Acta eruditorum 2009 Выпуск 6

СОДЕРЖАНИЕ

Христианская мысль

Антропологические и психологические аспекты

■ В. Х. Манеров
Методологические проблемы измерения и результаты исследования свойств и состояний совести . . . 3
■ С. А. Герасимов
О роли самопознания в проявлениях совести личности . . . 10
■ В. Зеннхаузер
Христианство и педагогика . . . 14
■ В. Г. Долина
О христианско-нравственном чувстве человека . . . 16
■ Ю. М. Зенько
Святоотеческая антропология и психология: основные авторы, работы и темы с I по XIV век . . . 19
■ П. И. Кучер
Феномен вины. Дохристианский Азазель и Сын Человеческий в аспекте искупления человека . . . 36
■ В. Ф. Андарало
Воспитание христианских добродетелей у ребенка . . . 39
■ В. И. Шерман
Библейский взгляд на диалог . . . 42
■ А. М. Черников
Создание счастливой семьи . . . 44
■ О. Е. Кузьмина
К вопросу о семейных ценностях . . . 47

Богословские и философские аспекты

■ Р. Г. Баранцев
От земного Креста к небесной Троице . . . 51
■ Pablo Blanco Sarto
Logos and dia-logos. Faith, reason and love according to Joseph Ratzinger . . . 54
■ Juan Manuel Burgos
Christian Humanism and Personalism . . . 58
■ М. Ю. Хромцова
Понимание свободы как важнейшей составляющей теории спасения в контексте межконфессионального диалога . . . 63
■ Л. Э. Сутягина
Смысл мира и войны по взглядам русских православных богословов на рубеже XIX–XX столетий . . . 70
■ Д. С. Бирюков
Некоторые аспекты монадологии в позднеантичной и византийской философии . . . 75
■ А. А. Даровских
Трансформация аристотелевской категории ἐνέργεια в Византийской мысли IV в. . . . 80
■ монахиня Кассия (Т. А. Сенина)
Имя Божие и икона в творениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) . . . 87
■ А. Г. Волкова
Философия диалога в творчестве Кароля Войтылы . . . 92
■ И. В. Ларионова
Василий Васильевич Болотов: выдающийся ум на службе у истины . . . 95
■ Ю. М. Микитюк
Влияние концепций И. В. Киреевского «о цельности личности» и А. С. Хомякова «о соборности» на развитие русской религиозной мысли . . . 100

Культурологические и социальные аспекты

■ Л. Н. Голубева
Преломление византийской традиции иконописи в творениях архимандрита Зинона (Теодора) . . . 104

Издается с 2005 г.

Издание публикует тексты научных докладов и сообщений, представленных в ходе международных, российских, региональных и межвузовских научных мероприятий, проводившихся Русской христианской гуманитарной академией в 2009 г. Для философов, богословов, культурологов, психологов, филологов.

Издается Русской христианской гуманитарной академией

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15, комн. 505.
Санкт-Петербург, 191023

Тел. (812) 570 02 36,
факс (812) 571 30 75
www.rhga.ru

■ архимандрит Августин (Никитин)
Бернард Клервоский и Россия . . . 107
■ Jose Teodoro Bernal Pascual
Algunos aspectos de la actividad caritativa de la Iglesia . . . 113
■ Jorge Latorre
Russian Icons and Western Contemporary Art . . . 117
■ И. В. Сохань
Христианский взгляд на культуру еды . . . 120
■ М. С. Стародубцева
Христианское творчество и культура . . . 124
■ Н. В. Обидина
Христианские ценности во фразеологическом контексте культуры . . . 128
■ К. Б. Ерофеев
Современное понимание прав человека католической церковью . . . 133
■ Е. В. Гувакова
Хронотоп православной иконы . . . 138
■ А. А. Воронцов
Юродство на Западе и Востоке христианского мира . . . 142
■ О. В. Егоровская
Некоторые проблемы внутри православного диалога . . . 144
■ О. М. Евдокимова
Послания святителя Германа, Патриарха Константинопольского как первая письменная реакция на иконоборчество . . . 147
■ А. В. Холодов
К истории гимна *Свете Тихий*. Время создания гимна *Свете тихий* и разбор мнений о его создателе с публикацией греческого, славянского и русского текстов этого гимна . . . 151
■ О. В. Павенков
Ценностные ориентации молодежи, учащейся в светских и духовных учебных заведениях: сравнительный анализ (на примере социологического исследования по теме «Влияние РПЦ на ценностные ориентации молодежи в условиях полиментального российского общества») . . . 153

Человек в современном мире: психологические и социальные проблемы

■ И. М. Никольская
Основы клинической психологии семьи . . . 155
■ Е. Б. Фанталова
Русский катарсис как отечественная духовная практика в психотерапии . . . 161
■ В. Л. Кокоренко
Феномен отцовства в современных психологических исследованиях . . . 163
■ М. В. Архипова
К вопросу о транскрибировании психологических бесед на материале аудиодневников учителей . . . 169
■ П. Г. Заргарова, Э. Ф. Ким
Психологические особенности ВИЧ-инфицированных матерей . . . 175
■ М. Е. Калашникова
Психологическая помощь семье, пережившей потерю близкого родственника . . . 178
■ Н. И. Гулякина
Гражданский брак на современном этапе развития РФ . . . 181
■ А. А. Волкова
К вопросу о внутреннем диалоге . . . 183

От редакции

Выпуск 6 сборника научных докладов и сообщений «Acta eruditorum» продолжает серию приложений к журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии».

Настоящий выпуск «Acta eruditorum» продолжает публикации результатов научных исследований преподавателей, научных сотрудников, аспирантов и студентов академии, а также материалов научных форумов, проходивших в академии в 2008–2009 гг.

В сборнике публикуются тексты докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» (19–20 февраля 2009 г.), на II ежегодной международной философско-религиоведческой конференции «Истина и диалог» (27–29 мая 2009 г.), проходившей в рамках IX Свято-Троицких академических чтений, а также 11-й ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (22–23 декабря 2008 г.)

Содержание выпуска свидетельствует о том, что совместными усилиями факультетов и кафедр академии успешно воплощается в жизнь задача привлечения к научно-исследовательским программам академии известных и молодых российских и зарубежных ученых, что является одним из приоритетных направлений деятельности РХГА как одного из ведущих частных образовательных учреждений высшего профессионального образования в Санкт-Петербурге.

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2009. Вып. 6.
СПб.: Изд-во Русск. христианск. гуманитарн. академии, 2009.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Антропологические и психологические аспекты

В. Х. Манеров
д-р психол. наук, проф.
Российского
государственного
педагогического
университета
им. А. И. Герцена

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗМЕРЕНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СВОЙСТВ И СОСТОЯНИЙ СОВЕСТИ

Copyright © 2009, В. Х. Манеров

Феномен совести справедливо принято относить к духовно-нравственной сфере личности человека, более того, его называют центральным образованием. Однако в такой, вполне естественной, трактовке таится неопределенность в понимании природы совести, вызываемой различием толкований сущности человека и его духовности в религиозной и светской традиции (см., например: [8; 9; 15]). В рамках этих традиций выделяется два вида совести: с одной стороны, духовная, религиозная и, с другой — душевная, житейская. Духовная совесть является феноменом духовной жизни человека и включает в себя многие духовные процессы: духовное понимание (интуитивное по своей природе), духовные переживания (позитивные или негативные), волевое усилие при совершении совестного акта (нравственная регуляция поведения). Эти процессы, как пишет один из крупнейших исследователей совести, И. Ильин, происходят в особом духовном состоянии: «В этом отношении опыт совести подобен опыту молитвы и опыту художественному, а не опыту научного анализа, синтеза и доказательства» [2, с. 160]. В синтезе различных духовных процессов происходит формирование духовного организма или духовного функционального органа (А. А. Ухтомский [14]). Совесть в религиозной традиции понимается как приоткровенный голос Бога или Его вестников, след утраченной способности прямого общения человека с духовным миром, которой он обладал в естественном, не падшем состоянии.

Душевная совесть тоже приписывается к духовно-нравственной сфере, но в контексте иначе понимаемой духовности, ограниченной пределами человеческой личности, ее внутреннего мира. К примеру, в популярном психологическом словаре духовность определяют как «…индивидуальную выраженность в системе мотивов личности двух фундаментальных потребностей: идеальной потребности познания и социальной потребности жить, действовать «для других» [12, с. 112]. Впрочем, тут же следует оговорка: духовность связывается преимущественно с первой потребностью, а вторая — с душевностью. Как видно, в этом определении присутствуют когнитивный и этический аспекты, но отсутствует эстетический. Речь идет о познании мира и самопознании, прежде всего смысла и предназначения своей жизни: «Человек духовен в той мере, в какой он задумывается над этими вопросами и стремится получить на них ответ» (там же). В таком понимании духовность — явление, затрагивающее прежде всего мотивационную, интеллектуальную и ценностно-смысловую сферу личности, причем особым образом: имеется в виду развитость рефлексии о собственном жизненном пути в мире, задачах и целях этого пути.

И духовная, и душевная совесть представлены как сложные образования внутреннего мира, объединяющие многие способности. Но в секулярной трактовке совесть выступает прежде всего как сложное рефлексивное психическое образование. Религиозные философы и богословы полемизируют с этой точкой зрения, в религиозном понимании познание совести иррационально и интуитивно. И. Ильин пишет, что интеллектуализация совестного акта — это путь от совести… «люди ждут от совести суждения (indicium), то есть облеченного в понятия и слова приговора» [2, с. 158]. Далее философ поясняет: мысль, вторгающаяся между совестью и приговором, начинает искажать его своими рассуждениями, житейский ум заслоняет совесть и истинный ее голос становится неслышным; но опасен и опыт воображения. Содержание совести разумно, но разумность эта достигается за счет «иррационального сосредоточения души». Впрочем, и представители психологической науки, например К. Юнг, признает иррациональность решений совести [16].

Впрочем, оппозиция «духовная — душевная» — это существеннейшая, но далеко не единственная, определяющая многообразие проявлений совести и толкование ее свойств. К ней могут быть добавлены и многие другие, собранные в следующем перечне:

трансцендентная — имманентная;
божественная — эволюционная;
абсолютная — относительная;
природная (врожденная) — приобретаемая;
биологическая — социальная;
сознательная — пред- или бессознательная;
свободная — детерминированная;
рациональная (рефлексивная) — интуитивная;
стимулирующая развитие — репрессирующая;

Copyright © 2009

неизменная — эволюционирующая;
онтологическая — производная;
адаптивная — дез- или сверхадаптивная;
этическая — метаэтическая.

Некоторые из этих оппозиций антонимичны, другие более близки по своему содержанию, некоторые являют собой антиномии. Так, совесть может в определенном смысле стимулировать и задерживать развитие (какое?), вспомним евангельское «будьте как дети», быть одновременно свободной и детеминированной, трансцендентной и имманентной и т. д. В целом же представленные оппозиции могут прояснить удивительное разнообразие этого феномена и его механизмов, о котором писали многие. К примеру, К. Юнг выразился так: «…совесть является сложным феноменом» < … > сложности феномена соответствует его пространная эмпирическая феноменология» [16, с. 1].

Но на разнообразие эмпирической феноменологии накладывается еще разнообразие интерпретаций, совершаемых в рамках различных антропологий, психологических парадигм и школ.

В силу указанной многомерной сложности разработка методологических оснований эмпирического исследования совести весьма непроста. Некоторые русские философы (Н. Бердяев, И. Ильин) отказывали современной им естественно-научной психологии в возможности адекватного ее познания [1; 2]. Н. А. Бердяев пишет о том, что духовные явления открываются иначе, чем душевные явления, что духовный опыт не познается через рефлексию души, и лишь духовный опыт может убедить в существовании духовного опыта. К тому же «Науки о духе тем и отличаются по своему характеру от наук о природе, что в них требуется родство и близость познающего со своим предметом» [1]. «Однако психология, как наука рациональная, не знает духовной реальности и занимается лишь реальностью душевной. Позитивизм возводит незнание в самый принцип познания и утверждает преимущество познания за теми, которые лишены духовного опыта [Там же. С. 47)].

Правда, И. Ильин усмотрел эти возможности в другой психологической парадигме, описательной психологии (по В. Дильтею), позднее получившей название понимающей, гуманистической, в России — еще и гуманитарной. Но до сих пор в академической психологии сохраняется позиция, согласно которой совесть, как и другие духовно-нравственные явления, не входит в предмет психологической науки и прописывают ее по ведомству философии; в крайнем случае ею может заниматься практическая психология или психотерапия. Впрочем, эта позиция была основательно подорвана в работах Л. Колберга, создавшего трехуровневую теоретическую модель морального развития, выделившего высший, третий уровень, на котором возникает совесть как явление автономной морали, на котором происходит переход от утилитарного понимания значения моральных принципов к принятию всеобщих нравственных принципов [17]. Теория Колберга, в которой моральное развитие увязывается с интеллектуальным, рассматриваемым в соответствии с представлениями Ж. Пиаже, получила эмпирические подтверждения в лонгитюдных исследованиях, проводимых в разных странах. Несмотря на оговорки, сделанные Колбергом в ответ на критику в адрес его теории, в которой критики справедливо замечали, что знание нравственных принципов еще не есть нравственное поведение, возражения и сомнения остались. Однако методика Колберга является по сей день одной из наиболее теоретически обоснованных и психометрически выверенных.

Вот как оценивалась ситуация при взгляде из России на отношение западной психологии к проблеме духовных явлений: отмечается, что духовное измерение личности и человеческого опыта является полноправной сферой психологического исследования. Сегодня же можно судить о повсеместном возрождении интереса в научной среде и обществе в целом к проблеме нравственно-духовных явлений, в частности к проблеме духовных способностей, состоянию нравственности в студенческой среде [15; 7]. Однако, если рассматривать духовность как религиозный феномен [8], то исследовательские возможности психологии и других гуманитарных и социальных наук по-прежнему кажутся многим христианским и нехристианским философам и психологам ограниченными. Методологическая и методическая оснащенность подобных исследований до сих пор недостаточна [5].

Одной из наиболее существенных изъянов существующих подходов к измерению нравственных явлений является, на наш взгляд, их ориентация на испытуемых, обладающих нерелигиозным сознанием. Существующие психологические методики априори настроены на смыслы и ценности секулярного сознания, и если при измерении душевных явлений это не столь важно, то иные личностные смыслы и ценности религиозного (христианского) сознания элиминируются, не учитываются. Необходимы методики, способные обнаружить те аспекты духовных явлений, которые недоступны исследователю при использовании нерелигиозных испытуемых и методик, на них ориентированных. Важна, с другой стороны, и подготовленность исследователя, поскольку при традиционной интерпретации результатов духовные в религиозном смысле феномены не выявляются. Возникают требования к духовно-нравственному уровню ученого, и более того, ставится проблема одухотворении творцов науки, разрабатывающих духовную проблематику, согласно формуле «Духовное познается только духовным».

В многотомном труде «Экспериментальная психология», в разделе о множественности форм психологического объяснения, автор раздела, Ж. Пиаже, пишет о самом факте множественности этих форм, как он сам отмечает, «с сожалением» [11, с. 166]. Им называются два основных типа объяснительных моделей: первый, редукционистский, состоящий

в сведении сложного к более простому, второй, конструктивистский, состоящий в объяснении психического на поведенческом уровне. Каждый из подходов представлен на разных уровнях. Первый подход осуществляется в форме психологического, социологического и физикалистского редукционизма. Второй — в виде бихевиористских моделей, моделей генетического плана и т. н. абстрактные модели. Объяснительные схемы, позволяющие если не объяснять, то хотя бы описывать явление с точки зрения духовно-религиозной, в сциентистской науке отсутствуют по определению. По этой причине, скажем, получение в результате применения опросного метода данных, отражающих представление о совести как о голосе Бога, или не предусмотрены (в формализированном варианте анкеты), или будут получены, но восприняты как артефакты (в свободной анкете). Различие возможностей методических средств в раскрытии ими содержания изучаемого феномена могут, таким образом, являться причиной различного его истолкования при эмпирическом исследовании.

Другие причины также скорее представляются как проблема измерения, то есть имеют психометрический характер. При попытке измерения духовных явлений исследователь часто получает данные низкого качества, сталкиваясь с эффектом приукрашивания внутреннего мира, его этического компонента, то есть с фактором «социальной желательности» ответов испытуемого. Вопросы анкет, вербальных психологических методик часто достаточно прозрачны для респондентов, которые могут «на словах» легко представить на обозрение красивый фасад из высоких образцов нравственного поведения и благородных суждений. Недаром неоднократно отмечен эффект неожиданно высоких результатов по критерию нравственности, получаемых преступниками, в том числе рецидивистами [4].

В принципе, возможны следующие подходы при психологическом изучении религиозных и духовно-нравственных явлений, использующие различное отношение к антропологическому фундаменту. Первый реализуется в рамках академической психологии и основывается на принципе исключения трансцендентного. «Принцип исключения трансцендентного Федурнуа» для секулярной психологии означает, что при изучении психологической природы религиозных феноменов следует воздержаться от оценки их истинности и от решения вопроса о существовании или несуществовании трансцендентного [3, с. 3]. Второй подход реализуется в рамках христианской психологии (Х. П.), основывающейся на библейской и святоотеческой антропологии. В обоих случаях объектом пристального внимания должен стать не только человек неверующий, бездуховный, но и верующий, носитель религиозного, христианского сознания.

Х. П. представляет особую область интегративного знания, выстраивающуюся на основе современной психологии и святоотеческой антропологии [9; 7]. Претендуя на целостное видение психики человека, она включает в себя объективные данные секулярной науки, не искаженные интерпретацией, редуцирующей тримерию дух — душа — тело к двумерии. Итак, духовное измерение — предмет Х. П., а все психическое (ум, воля, чувство) имеет духовное «продолжение» — духовный ум, духовная воля, духовные чувства. Существует духовная личность, духовное сознание, духовный опыт, духовное делание, духовное общение, духовные способности. По замыслу, Х. П. является продолжением, возвышением объективного ядра светской психологии в духовную вертикаль тримерии. Опираясь на библейскую и святоотеческую антропологию, Х. П. усваивает и осваивает психологические открытия отцов Церкви, излагая их современным языком. Такое понимание особого статуса Х. П. позволяет объяснить ее неоднородный характер: в ней присутствуют направления, тяготеющие к академической исследовательской психологии, есть и подходы, ориентированные на проблемы святоотеческой антропологии. Первые соотносятся с академическим подходом к изучению христианского и секулярного сознания и поведения, но отличие состоит в ином понимании природы человека и в применении соответствующих объяснительных схем; вторые ближе соприкасаются с христианским богословием. Так, С. Л. Воробьев пишет, что «…предмет и задачи христианской психологии: целостное живое знание о генезисе греховных страстей и пастырское искусство врачевания человеческих душ. При таком понимании православная психология становится частью сотериологии — учения о спасении человека, восстановления его души, поврежденной грехопадением» [9, с. 87].

Представляется, что основная задача Х. П.— одухотворение того образа и понятия о человеке, который предстает как объект психологического исследования. Подобную задачу пытается решить гуманистическая психология, возвращая в «бездушевную научную психологию» Психею — душу. Х. П. возвращает в тримерию человека ее божественную природу, а в сознание исследуемого и исследователя — И. Х.

Наш опыт проведения эмпирических исследований в обсуждаемой сфере обнаруживает ряд особенностей. Как уже говорилось, необходимы преобразования психологических методов в целях приспособления для изучения духовных явлений. Необходимо также соблюдать особые этические правила, поскольку исследование совести затрагивает глубоко интимные вопросы, оно должно быть не только добровольным, но желательно и анонимным. Специфика, диктуемая особенностью предмета, возникает и на этапе интерпретации, которая не редуцирует явление к душевным, социальным, природным процессам и состояниям и, в частности, фокусировано на выявлении духовного содержания, особых переживаний, отношений. Еще одна особенность — желательна регистрация изменений состояния испытуемых, поскольку задания, обращенные к интимным, глубоко личностным слоям самосознания, оказываются весьма эмоциогенными, особенно при изучении совести.

Таблица. **Средние оценки при ответах испытуемых на утверждения методики**

№	Утверждение методики ОССС	Среднее
1	Мне кажется, что слово «грех» сегодня уже устарело.	1,18
2	Следование моральным запретам мешает самореализации человека.	1,36
3	Иногда мне кажется, что из глубины моего сердца звучит голос, который удерживает меня от некоторых поступков.	2,75
4	Я думаю, что у каждого человека есть какой-то внутренний стержень.	2,80
5	Любовь и нравственность с трудом уживаются вместе.	1,22
6	Я переживаю, когда не могу помочь человеку, нуждающемуся в поддержке.	2,73
7	Иногда я думаю, что излишняя самокритичность мешает самореализации моей личности.	2,22
8	Внутри меня всегда есть верный друг и советчик.	2,69
9	Я считаю, что у каждого человека должен быть кодекс чести.	2,95
10	Я обнаружил отсутствие смысла и цели в жизни.	1,08
11	Лучшие советы человек получает из глубины сердца.	2,77
12	Моя жизнь мне не подвластна, и она управляется внешними событиями.	1,22
13	Я думаю, что нужно заниматься в жизни только тем, что приносит мне удовольствие.	1,53
14	Храм души — это красивая, но бесполезная метафора.	1,33
15	Когда я задумываюсь о своем призвании, я обращаюсь к своему внутреннему голосу.	2,67
16	Когда я смотрю на окружающий мир, он приводит меня в растерянность и беспокойство.	1,46
17	Когда я чувствую себя потерянным, я обращаюсь к Богу.	2,40
18	Моя жизнь представляется мне крайне бессмысленной и бесцельной.	1,06
19	Я всегда выполняю указания родителей, даже если мой внутренний голос считает по-другому.	1,13
20	У меня нередко возникает чувство, что тот, с которым я мысленно с разговариваю, мне неприятен.	1,17
21	Я не способен причинить боль своим любимым и родным людям.	2,06
22	Ответственность за других — качество зрелой личности.	2,57
23	Философ прав, называя совесть «старой лгуньей».	1,29
24	Я не способен причинить боль никому.	1,44
25	Я хорошо знаю заповеди Бога и стараюсь им следовать.	2,17
26	Я не обращаю внимания на грехи в моей прошлой жизни и стараюсь жить так, как мне нравится.	1,42
27	Мой внутренний голос редко подсказывает мне то, с чем я бы когда-нибудь согласился.	1,17
28	Лучше чистая душа, чем мешок с деньгами.	2,73
29	Порой мне бывает мучительно больно общаться с самим собой.	1,84
30	В моей жизни возникали такие обстоятельства, когда я шел на сделку со своей совестью.	2,51
31	Мой внутренний голос для меня — довольно скучный партнер для общения.	1,33
32	Иногда в сердце человека звучит голос Бога.	2,67
33	Мне представляется, что я состоялся как личность, и поэтому не трачу много сил, чтобы стать другим.	1,44
34	То, что со мной случается, — это дело моих собственных рук, а не воля судьбы и внешние обстоятельства.	2,62
35	Иногда я спорю со своим внутренним голосом и нередко выхожу победителем, и тогда он замолкает.	1,57
36	Я не изменяю своим принципам даже в мыслях.	1,80
37	Хуже всего — причинять боль близким людям.	2,87
38	Я могу сказать, что в целом я сам контролирую свою судьбу.	2,38
39	Что-то помогает мне понять себя по-настоящему.	2,56
40	Я убедился, что глубокое проникновение в себя — это малоприятное и довольно рискованное занятие.	1,67
41	Иногда я как будто слышу голос матери или отца как совет или предостережение.	2,00
42	Я чувствую, что моя внутренняя сила мало влияет на то, что со мной происходит.	1,31
43	Мое собственное «Я» не представляется мне чем-то достойным глубокого внимания.	1,22
44	Обычно я переживаю, когда не могу вовремя вернуть долг.	2,93

Решая задачу создания методического инструментария для изучения духовно-нравственных явлений, мы должны были предоставить испытуемым различных мировоззрений возможность выразить свои взгляды на изучаемое явление. Первоначально была создана методика нравственной ориентации личности (МНО), в которой испытуемому в каждом из 30 заданий приходилось выбирать одно высказывание (пословицу) из трех, представляющих христианскую, гуманистическую (неопределенную в вопросе о существовании Бога) и материалистически-атеистическую позицию, в соответствии со своими убеждениями. Затем была разработана методика «Семантический дифференциал совести (СДС), содержащая 15 шкал, отражающих различные понимания природы, функций совести, а также отношения с ней. Эти методики

Продолжение таблицы

№	Утверждение методики ОССС	Среднее
45	Моя жизнь не управляема мной и контролируется внешними факторами.	1,29
46	Многие высокие понятия о человеке придуманы для управления им.	1,78
47	Если я кому-то нагрублю, обычно быстро об этом забываю.	1,13
48	Меня тревожат мои прошлые поступки.	2,20
49	Близкие люди формируют мой самоконтроль и ответственность.	1,97
50	Я прощаю всех своих обидчиков и не держу на них зла.	2,33
51	Внутренняя правда лежит в глубине моей души.	2,80
52	Я великодушен и терпим к своим недостаткам.	2,15
53	Я всегда соблюдаю семейные праздники, традиции и ритуалы.	2,06
54	Самые лучшие мгновения жизни я провожу, беседуя с чем-то чистым внутри меня.	2,02
55	Меня мало беспокоит то, что подумают обо мне окружающие.	1,69
56	Я редко добиваюсь чего-то в жизни сам, а в основном слушаюсь и полагаюсь на родителей.	1,13
57	Когда я провожу совместную работу, я стараюсь выполнять указания других, а не брать инициативу на себя.	1,53
58	Мое внутреннее «Я» кажется мне черно-белым, безликим.	1,22
59	Иногда я пытаюсь выдать себя не за того, кто я есть на самом деле.	1,84
60	Внутри меня есть некое существо, которое хранит чистоту моей души.	2,84
61	Я думаю, что никакого внутреннего голоса, который регулирует мои поступки, не существует.	1,22
62	Я считаю, что именно часть внутреннего мира задает истинную шкалу ценностей в жизни.	2,73
63	Когда я недоволен собой, меня что-то грызет и укоряет изнутри.	2,97
64	Какая-то внутренняя частица души помогает мне установить гармонию в отношениях с самим собой и другими людьми.	2,77
65	Мне кажется, что кто-то оберегает меня от дурных поступков и направляет в жизни.	2,38
66	Иногда я думаю, что внутренний голос снижает мою самооценку.	1,62
67	Каждый должен выполнить свой долг.	2,56
68	Некоторые нравственные категории сегодня сильно устарели.	2,02
69	Гармония души достигается лишь ее собственными усилиями.	2,35
70	При принятии важных решений я часто беседую сам с собой.	2,60
71	Нравственность, мораль, совесть — общие понятия, имеющие слабое отношение к реальной жизни.	1,22
72	Чувства вины и стыда в целом не способствуют развитию личности.	1,64
73	Умение быть в ладу с собой приносит душевное спокойствие.	2,91
74	Я так сужу о своих делах и поступках, как подсказывает мне внутренний судья.	2,74
75	Современный человек может добиться большего, потому что избавился от нравственных химер.	1,20
76	Нравственные правила — не дар свыше, а продукт воспитания.	2,69
77	Навязывание человеку моральных запретов поощряет в нем стадные чувства.	1,55
78	Самая таинственная и лучшая часть моей души — это внутренний голос.	2,42
79	Вера и совесть — две стороны одной медали.	2,26
80	Я не отличаюсь особым стремлением к совершенству.	1,47
81	Собственное сердце — лучший советчик.	2,71
82	Внутренний голос подсказывает современному человеку скорее выбор между выгодным и невыгодным, чем между хорошим и плохим.	1,67
83	Мой внутренний голос напоминает голос моих родителей.	1,47
84	Совершая что-то непорядочное, мы больше вредим себе.	2,80
85	Ангел-Хранитель — выдумка для детей и людей наивных.	1,51
86	Мир в душе дается только чистой совестью.	2,78
87	Я снисходительно отношусь к чужим недостаткам.	2,58

показали свою пригодность и были использованы в многочисленных работах автора, а также других сотрудников кафедры методов психологического познания РГПУ им. А. И. Герцена, дипломников, аспирантов [4; 5; 6; 7; 13].

Тем не менее разнообразие феномена совести требовало создания более масштабного инструмента ее измерения и попытка его разработки была осуществлена в форме методики определения свойств и состояний совести (кратко МОССС). В настоящее время она включает 87 утверждений. Апробация проводилась в 2008 г. на 45 испытуемых, из них 23 — студенты 2-го курса психолого-педагогического факультета РГПУ им. А. И. Герцена и 22 — студенты Института дополнительного образования при РГПУ; большинство испытуемых — женщины.

Согласно инструкции и системе кодирования результатов при ответе «согласен» с представленным утверждением выставлялась оценка «3», при ответе «не уверен» оценка «2», при ответе «не согласен» оценка «1». Данные по каждому из 87 утверждений методики усреднялись по 45 испытуемым и представлены в таблице.

Итак, оценки, близкие к 3, означают согласие, к 1 — несогласие, к 2 — сомнение в правильности.

Расположим утверждения по семантическим категориям и представим результаты анализа средних (далее в скобках указаны номера утверждений согласно таблице):

I. Духовно-религиозные понятия. Оценки позволяют предположить, что студентам не только не чужды духовные представления об актуальности понятия грех (1), им не кажется бесполезным выражение «храм души» (14), но в трудные минуты они обращаются к Богу (17), не считают выдумкой существование Ангела- Хранителя (85).

Они принимают прямое религиозное толкование совести: «Иногда в сердце человека звучит голос Бога» (№ 32). Интересно, что из 45 студентов 35 человек (77%) согласны с этим утверждением, 5 — сомневаются и 5 — не согласны.

В то же время они не уверены, что хорошо знают заповеди и следуют им (№ 25). Нравственные правила для них скорее продукт воспитания, чем дар свыше (76).

II. Свойства совести. Свойства и действия совести оценивается позитивно: она самая лучшая, таинственная часть души (78), испытуемые не согласны с тем, что она неприятна или скучна (20, 31), она не кажется им безликой (58), соглашаются с ней (27), не вступают с ней в спор, добиваясь ее молчания (35), не согласны с ее названием «старая лгунья» (23).

III. Функции совести. Совесть удерживает от некоторых (дурных) поступков (3, 65), она внутренний стержень (4), верный друг и лучший советчик (8 и 81), дает лучшие советы (11), определяет призвание (15), помогает себя понять (39), хранит чистоту души (60), задает истинную шкалу ценностей (62), создает гармонию в отношениях с другими и самим собой (64), судит человека в его делах и поступках (74), создает мир в душе (86), грызет и укоряет (63).

IV. Духовно-нравственные ценности. Они проявляются в: сопереживании нуждающемуся в поддержке (6), принятии кодекса чести и своего долга (9, 67), поиске смысла жизни и своего призвания в ней (10, 15), несогласии с гедонистическим мироощущением (13), признании того, что любовь и нравственность уживаются вместе, принятии ответственности за других и за свои долги (22, 44), предпочтении чистой совести «мешку с деньгами» (28), признании злом причинение боли близким (37), переживании за свою грубость (47), непризнании нравственных правил химерами (75), представлением, что совесть как внутренний голос по-прежнему выбирает между хорошим и плохим, а не между выгодным и невыгодным (82), признании непорядочного поступка вредом (84), отрицании, что совесть, мораль, нравственность имеют слабое отношение к реальной жизни (71), непризнании того, что навязывание моральных запретов поощряет в человеке стадные чувства (77).

В то же время они сомневаются в том, что неспособны причинять боль своим близким (21), в некоторых обстоятельствах идут на сделку со своей совестью (30), довольно высокий процент студентов полагает, что многие высокие понятия о человеке придуманы для управления им (46), не отрицают, что некоторые нравственные категории сегодня устарели (68), немалое число студентов не тревожат прошлые поступки, хотя многих тревожат (48), они иногда выдают себя не за того, кто они есть на самом деле (59).

V. Родители. Студенты не всегда выполняют указания родителей (19), сомневаются, что иногда как будто слышат голос матери или отца как совет или предостережение (41), что близкие люди формируют их самоконтроль и ответственность (49), редко полагаются на родителей (56), для большинства внутренний голос не напоминает им голос их родителей (83).

VI. Интернальность (внутренний локус контроля). Студенты признают наличие в человеке внутреннего стержня (4), сами управляют своей жизнью (12, 34), в целом сами контролируют судьбу (38, 45), сами добиваются чего-то в жизни (56), своими усилиями достигают гармонии души (69).

VII. Самореализация и самооценка личности: следование моральным запретам не мешает самореализации (2), внутренний голос скорее не снижает самооценку (66), студенты скорее стремятся к совершенству (80).

Подытожим вкратце полученные данные. Исследование обнаружило принятие современными студентами многих религиозных представлений, в том числе религиозных представлений о совести, ее природе. Ее функции толкуются традиционно: друг, советчик, судья, регулятор нравственного выбора между добром и злом, хранитель нравственной чистоты, центр личности, ее стержень, носитель нравственных переживаний, механизм поиска жизненного призвания — выявления ключевых жизненных смыслов. В нравственной сфере студенты демонстрируют принятие понятий ответственности, порядочности, чести, долга. Студенты наделяют чистую совесть высокой ценностью, выбирая ее в альтернативе с денежными средствами. Совесть не воспринимается и как помеха развитию личности, о которой, к примеру, заявляет «новая этика» [10]. Не выявлено и понимания совести как голоса авторитета (родителей), вытекающей из психоаналитической трактовки совести.

Таким образом, на основании полученных данных можно сделать вывод, что в сложных реальных условиях современной жизни студенты, точнее студентки, сохраняют высокий уровень состояния духовно-нравственной сферы, подкрепляя ее религиозными и, возможно, гуманистическими представлениями. Эти результаты, впрочем, не вполне

совпадают с полученными с помощью методики Е. К. Веселовой и С. А. Черняевой «Друг-советчик», имеющий (полу) проективный характер, в которой студенты считают возможными нарушении заповедей, особенно в отношении прелюбодеяния. В этой методике, как и в методике Колберга, обсуждается выбор между поступками, содержащими выполнение или нарушении заповедей. Возникает следующая гипотеза: возможно, оценки религиозных и высоких нравственных понятий, совести декларативны и не согласуются с реальным поведением, рассматриваются в отрыве от поступков (грехов) повседневной жизни.

Вербальный характер методики не позволяет выявить, насколько велико было влияние на выборы студентами ответов фактора социальной желательности. Исследование проводилось как практическое занятие в рамках курса «Методологические основы психологии», на их ответы мог повлиять имидж преподавателя, его предпочтения. Наконец, сама будущая профессия, психология, тоже могла сделать выборку нерепрезентативной в отношении генеральной совокупности студентов разных направлений, поэтому исследование должно быть продолжено на других факультетах, в рамках других образовательных направлений.

Литература

1. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. Избр. труды.— М., 1999.
2. Двойнин А. М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры: Автореферат дис. … канд. психол. наук.— М., 2007.
3. Иконникова Г. Ю. Нравственные ориентации субъектов пенитенциарной системы: Автореферат дис. … канд. психол. наук.— СПб., 2008.
4. Ильин И. А. О совести // Путь духовного обновления / Основы христианской культуры.— СПб., 2004.
5. Манеров В. Х. О методологии христианской психологии. // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций // Мат-лы Покровских педагогических чтений 2001–2003 гг.— СПб., 2004.
6. Манеров В. Х. Духовность человека как ценность и предмет психологии // Мат-лы межд. семинара «Человек и его ценности в XXI веке».— СПб., 2002.
7. Манеров В. Х., Богдановская И. М., Королева Н. Н., Кошелева А. Н., Посохова С. Т., Фалейтор Н. В., Хороших В. В. Нравственные и ценностно-смысловые координаты в структуре личности // Образование и психология: Ананьевские чтения 23–25 окт.— СПб., 2001.
8. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная духовность. 1998.
9. Начала христианской психологии: Учебное пособие / Отв. ред. Б. С. Братусь.— М., 1995.
10. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика.— СПб., 1999.
11. Пиаже Ж. Множественность форм психологического объяснения // Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология.— Вып. 1 и 2.— М.: Прогресс, 1966.
12. Психологический словарь / Под ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского.— М., 1990.
13. Садретдинова З. В. Характеристики нравственной сферы личности старших школьников в контексте готовностик выбору профессии: Автореферат дис. … канд. психол. наук.— СПб., 2007.
14. Ухтомский А. А. Интуиция совести. Письма. Записные книжки. Заметки на полях.— СПб., 1996.
15. Шадриков В. Д. Духовные способности / Изд. Магис, 1996.
16. Юнг К. Г. Совесть с психологической точки зрения // Юнг К. Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее / Пер. А. Руткевича.— М.: Мартис, 1995.
17. Kohlberg L. The psychology of moral development.— N-Y.: Harper& Row, 1981.

С. А. Герасимов
канд. психол. наук,
старший преподаватель
кафедры психологии
Института Педагогики
и Психологии Череповецкого
государственного
университета

О РОЛИ САМОПОЗНАНИЯ В ПРОЯВЛЕНИЯХ СОВЕСТИ ЛИЧНОСТИ

Copyright © 2009, С. А. Герасимов

Митрополит Антоний Сурожский указывал, что в плане духовной жизни «я» представляется в двух аспектах: с одной стороны, это «я» как индивидуум, а с другой стороны — «я» как личность.

Индивидуум есть предел дробления, то, что больше нельзя разделить и за пределами чего нарушается сама целостность человеческого существа. Если попытаться делить индивидуум дальше, то перед нами окажется мертвое тело и душа, но это уже не будет человеческое существо, присутствие. Индивидуум, являясь пределом дробления, является также и пределом распадения — как между существами своего же рода, так и между ним и Богом. Вне же этого распадения с Богом и друг с другом речь идет уже не об индивидууме, а о личности.

Как индивидуум человек есть постольку, поскольку он глубоко отличен от окружающих его индивидуумов. Для личности же характерно, что она не отличается от другой личности путем контраста, противоположения, самоутверждения — личность неповторима и по отношению к Богу невыразима, потому что она не определяется путем противоположений. Она настолько неповторима, настолько бесподобна, что существует сама по себе, но может выражать себя вовне известными действиями и проявлениями. Мы не знаем, что такое «личность» в первозданном состоянии в силу грехопадения и вместо того, чтобы быть гармонией, состоящей из неповторимых существ, созвучием, ключом которого является Бог, мы познаем личность только сквозь разделяющую и трагическую призму индивидуумов[1].

Сегодня человек редко предается Воле Божией. В его подсознании четко записано, что он сам себе хозяин и может сам располагать собою. В связи с этим рассудок человека (даже бывает и тогда, когда он пытается жить по совести) постоянно ищет себе оправдания. Бережно и снисходительно относясь к самому себе, человек как бы боится в чем-то признаться самому себе. Безусловно, в человеке присутствует два начала: с одной стороны — стремление к прекрасному, нравственному и высокому, с другой — непреодолимое тяготение к дурному. Но даже если человек и признает в себе это второе начало, но в нем в этот момент говорит не сердце, а бездушный рассудок, то чаще всего он в таком случае прибегает к использованию механизмов эго-защиты[2]: «Бываю не прав, но я не хуже других». Такое мнение еще больше загоняет совесть в подполье и начинает руководить всеми поступками и словами. Если же совесть все же не позволяет оправдывать себя, то даже и тогда человек всячески пытается уменьшить свою вину: «Это не я — это обстоятельства так сложились».

На самом же деле обстоятельства только раскрыли, что человек именно таков. Митрополит Антоний Сурожский в этой связи указывает на переписку оптинского старца Макария. В ней есть письма к петербургскому купцу, который пишет старцу: «От меня ушла прислуга, и мне предлагают взамен деревенскую девушку. Что вы мне посоветуете, брать мне ее или не брать?» Старец отвечает: «Конечно, брать». Через некоторое время купец снова пишет: «Батюшка, позвольте мне ее прогнать, это настоящий бес; с тех пор как она здесь, я все время прихожу в ярость и потерял всякое самообладание». И старец отвечает: «И не вздумай гнать, это ангела небесного послал тебе Бог, чтобы ты видел, сколько в тебе злобы, которую прежняя прислужница никогда не могла поднять на поверхность»[3].

Иоанн Кронштадтский, пересказывая свой внутренний опыт, говорит, что Бог никогда не дает нам видеть в себе зла, если Он не уверен, что наша вера и надежда достаточно крепки, чтобы устоять перед таким видением. Когда же Он видит, что наша вера стала крепкой и живой, наша надежда достаточно сильна, чтобы выдержать мерзость того, что мы увидим, и не пошатнуться при этом, тогда Он дает нам увидеть то, что видит Сам. «Вот двойное откровение, из которого мы можем извлечь известную пользу; первое — это голый факт: я считал себя таким терпеливым, а эта деревенская девушка раскрывает во мне все мое нетерпение, грубость и необузданность. Но с другой стороны, если Бог позволил мне увидеть, значит, Он знает, что я теперь в силах справиться с проблемой, знает, что я в состоянии победить искушение и внутренне измениться»[4].

Многие современные люди, нередко считающие себя образованными, всячески пытаются прикрыть свою духовную несостоятельность. Но при внимательном рассмотрении становится ясно, что на самом деле все их действия — это подсознательный, а потом и сознательный поиск некой философской системы, через которую можно было бы себя оправдать. Человек ищет своему неблаговидному поступку рациональную причину, которая могла бы объяснить его действия с положительной стороны. Сегодня часто даже самоукорением человек хвалится перед самим

Copyright © 2009

собою, чтобы потом иметь возможность сказать самому себе: я не таков, как прочие люди, — если и грешу, но и укоряю себя, а другие и этого не делают. Порой, защищая свое «эго», он так преуспевает в своем тщеславии, что становится совершенно уверенным в своей добродетели, абсолютно при этом не замечая, что это благочестие мнимое. Такого человека бывает трудно убедить в его неправоте, и в конечном счете это, конечно же, препятствует духовному развитию его личности на пути к универсуму.

Вряд ли можно всерьез спорить напрямую с Евангелием, с отцами Церкви или, скажем, с христианскими философами и богословами современности. Для человека, если он стремится к духовной жизни, прежде всего важно научиться не лгать хотя бы самому себе, с немалой долей здоровой критичности относиться к себе. Для этого необходимо осознать свое духовное бессилие, а затем желать, искать, просить, напрягать все свои силы к исправлению. Но очистить себя от греха только силой своей воли человек не может. Лишь особая Божия благодать способна что-то изменить в нем: «Открый ко Господу путь твой и уповай на Него, и Той сотворит: и изведет, яко свет, правду твою и судьбу твою, яко полудне» (Пс. 36.5, 6); «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15.5). Божия благодать, совместная весть с Богом, сопричастность Богу — это сила, которая во много раз превосходит генетические свойства человека, «…самыми свойствами своей деятельности совесть постулирует к объективной реальной своей основе, каковою может быть признано только Божество. А это предполагает теснейшую связь и обязательную зависимость деятельности совести от благодатных воздействий…»[5]

Человек, прежде всего, есть проявление образа Божия, который раскрывается в личности человека. И именно личность более всего раскрывает идею микрокосма. Н. А. Бердяев писал: «Нация, государство, семья, внешняя церковность, общественность, социальный коллектив, космос — все представляется мне вторичным, второстепенным, даже призрачным и злым по сравнению с неповторимой судьбой человеческой личности. Я никогда не соглашался сделаться частью чего бы то ни было. Но в то же время я очень остро и часто мучительно переживал основной парадокс личности. Я стремился не к изоляции своей личности, не к ее замыканию в себе и не к самоутверждению, а к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению со всем. Я хотел быть микрокосмом, каким и является человек по своей идее»[6]. Священник Андрей Лоргус говорит по этому поводу: «В человеке открывается весь космос, причем в двух смыслах: во-первых, подобное в подобном, т. е. принцип родства (вот почему природа человека так похожа на природу всей прочей твари, что и увлекает ученых выводить природу человека из природы твари, не понимая того, что это только подобие, а не генетическая связь); во-вторых, как содержание, как предмет познания — человек, познавая себя, познает мир. Отсюда и понятие “малого мира” — микрокосма… И именно личность более всего раскрывает идею микрокосма»[7]. Священник Павел Флоренский отмечал: «Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; мир есть раскрытие человека, проекция его»[8].

Сегодня мы имеем налицо тот факт, что происходит разрушение образа Божия в человеке. В первую очередь это, конечно же, связано с потерей им христианской веры. Теперь человек сам сочиняет всякие концепции, которые более или менее удовлетворяют его на сегодняшний день. А чаще всего он просто принимает то, что называется «общественным мнением». Происходит манипуляция общественным сознанием. Христианские понятия вытесняются из умов людей, заменяясь абстрактными общечеловеческими ценностями, а затем и вовсе уходят из сердца. В лучшем случае человек говорит, что Бог у него в душе. Святым Апостолом Павлом сказано по поводу таких людей: «ибо язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, — в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим. 2.14–16). Поэтому естественная нравственность присуща не только христианам, но и язычникам, которые на Страшном Суде будут судимы не только по своей вере, но и по свидетельству своей совести. По словам преподобного Никодима Святогорца, совесть есть «закон, Богом начертанный в сердцах людей, в освещение путей их и в руководство во всем достодолжном… основываясь на сем, св. Нил такой дает каждому урок: “Во всех делах своих, как светильником, пользуйся руководством совести”. В четырех отношениях должно тебе блюсти совесть свою безукоризненною: в отношении к Богу, к себе самому, к ближним и ко всем вещам, кои в руках у тебя»[9]. При этом преподобный замечает, что «от совести не укроешь, что допущено недоброго; заметив же то, она тотчас и беспокоиться начинает»[10].

Сегодня, по большому счету, категории души, совести (гласе Божьем в душе — «со-весть»), отсутствуют в нашей жизни. Отсутствуют они и в современной психологии. Эти понятия если и существуют в сознании современного человека, то не более как некая абстракция.

Безусловно, данные категории должны вернуться в науку. Необходимо изменить свое сознание. А измененное сознание, в переводе с греческого (метанойя), есть не что иное, как покаяние — исправление к лучшему. По сути, это и есть путь обожения. Но мы часто забываем о том, что для того, чтобы обожиться, надо сначала очеловечиться. Грех в себе нужно возненавидеть не только разумом, но и от всего сердца, ибо именно рационализирование часто делает существование человека бессмысленным.

Для религиозного человека его двумерность — это реальность. Он желает жить не только в мире людей, но и в вертикальном измерении. Его собственная любовь направлена не только к людям, но и к Богу. Человек должен быть в мире — с самим собой, с ближними, с природой, с Богом. А для этого он должен внести в свою душу Того, Кто дает человеку не идею бессмертия, а само бессмертие. И человек должен уметь принять свободно этот дар, хотя со стороны может показаться, что религия велит человеку: «Ты должен». Однако верующий человек переживает это совсем по-другому: «Ты можешь, и у тебя есть право». Но чтобы реализовать это право, человек должен понимать, что у него внутри. Другими словами, он должен знать свою глубинную сущность.

Преподобный Серафим Саровский говорил, что очень важно, чтобы мы видели самих себя целиком, то есть не только то, что есть в нас прекрасного, но и все остальное. Нужно научиться принимать себя таким, каков ты есть, что необходимо для внутреннего духовного восхождения. Митрополит Антоний Сурожский говорит по этому поводу: «Мы должны рассматривать себя самих как материал, который Бог вложил в наши руки и из которого мы можем создать произведение искусства, нечто такое, что войдет составной частью в Царство гармонии, красоты, истины и жизни… Мы должны научиться вглядываться… в тот материал, который у нас в руках, потому что строить мы можем только из этого материала. Если вы — Петр, то вы не Антоний, и что бы вы ни делали, Антонием вы не станете. Существует присловье: “На Страшном Суде никто тебя не спросит, был ли ты святым Петром, тебя спросят — был ли ты Петей”. Никто не требует от вас быть тем, чем вы не являетесь, но можно у вас спросить, можно от вас требовать, чтобы вы были самими собой. И это очень существенно: если вы не примете всего материала в целом, вы ничего не создадите»[11].

Таким образом, Антоний Сурожский видит «два различные, но коррелятивные пути самопознания: познания “Я” — индивидуума, который себя утверждает, противополагает, отвергает и отрицает другого; т. е. того “Я”, которое не хочет видеть всего себя таким, как оно есть, потому что стыдится и боится своего безобразия; того “Я”, которое никогда не хочет быть реальным, потому что быть реальным значит стать перед судом Бога и людей; того “Я”, которое не хочет слышать, что говорят о нем люди, тем более — что говорит о нем Бог, слово Божие. И с другой стороны — личность, находящая свое удовлетворение, свою полноту, свою радость только в раскрытии своего первообраза, совершенного образа того, что она есть, образа, который освобождается, расцветает, открывается — то есть все больше обнаруживается — и тем самым все больше уничтожает индивидуум, пока от него уже не останется ничего противополагающегося, ничего самоутверждающегося, а останется только личность — ипостась, которая есть отношение»[12].

Уникальность, индивидуальное своеобразие каждого человека развивается в процессе его жизни за счет собственных рефлексивных усилий. И эти усилия направлены на то, чтобы человек за внешними проявлениями своей жизни осознавал свои переживания и их смысл по отношению к своему предназначению в этом мире.

Творение собственной жизни составляет центральный процесс самоосуществления уникальности человека в контексте его целостного жизненного пути. А жизненный путь человека — это путь его духовных исканий, поиск смысла жизни, осуществление собственными рефлексивными усилиями с помощью Божией своей уникальной сущности.

В этой связи варианты самопринятия человека могут быть, например, такими.

Неведение. Многие люди представления не имеют о собственном предназначении. Они управляют своей жизнью, опираясь на общественные нормы и социальные стереотипы, могут достигать внешнего успеха, но ощущают внутреннюю пустоту и нереализованность. В таких людях необходимо запустить рефлексивные усилия по осознанию своего предназначения.

Самокопание. Есть люди, которые любят «копаться» в себе, философствовать, но почти ничего не делают для своего духовного совершенствования. Таким людям нужно помочь сконцентрироваться на собственном предназначении и вдохновить их на духовные усилия.

Непродуктивная активность. Данная проблема противоположна предыдущей — много активности при минимуме рефлексии. Эти люди действует активно и, возможно, успешно, но они не удовлетворены собой, так как их действия слабо связаны с их жизненными ценностями. Необходимо помочь таким людям осознать свою жизнь и запустить рефлексивные усилия.

Неверие в свои силы и Божественную благодать. Как только человек все же решит поставить перед собой цель честно заглянуть внутрь себя, сразу же обнаружит, что сделать это не так-то просто. В этом случае необходимо помочь человеку осознать свой реальный жизненный потенциал и возможности его развития и, что самое главное, осознать то, что ничего невозможно делать без Божьей помощи.

Эмоциональный шок. Встреча с самим собой часто разочаровывает человека. Когда человек открывает свое истинное «Я», часто довольно неприглядное, это, безусловно, вводит его в состояние эмоционального шока. Важно осознать, что эти нищета и убожество — единственное, чем мы реально владеем и тогда, как говорит митрополит Антоний Сурожский, мы поймем, что нуждаемся в Боге, но не для того, чтобы заполнить пустоту, а для того, чтобы встретиться с Ним. Здесь нужно помочь человеку максимально полно пережить свою боль и извлечь из нее ценный жизненный опыт.

Принятие себя во всей полноте. Здесь необходимо помнить, что «видение своих грехов раскрывается лишь постепенно, по мере преуспеяния в духовных подвигах и углубления покаяния. Это довольно сложный духовно-душевный процесс, в котором воля человека к исправлению и очищению души сочетается с Боже-

ственной благодатью: этот процесс синергии приводит к видению зла в душе человека, возненавидевшего это зло и открывшегося любви и милосердию»[13].

Единственная возможность на пути к спасению — служение Богу, Отечеству, людям. Бог стал человеком по природе для того, чтобы человек смог стать Богом по благодати. Все дело спасения протекает через осознание своего падения, через смирение, через принятие себя таким, каков ты есть, через терпеливое несение покаянных трудов и неспешное ожидание признаков исцеления. Страсти исцеляются не скоро. В общем, человеку и не полезно быстрое избавление от них, так как оно может вызвать у него вместо смирения и покаяния гордость, самодовольное, бездейственное душевное настроение.

Таким образом, ответ на вопрос «Как спасти себя» определяется масштабом личности человека. Если человек живет только своими личными интересами, то он жив, пока живет его тело. Если он живет жизнью своих родственников — он жив, пока жив его род. Если он живет интересами человечества — он жив, пока живет человечество. Если он ощущает себя сопричастным Богу и стремится быть таковым — он вечен. Правда, и тут последнее Слово — за Творцом…

Примечания

1. См.: Сурожский Антоний, митрополит. О самопознании // Человек перед Богом.— М.: Паломникъ, 2000.
2. См.: Герасимов С. А. О деструктивном характере психологических защит и путях их преодоления в рамках христианской традиции // Традиции в контексте русской культуры. Вып. X: Межвузовский сборник научных работ.— Череповец: ЧГУ, 2003. С. 368–373.
3. Сурожский Антоний, митрополит. О самопознании // Человек перед Богом.— М.: Паломникъ, 2000.— С. 108.
4. Там же. С. 109.
5. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению.— М.: Православный паломник, 1996.— С. 592.
6. Бердяев Н. А. Самопознание.— М.: Книга, 1991.— С. 322.
7. Лоргус Андрей, священник. Православная антропология: Курс лекций.— Вып. 1.— М.: Граф-Пресс, 2003.— С. 188.
8. Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского.— Томск: Водолей, Изд. А. Сотникова, 1998.— С. 81.
9. Святогорец Никодим, преподобный. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника.— М.: Издательство им. Свт. Ставропольского; СПб.: Знамение, 2000.— С. 266.
10. Там же. С. 270.
11. Сурожский Антоний, митрополит. О самопознании // Человек перед Богом.— М.: Паломникъ, 2000.— С. 109–110.
12. Там же. С. 114.
13. Флоренская Т. А. Святоотеческое учение о страстях и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал.— 2003.— № 3.— С. 110–111.

В. Зеннхаузер
магистр богословия,
магистр математики

ХРИСТИАНСТВО И ПЕДАГОГИКА

Copyright © 2009, В. Зеннхаузер

Как известно, христианство — это особый тип духовности, который провозглашает истину, свободу и уважение к личности. И это духовность, естественно, повлияла на все сферы человеческого существования, в том числе и на сферу образования и педагогики. В своей статье я хочу затронуть лишь один, но важный аспект этой темы. Это относится к принципу свободы в совместной работе учителя и ученика.

Мы все знаем, что в этой работе учитель играет важную роль. Он путеводитель, вдохновитель, побудитель, утешитель и, конечно, учитель. Во многом он просто необходим. Но какую роль играет ученик? Как должен происходить процесс обучения в христианском духе?

Однажды великий чешский педагог Амос Коменский описывал принцип христианской педагогики такими словами: «Omnia sponte fluant, absit violentia rebus». Что означает: «В процессе воспитания и обучения все должно происходить естественно, спонтанно, без всякого нажима и жесткого прессинга». Это предполагает такие принципы, как «Учись — делая», или «Позвольте ученику экспериментировать самостоятельно», то есть «Дайте ему возможность видеть, слышать, ощущать — используя свои личные способности».

Я приведу два конкретных примера этих принципов, но, прежде всего, я хотел бы кратко показать, как они связаны с фундаментом христианской веры, показать, что эти принципы имеют действительно глубокие корни в библейской традиции.

Как известно, Библия — это не просто Книга, это удивительное собрание самых различных текстов. Вы найдете в Библии исторические тексты, генеалогии, стихи, вероучительные тексты и многое другое. Но большая часть Библии написана в форме рассказа. Библия наполнена историями о различных событиях и повествованиями о жизни самых разных людей. И эти истории служат совсем не для украшения текста, а составляют самое сердце Библии.

На эту тему мы могли бы говорить очень долго, но я хотел бы остановиться на одном моменте.

Истории открыты. Они не поучают, они не проповедуют, они не принуждают нас к чему-то. Наоборот, они приглашают нас слушать и думать, используя наши собственные возможности, наши собственные мысли и чувства. Каждый человек может найти в такой истории что-то свое. И это правильно. Не бывает только одной правды для всех.

Давайте коротко остановимся на двух примерах. Первый — это небольшая история из Ветхого Завета. Когда Авраам отправился в Египет, он очень опасался погибнуть из-за своей красавицы жены Сары. Он думал о том, что фараон непременно пожелает взять Сару себе в жены, и захочет убить ее мужа. Поэтому Авраам объявил всем, что Сара — не жена ему, а сестра. И действительно, фараон забрал Сару к себе в гарем, и брата ее Авраама он одарил многочисленными подарками.

Конец этой истории вы прекрасно знаете, но мы должны обратить внимание на то, что вы не найдете здесь моралистического вывода и поучительного заключения. История просто завершается, и читатель может затем размышлять над ней, делая собственные выводы. Один читатель этой библейской истории может сказать о поступке Авраама: как аморально! Другой скажет: как умно! В Библии мы не находим оценки этой истории, здесь есть возможность для собственной интерпретации.

Вторым примером нам может послужить тот факт, что Иисус Христос всегда рассказывал людям истории, притчи. В Евангелии от Матфея говорится: «Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им» (Мф 13, 33). И в большинстве случаев без последующих объяснений. Иисус рассказывал историю, а затем просто заканчивал свой рассказ. Иисус хотел, чтобы люди имели свое личное понимание притчи, шли собственным путем, даже если на этом пути они совершат много ошибок.

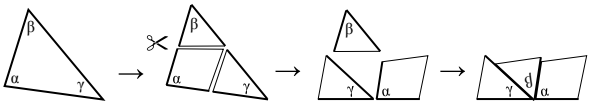
Тот факт, что Библия полна историй и что Иисус всегда рассказывал истории, даже без объяснения — этот факт является выражением и осуществлением глубоко демократичного и освобождающего принципа. Он гласит: каждый человек должен иметь возможность собственного опыта и пути. В отношении процесса обучения это означает, что, по крайне мере иногда, от случая к случаю, необходимо, чтобы ученики делали что-то сами, используя свои глаза, уши, руки и мозг.

Я обещал два конкретных примера. Представьте группу студентов университета, которые слушают лекцию об атомах. Если профессор просто читает лекцию, студенты, конечно, будут записывать и заучивать это, но они будут делать это как послушные овцы, без всякого личного участия. Итак, дадим им индивидуальное задание. Например: «Студенты! Попробуйте найти верное доказатель-

Copyright © 2009

ство, что такие мельчайшие невидимые вещи, как атомы, действительно существуют. И попробуйте установить, какого они размера. Но вы не должны использовать никакие инструменты, только ваши глаза и ваш мозг». Неплохая тема для самостоятельного размышления. Затем профессор также может рассказать им, как замечательно 2000 лет назад римский писатель Лукреций решил эту проблему в своей книге *De natura* (I 310–321). Лукреций видел, как его жена развесила мокрое белье, и как в течение нескольких часов вода испарилась. Каким-то образом вода исчезла из ткани, причем не сразу, а постепенно. Отсюда Лукреций сделал вывод, что вода состоит из крошечных частей. В другой раз Лукреций внимательно рассматривал каменную мостовую и заметил, как она очень медленно вытаптывается с годами. Очевидно, что каждый шаг пешеходов стирает крошечный слой камня, отсюда Лукреций заключил, что камень состоит из очень маленьких частиц. А какого они размера? Однажды я сделал такое вычисление: допустим, что каждый день десять шагов в течение четырехсот лет делают свою работу; дальше я предположил, что каждый шаг стирает один слой атомов, и в результате за четыреста лет камень теряет с своей поверхности, допустим, один сантиметр. Отсюда я получил размер одного атома приблизительно равный 6×10^{-9} метра. Это оказалось удивительно близко к истине: согласно данным современной физики, порядок диаметра атомов составляет 10^{-10} метра! И в своем наблюдении я использовал только свои глаза и очень приблизительные расчеты!

А сейчас представьте себе учеников, которые слышат от учителя, что сумма углов в треугольнике составляет два прямых угла, то есть развернутый угол 180 градусов. Они слышат это; возможно, они верят этому, но у них не будет никаких собственных представлений и ощущений в связи с этим. Поэтому было бы прекрасно, если бы они могли каким-то образом убедиться в правоте учителя на своем личном опыте, например так:



Поэтому в заключение можно еще раз подчеркнуть, что такие христианские ценности, как свобода, творчество и личность, должны вдохновлять нас не только в моменты великих свершений, но и в повседневном процессе обучения.

В. Г. Долина
канд. филос. наук,
Санкт-Петербургский
государственный Университет,
докторант факультета
философии и политологии

О ХРИСТИАНСКО-НРАВСТВЕННОМ ЧУВСТВЕ ЧЕЛОВЕКА

Copyright © 2009, В. Г. Долина

Развитие британскими философами начала XVIII века Антони Шефтсбери и Френсисом Хатчесоном концепции морального чувства глубоко связано с их резко критическим отношением к религии в целом и к религиозным предрассудкам, в частности. Так, раннее произведение А. Шефтсбери «Исследование о добродетели, или заслуге» (1699) фактически посвящено вопросу о соотношении морали и религии. «Что такое достоинство и добродетель, взятые сами по себе, и какое влияние оказывает на них религия? Насколько религия с необходимостью предполагает добродетель и насколько правильно говорить, что атеист не может быть добродетельным и разделять в какой-то мере достоинство и заслугу?»[1] — вот вопросы, над которыми задумывается Шефтсбери. Он предпринимает попытки доказать независимость морального облика индивида от характера его воззрений на божество и переживаемых в отношении «творца» эмоций. Религиозные эмоции, набожность, пиетизм, по Шефтсбери, морально нейтральны. Важным здесь является то, что влечет человека к божеству, что заставляет его творить добро. Доброжелательность может быть механической, вытекать из воспитания или преклонения перед высшим авторитетом. Человек может совершать добрые поступки, в том числе и принудительно, например, из страха перед божественной карой. Но все это также мало относится к доброжелательности, как и неосуществление злого умысла из-за «связанных рук».

Шефтсбери подчеркивал, что христианство ориентирует человека по сути дела именно на такой ложный вид добродетельности. Более того, само понятие «христианская добродетельность» является, по Шефтсбери, противоречивым, если не абсурдным, ибо мораль, добродетель — это высшее проявление человеческого духа; в противоположность этому религиозная авторитарно-догматическая мораль есть не что иное, как новый вид рабства.

Поскольку добродетель коренится в самой природе человека, отмечал Шефтсбери, постольку нравственность не зависит от веры в Бога, не является производной от религии. Наоборот, сама религия должна предстать перед судом нравственного сознания, чтобы получить наше одобрение или осуждение. Эти мысли Шефтсбери были созвучны свободомыслию П. Бейля, в особенности его идеям о независимости морали от религии, о необходимости секуляризации нравственности. Как и французский просветитель, с которым Шефтсбери состоял в оживленной переписке, автор «Характеристик» считал, что религия не может служить основой морали, содействовать нравственному совершенствованию человека. Напротив, она приносит обычно вред нравственности, оказывает на нее пагубное влияние. Это происходит, по Шефтсбери, в том случае, когда имеет место поклонение божеству, обладающему негативными моральными качествами: мстительностью, жестокостью, подозрительностью. С другой стороны, вера в божество, являющееся воплощением высших моральных качеств, укрепляет и усиливает нравственное начало в человеке. Впрочем, Шефтсбери не склонен преувеличивать положительное воздействие религии на нравственность. Его больше волнуют многочисленные факты религиозной нетерпимости, фанатизма, которые несовместимы с подлинной нравственностью. Осуждает он и учение религии о загробном воздаянии. Кто стремится к добродетели только в расчете на милость Божию и старается избежать порока лишь из страха перед Божьим судом, не может быть назван моральным существом. «В человеке, действующем подобным образом, нравственности, благочестия и святости не больше, чем кротости и смирения в посаженном на цепь тигре или повиновения и послушания в приученной к кнуту дрессированной обезьяне»[2].

Некоторые оппоненты Шефтсбери пытались представить вольнодумие английского моралиста как безбожие. Хатчесону даже пришлось выступить в защиту Шефтсбери от нападок со стороны богословов. Правда, надо сказать, Шефтсбери действительно малопочтительно говорил о современной ему религии, о религиозных проповедниках. Именно религию он называл «жестоким врагом добродетели», а в теологах-церковнослужителях видел тех, кто «обрушивается на моральную добродетель как на некую мачеху или соперницу религии»[3]. Шефтсбери не приемлет традиционного бога христианской религии и стремится увидеть в нем не больше как аллегорическое изображение сущностных характеристик бытия, однако, как заметил Ал. В. Михайлов, «бог Шефтсбери “исчезает” как предмет догматической веры и возрождается как бог эстетического мира»[4].

Зафиксировав самодостаточность морального чувства в отношении религии и показав основания этой самодостаточности, Шефтсбери, как позже и Френсис Хатчесон, остановился и, «совершив оборот на 180 градусов»[5], вновь обратился к ней.

Copyright © 2009

Он не отказался от морали или морального чувства. Наоборот, моральное чувство оказывается фундаментом религиозной совести, не обремененной «магистерскими способностями» и мыслями о грядущих наградах и наказаниях. Моральное чувство гарантирует реализм во всем, что касается нравов и добродетели, а это ведет к реализму и в «материях божественных», а также в божественной любви, освобождающей от всего мирского, чувственного и низменно своекорыстного.

Так, отмечает Ал. Михайлов, религиозные формы наполняются у Шефтсбери чертами, свойственными моральному чувству — возвышенностью, бескорыстием, усердием, сердечной теплотой. В соответствии с этим переосмысливается и представление о божестве. Естественное для людей доброжелательное отношение к ближним, считал Шефтсбери, должно стать эталоном в отношении божества, и тогда легко будет освободиться от нелепого страха и нечестивых мыслей. Само благочестие предполагает знание добра, ибо, не имея понятия о добре, трудно понять совершенство и добродетельность самого божества. В результате выведенные поначалу из компетенции морали религиозные взгляды в принципе приобретают нравственно-ценностный смысл: верящий в доброе божество «теист» обязательно будет добродетельным, в то время как «демонист» начинает почитать само зло как эталон для всего и принимать ужасное и отвратительное за благое и привлекательное[6].

Шефтсбери создает свой образ религии — «просвещенной», «естественной», религии «в пределах только морали». Получается, что мораль — в идеале уже религия, а истинная религия есть мораль. И хотя вера в Бога выносится за рамки собственно моральных механизмов, они рядополагаются им, сохраняя свое место в жизни человека.

Хатчесон также считал, что положительные эмоции в отношении божества, наряду с благожелательностью в отношении людей, свидетельствуют о доброте человека. Он подчеркивал, что в иных случаях вера играет вспомогательную роль, и от нее нельзя полностью отказаться «в обычных условиях человечества»: когда общественные эмоции не справляются с теми задачами, которые возникают перед человеком, необходимы вера и доверие к провидению, его мудрости и доброте. Как считал Хатчесон, моральное чувство, конечно, не зависит ни от постулатов Священного Писания, ни от божественного предопределения, но это не значит, что нет никакой связи между ним и божеством. Более того, моральное чувство в первую очередь и подсказывает человеку, что в мире есть высшее существо — благожелательное само и наделяющее благожелательностью разумные создания. Моральное «доказательство» бытия Бога оказывается, как можно видеть, органичным выражением деистического миросозерцания.

Таким образом, несмотря на теоретическую непоследовательность, основоположники школы «морального чувства» подошли к принципиальному различению нравственности и религии. В то же время разграничение сфер морали и религии может быть более обоснованным с точки зрения социологической постановки вопроса, при которой мораль и религиозная вера рассматриваются как две формы сознания, а высказанное Хатчесоном замечание об «обычных» и «развитых» условиях жизни человечества показывает, что морали приписывались исторически перспективные характеристики, тогда как религия рассматривалась как выражение отходящего к прошлому состояния человечества. То есть теоретики морального чувства подошли к *концептуальному различению нравственности и религии*, которое проводилось на основе выделения характерных особенностей моральной мотивации, оказывающейся независимой от «божественных санкций» и авторитета «верховного существа».

Необходимо отметить, что русский правовед и этик Александр Александрович Мушников (1849–1909), развивая идеи британских моралистов XVIII века, также положил в основу своей теории концепцию «нравственного чувства», врожденного человеку, которое влечет его к добру и отвращает от зла. От воли человека вовсе не зависит заглушить в себе нравственное чувство, которое свойственно вообще всем людям; отсутствие же или значительное ослабление этого чувства в отдельном человеке всегда служит признаком ненормальности его душевного состояния. В своей работе «Основные понятия о нравственности, праве и общежитии», которая была впервые издана в 1889 году, А. А. Мушников пишет: «Человеческому разуму присущи от природы известные представления о добре и зле, на основании которых он различает, как в действиях других людей, так и в собственных поступках, побуждения добрые и злые, честные и бесчестные, нравственные и безнравственные. Представления эти не составляют произвольного изобретения человеческого ума, а возникают из врожденного человеку нравственного чувства, которое влечет его к добру и отвращает от зла. Из таких-то, несомненно присущих человеческому разуму коренных представлений о добре и зле выводятся нравственные законы. Учение об этих законах называют нравственностью»[7].

Ключевые идеи британских моралистов начала XVIII века стали важнейшей составляющей этической системы, предложенной А. А. Мушниковым. Во многом именно идеи британских мыслителей XVIII века легли в основу его представлений о нравственности.

Однако именно в вопросах о роли религии в вопросах нравственности можно проследить наибольшие расхождения во взглядах Мушникова и британских моралистов начала XVIII века А. Шефтсбери и Ф. Хатчесона, с их резко критическим отношением к религии в целом и к религиозным предрассудкам, в частности.

Так, А. А. Мушников убежден, что только посредством Божественного откровения определяется конечная цель жизни человека: «Нравственное чувство находится в тесной связи с религиозной потреб-

ностью человека, которая выражается в постоянном его стремлении к живому общению с Богом»[8].

Но эта связь нравственности с религией получила всеобъемлющее значение лишь в христианстве. В древних же религиях языческого мира представление о Божестве не соединялось с представлением об источнике нравственного добра, и потому языческие религии не заключали в себе нравственных предписаний. Учение о нравственности составляло в языческом мире лишь предмет философских умозрений, которые имели в истории человечества то значение, что подготовили почву к усвоению и пониманию всей глубины христианского учения и тем облегчили распространение христианства. Но сами по себе философские рассуждения о нравственности не могли получить большого влияния на общество, так как всегда оставались достоянием лишь незначительного числа образованных людей и не проникали в низшие классы народа.

А. А. Мушников убежден, что раз нравственное чувство человека слилось нераздельно с религиозным именно в христианстве, значит, и нравственное учение должно быть основано на религии[9]. Нравственное учение, имея столь прочную основу, проникает вместе с религией во все классы человеческого общества, образованные и необразованные, и делается доступным всем и каждому. Как следует из вышеизложенного, можно сделать вывод, что, согласно А. А. Мушникову, в основе поведения лежит именно это *христианско-нравственное чувство человека*.

Примечания

1. Shaftesbury A. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit // Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times. Vol. II.— London, 1723.— P. 7.
2. Shaftesbury A. The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regiment of Anthony, Earl of Shaftesbury, edited by Benjamin Rand, London: Swan Sonnenschein, 1900.— V. I.— P. 267.
3. Шефтсбери А. Эстетические опыты.— М., 1975.— С. 123.
4. Михайлов Ал. В. Эстетический мир Шефтсбери / А. Шефтсбери. Эстетические опыты.— М., 1975.— С. 23.
5. Апресян Р. Г. Из истории европейской этики Нового времени.— М.: Изд- во МГУ, 1986.— С. 70.
6. Михайлов Ал. В. Указ. соч.— С. 42.
7. Мушников А. А. Основные понятия о нравственности, праве и общежитии.— СПб., 1894.— Отдел первый. Нравственность. I. Основы нравственности. С. 11.
8. Там же. С. 12–13.
9. Там же. С. 14.

Ю. М. Зенько
старший преподаватель РХГА

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ: ОСНОВНЫЕ АВТОРЫ, РАБОТЫ И ТЕМЫ С I ПО XIV ВЕК

Copyright © 2009, Ю. М. Зенько

Надо заметить, что так или иначе на антропологические темы писали очень многие св. отцы, поскольку антропологические идеи использовались в христианстве при обращении к самым разным богословским вопросам. Мы остановимся на основных святоотеческих антропологических работах и на авторах, мысли и идеи которых наиболее важны с антропологической точки зрения. Делать это мы будем в следующем хронологическом порядке, используя традиционное деление истории Церкви: I–IV век — период древнехристианской письменности (мужи апостольские, христианские апологеты и полемисты, родоначальники богословской науки — учители и отцы Церкви); IV век — золотой век богословской и аскетической образованности (аскеты, догматисты, полемисты, экзегеты); после IV века — многочисленные ученики и продолжатели дела отцов первых четырех веков (отцы Восточной и Западной церкви).

Одним из первых писателей **древнехристианского периода,** который постоянно обращался к антропологическим (и психологическим) проблемам, был *Дионисий Ареопагит* († 96 г.) (или тот автор, произведения которого сохранились под его именем). См., напр., его работы «О божественных именах» и «О мистическом богословии» (СПб., 1994). К сожалению, его специальные антропологические работы до нас не дошли, так же как и его основополагающий труд «О душе» (на который он сам постоянно ссылается).

Антропологические и психологические проблемы рассматривались ранними христианскими ***апологетами:*** *Афинагором Афинейским* († 180 г.) в работе «О воскресении мертвых» (Сочинения древних христианских апологетов, 1999. С. 92–121), *Феофилом Антиохийским* († 181 г.) в послании «К Автолику» (Феофил Антиохийский. 1999. С. 128–191), *Минуцием Феликсом* в «Октавии» (Минуций Феликс. 1999. С. 268–271), *Мелитоном Сардийским* († 177 г.) в работах «О воскресении», «О вере (*или* природе) человека», «О слеплении» [= О сотворении человека], «О послушании», «О чувствах», «О вере», «О душе и теле», «О рождении Христа», «О воплощении Бога» (см.: Сочинения древних христианских апологетов. 1999. С. 430), *Иустином Философом* († 166 г.) в «Разговоре с Трифоном Иудеем» (Сочинения. 2-е изд. М., 1892) и отрывке работы о воскресении (там же). Кроме того, был утрачен специальный трактат о душе *Иустина Философа* (Давыденко. 1908. С. 42).

Известный раннехристианский апологет *Ермий* († 189 г.) в своей работе «Осмеяние языческих философов», выступая против языческой премудрости, останавливается в первую очередь на понимании человеческой души. Кстати, там же он же пишет против переселения душ (Ермий. 1999. С. 197). Против этого учения писал и другой христианский апологет II века Феофил Антиохийский (Феофил Антиохийский. 1999. С. 175). Таким образом, мнение теософов и антропософов о том, что в раннем христианстве учение о переселении душ одобрялось, не имеет под собой никаких оснований.

Выдающемуся христианскому полемисту *Иринею Лионскому* († 202 г.) пришлось обсуждать и разбирать многие антропологические и психологические положения самых различных еретических учений, чему и посвящен его основной труд «Против ересей» (см.: Сочинения. 2-е изд. СПб., 1900; Творения. М., 1996). Он же одним из первых среди ранних христианских богословов останавливается на проблеме свободы воли, учении о переселении душ и бессмертии души. Этим темам он посвятил отдельные главы: «Человек свободен, и нет людей добрых и злых по природе» (Кн. 4, гл. 37), «Нелепость учения о переселении душ» (Кн. 2, гл. 33), «Души помнят о содеянном ими в теле и бессмертны» (Кн. 2, гл. 34). Он также определенно исповедовал обожение человека, что может быть признано важной заслугой лионского святителя. Вся восточно-христианская мистическая традиция пойдет именно этим путем (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 103).

Не остались в стороне от антропологических тем и родоначальники богословской науки (учители и отцы Церкви III–IV веков).

Тертуллиан († 211 г.) пишет свои антропологические трактаты «О воскресении плоти» (Его же. Избранные сочинения. М., 1994. С. 188–248), «О плоти Христа» (Там же. С. 161–187). В своих психологических трактатах «О душе» и «О назначении души» он искал ответы на вопросы о природе и о происхождении души. Русский перевод: «О душе» (СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004). Его работа «О свидетельстве души» (Его же. Избранные сочинения. М., 1994. С. 83–89) может быть примером тонкого религиозно-психологического исследования, которое в последующей богословской литературе ляжет в основание ни больше ни меньше как психологического доказательства бытия Божия. Разнообразные

Copyright © 2009

вопросы душепопечения затрагивались им в работах: «О зрелищах», «О Крещении», «О молитве», «О покаянии», «О терпении», «О женском убранстве», «О поощрении целомудрия», «О стыдливости». Некоторые его работы религиозно-психологического содержания до нас не дошли: «О свойстве души» (De censu animae), «О судьбе» (De fato), «Об экстазе» (De ecstasi), «О плоти и душе» (De carne et anima), «О смирении души» (De animae submissione), «О мирском суеверии» (De superstitione saeculi) (см.: Тертуллиан. 1994. С. 15). О психологической стороне творчества Тертуллиана писали: *Мартынов А. прот.* «Содержание Тертуллианова сочинения “О свидетельстве души” и его достоинство в апологетическом отношении» (Вера и разум. 1893. Ч. 1); *Попов К. Д.* «Тертуллиан и его теория христианского знания и основные начала его богословия» (Киев, 1880); *Варежанин В.* «Нравственное учение Тертуллиана» (Труды Киевской Духовной академии. 1866, № 7); *Скворцов К.* «Трактат Тертуллиана о зрелищах» (Труды Киевской Духовной академии. 1865, № 7) и др.

Антропологические проблемы и идеи нашли свое место в знаменитых «Строматах» *Климента Александрийского* († 217 г.) (отд. изд.: Ярославль, 1892; Отцы и учителя Церкви III века. Т. 1. М., 1996. С. 30–299). Тема человека всегда интересовала Климента Александрийского, но цельного антропологического учения он не дал (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 108). Но это, в общем-то, и не входило в его планы. Он больше говорил о спасении человека, он больше проповедовал человеку, чем учил и исследовал, что есть человек (там же. С. 108). И этот очень важный, сотериологический, подход к антропологии будет продолжен и развит последующими христианскими богословами и подвижниками. К сожалению, до нас не дошел специальный трактат о душе Климента Александрийского (Давыденко. 1908. С. 42). Но все же некоторое представление о его душеведении можно получить из его «Педагога» (М., 1996; Ярославль, 1890) и «Стромат» (Ярославль, 1892; сокр.: Отцы и учителя Церкви III века. Т. 1. М., 1996. С. 30–299).

Все творчество *Оригена* († 254 г.) так или иначе вращалось вокруг учения о человеке. Но богословская система Оригена была острой эллинизацией самого христианства, что и привело к неприятию и осуждению оригеновского учения Церковью (Шмеман. 1993. С. 98). Это же относится и к учению Оригена о человеке, которое тесно связано со всей его системой и в котором много предлогов к осуждению Оригена в неправомыслии (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 112). Одна из важнейших опасностей, содержащихся в оригенизме, заключалась в «спиритуализации» христианства, в «развоплощении» человека. Это была опасность непреодоленного греческого идеализма (Шмеман. 1993. С. 203). По Оригену, человеческое предназначение состоит именно в дематериализации: развоплощение, избавление от вещественности необходимо для возвращения к единству с Божественной субстанцией или, лучше сказать, для возвращения в эту субстанцию (Мейендорф. 2001. С. 52). С другой стороны, у Оригена происходила и непозволительная материализация духовного, например, в идее о сравнительной плотности «эфирных тел» ангелов (Киприан (Керн). 1995. С. 132) (эта идея в разных формах, иногда появляется в христианстве и теперь).

Неудивительно поэтому, что со временем возникало все больше вопросов к антропологическим и богословским положениям оригеновской системы (несмотря на большой личный авторитет самого Оригена). Одним из первых оригеновских критиков стал Мефодий Патарский († 310 г.). Он был человеком образованным, склонным к философии и естественным наукам, добросовестным исследователем, искренним полемистом, хорошо осведомленным в церковном предании богословом (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 128). В первую очередь он критиковал оригеновские мнения о вечности мира, о предсуществовании душ и о последних судьбах человека и мира. См. его работы: «О Воскресении (Против Оригена)» (Его же. Полное собрание творений. СПб., 1877. С. 167–244), «Пир десяти дев» (М., 1996). Известно, что в ту эпоху оригеновские идеи критиковал и патриарх Петр Александрийский († 311 г.) — в работе «О том, что душа не существовала прежде тела» (см.: Филарет (Гумилевский). Т. 1. 1859. С. 181).

Последующее христианское богословие критически отнеслось к оригеновским идеям о происхождении душ (их предсуществованиии), загробном воздаянии души, составе души, одушевленности небесных светил, сравнительной материальности «эфирных тел» ангелов и человеческих душ (эта идея иногда появляется в христианстве и теперь, поскольку забывают, каковы ее корни).

Но в оригеновском наследии, безусловно, существуют и выдержавшие проверку временем психологические идеи: сотворенность души Богом, воскресение души вместе с телом, свобода человеческой воли. Многим оккультистам, ссылающимся на некоторые неправомысленные утверждения из оригеновской работы «О Началах», не помешало бы посмотреть, что ее центральной темой является свобода человеческой воли. Она отстаивается Оригеном на протяжении всей книге, ей же посвящена и наибольшая по объему первая глава третьей книги: «О свободе воли. Разрешение и объяснение изречений Писания, по-видимому, отвергающих ее» (Ориген. 1993. С. 162–207). Кстати, именно как сторонник свободы воли, Ориген неоднократно критикует астрологию (что также наверняка пропускают при чтении Оригена теософы и оккультисты).

Жизнь и труды епископа *Киприана Карфагенского* († 258 г.) пришлись на период жестоких гонений на христианскую Церковь, поэтому антропологические и психологические темы им и рассматриваются под этим углом зрения. См. его работы: «Книга о смертности» (Творения. Ч. 2. 1891. С. 250–267), «Книга о благе терпения» (Там же. С. 291–310), «Книга о ревности и зависти» (Там же. С. 311–324), «Письмо к Донату о благодати Божией» (Ч. 1. 1891.

С. 88–102). Но при этом он не забывал и о таких тонких темах, как хранение органов чувств и душевной чистоты: «Книга о зрелищах» (Там же. С. 353–363), «Об одежде девственниц» (Ч. 1. 1891. С. 127–146).

У *Григория Чудотворца*, еп. Неокесарийского († 270 г.) есть «К Татиану краткое слово о душе» (Григорий Чудотворец. Творения. 1996. С. 105–110). Там он пишет, что душа является самостоятельной сущностью, она бестелесна, проста, бессмертна и разумна.

У *Мефодия Патарского* († 310 г.) известно догматико-полемическое сочинение психологического характера «О свободном произволении» (см.: Филарет (Гумилевский) архиеп. Т. 1. 1859. С. 170). Многих тем христианского душеведения он касается в широко известном теперь сочинении «Пир десяти дев» (М., 1996). Являясь одним из первых критиков Оригена, он выступал против его неправильных антропологических и психологических мнений (в первую очередь против предсуществования душ).

У *Петра патриарха Александрийского* († 311 г.) было специальное слово о душе, до нас дошла часть его сочинения «О том, что душа не существовала прежде тела» (см.: Филарет (Гумилевский) архиеп. Т. 1. 1859. С. 181). Являясь сначала начальником александрийского огласительного училища, он старался ослабить рационалистическое направление, господствовавшее в нем со времени Оригена. В своих лекциях он опровергал аллегории Оригена и его учение о предсуществовании душ.

Перейдем к **IV веку** — золотому веку богословской и аскетической образованности, знаменитому своими аскетами, догматистами, полемистами, экзегетами.

В первую очередь остановимся на христианских ***аскетах***, которые «достигли удивительного понимания человеческой души…» (Соколов. 1898, № 9. С. 200). Но это, конечно же, не психология в ее современном понимании. Во-первых, и это очень существенно, аскетическая психология никогда не существовала в отрыве от общего понимания человека (антропологического учения), что современная психология утратила давно и безвозвратно. Во-вторых, аскетическая психология и антропология носили конкретный, практический характер. В-третьих, их практичность заключалась в решении не узких психологических или антропологических задач, а задач духовных. Христианские аскеты «постигли в совершенстве глубину духа человеческого, с его падениями, с его колебаниями, сомнениями не пустыми словоотвлечениями, а непосредственным переживанием этого сложного и длинного процесса восхождения души к Богу…» (Середович. 1913. С. 208).

Для анализа антропологических взглядов христианских аскетов IV века важны следующие авторы и их основополагающие труды (перечислим их в хронологическом порядке): Антоний Великий († 356 г.) «Духовные наставления» (М., 1998), Ефрем Сирин († 372 г.) «Творения» (М., 1993–1995), Макарий Египетский († 390 г.) «Духовные беседы, послания и слова» (М., 1998). Кроме того, особенно важны их специальные антропологические и психологические работы:

— *Ефрем Сирин* «О непостоянстве человеческой воли» (Творения. Т. 5. 1995. С. 184–189), «О свободной воле человека» (Там же. Т. 5. С. 24–33), «О свободе нашей и о том, что человек создан свободным» (Там же. Т. 3. С. 396), «О вере» (Его же. Творения. Т. 6. М., 1995. С. 454–460), «О добродетелях и страстях» (Там же. Т. 3. С. 385–394), «О духовном состоянии» (Там же. Т. 2. С. 396), «О покаянии» (Там же. Т. 4. С. 122–345), «О смирении и гордости» (Там же. Т. 4. С. 114–122) и др.; его многочисленные молитвы, надгробные песнопения и слезные моления не только ярко передают само душевное настроение автора, но и те религиозные чувствования, которые помогают христианину во многих трудных обстоятельствах его жизни;

— *Макарий Египетский* «О свободе ума» (Духовные беседы… 1998. С. 442–467), «О возвышении ума» (Там же. С. 403–417), «Об обращении души к Богу, и соединении с Ним» (Христианское чтение. 1837. Ч. 2. С. 113–119); и все другие его писания проникнуты тонким психологическим анализом и глубоким внутренним опытом.

Далее рассмотрим христианских ***догматистов, полемистов и экзегетов*** IV века — эпохи тринитарных споров.

Первым по времени здесь является *Афанасий Великий* († 373 г.). Он не дал отдельных антропологических трудов, но «не обинуясь можно говорить, что тему о человеке он почувствовал и осознал» (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 140). И сделано это было в нескольких взаимодополняющих видах. Во-первых, он богословствовал, созерцая реального, земного, а значит, падшего человека, которого нужно спасать и ради которого и воплотился Бог Сын. Во-вторых, он указывал пути спасения и разбирал связанные с этим антропологические и психологические идеи (см., напр., его работу: «О том, что человек может познавать Бога в душе своим умом и что душа человеческая разумна и бессмертна» (Христианское чтение. 1837. Ч. 4. С. 113–125)). В-третьих, все его труды пронизаны идеей обожения человека, которая будет подхвачена и развита последующей богословской традицией. Именно он впервые, ясно и лаконично, выразил эту мысль (в «Слове о воплощении Бога Слова…»): «Оно (Слово Божие. — *З. Ю.*) вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Афанасий Великий. 1994. С. 260).

В его работе «Об истолковании псалмов» содержится много важных религиозно-психологических наблюдений. По его мнению, всякий читающий псалмы воспринимает их как излияния его собственной души. Если в других книгах Библии речи всех персонажей представляются читателю как их высказывания, то в Книге псалмов все, кроме пророчеств о Спасителе, он воспринимает «как свои собственные слова; да и слушающий, как будто сам от себя произнося это, приводится в такое состояние, когда слова песнопений воспринимаются им как его собственные» (цит.

по: Бычков. 1991. С. 6). Таким образом, псалмы для поющих являются как бы зеркалом, в котором они познают свои душевные движения, и изречены они были Св. Духом для того, чтобы всякий «желающий мог изучать в псалмах душевные движения и состояния, находя в них и врачевание и исправление каждого движения» (там же). Афанасий Великий убежден, что любой человек может всегда подобрать псалом, соответствующий его душевному настрою. Он перечисляет множество различных жизненных ситуаций, вызывающих те или иные состояния души, и указывает, какие псалмы следует воспевать в каждом конкретном случае, чтобы укрепить себя или исцелиться от душевного недуга.

В антропологии *Василия Великого* († 379 г.) главными темами являются темы падшего состояния человека, лишения его райской чистоты, его смертности (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 145). См., напр., его богословско-антропологические работы: «Об устроении человека» (Христианское чтение. 1841. Ч. 4), «Беседа первая о сотворении человека “по образу…”» (Журнал московской патриархии. 1972. № 1). Те же темы, но в более практическом аспекте он рассматривал в своих «Подвижнических уставах подвизающимся в общении и отшельничестве» (Творения. Т. 2. СПб., 1911. С. 482–530). От толкования библейских текстов он легко переходит к самым важным и насущным духовно-антропологическим проблемам. Предостерегая против ложного спиритуализма в отношении к телу, Василий Великий подчеркивает целостность обожения всего человека, кроме того, для него принципиально и то, что по воскресении тело, истлевшее во гробе, восстанет для того, чтобы в него снова вселилась душа.

Религиозно-психологические работы Василия Великого касаются внутреннего христианского делания: «На гневливых», «О зависти», «О благодарении», «О вере», «О смиренномудрии», «На слова: “Внемли себе”». В последней работе, поясняя и раскрывая ветхозаветные слова «внемли себе» (Втор. 15, 9), он пишет: «Точное наблюдение себя самого дает тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» (Василий Великий. Т. 2. 1911. С. 98). Этот призыв Василия Великого к самопознанию вытекает из самых глубинных основ христианства. Он был поддержан другими христианскими подвижниками, разработавшими искусство христианского самопознания до тончайших деталей.

У *Кирилла патриарха Иерусалимского* († 386 г.) есть слово «О душе» (Его же. Поучения. М., 1991. С. 51–53). Он продолжает общую святоотеческую традицию критики оригеновской идеи предсуществования душ, и поддерживает «самовластность» души, т. е. ее свободу воли.

Христианская Церковь чтит *Григория Богослова* († 389 г.) как богослова Святой Троицы, но при этом многим мы ему обязаны и в учении о человеке. Он не создал отдельной антропологической системы, но в его словах, стихотворениях и письмах разбросано много мыслей о человеке и его назначении (Киприан (Керн) архим. 1995. С. 89). В его наследии существуют и специальные антропологические и психологические работы: «О человеческой природе» (Собрание творений. Т. 2, 1994. С. 41–44), «На целомудрие (Там же. С. 173–174), «О душе» (Там же. С. 31–35), «К душе своей» (Там же. С. 114–115), «Упреки неразумным стремлениям души» (Там же. С. 116–117), «На гневливость» (Там же. С. 197–208) и др. В последних работах он писал о сути души и ее происхождении, критикуя языческие точки зрения на эти вопросы (в том числе идею того, что «душа меняет разные тела», т. е. языческое учение о переселении душ).

Важной особенностью его антропологических построений является то, что они исходят из его космологии (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 148). Поэтому он мыслит, что называется, глобально, он смотрит на весь мир целиком и на место человека в этом мире. Он пишет о человеке с большой любовью, верит в его высокое предназначение. Главное же, для чего создан человек, заключается в его обожении, совершающемся благодаря воплощению Слова и Божьей помощи.

Антропологическое учение *Григория Нисского* († 394 г.) крайне разносторонне. В первую очередь оно также стоит в тесной связи с космологией (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 152). Взгляд на человека соизмеряется у Григория Нисского с общим Божьим промыслом о всем мире. Отсюда проистекает важность сотериологических идей в его антропологии. Кроме того, в своем учении о человеке он затрагивает нравственные, психологические, экзегетические и многие другие темы. Из узкоантропологических тем его интересовали в первую очередь следующие: время творения человека и его назначение, образ Божий в человеке, грехопадение человека (и в связи с этим — его искупление и восстановление), свобода воли, деление человека на полы и т. д.

Из специальных антрополого-психологических работ Григория Нисского можно назвать: «О душе и воскресении» (Творения. Ч. 4. 1862. С. 201–326), «Против учения о судьбе» (Там же. С. 141–177), «О жизни будущей» (Воскресное чтение. 1844, № 11), «К Гиерию о младенцах, похищаемых преждевременною смертию» (Христианское чтение. 1838. Ч. 4), «О совершенстве христианина» (Христианское чтение. 1826. Ч. 22), «Слово первое. На слова Писания сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Христианское чтение. 1840. Ч. 3).

Наибольшая и по объему, и по известности его работа — важнейший антропологический трактат «Об устроении человека» (Творения. Ч. 1. 1861. С. 76–222; новый перевод: М., 1995).

Для антропологических воззрений Григория Нисского характерным является его светлый и радостный взгляд на будущее и на судьбу человека. И это не просто какой-то наивный оптимизм, а глубоко

продуманное и выношенное в себе возвышенное отношение к человеку, происходящее от глубокой веры в то, что человек дорог Богу и любим Им (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 164–165). Для уяснения антропологических взглядов Григория Нисского важны следующие работы о нем: *Мартынов А.* «Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека» (М., 1886); *Несмелов В.* «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887); *Скворцов К.* «Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой» (Труды Киевской духовной академии. 1865, № 10).

У *Дидима Александрийского* († 398 г.) была работа «О душе» (Киприан (Керн) архим. 1995. С. 127). Не дошла она до нас, скорее всего, потому, что в ней некритически излагалось оригеновское учение о предсуществовании души. За эти свои воззрения Дидим Александрийский вместе с Оригеном и Евагрием критиковался как современниками, так и последующими св. отцами.

Иоанн Златоуст († 407 г.) не оставил специальных антропологических трудов. Но все его труды проникнуты тем, что можно назвать практической антропологией, — он подходит к человеку с пастырской, педагогической точки зрения (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 167). В своих многочисленных и красноречивых беседах, толкованиях, проповедях (за что он по праву и назван Златоустом — «золотыми устами») он говорил о самых важных и необходимых для каждого человека вещах: о спасении души, об управлении своим телом (через пост и молитву), о воскресении, о человеческом достоинстве, о целомудрии и девственности и т. д.

Иоанн Златоуст являет собой яркий пример практического христианского душепопечения. Являясь тонким психологом, он проникает в тайны душевной жизни (Амман. 1994. С. 172). Он постоянно обращается к наиболее сложным и актуальным внутренним вопросам: о нравственном усовершенствовании, о путях к добродетельной жизни, о терпении, кротости, целомудрии, смирении, молитве и т. д. Но это были не благие пожелания кабинетного ученого, это был многолетний опыт духовного пастырства. Вот почему многое, если не практически все, что было сказано Иоанном Златоустом столько веков назад, понятно и актуально до сих пор. Например, он напоминал, особенно власть имущим, о совести, говорил о необходимости воздержания от зрелищ и о недопустимости брани скверными словами (что для настоящей России особенно злободневно).

Воистину, психологом является не тот, кто прочел много книжек, а тот, кто может помочь другим людям правильно жить, и именно это словом и всей своей жизнью и делал Иоанн Златоуст как христианский пастырь. Он был одним из самых почитаемых и читаемых христианских авторов в Древней Руси, его работы имели достаточно широкое хождение, что, учитывая тот уровень «полиграфии» — все писалось от руки, было делом очень нелегким.

Заканчивая обзор антропологических воззрений христианских писателей по IV век включительно, необходимо отдельно сказать о работе Немезия еп. Емесского «О природе человека» (Почаев, 1905). Это произведение в истории христианской мысли имеет особое значение. «Прежде всего, это первая попытка систематической антропологии в нашей патристике. Немезий дает интересный синтез философии и христианского богословия. Он стоит на уровне современных ему научных требований. Он затрагивает не только вопросы гносеологии, экспериментальной психологии и аскетики, но ставит и проблемы назначения и достоинства человека…» (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 183). Может быть, его работе свойственен некоторый эклектизм и в некоторых отдельных вопросах, даже влияние неоплатонизма (Там же. С. 176) (в частности, он пишет о «Мировой душе»). Но в остальных важнейших психологических вопросах он занимает достаточно критическую позицию: он последовательно выступает против «метемпсихоза», т. е. учения о переселении душ, пишет о бессмертии души. Описывает многие чисто психологические и даже психофизиологические явления (на уровне тогдашней науки), так что по праву именуется не только богословом-систематиком, но и психологом, и психофизиологом (Там же. С. 183).

О нем см.: *Владимирский Ф. С.* «Антропология и космология Немезия, епископа Емеского в их отношении к древней философии и патристической литературе» (Житомир, 1912); *Григорьев К.* «Немезий епископ Эмесский и его сочинение “О природе человека”» (Казань, 1901).

Кроме того, необходимо сделать важное *дополнение* к анализу эпохи тринитарных споров. В это время разбирались не только частные антропологические проблемы. В это время был получен ответ на наиболее важный антропологический вопрос — что такое есть человеческая *личность*. Правда, этот антропологический результат получился в результате чисто богословской работы — догматических определений Вселенскими соборами соотношения лиц, ипостасей Божественной Троицы. Как пишет архим. Киприан (Керн) о христианских богословах, занимавшихся тринитарной проблемой: «Так как старания их были направлены в сторону уточнения терминологии, то тем самым, что они определили различие между “сущностью” и “ипостасью” в Божестве, они сослужили великую службу и для науки о человеке, дав понятие того, что есть Ипостась» (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 138). «Каппадокийцы дали богословское определение лица. Они нашли, благодаря этому, метафизическое обоснование для Ипостаси человека, ноумен человеческой личности, т. е. осмыслили богословско-персоналистическую ценность человека» (Там же. С. 139). При этом им удалось больше, чем древней философии, в том числе больше, чем Плотину, выяснить, что есть бытие в Ипостаси (Там же. С. 138).

Сделаем некоторые **общие выводы** по работам древнехристианского периода — I–IV веков. Обра-

щение к психологическому знанию в этот период носило разнообразный характер. Оно использовалось в общении с языческим миром христианскими апологетами, которые обращались непосредственно к душе собеседника, надеясь, что в ней что-то пробудится. При этом чаще всего диалог шел на языке собеседника-язычника и в доступных ему контекстах, чтобы языковое несоответствие не вызвало однозначного неприятия. Как писал о подобном своем опыте ап. Павел, «для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных… для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 20.22).

Параллельно с внешней апологетической работой в христианской психологии шел и внутренний поиск адекватного языка, подходящих терминов. Происходило постепенное, но неуклонное дистанцирование от языческой мудрости и его понятий. Но в историческом плане процесс этот был сложным и не автоматическим, так что иногда в нем появлялись примеры недостаточно критического подхода к дохристианской или нехристианской мысли (Ориген, Тертуллиан). Со временем центр психологической работы переместился с внешних и социальных моментов на внутренние и духовные аспекты: христианские аскеты и подвижники постигали все через свой внутренний опыт, стремясь к очищению и спасению души.

Перейдем к периоду **после IV века** — к многочисленным ученикам и продолжателям дела христианских отцов первых четырех веков.

В первую очередь это отцы Восточной и Западной Церкви времен третьего (Ефесского) и четвертого (Халкидонского) вселенских соборов.

Начнем с блаж. *Августина* († 430 г.). Раскрытие тех или иных антропологическо-психологических проблем встречается практически во всех его работах. Особенно см.: «Исповедь», «О граде Божием», «О Троице» (все эти работы есть в русских переводах). Именно антропологическое учение бл. Августина составляет центр тяжести всей его учено-литературной деятельности. Оно-то, собственно, и доставило ему ту славу и известность, которыми он издавна пользуется в западном богословском мире (Писарев. 1894. С. I). Его антропологическая система явилась ответом на современные ему вопросы и в то же время учением, стремившимся в противоположность лжеучению манихейства, пелагианства и полупелагианства уяснить в сознании верующих истинный смысл христианского учения о человеке в его отношении к Богу (Там же. С. 4).

Есть у него и специальные психологические работы: «О бессмертии души» (Творения. 2-е изд. Ч. 2. Киев, 1905. С. 299–326), «О количестве души» (Там же. С. 327–418). Но этим, конечно же, не ограничиваются его психологические интересы. Вся его мировоззренческая система характеризуется «психологической постановкой и психологическим освещением философских проблем и богословских вопросов, входящих в ее состав» (Попов. 1915. С. 455). Раскрытие тех или иных психологических проблем встречается практически во всех его работах, особенно в таких наиболее известных и почитаемых, как «Исповедь» и «О граде Божием».

Об антропологических и психологических воззрениях бл. Августина см.: *Гусев Д. В.* «Антропологические воззрения бл. Августина» (Православный собеседник. 1874, № 7); *Катанский А. Л.* «Учение о благодати Божией в творениях св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина» (СПб., 1902); *Писарев Л.* «Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу» (Казань, 1894); *Попов И. В.* «Учение бл. Августина о познании души» (Богословский вестник. 1916, № 3–4); *Попов И. В.* «Экстаз и откровение в системе бл. Августина» (В память столетия Московской духовной академии. Сб. Ч. 2. М., 1915. С. 455–508); *Сергий архим.* «Учение бл. Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности» (Чтение в ОЛДП. 1887, № 12); *Скворцов К.* «Блаженный Августин как психолог» (Труды КДА. 1870, № 4–9); *Баткин Л. М.* «“Не мечтайте о себе”. О культурно-историческом смысле “я” в “Исповеди” бл. Августина» (М., 1993).

Исихий Иерусалимский († 432 г.), ученик Григория Богослова, в слове «О трезвении и молитве» (6-е изд. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890) пишет о «духовном художестве» (трезвении), трехчастности души, хранении органов чувств, борьбе с прилогами, хранении сердца, а также о смирении, страстях, помыслах, воображении, мечтаниях, внешних чувствах, самолюбии. Просто удивительно, сколько всего поместилось в такой, в общем-то, небольшой работе — в 60 страниц текста в русском переводе.

Все писания *Иоанна Кассиана Римлянина* († 435 г.) (Сергиев Посад, 1993; репр. переизд.: М., 1892) пронизаны насквозь антропологическими и психологическими темами. А некоторые из их глав посвящены антропологии целиком. Так, например, он пишет о духовно-антропологических проблемах тела: «Для сохранения чистоты души и тела недостаточно одного воздержания от пищи» (О постановлениях киновитян. Кн. 5, гл. 10), «Один Христос пришел в подобии плоти греха» (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 22, гл. 11), «Слово плоть не в одном значении принимается» (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 4, гл. 10). Он пишет также и о христианской антропологии сердца: «О желании спокойствия сердца» (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 1, гл. 7).

Иоанн Кассиан постоянно обращается и к психологическим темам. Вот названия некоторых глав из его постановлений киновитянам: «Для сохранения чистоты души и тела недостаточно одного воздержания от пищи», «О внутреннем мире монаха и духовном воздержании», «О духе гнева». Из «Глав из собеседований египетских подвижников»: «О вечности души», «О желании спокойствия сердца», «О тричастной способности души», «О трояком

состоянии душ», «Сравнение души с жерновом». Простым, ясным языком преподобный Иоанн описывает тончайшие психологические явления в душе человека (для их последующего религиозно-духовного анализа и использования).

В «Творениях» (М., 1860) *Исидора Пелусиота* († 436 г.) затрагиваются многие антропологические вопросы. Два его письма посвящены теме души: «О душе. Письмо пресвитеру Дигиптию» (Творения. Ч. 3. М., 1860. С. 29), «О душе. Письмо врачу Проэспию» (Там же. С. 29–34).

Весьма важно творение *Кирилла Александрийского* († 444 г.) «Против антропоморфитов», в котором он раскрывает проблему образа Божия в душе человека (см.: Филарет (Гумилевский) архиеп. Т. 3. 1859. С. 112). Христологической проблеме, центральной для христианской антропологии, посвящена его работа «О вочеловечении Господа» (Христианское чтение. 1847. Ч. 3. С. 165–238). Он учит об обожении человека через воплощение Иисуса Христа. Именно его стараниями на Ефесском вселенском соборе были опровергнуты неправославные богословско-антропологические мнения Нестория. Кирилл Александрийский однозначно выступал против учения Оригена о предсуществовании душ, поскольку оно тогда еще иногда тихой сапой проникало в христианство, несмотря на ее авторитетную критику многими св. отцами.

Работы преподобного *Нила Синайского* († 450 г.), ученика Иоанна Златоуста, были известны и читаемы на Руси (Творения. В 3-х ч. М., 1858–1859). В них он пишет о составе человека, о правильном подходе к телу и других антропологических темах, а также об ощущениях, памяти (и их взаимоотношении), уме, воображении, органах чувств, отношении души и тела, самопознании и т. д. Особенно близки ему темы, связанные с психологией греха и добродетели: «О воздержании», «О тщеславии», «О том, что душам пристрастных к богатству, как животолюбивым, при смерти трудно расставаться с жизнию», «О восьми лукавых духах», «О различных лукавых помыслах», «Слово подвижническое», «Слово о нестяжательности».

В лице *Феодорита епископа Киррского* († 457 г.) восточное богословие эпохи христологических споров синтезирует то, что было сказано его предшественниками и сглаживает те острые углы, которые были между антиохийской и александрийской богословскими школами (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 191). Он защищал учение о двух природах в одном Лице Иисуса Христа, что теперь и исповедуется как православная формулировка догмата о Боговоплощении. Основываясь на христологии, он пишет и об антропологии: «О природе человека» (Христианское чтение. 1846. Ч. 4). В этой же работе он рассматривает и критикует языческие представления о душе, особенно он выступает против идеи о предсуществовании души. И в другой своей работе он пишет: «Душа наша есть существо простое, одаренное разумом и бессмертное, но которое, однако же, не существует прежде тел» (Феодорит Кирский. 1844. С. 218). При этом он выступает против противоположного учения об этом Пифагора, Платона и Плотина (Там же. С. 218). Феодорит Киррский был известным и плодовитым толкователем Священного Писания, и в этих его работах много важнейшего психологического материала.

Диадох еп. Фотики (вт. пол. V в.) в многополезном своем «Подвижническом слове» (Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900. С. 8–74) пишет о важнейших антрополого-психологических темах: об образе и подобии Божием, самовластии и свободе, очищении и исцелении души, просветлении ума, хранении зрения и других органов чувств и т. д.

Сделаем некоторые **выводы** и дополнения об этом периоде. Его суть заключалась не только в дальнейшей разработке отдельных антропологических проблем, но и в соотнесении антропологии с христологией, человека с Богочеловеком. Как в свое время никейско-капподокийское богословие было всецело занято борьбой за единосущие, за определение понятий «сущности» и «Ипостаси», так и напряжение богословской мысли в эпоху Ефесского и Халкидонского вселенских соборов было поглощено в первую очередь христологической проблемой. Но последняя имеет особую важность для антропологии. В христологии главное внимание было сосредоточено на взаимоотношении божественной и человеческой природ, следовательно, тема о человеке стояла в центре этих споров, хотя бы и заслоненная темой о Богочеловеке (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 184).

А теперь обратимся к св. отцам, подвизавшимся и творившим **после четвертого вселенского собора**. Это — многочисленные христианские аскеты, подвижники, продолжатели святоотеческого умного делания, жившие и творившие после V в. (мы остановимся на трудах только некоторых из них — более подробное исследование этого периода, безусловно, является делом будущих работ множества авторов).

Знаменитая «Лествица» *Иоанна Лествичника* († 563 г.), неоднократно переиздававшаяся на русском языке, является кладезем не только аскетической мудрости, но и богословских, антропологических и психологических идей, представляя нам «глубочайшее психологическое содержание» (Давыденко. 1908. С. 37). Более того, преп. Иоанн дает в своих писаниях огромный психологический опыт духовного человека (Феодор (Поздеевский) архиеп. 1991. С. 55). Вот как в одной-единственной короткой фразе преп. Иоанн выражает суть христианского учения о душе и ее спасении: «Весь мир не стоит одной души, потому что мир преходит, а душа нетленна и пребывает во веки» (Иоанн Лествичник. 2001. С. 268). А отсюда и вытекают главнейшие задачи христианина: самопознание (Там же. С. 175), борьба с бесами (Там же. С. 57) и с их прилогами (Там же. С. 122), осторожность с необычными сновидениями (Там же. С. 31), стяжание добродетелей, которые «подобны лествице Иакова» (Там же. С. 104) (почему его труд и называется «Лествицей»).

Варсонофия Великого и Иоанна Пророка (VI в.) до нас дошло «Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников» (М.: Правило веры, 1995; репр. переизд.: СПб., 1905). Вот некоторые религиозно-психологические темы оттуда: привычки (с. 64), хранение сердца (с. 67), органы чувств (с. 87), внутреннее делание (с. 157), обуздывание и освящение органов чувств (с. 191, 182), послушание (с. 186), смирение (с. 206), осторожность с видениями (с. 278), благодать (с. 280), соотношение человеческой свободы и Божьей благодати (с. 456), о правильном посте (с. 488), критика зрелищ (с. 492).

Кроме того, на них постоянно ссылаются при необходимости критики мнений Оригена, Евагрия и Дидима (см.: Христианское чтение. 1827. Ч. 25, С. 257–270).

Все богословско-нравственное учение *аввы Фалассия* († 600 г.) проникнуто психологическим содержанием (см.: Филарет (Гумилевский) архиеп. Т. 3. 1859. С. 232). Как опытному христианскому пастырю ему были открыты не только тайны душепопечения, но и лечения души (т. е. дословно «психотерапии»). Процесс этот, конечно же, сложный и постепенный: «Здравие души — бесстрастие и ведение, и улучить его невозможно тому, кто порабощен плотским сластям» (Фалассий авва. 1900. С. 296). Для обретения бесстрастия необходимо найти главную причину страстей: «Хочешь ли за раз избавиться от страстей? — Отрешись от матери страстей — самолюбия» (Там же. С. 292). А для правильного прохождения духовного пути необходимо постоянное обращение к своей совести: «Учитель истинный есть совесть, которой слушающийся пребывает непреткновенен» (Там же).

Дальнейшее развитие опытного душеведения происходило у таких известных христианских аскетов, как авва Дорофей, Исаак Сирин, Максим Исповедник.

Авва Дорофей († 620 г.) в «Душеполезных поучениях и посланиях» (М., 1995; переизд.: М., 1856) пишет об отсечении своей воли (послушании) (с. 40), отношении души к телу (с. 57), совести (с. 59), злых навыках (с. 94, 168) и навыках вообще (с. 159), душевном устроении (с. 97–98), соотношении страстей и добродетелей (с. 169–170), перенесении скорбей (с. 183–184), намерениях (с. 203), сне (с. 302) и др. (см. также его работы: «Наставление в смирении» (Христианское чтение. 1827. Ч. 25), «О совести» (Христианское чтение. 1829. Ч. 25)).

Отдельно необходимо сказать об *Исааке Сирине* (сер. VII в.), известном христианском подвижнике. На русском языке его трудов издано немного, но и одни его «Слова подвижнические» (М., 1993; репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911)) содержат в себе все основные темы святоотеческой антропологии и психологии. Подробно и основательно Исаак Сирин описывает антропологию и психологию ветхого человека, с его страстями. Далее он указывает последовательный и постепенный путь аскетического преображения человека, на котором используются и очищаются все силы души. Отдельной, важной и большой темой при этом является очищение сердца. Это — целая наука, подробно описанная в святоотеческой литературе.

Удивительно, как Исаак Сирин взвешенно относится к телу. Являясь аскетом и строгим постником, он знает, как держать тело «в руках», но при этом избегая двух крайностей: чрезмерной к нему строгости или, наоборот, потаканий и поблажек. Он пишет: «Когда тело немощно и будешь принуждать его к делам, превышающим силы его, тогда в душу твою влагаешь омрачение за омрачением и вносишь в нее большое смущение. А если тело крепко и предаешь его покою и праздности, то в душе, обитающей в этом теле, возникает всякое зло» (Исаак Сирин. 1993. С. 411). Неоднократно он пишет об «усовершании себя», которое, однако, никакого отношения не имеет к «самореализации» или «самоактуализации» в гуманистической психологии. По Исааку Сирину, оно есть «глубина смирения» и «оставление всего видимого и невидимого (видимого, т. е. всего чувственного, и невидимого, т. е. мысленного) и попечения о том» (Там же. С. 205).

В ряду отцов Церкви Исаак Сирин выдавался особенным обилием и ценностью психологического материала (Давыденко. 1908. С. 36). О нем можно прочесть и такие проникновенные слова: «Св. Исаак всю жизнь свою посвятил уединенному изучению души своей, и ничьи поучения не исполнены таких глубоких психологических сведений, как поучения св. Исаака; прошед сам степени духовной созерцательной жизни, св. Исаак представляет наставления о созерцаниях возвышенные и основанные на твердых опытах. Духовная жизнь изображена в его поучениях в приложении к самым неуловимым состояниям души» (Филарет (Гумилевский) архиеп. Т. 3. 1859. С. 176).

Вот названия некоторых его слов (Слова подвижнические. М.: Православное изд-во, 1993; репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911; часть из них дана в сокращении): «О душе, о страстях и о чистоте ума» (Слово 4), «О чувствах, а вместе и об искушениях» (Слово 5), «О разных отличиях безмолвия, о власти ума» (Слово 15), «О душе, ищущей глубокого созерцания» (Слово 17), «О трех способах ведения, о разности их делания и понятий, о вере души» (Слово 25), «О том, чем сохраняется тайное, внутреннее в душе трезвение, и откуда приходят сонливость и холодность в уме» (Слово 32), «О том, почему люди душевные прозирают ведение в нечто духовное» (Слово 39), «О вере и смиренномудрии» (Слово 49), «О хранении сердца и о тончайшем созерцании» (Слово 72), «Об очищении тела, души и ума» (Слово 81), «О гордости» (Слово 79), «О покаянии» (Слово 83).

Исааку Сирину были открыты глубины самопознания, к которому он и призывает своих духовных чад и всех идущих узкими вратами христианского пути. Ибо таинство самопознания глубоко и крайне важно: «Кто сподобился увидеть самого себя, тот

лучше сподобившегося видеть ангелов» (Исаак Сирин. 1993. С. 175).

Тему очищения сердца продолжает и развивает и другой христианский богослов и тайнозритель — *Максим Исповедник* († 662 г.). Он пишет: «Человек, очистивший сердце свое, не только уразумеет свойства творений Божиих, но, прошедши всю лествицу оных, узрит, по возможности, и самого Бога» (Максим Исповедник. 1835. Ч. 1. С. 263). Это является исполнением евангельского слова о том, что чистые сердцем узрят Бога (Мф. 5, 8). А в стремлении к Богу и в благодатном приобщении к Нему и заключается суть обожения, которое, по Максиму Исповеднику, и является целью сотворения человека. Он считает, что на этом духовном пути необходимо правильное попечение и о душе, и о теле. При этом он видит в теле «соработника» в служении лучшему, которого нужно охранять от сластей (пресыщения) и от болезней (недостачи).

Вообще, необходимо подчеркнуть, что антропология Максима Исповедника в целом является антропологией христоцентричной (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 234). Исходя из этого, он вносит существенное уточнение в вопрос о человеческой воле. Являясь борцом за дифилитство (учение о двух волях у Иисуса Христа), он не мог оставить без внимания такой важный антропологический вопрос (Там же. С. 232–233).

У Максима Исповедника был особый трактат «О душе» (см.: Кашменский. Ч. 1. 1860. С. 9). И в других своих работах он не забывал о душеведении. Он писал о происхождении души (одновременно с телом), об основных трех силах души («мыслительной», «деятельной» и «желательной») и об отдельных их проявлениях: уме, чувстве, помышлениях и т. д. Он проводил духовно-психологический анализ страстей, выстраивая их последовательность и иерархию и производя их общую классификацию. Он указывал путь к бесстрастию — через исправление страстей. Это является целой наукой со своими методами и приемами, главным из которых является познание самого себя, через осознание своей немощи и греховности.

Анастасий Синаит († 686 г.) в истории учения о человеке занимает видное место. Он, как и современные ему полемисты против монофизитства, смотрел на все богословские вопросы, в том числе и на антропологию, с точки зрения христологической. В его писаниях чувствуется, что под учение о человеке подводится прочный богословский фундамент. Немаловажно также и то, что его подход к богословско-антропологическим темам повлиял на Григория Паламу. Не занимаясь специально антропологией и не посвятив учению о человеке самостоятельного труда, св. Анастасий тем не менее подошел к теме о человеке с разных сторон, начиная от проблемы создания человека и заканчивая его назначением и достоинством (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 202–205).

Иоанн Дамаскин († 777 г.) известен в первую очередь как автор основополагающего труда «Точное изложение православной веры» (переизд.: Ростов н/Д, 1992), в котором дан подробный анализ не только основных богословских, но и антропологo-психологических христианских идей. Широкий спектр антропологических проблем Иоанн Дамаскин затрагивает в своих полемических работах: «О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси», «Против манихеев», «Слово против несториан», «О сложной природе против акефалов», «Беседа сарацина с христианином» и др. (см.: Творения. М., 1997). Важны также его краткие рассуждения «Об образе Божием» и «О природе человека» (см.: Филарет (Гумилевский) архиеп. Т. 3. 1859. С. 262).

Являясь синтезатором и в каком-то смысле эклектиком, Иоанн Дамаскин использует широкий круг богословских и философских идей. О последнем, во избежание некоторых недоразумений, необходимо сказать, что Иоанн Дамаскин, «заимствуя, посредственно или непосредственно, формы языческой научно-философской антропологии и приспособляя их к христианской догматике, заполняет их совершенно новым, живым христианским содержанием» (Пантелеймон иером. 1914. С. 494). Это необходимо всегда помнить, чтобы не встать на скользкий (и не плодотворный) путь изучения христианства с точки зрения его «заимствований» из дохристианских религиозных и философских учений.

В работе Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» был дан и своеобразный компендиум *психологического* знания того времени, которое заняло важное и достаточно большое место в изложении основного христианского богословия. Об этом можно судить даже при беглом перечислении соответствующих глав. Из первой книги: «О месте ангела и души и о неописуемом» (Глава 13). Из второй книги: «Об удовольствиях» (Глава 13), «О неудовольствии» (Глава 14), «О страхе» (Глава 15), «О гневе» (Глава 16), «О воображении» (Глава 17), «О чувстве» (Глава 18), «О мыслительной способности» (Глава 19), «О способности памяти» (Глава 20), «О слове внутреннем и внешнем» (Глава 21), «О страдании и действии» (Глава 22), «О деятельности» (Глава 23), «О добровольном и невольном» (Глава 24), «О том, что в нашей власти, или о свободе» (Глава 25), «О бывающем» (Глава 26), «О том, в силу чего мы свободны» (Глава 27), «О том, что не в нашей власти» (Глава 28), «О Промышлении» (Глава 29), «О предведении и предопределении» (Глава 30) и др. Таким образом, учитывая эти и другие главы, Иоанном Дамаскиным были затронуты фактически все основные темы христианского душеведения: состав, общие и частные силы души, взаимоотношение души и тела, происхождение души и ее посмертная участь, страсти души и ее от них очищение. А общим определением души оттуда мы пользуемся и до сих пор: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная…» (Иоанн Дамаскин. 1992. С. 81).

Подобно тому, как христианская антропология есть христология (учение о Христе), так и христи-

анская психология есть психология Христа, что рассматривается Иоанном Дамаскиным в третьей книге: «О (двух) волях и свободных действованиях Господа нашего Иисуса Христа» (Глава 14), «О действованиях в Господе нашем Иисусе Христе» (Глава 15), «Против тех, которые говорят: если в человеке — два естества и два действования, то во Христе необходимо предполагать три естества и столько же действований» (Глава 16), «О том, что в Господе естество плоти и воля обожествлены» (Глава 17), «Еще о том, что в Господе (две) воли и свободы, также (два) ума, ведения и премудрости» (Глава 18), «О богомужном действовании» (Глава 19), «Об естественных и безупречных страстях» (Глава 20), «О неведении и рабстве» (Глава 21), «О преуспеянии» (Глава 22), «О боязни» (Глава 23), «Об усвоении» (Глава 25), «О страдании тела Господня и о бесстрастии Его Божества» (Глава 26), «О том, что и во время смерти Господа Божество Слова неразлучно пребывало с душею и телом, и — что сохранялась одна ипостась» (Глава 27).

Феодор Студит († 826 г.) — выдающийся аскет, деятель и писатель. Его «Подвижнические монахам наставления» (Добротолюбие. Т. 4. М., 1901) являются фактическим уставом монастырской жизни, который чтится и используется до сих пор. Феодор Студит призывает к обожению, стяжанию Бога. При этом он говорит не меньше и не больше как о вселении в истинного христианина Отца и Сына и Святаго Духа, т. е. всех Ипостасей Святой Троицы. Но путь к этому неимоверно сложен и долог и требует душевных и телесных трудов (особенно он любит напоминать о последних).

Большинство работ Феодора Студита предназначено для монашеского окормления, и именно под таким углом зрения им рассматриваются проблемы христианской *психологии*. В своих «Творениях» (В 2 т. СПб., 1907–1908) и «Огласительных поучениях и завещаниях» (М., 1998) он писал о христианском душепопечении: чистоте, охранении, возделывании и обновлении души, благодатных и негативных состояниях души (и правилах по их распознаванию), самопознании, совершенствовании, смирении, бесстрастии, борьбе с гордостью и другими страстями, правильном образе жизни (что особенно актуально для нашего времени!). Неоднократно он останавливается на охранении органов чувств (Феодор Студит. Т. 1. 1907. С. 240, 306, 311, 494, 947, 950; Т. 2. С. 358, 480), чему посвящает и отдельную небольшую подглавку: «Об охранении и очищении наших чувств и об исповедании дурных помыслов» (Там же. Т. 1. 1907. С. 916–918).

Эти же темы продолжает *Феодор еп. Едесский* († 848 г.). В двух своих работах — «Умозрительное слово» (Христианское чтение. 1825. Ч. 17) и «Сто весьма душеполезных глав» (Христианское чтение. 1825. Ч. 17) — он призывает отвергнуться самого себя и потом, взявши крест, последовать Господу, чтобы стать на высочайшей степени обожения. Жизнь во плоти дана христианину для труда и подвига, а посему нужно по мере сил бороться со всеми страстями, улучшать органы чувств и всей душой стремиться к Богу.

В лице Фотия, патриарха Константинопольского († 891), православная мысль воплощается в форму богословского синтеза. Не пытаясь, подобно Иоанну Дамаскину, построить законченную систему теологии, он по всему складу своих писаний и методу богословствования является синтезирующим умом (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 246). Эта же его установка проявилась и в его антропологии. Прекрасно начитанный в отеческой мудрости, он синтезировал и пояснял целый ряд антропологических вопросов, которые еще не приняли форму догматических истин, соборно осознанных Церковью. Главным методом этой работы является христология, а поэтому он строит не просто антропологию, а антропологию христологически обоснованную. Именно такая антропология обеспечивала правильное отношение к человеку, исключая ненужный лжеспиритуализм (который в то время особенно ярко проявлялся у манихеев). Безусловно, подобный подход также актуален и в наше время, когда в новых формах появляются различные старые манихейские, гностические и прочие, казалось бы уже позабытые, идеи.

Подобный же подход характерен и для *Симеона Нового Богослова* († 1032 г.) — выдающегося христианского мыслителя (недаром называемого «Новым Богословом»), подвижника и мистика. Для него тело — сотрудник в подвигах. В его аскетизме нет малокровного спиритуализма в отношении к человеческой плоти (Киприан (Керн) архим. 1996. С. 236). Он учит о высоком достоинстве человека, о том, что во всем видимом творении нет ничего выше человека. Но также он учит, что человек в своем грехопадении изменил своему предназначению, а значит, он нуждается в восстановлении и очищении. На этом аскетическом основании и строится духовная антропология Симеона Нового Богослова, которая продолжает и развивает святоотеческое положение об обожении человека. Благодаря Симеону Новому Богослову древнехристианское аскетическое делание получило более законченные формы, так что при изучении этого вопроса мимо него пройти просто невозможно. Как писал еп. Феофан Затворник: «Симеон Богослов — сокровище неоцененное. Сильнее всех он внушает ревность о внутренней благодатной жизни» (Феофан Затворник. Вып. 5. 1994. С. 223).

В лице Симеона Нового Богослова внутреннее духовное делание удивительным образом соединилось с широким богословским подходом. Все темы христианской психологии получают у него двоякое развитие: личностное осознание и переживание через внутренний опыт и богословское осмысление через всю святоотеческую традицию. Он подробно пишет об уврачевании души, психологии греха, самопознании, охранение ума и органов чувств (в овладении которыми он видит ни больше ни меньше как проявление в человеке образа Божия). Он описывает свой внутренний опыт, действие благодати на душу и умное ее познание. Его практическая психология

молитвы столь подробна, что излагаемые им технические приемы не рекомендуются для новоначальных (свят. Феофан Затворник). В духовной психологии таинств он рассматривает восстановление душевных сил в крещении, борьбу со страстями через покаяние и причастие. Он постоянно ориентирован на внутреннее делание и не устает напоминать, что Христос «смотрит паче на расположение и произволение наших душ, нежели на телесные труды, с какими упражняемся и подвизаемся мы в добродетели» (Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993. С. 344).

И богословские, и психологические взгляды Симеона Нового Богослова получили освещение как в дореволюционных, так и в современных работах: *Аникиев П. П.* «Мистика преп. Симеона Нового Богослова» (СПб.: Синод. тип., 1906) и «Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова» (Пг., 1915), *Новоселов М. А.* «Забытый путь опытного Богопознания» (3-е изд., пер. М., 1912), *Лесняк В. Г. прот.* «Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения» (СПб.: Велень, 1993), *Василий (Кривошеин) архиеп.* «Преподобный Симеон Новый Богослов» (Н. Новгород, 1996), *Иларион (Алфеев) иером.* «Преподобный Симеон Новый Богослов» (М., 1998). Хотя, безусловно, обилие в трудах Симеона Нового Богослова важного психологического материала предполагает необходимость его целостного и самостоятельного анализа, что, к сожалению, еще не сделано.

Феофилакт архиеп. Болгарский († 1085 г.) — знаменитый богослов, широко известный своими комментариями на книги Ветхого и Нового Заветов. В этих комментариях он приводит основные положения христианской антропологии, переосмысляя и развивая дальше некоторые из них. Интересно и своеобразно трактует он место человека в мире, совмещая в одной мысли и важность человека для Бога, и его греховность. Толкуя евангельскую притчу о заблудившейся овце (Мф. 18, 12), он пишет, что под сотнею овец можно разуметь все разумные твари, а под одной овцой — человека разумной природы. Таким образом, когда человек заблудился, то его взыскал добрый пастырь, оставив другие девяносто девять овец.

Вообще для Феофилакта Болгарского характерно требовательное отношение к человеку, который должен понести много трудов по очищению и образованию себя. И в этом его позиция принципиально расходится с западным розово-слащавым отношением к человеку (что особенно характерно для многочисленных современных «гуманистических» направлений и учений). Последние исходят из того, что «все люди изначально хорошие», а в последнее время для подтверждения этого они ссылаются на христианское учение об образе Божьем в человеке. По Феофилакту Болгарскому, человек может быть не только носителем образа Божия, но и носителем образа князя мира сего. В связи с евангельским изречением «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Лк. 20, 25) он пишет: «Каждый из нас носит на себе или образ Божий, или образ князя мира. Когда мы уподобимся кесарю, становясь сыновьями дьявола, мы носим на себе его образ. Сей-то образ должно отдавать ему и отвергать, дабы он имел свое при себе, а в нас не находил ничего принадлежащего ему» (Феофилакт Болгарский. 1911. С. 452). Это имеет прямое подтверждение и в слове Божием. Когда иудейские фарисеи, являвшиеся лицемерами, очищающими внешность, но внутри полными хищения и неправды, также заявили, что «одного Отца имеем, Бога» (Ин. 8, 41), Иисус Христос прямо им заявил: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин. 8, 44).

Феофилакт Болгарский нередко толкует Библию в духовно-психологическом ключе, несколько примеров которого мы и приведем:

— Иисус Христос сказал своим ученикам притчу: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13, 33); по Феофилакту Болгарскому: «Под женщиною можешь разуметь душу, под тремя мерами — три ее силы: разум, сердце и волю. Кто в эти сокрыет слово Божие, тот сделает оные совершенно духовными, так что ни разум не будет сомневаться в учении, ни сердце и воля не будут стремиться к неразумному, но вкиснут и уподобятся Слову Божию» (Феофилакт Болгарский. 1911. С. 386);

— некоторые соблазняются следующими словами Спасителя: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12, 51–53); и это евангельское место Феофилакт Болгарский применяет к человеческой душе: «Отец есть ум, а сын рассудок. Между ними в едином дому, т. е. в человеке, происходило разделение» (Там же. С. 379); «Матерью и свекровью можешь назвать — мысль, а дочерью и невесткою — чувство. И между ними бывает борьба ради Христа. У мысли бывает вражда против чувства» (Там же);

— путеводная звезда привела волхвов в Вифлеем поклониться родившемуся Христу (Мф. 2, 1–2), обилие пойманной рыбы после проповеди Христа привело в удивление и ужас Симона Петра, Иакова и Иоанна (будущих апостолов) и других рыбаков, ловивших всю ночь и ничего не поймавших (Лк. 5, 4–10); Феофилакт Болгарский пишет по этому поводу: «Подивись смотрению Господа, как Он каждого привлекает чрез свойственное и сродное ему средство, например: волхвов — посредством звезды, а рыбарей — посредством рыб» (Там же. С. 304); может быть, современным психологам будет легче прийти к Богу и Церкви через христианскую психологию, через святоотеческий опыт душепопечения.

Из работ *Никиты Стифата* (XI в.), последователя Симеона Нового Богослова, важны в психологическом отношении не только его «Вторая сотница

естественных психологических глав об очищении ума» (Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 111–144), но и «Деятельных глав первая сотница» (Там же. С. 82–110), и «Третья умозрительных глав сотница — о любви и совершенстве жизни» (Там же. С. 144–161). Свои работы Никита Стифат адресует в первую очередь к монашествующим, но по заключающемуся в них духовно-психологическому содержанию они важны для всех христиан, которые хотели бы побороть гнев и другие страсти, избавиться от злых страстных привычек, воспитать в себе добродетельные навыки, стяжать христианские добродетели и прийти к бесстрастию. Основой всего этого, его началом, серединой и концом является самопознание. Эта нелегкая наука наук приводит человека к Богу: «Всякий познавший себя, почил от всех дел… и вошел в святилище Божие, в мысленное богослужение Духа и в божественное пристанище бесстрастия и смирения» (Никита Стифат. 1900. С. 122).

Григорий Синаит († 1310 г.) — выдающийся византийский подвижник и известнейший писатель-исихаст. Он всячески содействовал развитию деятельно-созерцательного аскетического идеала и был одним из авторитетных проповедников исихазма. Его антропологическое и психологическое учение особенно важно тем, что исходит из глубины его собственного духовного опыта и основывается на всей предыдущей святоотеческой традиции. В основе его антропологии лежит учение об образе Божьем в человеке. Он призывает к единению с Христом и показывает основные этапы и трудности на этом пути. При этом он предостерегает не искать прежде времени того, что бывает в свое время. Таким образом, для него важна последовательность и постепенность духовного возрастания, этапы которого он определяет через понятие духовного возраста.

Анализируя действие страстей, он описывает подробную психологию греха, показывая, что нет ни одной части души, с которой не воевал бы князь злобы. Кроме обычного выделения восьми главных страстей, Григорий Синаит подразделяет страсти на телесные и душевные, а душевные — по силам души — на раздражительные, похотные, мысленные (вообразительные и рассудочные). Началом и причиной страстей является злоупотребление, злоупотребления — склонность, склонности — желания, желаний — прилог, прилог же — от бесов. Поэтому необходима постоянная борьба с прилогами, различными «мечтаниями» и образами при молитве. Это хранение ума сделает его безвидным, безобразным и недоступным для вражеских козней. Кроме того, необходимо хранение и других сил души: разделенной грехопадением памяти — через покаяние, воли — через послушание и смирение. И наоборот, отсутствие смирения — гордость — приводит к тяжкой духовной болезни — прелести, за которой, в свою очередь, может последовать исступление из ума и даже беснование. Поэтому также обстоятельно и подробно он пишет и о психологии прелести, хранении ума, борьбе с фантазией, построении лестницы добродетелей и т. д. См. его работы: «Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях» (Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 180–216), «Наставление безмолвствующим» (Там же. С. 216–227), «О безмолвии и молитве» (Там же. С. 227–237). Есть новый перевод его трудов: Творения. Пер. с греч., примеч. и послесл. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский мон., 1999.

О Григории Синаите см.: *Алексий (Дородницын) еп.* «Византийские церковные мистики 14-го века» (Его же. Полное собрание сочинений. Т. 1. Саратов, 1913. С. 3–140), *Петр (Пиголь) игум.* «Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники» (М., 1999).

К периоду расцвета исихастского движения относится и имя *Никифора Уединенника (Монаха)* († 1340 г.). Сложнейшей, но и важнейшей теме хранения сердца посвящена его работа «Слово о хранении и трезвении сердца многополезное» (Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 239–251). Без хранения сердца невозможно бороться с темными прилогами и помыслами. Без хранения сердца невозможно его очистить и достичь добродетели. Достигается же все это через христианское настроение ума и сердца. Немаловажную роль здесь играет и такой метод исихастского делания, как соединении ума и сердца. О чем он пишет: «Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женою, обнимает их и не наговорится с ними: так и ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной сладости и веселия. Тогда видится ему, как воистину царствие небесное внутрь нас есть…» (Никифор Уединенник. 1900. С. 250).

До сих пор не изданы сочинения *Мануила Гавала митр. Эфесского* († 1355/1360 г.): «О бессмертии», «О зле», «О ложном знании», «Главы о знании и созерцании», «О семи добродетелях», «Памятование о смерти и суде», «О восьми смертных грехах» (см.: Исихазм. 2004. С. 355).

Важнейшие темы святоотеческой антропологии и психологии были продолжены и развиты в трудах *Григория Паламы* († 1359 г.) — выдающегося христианского богослова, подвижника, защитника исихазма.

Паламитский синтез в богословии явился дальнейшей конкретизацией в сфере антропологии. Практически все антропологические темы, так или иначе, попали в его поле зрения, причем всегда и во всех темах он старается увидеть их духовно-сотериологические стороны. Так, например, он много писал в защиту тела, которое, по его мнению, только еретики называют злом и изваянием лукавого. Для него же тело есть орудие души, которое по мере очищения и преображения души также преобразится. Останавливается он и на проблеме связи души и тела, решая ее и не в духе абстрактного спиритуализма, и не в духе психофизического параллелизма. Он пишет об особом соединении души и тела — их сопряжении. Интересно, что в этом сопряжении особую роль играет сердце — что непонятно для академи-

ческой антропологии, но совершенно обоснованно в исихастской традиции умного делания. В этом же ключе он пишет и о различных психологических проблемах, соединяя их с душеспасением.

Св. Григорий Палама писал и о различных психологических проблемах, соединяя их с душеспасением.

Всеми своими силами душа больна, и врач ее — Христос. По тонкому наблюдению Григория Паламы, врачевание души должно начинаться с желательной ее силы. Дело в том, что пищей гневу (делу раздражительной силы души) служит пожелание (дело желательной силы). Они же обе при дурном направлении питают гордость ума (дело мыслительной силы души). Поэтому никогда не происходит выздоравливание раздражительной силы души прежде уврачевания пожелательной, а мыслительной — прежде уврачевания этих обеих. Таким образом, благодаря Григорию Паламе вырисовывается целостная и обоснованная программа очищения и оздоровления души, важность которой необычайно велика не только для христианской аскетики, но и, безусловно, для современной педагогики и психологии.

Что особенно важно, Григорий Палама, как и другие христианские подвижники, говорит это исходя из глубины внутреннего духовного опыта. Последний же, по его мнению, необходимо связан с самопознанием, важность которого нельзя недооценивать. Кроме того, истинное самопознание должно быть связано со смирением. В этом Григорий Палама видит важное отличие христианского самопознания от самопознания языческого. Он считает, что языческие авторы используют призыв к самопознанию («Познай самого себя») в качестве приманки и называет это «лукавством внешних философов» (Григорий Палама. 1995. С. 18). Вообще, надо заметить, что Григорий Палама занимает критическую позицию в отношении к языческой, в том числе и древнегреческой мудрости. Так, например, критикуя основное религиозно-психическое состояние древнегреческой религии — экстаз, он называет его «злейшим эллинским обольщением, корнем и источником всякого злоучения» (Там же. С. 45). Современный переводчик попробовал смягчить данную мысль, комментируя ее таким образом: «Св. Григорий Палама, конечно, осуждает здесь не экстаз вообще, а только губительную пустоту такого экстаза, когда человек бежит от самого себя» (Там же. С. 45). А тем не менее как мы считаем, Григорий Палама говорит именно о *любом* экстазе (как направленном вовне духовно-психическом состоянии), и это является для него принципиальным положением, вытекающим из всей предыдущей святоотеческой традиции. По этой же причине Григорий Палама не мог не критиковать язычников за «так называемую у них мировую душу» (Там же. С. 30), за излишний рационализм в познании, а также за стоическое отождествление бесстрастия с бесчувствием, которое с христианской точки зрения есть не меньшее зло.

Не меньше внимания Григорий Палама уделяет и показу положительных моментов христианской аскезы. Особенно известен он своими описаниями благодатных состояний — фаворского или божественного света, богословским осмыслением которого он и занимался всю жизнь, отстаивая его от хулителей и невежд.

О Григории Паламе и его антропологии см.: *Киприан (Керн) архим.* «Антропология св. Григория Паламы» (М., 1996); *Мейендорф И. Ф.* «Жизнь и труды святителя Григория Паламы» (СПб., 1997); *Модест (Стрельбицкий) игум.* «Святый Григорий Палама, митрополит Солунский» (Киев, 1860); *Соколов И. И.* «Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии» (СПб., 1913); *Алексий еп.* «Византийские церковные мистики» (Православный собеседник. 1906, № 1–6).

До сих пор не изданы антропологические работы известного монаха-исихаста *Иосифа Вриенния* († ок. 1431 г.): «Слово о божественной энергии», «Слово на Преображение», «Об участии душ, отделившихся от тела», «Высказывания о вере» и др. (см.: Исихазм. 2004. С. 470).

На этом мы и закончим нашу беглую хронологию святоотеческой антропологии и психологии. Святоотеческая традиция, конечно же, не заканчивается в XV веке — в прямом смысле ее названия к ней относятся все христианские святые, вплоть до нашего времени. И в идеале, конечно же, хотелось бы продолжить эту хронологию до Игнатия (Брянчанинова), Феофана Затворника, Иоанна Кронштадтского, оптинских старцев и, по возможности, вплоть до святых, канонизированных совсем недавно. Но, понятно, что это большая и сложная задача, требующая дальнейшей разработки.

Рассматривая целиком период после четвертого вселенского собора, можно отметить, что в это время происходит дальнейшее развитие христианской антропологии. После анализа взаимоотношения божественной и человеческой природ в Богочеловеке, стало возможным индивидуально-антропологическое соотнесение полученных формулировок. При этом отдельные антропологические темы рассматривались в контексте целостного процесса спасения, очищения и духовного становления человека. Святоотеческая антропология ветхого человека подробно анализировала последствия грехопадения человека и указывала единственно возможный путь его преодоления — свободное обращение человека к Богу за благодатной помощью в этом (ибо только своими силами человек это сделать не в состоянии). Не менее подробно св. отцы останавливались и на антропологии нового человека — того человека, каким он может стать через свое обращение, покаяние, очищение, освящение и обожение (уподобление Богу по благодати).

И в самое заключение данного исторического обзора необходимо сделать несколько **общих выводов,** касающихся христианской антропологии вообще.

Во-первых, можно заметить, что в развитии христианской антропологии наблюдаются *посте-*

пенность и *аккумулятивность* (накапливаемость). Последнее заключается в том, что последующие христианские богословы при исследовании каких бы то ни было антропологических тем всегда обращались и обращаются сначала к наследию своих предшественников (при этом не только дополняя их, но и где надо критически переосмысливая их идеи, как это было, например, с Оригеном). Кстати, споры и разномыслия при этом никак ни плохи, ни хороши сами по себе: плохи — если они приводят к ереси, отколу от церковного тела, и хороши — для нахождения более точных церковных формулировок (что, безусловно, необходимо делать и в наше время). По поводу таких, позитивных, разномыслий ап. Павел писал: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19).

Но постепенность в становлении христианской антропологии не связана, как в научной антропологии, с простым накоплением эмпирического материала и его последующим теоретическим осмыслением. Христианская антропология развивалась по другим законам, являясь частью христианского богословия и повторяя его исторический путь.

Во-вторых, даже этот беглый обзор основных святоотеческих работ показывает, что антропологические проблемы занимали в них достаточно *важное место*. Совершенно неверно, как иногда утверждают современные авторы, что в христианстве нет антропологии или что она «мало разработана». Просто это — *другая* антропология: антропологические проблемы и ставились, и решались в христианстве совсем по-другому, чем в современной академической антропологии.

В-третьих, работы св. отцов показывают важнейшую особенность христианской антропологии и самого христианства: оно является единственным вероучением на Земле, в котором не человек «восходит» к Богу, а Бог по милости и благости своей «нисходит» к человеку (Тюрин. 1997. С. 4), при этом в самом что ни на есть буквальном смысле — в боговоплощении Иисуса Христа, являющегося Богочеловеком — и Богом, и человеком одновременно. Именно через учение о Христе раскрываются все другие вопросы христианского богословия, а сама личность Христа является и основой для построения всей Церкви, и условием духовной жизни каждого христианина. О последнем очень ярко и сердечно пишет архим. Иустин Попович в книге «На Богочеловеческом пути»: «Быть православным значит: иметь постоянно Богочеловека в душе, жить Им, чувствовать Им, делать Им. Другими словами, быть православным значит быть христоносцем и духоносцем» (Иустин Попович архим. 1999. С. 263).

Из всего вышесказанного вытекает следующий важнейший принцип христианской антропологии: человек в христианстве может пониматься только через Человека (с большой буквы), Богочеловека Иисуса Христа. Поэтому христианская антропология неразрывно связано с христологией, она — *христоцентрична*, о чем писали многие св. отцы и, в частности, Николай Кавасила (Неллас. 2001. С. 111).

В полной мере это может относиться и к психологии, ибо психолог, изучающий личность и игнорирующий личность Христа, занимается исследованием не личности, а личины (Ничипоров. 1994. С. 175).

В-четвертых, христианская антропология и психология *интровертна*, она направлена на изучение внутренних, глубинных структур человека, что проявляется в учении о внутреннем и внешнем человеке. Они, по библейскому слову, отличаются принципиально: «…если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16).

Это противопоставление *внутреннего и внешнего* человека необходимо постоянно иметь в виду при чтении святоотеческой литературы: «Внутренний человек есть некое живое существо… Это важный и драгоценный сосуд; потому что Бог благоволит к нему более, нежели ко всем тварям» (Макарий Египетский. 1998. С. 143); «Когда внешний человек, т. е. тело, умрет для мирских дел, — не только для греха, но и для всякого телесного успокоения: тогда равно умрет внутренний человек, т. е. душа для злых помыслов» (Исаия авва. 1996. С. 156).

Вместе с дихотомией внутреннего и внешнего человека в христианстве используется дихотомия *нового и ветхого* человека: причем внутренний человек соотносится с новым, а внешний — с ветхим человеком.

Этого внутреннего человека необходимо формировать и образовывать: «Как воск принимает образ формы, в которую вливается, или печати, какою печатается; так и мы своего внутреннего человека да образуем учением Господа нашего Иисуса Христа, делом исполняя сказанное Павлом: совлекшеся ветхого человека с деяниями его, — да облечемся в нового, обновляемого в разум по образу создавшего его (Кол. 3, 9)» (О внимании и молитве. 1900. С. 436).

Облечение в нового человека есть совлечение человека ветхого, который есть человек в его падшем состоянии: «Ветхий наш человек совершенно противоположен новому: у ветхого свое зрение лукавое, свой слух лукавый, осязание лукавое и нечистое обоняние и вкус нечистые; воображение и память лукавы и нечисты; ум нечист, сердце нечистое и воля нечистая; намерения и предприятия нечисты, вся деятельность богопротивная, потому что полна самолюбия, самоугодия, своекорыстия» (Иоанн Кронштадтский. 1991. С. 62).

Подчинение ветхого человека новому (внешнего — внутреннему) является одним из проявлений еще одного важнейшего принципа христианской антропологии — закона *иерархии*.

Этот закон проявляется как во взаимоотношении человека и внешнего мира, так и во взаимодействии частей самого человека (в том числе и сил души). Правда, в советское время эта точка зрения использовалась нечасто, а больше было принято говорить и писать о «гармоническом» развитии человека и его психических функций. Но эта традиция

имеет не особенно длинную предысторию и восходит к так называемой эпохе просвещения в Европе. Через французское свободомыслие и марксизм эта идея попала в Россию, получила идеологическое разрешение на существование и все советское время была господствующим и основополагающим принципом. Но насколько эта идея сама по себе важна и продуктивна? — «В XIX в. имела большой успех идея “гармонического” развития всех сил и способностей в человеке… Но человек построен вовсе не “гармонически”, а “иерархически”: “равномерное” развитие всех сил человека не наблюдается даже в физическом созревании человека. Путь человека не в том, чтобы все силы, присущие ему, развились до возможной высоты, а в том, чтобы “главное” в человеке не было подавляемо второстепенными и малозначительными движениями» (Зеньковский. 1997. С. 459). Реалии сегодняшнего дня свидетельствуют о том, что ни в науке о человеке, ни в самом человеке это главное не взыскуется. А если нет главного как общего системообразующего фактора, то все остальное превращается в набор несвязанных элементов или отдельных фактов. Падение человека привело к глобальной катастрофе всю видимую вселенную, разрушив ее духовное единство. А теперь в этой падшей и расстроенной вселенной мы хотим найти гармонию, соблазняясь «гармоничным» развитием человека. Во избежание этого и необходимо использование закона иерархичности как универсального методологического принципа, что, безусловно, оправдано как с научно-познавательной, так и с практической точки зрения.

К закону иерархии все чаще обращаются современные психологи, ищущие новые, духовные, пути развития психологии: «Закон иерархии — соподчинение низшего высшему — действует во всякой организованной системе, как в механической, так и органической. Он лежит в основе строения человека, соподчинения тела, души и духа. Иерархична и психическая жизнь: если элементарные потребности и влечения не подчинены моральным, нравственным и духовным, человек не может называться личностью» (Флоренская. 1999. С. 88). Здесь можно привести две крайне важные мысли автора о связи иерархии с порядочностью и послушанием. «В самом слове “порядочность” звучит иерархическая упорядоченность, расположенность по рядам внутреннего строя души. Если нет этой упорядоченности, человек непорядочен, он может пренебречь совестью, честью, законностью, приличиями ради своих корыстных или низменных желаний» (Там же. С. 88–89). «Иерархичность душевного мира предполагает послушание низшего высшему. Значит, послушание — норма душевной жизни, основа душевного мира. Без него — хаос импульсов, желаний и страстей…» (Там же. С. 89). Но послушание внутреннее невозможно без послушания внешнего: «Грехопадение человека началось с непослушания, своеволия… Люди, живущие сознательной духовной жизнью, ищут духовного наставника, умудренного духовным опытом, прося его руководства» (Там же. С. 89).

Из закона иерархии вытекает и целый ряд самых практических рекомендаций. Например, органы чувств, и более широко — сенсорика, должны контролироваться высшими силами души, в первую очередь умом. На этом принципе построено святоотеческое учение об охранении органов чувств от вредной и избыточной внешней информации (о чем писали многие св. отцы).

Закон иерархии может быть применим и к человеческим потребностям. Об этом, кстати, знает и гуманистическая психология. Только она строит иерархию потребностей снизу вверх и считает, что необходимо удовлетворять сначала «базальные» потребности (биологическо-телесные), а только потом — все остальные. А в христианстве иерархия потребностей строится наоборот (сверху вниз), и верхние потребности считаются более существенными, чем нижние: «Духовные потребности выше всех, и когда они удовлетворяются, то другие хоть и не будут удовлетворяемы, покой бывает; а когда они не удовлетворяются, то будь все другие удовлетворяемы богато, покоя не бывает» (Феофан Затворник. 1996. С. 94). «Когда удовлетворяются духовные потребности, то они научают человека поставлять в согласии с ними удовлетворение и прочих потребностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, не противоречит духовной жизни, а ей пособствует — и в человеке водворяется полная гармония всех движений и обнаружений его жизни: гармония мыслей, чувств, желаний, предприятий, отношений, наслаждений. И се рай!» (Там же). Но возможен и душевный ад: «Напротив, когда дух не удовлетворяется… тогда все другие потребности разбегаются в разные стороны и каждая требует своего, и как их куча, то голоса их, как шум на базаре, оглушают бедного человека, и он мечется то туда, то сюда как угорелый за удовлетворением их. Но покоя никогда не имеет, потому что, когда одна удовлетворяется, другие не довольствуются тем и, не считая себя чем-либо ниже той, которая почтена удовлетворением, настойчиво требуют своего, как у матери, когда она накормит одного ребенка, другие пять кричат. Оттого внутри у такого шум, гам, разволока во все стороны и во всем беспорядочность» (Там же. С. 94–95). Но при этом: «Духовная ревность не гонит душевной (научности, художественности, житейскости, гражданственности), а только умеряет ее и упорядочивает, направляя ее к своим видам, не позволяя ей ревновать о чем-либо таком, что противно ей самой» (Там же. С. 125–126). По библейскому слову: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1 Кор. 2, 14–15).

Из иерархичного строения человека вытекает проблема человеческого *творчества*, которое

есть реализация главного в нем: «Иерархическая структура человека и ставит вопрос о том, что в той или иной индивидуальности является наиболее творческим и значительным» (Зеньковский. 1997. С. 459).

Из иерархичности происходят упорядоченность и целостность человеческого существа. Как призывал ап. Павел: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5, 23). А из понимания иерархии и целостности следует правильное попечение обо всем человеке и о всех его частях: «Если хочешь быть праведен, доставляй, что достоит, каждой в тебе части, то есть душе и телу: мыслительной части души — чтение, духовные созерцания и молитву; раздражительной — духовную любовь, противоположную ненависти; вожделевательной — целомудрие и воздержание; а плоти — пищу и одеяние, кои одни необходимы» (Максим Исповедник. 1900. С. 220).

В конце концов человеку возможно достичь внутренней целостности: «Кто стремится в любви к соединению с Богом, тот избегает всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребывать в неприступном святилище исихии. Там он, как только возможно избавив душу от всяких вещественных оков, связывает свой ум с непрестанной молитвой к Богу, а вернув через нее себя целиком самому себе, находит новый и таинственный путь к небесам…» (Григорий Палама. 1995. С. 109).

Закономерно, что идея цельности человека была одной из наиболее характерных для русской философии на всем протяжении ее развития. Постоянно взаимодействуя с западной традицией, русская философия в самой этой традиции выбирала и использовала только то, что помогало более глубоко понять значение человека как универсального центра всей реальности, как существа, в своем бытии охватывающего в каком-то смысле все существующее, — неразрывно связанного с Богом, с абсолютным началом мира (Евлампиев. 2001. С. 349).

Со святоотеческой точки зрения внутренняя иерархичность человека связана напрямую с его отношением к Богу: «Ум не покорится Богу, если тело не покорено душе» (Исаия авва. 1996. С. 182).

Иерархичность и целостность внутри человека подводят к особо важной проблеме: включенности человека в какую-нибудь иерархию, взаимоотношению человека с разными уровнями целостности. И здесь возникает важный вопрос: идти ли по пути соотнесения человека с космосом (человек как «микрокосм») или искать духовных путей решения этой задачи. Как нам кажется, здесь надо брать принципиальнее: глава человеку — Христос (1 Кор. 11, 3). Человек имеет определенные отношения прямо с Богом: человек при всей своей теперешней падшести был создан по образу Божьему.

В-пятых, важнейшим принципом христианской антропологии является принцип *двойственности* природы и состояния человека. С одной стороны, человек находится в грехопадении, но, с другой стороны, и по своему сотворению, и по Божьему промыслу о нем — достоинство человека огромно. Как писал выдающийся христианский подвижник Симеон Новый Богослов: «Во всем этом видимом творении нет ничего выше человека…» (Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993. С. 25).

Эта же мысль используется и признанными русскими святителями. Как писал святитель Игнатий (Брянчанинов): «Человек! пойми твое достоинство. Взгляни на луга и нивы, на обширные реки, на беспредельные моря, на высокие горы, на роскошные древа, на всех зверей и скотов земных, на всех зверей и рыб, странствующих в пространствах воды, — взгляни на звезды, на луну, на солнце, на небо; это все — для тебя, все назначено тебе в услужение» (Игнатий (Брянчанинов) еп. 1993. С. 129). И далее: «Кроме этого видимого мира, есть еще мир невидимый телесными очами, несравненно превосходнейший видимого. И невидимый мир — для человека» (Там же. С. 129).

Это не гордыня человека и не самопревозношение, так устроено Богом: «Один человек сотворен по образу и подобию Божию. Смотри, как необъятны небо и земля, как драгоценны на них твари и как величественны принадлежности их! Но человек драгоценнее всего этого, потому что о нем одном благоволил Господь… выше Ангелов поставил тебя Бог, когда Сам в лице Своем приходил на землю быть за тебя Ходатаем и твоим Искупителем» (Макарий Египетский. 1998. С. 132). Важно это напомнить в наше время, когда миллионы человеческих жизней были унесены войнами, бесчеловечной политикой и необдуманной экономикой. В результате всего этого человеческая жизнь обесценилась, а человек превратился в бездушный винтик социальной машины. Этому же способствует и современная «масс-культура», унифицирующая и оболванивающая людей через телевидение, радио и другие средства массовой информации. Это еще страшнее — когда живые люди превращаются в бездушных «потребителей». Об этом почти две тысячи лет назад было сказано: «…какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26).

Таким образом (в-шестых), последним по счету, но не по важности принципом христианской антропологии и психологии является ее *душеполезность, сотериологичность*, т. е. направленность к очищению и спасению души и всего человека. Как пчелы собирают в ульи мед, так и св. отцы кропотливо и постоянно испытывали и собирали все самое душеполезное — это и составило суть святоотеческой психологии. Это святоотеческое наследие, безусловно, будет не только душеполезно для христиан, но и важно в научном плане для академической психологии, если она по-настоящему хочет стать психологией с человеческим лицом и с человеческой душой.

Литература

Амман А. Путь отцов: Краткое введение в патристику / Пер. с фр.— М.: Пропилеи, 1994.

Антиохийский Феофил. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов.— СПб., 1999.— С. 128–191.

Афанасий Великий. Творения: В 4 т.— М.: Изд-во Спасо-Преобр. Валаам. ставропиг. монаст., 1994 (репр. переизд.: Св.-Троиц. Сергиева Лавра, 1902–1903).

Болгарский Феофилакт. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиеп. Болгарского, на Святое Евангелие.— СПб.: Книгоизд-во П. П. Сойкина, 1911 (переизд.: М.: СКИТ, 1993).

Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре.— М.: Знание, 1991.

Великий Василий. Творения. В 3 т.— СПб., 1911 (М.: Паломник, 1993).

Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова.— М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

Давыденко В. Ф. Святоотеческое учение о душе человека.— Харьков, 1908.

Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры.— Ростов н/Д: Приазовский край, 1992 (репр. переизд.: СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1894).

Евлампиев И. И. Идея целостности человека // Антропологический синтез: Сборник.— СПб., 2001.— С. 307–349.

Египетский Макарий. Духовные беседы, послания и слова.— М.: Правило веры, 1998 (репр. переизд.: 4-е изд. Св.-Троицк. Серг. лавра, 1904).

Ермий. Осмеяние языческих философов // Сочинения древних христианских апологетов.— СПб., 1999.— С. 196–202.

Затворник Феофан еп. Творения. Собрание писем. В 8 вып.— Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., Изд-во «Паломник», 1994.

Затворник Феофан еп. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться.— М.: Правило веры, 1996.

Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология.— Т. 2.— М., 1997.— С. 431–466 (переизд.: Вестник РСХД.— № 153.— 1989.— С. 5–20; № 154, 1989.— С. 67–91).

Игнатий (Брянчанинов) еп. О образе и подобии Божиих в человеке // Его же. Творения в семи томах.— Т. 2.— М., 1993.— С. 128–136.

Исаия авва. Митерикон.— СПб.: Воскресение, 1996 (М., 1891).

Исихазм: Аннотированная библиография / Под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего.— М.: Изд. совет Рус. правосл. церкви, 2004.

Исповедник Максим. О богословии и воплощении Сына Божия // Христианское чтение. 1835. Ч. 1, 11–24, 140–159, 246–265; Ч. 2. С. 12–24.

Исповедник Максим. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3.— М., 1900.— С. 163–228.

Кашменский С. Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой. В 3 ч.— Вятка: Тип. К. Блинова, 1860–1865.

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы.— М.: Паломник, 1996 (переизд.: Париж, 1950).

Киприан (Керн) архим. Золотой век святоотеческой письменности.— М.: Паломник, 1995.

Кирский Феодорит. Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. 1844. Ч. 4. С. 173–239, 311–389.

Кронштадтский Иоанн св. О Боге, мире и о душе.— СПб., 1991 (репр. переизд.— СПб., 1908).

Лествичник Иоанн. Лествица.— М.: Правосл. братство св. ап. Иоанна Богослова, 2001.

Мейендорф Иоанн прот. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение.— М.: Когелет, 2001.

Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов.— СПб., 1999.— С. 268–271.

Ничипоров Борис свящ. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога.— М.: Школа-Пресс, 1994.

Новый Богослов Симеон. Творения. В 3 т.— Св.-Троиц. Серг. лавра, 1993.

О внимании и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5.— М., 1900.— С. 436–439.

Ориген. О свободе воли. Разрешение и объяснение изречений Писания, по-видимому, отвергающих ее // Его же. О Началах. Самара, 1993.— С. 162–207 (Книга 3. Глава 1).

Панайотис Неллас. Христианская антропология по св. Николаю Кавасиле // Человек. 2001, № 5. С. 110–124; № 6. С. 91–103.

Пантелеймон иером. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина // Богословский вестник. 1914, № 3. С. 468–495.

Писарев Л. Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу.— Казань, 1894.

Попов И. В. Экстаз и откровение в системе бл. Августина // В память столетия Московской духовной академии. Сб. Ч. 2.— М., 1915.— С. 455–508.

Попович Иустин архим. На Богочеловеческом пути.— СПб.: Спасо-Преобр. Валаам. мон., Изд-во «Владимир Даль», 1999.

Середович А. свящ. Церковность, как особый дух и цель, коими должно определяться построение всего курса преподавания Закона Божия в средних учебных заведениях // Законоучитель. № 13. 1913, 15 авг. С. 204–212.

Сирин Исаак. Слова подвижнические.— М.: Православное изд-во, 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911).

Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей церкви // Вологодские епархиальные ведомости. 1898, 1 мая, № 9. С. 192–203; 15 мая, № 10. С. 219–227; 1 июня, № 11. С. 243–254; 15 июня, № 14. С. 348–354; 1 авг., № 15. С. 360–366; 15 авг., № 16. С. 386–393; 1 сент., № 17. С. 405–411; 1 окт., № 19. С. 471–475; 15 окт., № 20. С. 487–492; 1 нояб., № 21. С. 531–534; 15 нояб., № 22. С. 547–555; 1 дек., № 23. С. 571–579.

Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегр. и лат.; примеч. П. Преображенского. Дополн., составл., общая ред., пер. с древнегр.; введ., коммент., библиогр. и указатели А. Г. Дунаева.— СПб.: Благовест; Алетейя, 1999.

Стифат Никита. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума // Добротолюбие. Т. 5.— М., 1900.— С. 111–144.

Студит Феодор. Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. В 2 т.— СПб.: Тип. М. Меркушева, 1907–1908.

Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат., сост., общ. ред. А. А. Столярова.— М.: Прогресс-Культура, 1994.

Тюрин Ю. Я. Христианская антропология.— Владимир: Владим. гос. ун-т, 1997.

Уединенник Никифор. Слово о хранении и трезвении сердца многополезное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5.— М., 1900.— С. 239–251.

Фалассий авва. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3.— М., 1900.— С. 290–317.

Феодор (Поздеевский) архиеп. Смысл христианского подвига.— М.: Дон. монас., Изд. отд. Моск. Патр., 1991 (репр.: Троице-Серг. Лавра, 1911).

Филарет (Гумилевский) архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. В 3 т.— СПб., 1859.

Флоренская Т. А. Мир твоего дома.— М.: Школа-Пресс, 1999.

Шмеман Александр протопр. Исторический путь православия.— М.: Паломник, 1993.

П. И. Кучер
аспирант факультета
философии человека РГПУ
им. А. И. Герцена

Научный руководитель —
проф., д-р филос. наук
А. А. Корольков

ФЕНОМЕН ВИНЫ. ДОХРИСТИАНСКИЙ АЗАЗЕЛЬ И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ В АСПЕКТЕ ИСКУПЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Copyright © 2009, П. И. Кучер

Открывая новое тысячелетие, казалось, мы навсегда оставляем в прошлом состояние нестабильности, и тяжести XX века, века не имеющего себе равных во всемирной истории по размаху и основательности преобразований. Первый десяток нового столетия рассеял иллюзии. Убегая от себя в надежде — время истощит негативное прошлое, мы оказались перед лицом новых «вызовов». Быстрый темп научно-технического прогресса, наполняя копилку цивилизации новыми знаниями и технологиями, далеко не однозначно воздействует на условия жизни. Трагизм существования индивидуума в технократическом и сверх меры стандартизированном обществе усугубляется природными катаклизмами, локальными войнами и новыми видами заболеваний. Особенно остро обсуждается вопрос бессилия внутренней эмоционально-психологической способности нравственного самоконтроля. Вызывают страх даже не явления текущих событий, но фундаментальная хрупкость основных формообразований составляющих «тело» культуры. Здесь, с одной стороны, ощущается тяжесть в конфликте с природой и социумом. С другой — провиденциальные и психологические тяжбы, в которых человек противостоит законам судьбы или находится в конфликте с самим собой. Будучи неизбежными элементами социально-психологической реальности, внешние и внутренние коллизии подводят нас к признанию негативно-прогрессивного их основания. Как антитеза добра — межсубъектные столкновения приоткрывают процессы, которые угрожают важнейшим ценностям культуры.

Индивидуум, проходя в своем развитии все необходимые ступени социализации, которые позволяют ему выступать полноценным субъектом социальных отношений, рано или поздно осознает эту двойственность мира. Тогда в сознании начинается разграничение сферы абсолютного блага и абсолютного зла. Опыт ошибок фиксирует первые признаки индивидуальной вины. Это переживание позволяет говорить о еще не утраченной способности критически оценивать, осознавать, переживать свою диспропорциональность — несоответствие должному. Вина, эмоциональный дискомфорт, как феноменологические проявления совести, представляя собой механизм самоконтроля, все же не решают кардинальную проблему цивилизации, т. к. этот обобщенный интериоризированный голос исторически изменчив. Часто усилие воли ориентировано не на поиск универсального и вневременного ревнителя, устраняющего коренное несовершенство, а к временному нивелированию фрагментов вопиющего зла. Отсюда большая ответственность на «чувстве несогласия с самим собой» (Локк), «удостоверении личности и самосознательности человека» (Лейбниц), «практическом разуме» в смысле средневекового понятия synderesis (Кант). Поэтому, обладая познавательной, императивной и оценочной функциями — совесть, скорее не утвердительна, а вопросительна. Она то в человеке, на что нужен ответ. Думается, совесть — это крючок, сцепление. Присутствие — Dasein (Хайдегер). Испытание, которое с приближением смерти становится непереносимым. В пространстве разделения души и духа непрерывно происходят смещения то к чрезмерному чувству самоосуждения, то в мнимую праведность. Опасные крайности, усиливая друг друга, сводят на нет пространство жизни. Самонадеянное избавление и внушение вины — сухая земля. Стебель жизни в истощенной почве — это не решенный вопрос. Вопрос личной вины и ее искупления.

Негативный образ себя издавна интриговал человеческую мысль, заставляя сосредоточенно исследовать природу и предпринимать настойчивые попытки к постижению его сущности. Как источник всех дисгармоний, уводящих от совершенства, — непрекращающаяся эманация зла остро и болезненно переживается обществом. Вся мировая история — это растянувшаяся во времени и заполнившая собой все социальное пространство динамичная антитеза добра и зла. Социально-историческая реальность — это обстановка нескончаемого поединка между ними.

Источником духовных коллизий традиционно считается произвол свободной воли человека. В дохристианскую эпоху козел отпущения был законным средством обретения невинности. Об этом известно из уставной формы религиозного законодательства иудеев. Буква закона давала возможность виновному миновать наказания, при условии покаяния и жертвоприношения. В этом зазоре между «погибнуть» или «жить», альтернативой стало храмовое приношение. Щит наружной святости в кредит позволял укрыться до наступления полноты времен, от гнева правосудия. Жрецы, обильно орошая кровью рога жертвенника и каппарот, день за днем отвоевывали мятежному народу тук каменистой земли и росу безжалостно палящего неба. Утраченные познанием древа, дары рая — молоко и мед — навсегда унесли невинность.

Copyright © 2009

Первая кровь, обагрившая землю, свидетельствует о дисгармоничных отношениях человека с миром. Религия — решая проблему вины и страха смерти, через обретение бессмертия, производит заботу о вечной судьбе. Детоводитель намеренно повторяет преподанные уроки, пресекая всякую попытку отдохнуть от усталости жизни и бесконечных смертей. Неприступный свет и божественный мрак за завесой, сквозь который еле пробивается луч надежды, обещает приход Сына Вечности, великого жреца, единственно которого ожидает оскорбленный престол. Искупив вину опороченной святости, дохристианский Азазель ставит человека в неизъяснимое божественное отношение. Приносимый ежегодно, избранный по жребию, покорно уносил на себе грехи народа в землю непроходимую. Метафизический козел возвращается, он буквально неуничтожим, и живет среди народа, хотя ежегодно погибает. Исчезновение симптомов вины, на короткий миг, исключает человека из списка подсудимых. Суд (krisis), над человеком, как вневременной фактор, обнадеживающе скомпилирован с Искупителем, готовым прежде создания мира. Разбалансированная произволом бытийная составляющая, через приношение, получает временную константность. Под кажущимся порядком вещей и законопослушанием, очевидный хаос — это судьба детства, выпавшего из гнезда Едема. «Падший дух», по словам Позова А. С., «окружает себя инстинктами, чтобы уцелеть в том хаосе, который он сам вызвал к жизни»[1]. Это обстоятельство накладывает на человеческую индивидуальность печать отверженности. Безуспешные попытки сохранить черты, переставшие быть похожими на образ отчего дома, и одновременно обнаруживаемый творческий дар создают вещи, события, переходя к созиданию новой жизни. Так, под законом актуализируется дух, инстинктивно прорывающийся к новому откровению. Ветшающий декалог, оставляя у порога молодого господина, выталкивает новое солнце на небосводе духа и уходит за горизонт вечности. Новый день изрекает амнистию. Здесь принципиально иной виток отношений Творца с Творением, реализованный верой. «Завеса разорвалась». Человеку нужен живой и доступный Бог. Бубер находит себя дитем века, дитем неверия и сомнения, но сомнение его произрастает от семени веры, которая еще слаба, как росток из земли, знойной дохристианской эпохи. «Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить». Усилие веры, это постоянное преодолевание «камня преткновения», который лежит на пути к познанию между ветхим и новым. Вера бессмертной души интегрирует в абсолют и реанимирует главную ее функцию — наделять тело (soma) способностью действовать, изменяться (Иоанн Дамаскин). Это духовное очищение, более известное под словом «катарсис», в свое время широко использовал Пифагор, считая, что проигрывание определенных мелодий и ритмов способствует излечиванию человеческих нравов и страстей. Платон понимал катарсис универсально-метафизически: «Истинное — это действительно очищение от всех страстей, а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения»[2]. Нравственно-эстетическая концепция катарсиса, связанная с особенностями восприятия зрелища театральной трагедии, принадлежит Аристотелю. Тяжелый финал трагедии и гибель главного героя потрясают зрителя, который скорбит о погибшем и сетует на несправедливость судьбы[3]. Аристотель показал, как столкновение открывшейся в неожиданном экзистенциальном ракурсе трагической правды бытия с обыденными представлениями приводит к опрокидыванию привычных стереотипов жизнепонимания. Сильная внутренняя встряска нарушает равновесно-дремотное состояние нравственного сознания, заставляет его заработать в новом, более интенсивном режиме. Гнет страстей отступает на задний план, перед человеком в чрезвычайно острой форме встают вопросы о первопричинах, которые ввергают людей в трагические коллизии и экзистенциальные катастрофы. Религиозное чувство как творческая попытка восстановить разорванную связь сменяется Новым Заветом, в крови Логоса нарождается новый мир, впоследствии названный Церковью. Исповедание «Иисус есть Христос» — это ответ на вопрос о спасении и искуплении, в смутное время чаянья избавления у иудеев и язычников. Напряженное ожидание в эпоху Августа выкристаллизовалось в надежду на искупление, царство мира и справедливость. Эту надежду с убедительностью выражает Вергилий в четвертой эклоге. Новое царство мира и справедливости связывается с рождением младенца. Кто имеется в виду под этим младенцем, не говорится. Кажется, Вергилий совсем не думал о каком-то определенном младенце; «младенец» для него скорее просто символ спасения. Полная слез, история палестинского иудаизма в своих чадах не снимала главный и основной вопрос: «Ты ли Грядущий или ожидать нам иного?» Понимая, что это не трансцендентальный омут, но известная нам жизнь, мы сознательно идем по запутанной, подобно калейдоскопу взволнованности и напряженности ее линий, и никак иначе, это мышление начинает соответствовать жизни. Проста, пряма и однозначна всегда лишь поверхность отдельных явлений, однако никогда и нигде — их глубина, их связь, кризис, в котором находится все возникающее, реальность, о которой оно свидетельствует. Созерцаемая трагедия на стене теней заканчивается ужасным сюрпризом. Среди отрицательных персонажей знакомое имя. Чувство самосохранения оголяет страсть, которая, по Э. Фромму, может выступать в качестве энергетических источников как конструктивных, так и деструктивных действий. Фрустрация как морально-психологическое состояние личности при столкновении с неожиданными препятствиями — является подспудным переломным моментом, моментом истины. Думается, появление надежды в такой час может кардинально изменить вектор жизни, ведущий к прижизненному искуплению, запечатлеваемому юридической силой смерти. Здесь разорванная цепочка порочной, но искупленной жизни возводит-

ся в бессмертие. Ранее, как известно, ветхозаветный господин смерти удерживал всех без исключения, даже искупленных в кредит. Тогда, формально правые перед законом, но содержательно виновные, как при жизни, так и после смерти оставались таковыми. Вот их, лишенных свободы, но чаявших избавления при жизни и посмертно, необходимо было искупить. Событие боговоплощения знаменует начало новой эпохи в истории человечества, замысел о нем, не считая смерть, извечно входил в планы Творца. Вхождение и аннигиляция смерти как небытия духа имеет характерные черты процедуры выкупа. Это становится возможным через вхождение ключа к мирозданью — Логоса. Так, на доадамовом уровне водворяется невинность, не испепеляя человеческую компоненту. Здесь останавливается история и начинается заново. Суд над святым Человеком, признание Его виновным и последующая казнь являют несостоятельность власти, где вина, по Ролану Барту, важнейший признак ее присутствия. Все разбивается о краеугольный камень. «Земля разверзлась, и камни расселись». Тонкая грань между виновен или нет, стирается осуществлением замысла спасения. На первый план выходит заместительное искупление, где таинственно становится грехом Тот, Кто не знал греха. Это онтологическое противоречие в законе воздаяния кажется невыносимым. Душевность болезненно переживает, выходящие за рамки понимания, деяния духа. Когнитивный диссонанс возбуждает неудовлетворенность известным нам порядком, на грани изможденияоткрывает в нас способность увидеть все иными глазами. Рождение — судьба — смерть все, что видно через сбитый фокус в грехопадении, через созерцание духом указывают на вершину избавления, где составы мира перестают быть антагонистичными. Климент Александрийский замечает: «Очищенным сердцем и искупленным… достается восстановление в вечном созерцании, и называются (они) именем богов, сторонниками других богов»[4].Такому, своего рода небесному Олимпу противопоставляется Шеол — место, отведенное осужденным, полюс прямо противоположный небесной высоте. Шеол, одновременно как всеобъемлющее состояние виновного, перед Святым, не созданный для людей, принимает облик временного содержания нарушителей закона, где соседствуют падшие ангелы, соблюдаемые на суд великого дня. Беря во внимание, что именно сердце человека является начатком незаконных действий, лишающих его свободы. Известное выражение «пленить плен» означает не завоевание ада, принадлежавшего Творцу, а вторжение в локус вины человека. Такая победа осуществляется не через подавление правосудием непокорных духов, но через отчуждение власти греха в человеке, посредством которой смерть и ад господствовали над творением. В новом веке дверь от сердца человека не открывается. Ключи ада и смерти, как достояние искусителя, стали трофеем Искупителя. Три дня и три ночи во чреве кита, знамение Ионы исполнилось. Сын Человеческий попирает жало смерти — грех — и прославляет некогда силу греха — закон. «Жребий Яхве» в смерти Христа заверяет потенциал искупления. Изгнанный Азазель символизирует изведение пороков, с которыми исчезает и феномен вины[5]. Поэтому окончательное искупление человека стало возможным лишь через солидарность новозаветной жертвы с умершими. Через свой опыт ада — Христос опустошил его и тем самым сделал любой страх вины и проклятия беспредметным. Его прерогативой стала сила, в качестве судьи выносить решение о вечном спасении или проклятии человека. Синергия карающей справедливости с примиряющей милостью, возводят искупление в статус квинтэссенции спасения. Искупление как способ преодолеть тревогу из-за вины помогает оторвать свой взгляд от состояния отчужденности и самодеструкции — направить его на акт оправдания. Этот акт (оправдание — букв. «делание справедливым») возвращает человеку утраченное достоинство и делает его эссенциально тем, кем он был.

Литература

1. Бачинин В. А. Малая Христианская Энциклопедия в III томах. СПб.: Шандал, 2003.
2. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2001. 576 с.
3. Булгаков Сергий протоиерей. Агнец Божий. М.: Общедоступный православный университет основанный протоиереем Александром Менем, 2000. 464 с.
4. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2006. 200 с.
5. Делюмо Жан. Грех и страх, формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века). Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. 752 с.
6. Искупление: Материалы второго международного симпозиума христианских философов. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком. СПб.: ВРФШ, 1999. 281 с.
7. Новая Философская Энциклопедия в IV томах. М.: Мысль, 2001.
8. Рассел Джеффри Бартон. Сатана, восприятие зла в ранней христианской традиции. Глава IV. Человеческий грех и искупление. СПб.: Евразия, 2001. 320 с.
9. Трубецкой Е. Смысл жизни. Глава V. Грех и искупление. М.: Издательская группа «ПРОГРЕСС-КУЛЬТУРА», 1994. 592 с.
10. Феллер Виктор. Введение в историческую антропологию. М.: Кнорус, 2005. 660 с.

Примечания

1. Позов А. С. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. Мадрид.— 965.— С. 312.
2. Платон. Федон. http://bookz.ru/authors/platon/platons/1-platons.html (02.06.09.)
3. Хорошо известная идея погибшего героя и несправедливой участи голгофским касанием болезненно потрясет основания человечества уже в новой эре.
4. http://www.katakomb.ru/6/Pozov.html (1.06.2009)
5. Принято считать, что последний образ для обозначения самопоглощения абсолютного зла — Вавилонская блудница, а «Долина убиения» — станет местом ее вечного осуждения и наказания.

В. Ф. Андарало
врач-ортопед УЗ
«Могилевская городская
больница СМП»

ВОСПИТАНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ У РЕБЕНКА

Copyright © 2009, В. Ф. Андарало

В течение веков философия воспитания (светская и христианская в равной мере) считала аксиомой, что душа любого ребенка — это «чистая доска». Защитите ребенка от дурных влияний, наказывайте за проступки, поощряйте за хорошее — и в конце концов вы получите хорошего человека.

Святитель Димитрий Ростовский наставляет: «Юного отрока можно уподобить доске, приготовленной для изображения картины: что живописец изобразит — доброе или худое, святое или грешное, ангела или беса, — то и останется на ней. Так и дитя: какое родители дадут ему первоначальное воспитание — к каким нравам: богоугодным или богоненавистным, к ангельским или бесовским приучат его, — с такими оно и будет жить» [6].

Один из главных тезисов духовного христианского воспитания гласит, что каждая душа уникальна и что задача родителя-воспитателя — определить конкретно, что необходимо для духовного роста каждой неповторимой личности. Необходимо понять индивидуальность ребенка и помочь ему проявить врожденные таланты и особенности, поощрить его творческие способности и стремление к самовыражению, помочь ему глубже осознать причины его поведения.

«Принцип свободы человека перед Богом был осознан человечеством лишь в последнее время. Христианская вера — это свободный акт, в ней нет навязчивой самоочевидности, которой невозможно избежать. Она есть “уверенность в невидимом” (Евр. 11,1). Без свободы не может быть веры. Все это имеет огромное значение для углубления общих принципов христианского воспитания. Это означает лишь то, что мы можем явить человеку, во что мы верим, явить реальность веры в нашей жизни, но мы никого не можем заставить верить и, следовательно, никого не можем заставить верить правильно. Мы не можем применять авторитарный метод религиозного воспитания. Это не означает, что мы отвергаем авторитеты. Весомая часть нашей веры основана, конечно же, на доверии к авторитету святых, Церкви, Священного Писания. Но это доверие — результат свободного выбора и никому не может быть навязано. Воспитание должно основываться на точном знании, что любой подросток или юноша могут уверовать лишь благодаря свободному выбору. Вот почему нам важно понимать наших детей, внимательно наблюдать за их умственным и эмоциональным развитием, мотивами их поступков» [2].

Искусство воспитывать ребенка — одно из самых высоких искусств, по выражению русского философа Ивана Ильина, утонченнейшее, благороднейшее и ответственнейшее искусство на земле, постигая которое необходимо, прежде всего, воспитывать себя и учить ребенка личным примером. Давно известно, что христианское воспитание детей — прежде всего дело семьи, дома. Христианская семья («домашняя церковь») появляется в том случае, когда совместная жизнь членов семьи становится воплощением христианской веры, надежды и любви. Семья есть нечто большее, чем отец, мать и дети. Семья — это наследница нравственных и духовных обычаев и ценностей, созданных дедами, прадедами и пращурами. И как важно в каждой современной семье сохранить все положительное, наследственно обусловленное, приумножить его, противостоять всему отрицательному, греховному также наследуемому. Укрепление в православном образе жизни дает человеку гармоничное возрастание в различных добродетелях и открывает путь к совершенству, к преображению.

Кто есть счастливый человек по православному вероучению? Это тот, кто творит добро, не делает зла и защищен от зла. Православный человек старается творить добро и имеет благодать ответной любви от Бога и ближних; он не делает зла и, соответственно, не испытывает ответных злых действий; он защищен от зла терпением, смирением, любовью и мудрым творческим противодействием злу [4]. Поэтическое осмысление значения веры мы найдем у великого русского поэта А. С. Пушкина:

Владыко дней моих! Дух праздности унылой,
Любоначалия, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей —
Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.

Как важно родителям, воспитателям представлять, что ребенок является не «объектом» воспитания, а личностью с присущим ей божественным величием и неприкосновенностью. Всякий человек — наш брат, ибо имеет образ Божий в своей душе и тем самым имеет вечную божественную ценность, поэтому нельзя ни на одного человека смотреть как на материал, как на средство, как на инструмент. Ребенок должен чувствовать себя равноправным членом семьи, его радости и скорби должны быть радостями и скор-

бями всех членов семьи. «Семья — это крепость, на которую «враг человеков» не устает нападать. Страшно разделение семьи. Спаситель говорит: «И если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот» (Мк. 3.25). Главным условием целости семьи и прочности духовных основ, заложенных в детях, является взаимная связь, любовь членов семьи. Семья христианина — отец, мать, дети — это образ Святой Троицы на земле. И как Святая Троица — одно целое, так спаянная любовью истинно христианская семья должна в духе и любви быть одним целым. В этом ее сила и ее счастье и здесь, на земле, и в этом залог ее бесконечной радости в вечности» [1].

Сегодня одна из самых острых проблем родителей и школ — воспитание детей благородными и достойными людьми, старающимися исполнять вечные законы нравственного поведения и любви к ближним, которые ограждают от многих известных бед и пагуб, начиная от непочтения к родителям и учителям, сквернословия, курения и заканчивая наркоманией, преступлениями, суицидами [3].

Современно звучат слова: «Окружающий нас мир таит в себе многое множество личных неудач, болезненных явлений трагических судеб; и все эти явления сводятся в последнее счете к тому, что родители этих людей сумели их только родить и дать им жизнь, но открыть им путь к любви, к внутренней свободе, вере и совести, т. е. ко всему тому, что составляет источник духовного характера и истинного счастья, не сумели; не смогли дать им духовного опыта, этого целительного источника для всех страданий души… Всякая настоящая семья возникает из любви и дает человеку счастье. Научить детей любви родители могут лишь в том случае, если они сами в браке умели любить. Дать детям счастье родители могут лишь постольку, поскольку они сами нашли счастье в браке. Семья, внутренно спаянная любовью и счастьем, есть школа душевного здоровья, уравновешенного характера, творческой предприимчивости» [5].

Детство есть счастливейшее время жизни: время органической непосредственности; время повышенной доверчивости и обостренной впечатлительности, душевной незасоренности и искренности, ласковой улыбки и бескорыстного доброжелательства. Не лишают ли всего этого наших детей те нерадивые взрослые, которые с экранов телевизоров, сценических подмостков с четырехлетнего возраста готовят супермоделей, «звезд» ради сиюминутной славы, создают маленьких взрослых с материальными, потребительскими ценностями. Вместо того чтобы определить главный порок, страсть у ребенка и с любовью воспитывать, созидать в сердце его противоположную пороку добродетель, прививать ребенку потребность в чистой любви, милосердии и сострадания, они своим примером губят нежную, впечатлительную и беспомощную детскую душу.

Нравственное воспитание малоэффективно, если в человеке не пробуждаются и не возрастают обостренная совесть и стыд. А стыд и совесть у подавляющего большинства людей невозможно пробудить и укрепить без их веры в живого Бога, который на самом деле есть и помогает стать и быть высоконравственным, достойным человеком.

Как в материальном мире неотвратимо действуют, например, законы физики, так и в духовном мире неотвратимо действуют свои законы. Христианское вероучение представляет человека, состоящего из тела, души и духа. Дух есть самая важная часть человека. Проявлениями духа являются вера, любовь, совесть, способность воспринимать красоту, созерцающее творчество.

Традиционно на Руси духовным человеком считался тот, кто жил праведной, благочестивой, богоугодной жизнью. Духовное воспитание — это возвышение души человека, созидание духа для вечности. Дитя должно ощутить реальность Бога, осознать, что он не одинок в этом мире, что он создан «по образу и подобию Божьему», что он имеет бессмертную душу.

Духовное воспитание служит воспитанию целомудрия, чистоты, послушания, трудолюбия, патриотизма. Ф. М. Достоевский писал: «Если мы не имеем авторитета в вере и Христе, тогда будем во всем заблуждаться. Для меня, Христос, — нравственный образец и идеал… В мире существует только одно-единственное явление абсолютной красоты — Христос. Все тайны личности, то, как довести себя до совершенства, даны православием и его дисциплиной — самосовершенствованием». Вопрос из вопросов: как прийти к убеждению, что существуют две наивысшие ценности — Бог и бессмертие души? Достоевский отвечает: «Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних действенно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уже несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не может зайти в вашу душу».

В саду добродетелей Любовь главная, вместе с Верой и Надеждой. От этих добродетелей произрастают кротость, смирение, послушание, правдивость, милосердие, стыд, целомудрие, мудрость, умеренность с воздержанием, мужество, честность, совестливость. Многие добродетели (правдивость, целомудрие) естественны для ребенка как Богоданные дары. Задача родителей, воспитателей и педагогов — сохранить их и приумножить. Одна из основных задач состоит в том, чтобы ребенок получил доступ ко всем сферам духовного опыта, чтобы его сердце научилось отзываться на всякое явление Божественного в мире и в людях. Надо «как бы повести или сводить душу ребенка во все “места”, где можно найти и пережить нечто божественное; постепенно все должно стать ей доступным — и природа во всей ее красоте, в ее величии и таинственной внутренней целесообразности, и та чудесная глубина, и та благородная радость, которую дает нам истинное искусство, и неподдельное сочувствие всему страдающему, и действенная любовь к ближнему, и блаженная сила совестного

акта, и мужество национального героя, и творческая жизнь национального гения, с его одинокой борьбой и жертвенной ответственностью, и главное: непосредственное молитвенное обращение к Богу, который и слышит, и любит, и помогает. Надо, чтобы ребенок получил доступ всюду, где Дух Божий дышит, зовет и раскрывается — как в самом человеке, так и в окружающем его мире… Душа ребенка должна научиться воспринимать сквозь весь земной шум и сквозь всю не иссякающую пошлость повседневной жизни священные следы и таинственные уроки Всевышнего, воспринимать их и следовать им, чтобы, вырастая и входя в пору зрелости, привыкнуть искать и находить во всем некий высший смысл» [5].

Мы, родители, хотим чтобы наши дети росли правдивыми и послушными, стремимся доверять им на слово. И как все подлинно ценное в жизни, правдивость не дается сама собой, без труда, без воспитания. Родитель в искусстве воспитания подобен садовнику, который с любовью следит за ростом растений, вовремя поливает, подпитывает, пересаживает, обрезает их, формируя крону. Атмосфера искренности должна быть аксиомой здоровой семьи, потому что всякую ложь, всякий обман ребенок подмечает с чрезвычайной остротой и быстротой, впадает в смущение, соблазн и подозрительность, переживает, колеблется в доверии и в своем уважении к родителям. Кризис доверия вызывает (рано или поздно) и кризис веры, ибо вера требует душевной цельности и искренности.

В чем состоит добродетель? В исполнении закона Божия. Добродетель бесконечно разнообразна по своим видам и по своему совершенству, ибо человек, упражняясь в добродетели, может и должен постоянно восходить по лестнице совершенства к Первообразу — Богу. Разнообразна по видам (свыше семидесяти), она едина в существе своем, ибо имеет единое, неизменное основание. «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга,— сказал Господь, — якоже Аз возлюбих вы, да и вы любите себе: о сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою» (Ин. 13.34–35).

Совершение добродетели составляет подвиг для человека. И наставник сам должен идти путем подвига, ведя за собой своих воспитанников. Служение добродетели есть первоначальное назначение человека, есть врожденная потребность нашей природы.

Святитель Митрофан Воронежский в своем завещании написал следующие наставления: «Прочее же мудрых мужей правило всякому человеку; употреби труд, храни мерность — богат будеши. Воздержно пий, мало яждь — здрав будеши. Твори благо, бегай злаго — спасен будеши» [5].

Первым условием успеха воспитания детей является усиленная молитва о них родителей. Важно молитвенное воздыхание сердца родителей за своих детей, ежедневное, ибо мы питаем детей духовно, а выращивает Господь Бог. А для этого необходимо «очищение сердца от страстей греховных. Чистое сердце — источник духовного мира и радости. В чистом сердце, как в цветущем саду, растут обильно и постоянно отрасли многоразличных христианских добродетелей, нравственных и гражданственных, общественных и семейных. Добродетели чистого сердцем христианина служат укреплению доброй нравственности в детской среде» [7].

Как создатели культуры семьи, как архитекторы, возводящие здание ее духовно-нравственных ценностей, родители несут огромную ответственность за достойное воспитание своих детей в духе христианского благочестия. Семья должна стать училищем благочестия, добродетели, воспитания духовно-зрелой и нравственной личности.

Литература

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы.
2. Малая церковь. Православный семейный календарь 2008 г.— М., 2007.
3. Куломзина С. С. Христианское воспитание детей в современном мире.— М., 2007.
4. Пестов Н. Е. Современная практика православного Благочестия. Т. 2.— СПб., 2002.
5. Половинкин А. И. Православная духовная культура.— М., 2003.
6. Семейная жизнь и православное воспитание (из духовного наследия философа И. Ильина).— СПб., 2006.
7. Шестун Евгений свящ. Православная педагогика.— М., 2001.
8. Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты.— М., 1997.

В. И. Шерман
студент РХГА, факультет психологии и философии человека

Научный руководитель — ст. преподаватель факультета психологии РХГА
М. В. Архипова

БИБЛЕЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА ДИАЛОГ

Copyright © 2009, В. И. Шерман

«Если Бог есть, то какой Он»? — такой вопрос был задан студентам разных вузов. В результате опроса культурно-просветительского центра «Агора» были получены следующие результаты.

Много ответов прямо или косвенно указывали на то, что респонденты считают, что Богу (если тот есть) нет до человека дела. Характеризуя Бога, молодые люди использовали такие слова, как «равнодушный», «отстраненный» или «несправедливый». Другие ответы носили, как правило, более или менее безличный характер (к примеру: «Бог — один», «у каждого Бог свой»).

В нашем докладе ставится следующий вопрос: вступает ли библейский Бог в диалог с человеком? как именно это происходит?

Диалог можно определить как информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого **происходит понимание.** То есть цель диалога состоит в том, чтобы два или более независимых субъекта пришли к пониманию чего-либо. Кроме того, очевидно, что суть диалога — взаимовлияние. Быть открытым для диалога — значит быть открытым для перемен. Надо заметить, что само слово dialogos переводится с греческого как ’разговор, беседа’; но буквально это ’речь через’, так как «диа» — значит «через», а «логос» — «речь» или «слово». Кстати, именно Логосом называет Иоанн в Новом Завете Иисуса Христа: «И Слово (логос) стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14).

В Ветхом Завете диалог часто начинается с вопроса. В связи с этим интересно, какой вопрос первым встречается в Библии. Это вопрос, который Бог задал Адаму, скрывающемуся от Его лица, — «где ты?» (Быт. 3:9). Почему же Бог задал именно этот вопрос? Разве Он не знал, где Адам? А может быть, Он просто хотел вызвать его на диалог?

Однако Адам испытывает стыд, его речь демонстрирует закрытость для диалога, Адам обвиняет одновременно и Бога, и свою жену в попытке защитить себя самого, а Бога он воспринимает как врага: «Жена, которую ТЫ мне дал, дала мне и я ел» (Быт. 3:12). Архимандрит Виктор Мамонтов в своей статье «Молитва как диалог» отмечает: «Вследствие выпадения из диалога человек стал смертным».

В следующей главе Бог с похожим вопросом обращается к Каину: «Каин, где брат твой, Авель?» — «Не знаю, — отвечает Каин, — Разве сторож я брату моему?» (Быт. 4:9). Диалог предполагает свободу участников. Нет никакого смысла разговаривать с автоматами, нет никакого интереса задавать вопросы тому, кто не имеет выбора, **что** отвечать. Поэтому в Библии нам очень ясно указывается на **свободу** человека что-либо говорить и делать.

В Библии написано, что Бог иногда Сам говорил, как можно Его услышать. Например, пророку Илия на горе Хорив Он дал вполне конкретные советы, как тот может услышать Его голос (3 Царств 19:9–11):

> [11] *И сказал: выйди и стань на горе пред лицем Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь;*
>
> *после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь.*

Вести диалог с Богом в Ветхом Завете означало быть пророком. Это не значит, что Бог хотел общаться не со всеми людьми, это скорее значило, что не все люди хотели общаться с Богом. Во Второзаконии написано, как иудейские старейшины делегировали Моисею «право» общаться с Богом:

> *...сегодня видели мы, что Бог говорит с человеком, и сей остается жив; но теперь для чего нам умирать? ибо великий огонь сей пожрет нас; если мы еще услышим глас Господа, Бога нашего, то умрем, ибо есть ли какая плоть, которая слышала бы глас Бога живаго, говорящего из среды огня, как мы, и осталась жива? приступи ты и слушай все, что скажет [тебе] Господь, Бог наш, и ты* ***пересказывай нам все, что будет говорить тебе Господь, Бог наш, и мы будем слушать и исполнять.***

Три великие книги Ветхого Завета — книга Экклезиаста, Иова и Песнь Песней также дают нам взглянуть на то, какой диалог мы выбираем для себя. Книга Экклезиаст — книга суеты, там нет места Другому. Книга Иова — книга страдания, там человек готов выйти за свои пределы, но переживает страшные муки при этом. И наконец, Песнь Песней. В ней

Copyright © 2009

все — диалог, но диалог, который больше чем просто дискуссия, — диалог как песня. Подробнее об этом можно прочитать в книге Питера Крифта «Три толкования жизни» (Москва 2002, серия «Современная апологетика», ББИ).

В Новом Завете диалог вплетен в ткань повседневной жизни. Разбирая диалоги Иисуса Христа с учениками, блудницами, увечными, фарисеями — любыми людьми, которые попадались ему на пути, можно увидеть, что, во-первых, он отвечает лично тому человеку, с которым разговаривает, и, во-вторых, его ответы освобождают. В качестве примеров можно привести известные высказывания «Кто без греха, пусть первый бросит в нее камень» (Ин. 8:7) и «Кесарю кесарево, Богу Божье» (Мат. 22:15–22).

Анализ библейских диалогов, в которые вступает с людьми Бог, позволяет выделить и описать семь различных уровней диалога.

1. Творец — творение. (Диалога пока нет, только слово-предназначение ОТ Него и для нас.)

2. Пастырь — овечка. (Диалога все еще нет, однако есть индивидуальность, Пастырь «зовет каждую овечку по имени», защищает ее от волков, пасет, с**пас**ает.)

3. Хозяин — раб. (Приказы — это пока еще не диалог.)

4. Господин — слуга. (Диалог появляется, но пока только формальный, точка пересечения — взаимная выгода.)

5. Отец — сын. (Диалог переходит на принципиально иной уровень. В таком диалоге возможны такие вопросы, на которые мы получаем ответы в стиле «вырастешь — поймешь».) *(«Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить». Ин. 16:12.*)

6. Друг — друг. (*«Я уже не называю вас* рабами, ибо раб *не знает, что делает господин его; но Я назвал вас* друзьями, *потому что сказал вам все, что слышал от Отца…»* (Ин. 15–15). (Отношения равенства, друзья делятся тем, что важно для каждого.)

7. Возлюбленный — возлюбленная. (Двое превращаются в Одно, и диалог превращается в бесконечный процесс познания друг друга.)

По словам архимандрита Мамонтова, «Иисус призывает нас… к пути жертвенной любви, а это значит — к диалогу с этим миром. После падения Адама это общение прервалось, а через Иисуса Христа оно опять возобновляется, становится возможным. Церковь является Словом Бога в этом мире, ее составляют личности, которые услышали Богом обращенное к себе слово, т. е. вступили в личный диалог со Христом, вступили на ту стезю, где диалог стал сущностью человеческой жизни» (Архимандрит Мамонтов. «Молитва как диалог»: Материалы Международной научно-богословской конференции, М., 2004).

Когда Бог вступает в диалог с людьми, это называется «откровение», когда человек вступает в диалог с Богом, это называется «молитва».

На наш взгляд, самое главное в молитве — это внимание. Не сосредоточенность, потому что молиться может и рассеянный по природе человек, но внимание от слова **внимать.** В молитве, как и в любом диалоге, существует опасность забыть о собеседнике, не открыться для принятия нового, не увидеть Другого.

Важно помнить и о другой опасности. В Ветхом Завете есть предостережение против лжепророчеств. Иеремия пишет (Иер. 23:28–32): «Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон». Здравый человек всегда немного сомневается, не в своей вере, а в том, верно ли он услышал, верно ли понял, переспрашивает у Бога, уточняет, просит подтверждения, ищет совета. Не козыряет полученной интимностью, не выставляет ее напоказ. Все это, однако, не должно заслонить того обстоятельства, что Бог Библии хочет общаться лично с каждым. Иисус, когда прощался с учениками, сказал им: *«Не оставлю вас сиротами, приду к вам»* (Ин. 14:16–20) и обещал, что пошлет Духа истины, который, как сказано, исходит от Бога и будет с нами вечно, будет свидетельствовать об Иисусе и представлять Его, всему научит и будет утешать. В Откровении Иоанна написано: *«Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду* ***вечерять*** *с ним, и он со Мною» (*Откр. 3:22). «Вечерять» значит ужинать вместе, когда отложены дневные заботы… проводить время вместе, пить, есть, смеяться. Застолье всегда предполагает дружескую беседу, всегда предполагает диалог.

А. М. Черников
магистрант
психолого-педагогического
факультета РГПУ
им. А. И. Герцена

Научный руководитель —
канд. пед. наук
Л. А. Немчикова

СОЗДАНИЕ СЧАСТЛИВОЙ СЕМЬИ

Copyright © 2009, А. М. Черников

Давайте задумаемся над важностью семьи. Старец Паисий Афонский говорил: «Единственная ценность жизни — это семья. Как только погибнет семья, погибнет и мир, будет раздушено все: и духовенство и монашество».

Сейчас 3/4 молодых семей распадаются. Поэтому важно поговорить о том, как правильно строить семью.

Ответственным шагом является выбор супруга, ведь с ним рядом нужно будет прожить всю жизнь, и в радости и в горе.

Существует оптимальный период предбрачного общения, который составляет 1,5–2 года. Это период достаточный для того, чтобы люди хорошо друг друга узнали и не питали иллюзий в отношении друг друга. Он нужен и для уточнения правильности решения о заключения брака именно с данным человеком. Молодые люди за этот период проходят через сложные ситуации, решают совместно проблемы, образно говоря, съедают вместе пуд соли.

До брака надо внимательно присмотреться к своему избраннику в хотя бы в 4 ситуациях.

Во-первых, понаблюдайте, как он общается со своими друзьями. Известно, что период добрачных отношений — это период завоевания. Человек старается показать себя только с положительной стороны, а свои плохие черты скрывает. Каждый пытается выставить напоказ все свои достоинства, даже те, которых нет, но могли бы быть. Но друзья знают этого человека много лет и видели его в разных ситуациях. У них уже успело сформироваться правильное отношение к вашему избраннику. Выясните, пренебрежительное это отношение или уважение, а может быть, отношение благодарности.

Во-вторых, отношение коллег на работе. Видно, тунеядец ваш любимый или серьезный человек. Становится понятно, насколько он ответственен или настроен жить за счет других, паразитировать.

В-третьих, особенно важно посмотреть на поведение своего любимого человека в семье со своими родителями, ведь человек познается через отношение к родителям. Если он не уважает отца и мать, будет ли уважать жену? Очень маловероятно. Поэтому нужно почаще бывать в семье избранника и внимательно смотреть за тем, как он общается с близкими людьми, ведь их он уже не стесняется. Здесь можно увидеть образ вашей будущей семьи.

И последне, в-четвертых, обязательно посмотрите, как человек ведет себя в трудной ситуации. В семейной жизни предостаточно трудностей и важно оценить, как ведет себя человек в проблемной ситуации. Как он поступает: бросается в панику, начинает прятаться за спины других или, наоборот, подходит к ситуации решительно, а может быть, с юмором, начинает ее преодолевать.

Также важно смотреть на избранника как на отца или мать своих детей, на благочестие девушек, надежность юношей, на качества, необходимые отцу и матери. Нужно искать не внешней красоты, а душевные добродетели и благородство нравов.

Самое важное, как советуют святые отцы, нужно прибегать за помощью к Богу, и Он не постыдится быть устроителем твоего брака. Если хочешь, чтобы в твоей жизни появился достойный человек, твоя вторая половинка, нужно молиться, просить у Бога, чтобы Он послал такого. Можно обращаться к ходатаям за нас перед Богом — Божией Матери и святым.

Как готовиться к браку? Чтобы положить начало счастливых семейных отношений, в человеке должна преобладать не любовь к себе, не эгоизм, а жертвенная любовь к другим. Признаком настоящей любви является умение жертвовать своим комфортом, временем ради любимого человека. У нас сейчас внушается противоположная установка: «Бери от жизни все! Наслаждайся жизнью». А ведь брак — это не наслаждения, а вторая работа, где надо прилагать много трудов, но которые вознаграждаются многими радостями.

Среди факторов, благоприятствующих созданию семьи, отметим осознание ответственности за свою семью и наличие навыков ведения домашнего хозяйства. Иногда после заключения брака оказывается, что невеста может готовить пару блюд — яичницу и отварную картошку. А жених может только мусорное ведро вынести. Элементарные вещи становятся подвигом. Помните фильм, Мюнхгаузен говорит: «Сегодня у меня в расписании подвиг»? Все раньше делала мама, и человек привык только пользоваться, а тут какие-то обязанности свалились. Поэтому надо взрослеть.

Брак может строиться на нескольких уровнях: телесном, душевном и духовном. Человек трехсоставен, и надо, чтобы эти части имели правильную иерархию: дух управлял душой, а душа телом. Если человек

Copyright © 2009

живет на телесном уровне, это уровень потребления: поесть, поспать, получить удовольствия.

На душевном уровне человек живет по нравственным законам, он начинает замечать вокруг себя других людей, старается, чтобы рядом с ним другим было хорошо. Такие люди стараются дарить тепло, но часто их не хватает. На этом уровне любовь другая, более теплая, не такая эгоистичная.

Но есть еще гораздо более высокий уровень — духовный. На этом уровне человек смотрит не только по сторонам, но поднимает глаза вверх и начинает задумываться над первопричиной всего существующего. Любовь здесь становится совершенно другой. Чем больше люди приближаются к Богу, к источнику любви, тем ближе они становятся друг к другу (рисунок 1). Святитель Николай Сербский сказал следующее: «Совсем неудивительно, что каждый человек стремится к любви, потому что наш Творец есть любовь. Мы, люди, именно от великой Божественной любви зажигаем свои маленькие сырые свечки земной любви, которые трещат, чадят и быстро гаснут». Но что делать, чтобы наши свечки не гасли? Есть очень простой ответ. Если посмотреть на первые два уровня, когда человек живет на телесном или душевном уровне, когда он еще к Богу не пришел, то их любовь бывает тяжелой и мучительной, потому что человек еще не видит первопричины любви. Он старается поддержать эти отношения своими силами. Это не удается. Николай Сербский сказал: «Другому мы можем дать то, что уже сами имеем в себе». Бывает, что человек иссякает, устает. Как в себе восстановить любовь? Нужно очистить свою душу и пустить туда божественную любовь. Этому служат Таинства Церкви: покаяние, причащение.

У митрополита Антония Сурожского есть замечательные слова о любви: «Мы иногда смотрим на другого человека, как на икону. Мы видим в нем образ Божий. Ведь человек действительно есть святыня Божья, и к нему надо относиться трепетно!

Если мы посмотрим на картину великого художника, она прекрасна, но из-за неправильного хранения может быть повреждена. Однако она все равно остается прекрасной. И иногда человек всю жизнь отдает на то, чтобы восстановить эту картину. И вот если мы смотрим на другого с любовью, небезразлично, мы можем увидеть в этом человеке то прекрасное, что в нем есть, и страдать от его несовершенства. Любовь — это предельное напряжение, предельная боль от того, что человек так несовершенен, и ликование от того, что он так неповторимо прекрасен. И даже от осознания несовершенства другого многие люди не хлопают дверью, а тратят всю жизнь, чтобы восстановить «первоначальную красоту картины». Любящий человек видит другого не только тем, кем он является на сегодняшний день, но и таким, каким он может стать через какое-то время, когда избавится от своих недостатков.

Еще очень важно благословение, согласие родителей. Потому что у них есть опыт семейной жизни, и они прекрасно знают ваш характер. Они видят другого человека и понимают, уживетесь вы друг с другом или нет. К родительскому мнению надо относиться очень серьезно.

Верующие супруги испрашивают благословения Божие на брак, то есть венчаются. В храме они обещают Богу вместе быть в вечности: и в радости, и в горести. Через это таинство дается благодать паре, чтобы она смогла вынести все трудности семейной жизни. Возложение венцов во время Таинства имеет несколько смыслов. Первый заключается в том, что молодые люди должны сохранить себя не в блуде, а в чистоте и стать духовно единым существом. А второй смысл венцов заключается в том, что при венчании молодые люди надевают венцы мученичества. Семья — это всегда тяжело. В православии раньше на Руси к этому готовили и говорили, что семейная жизнь предполагает труд. К венчанию нельзя относиться как к амулету и думать в русле «Раз мы повенчались, значит, теперь у нас все будет хорошо». Благодать, которая дается паре, помогает супругам в труде по устройству семьи, семейных отношений, но если не прилагать для этого своих усилий, не жить по заповедям, то все останется только в потенции, возможности создать счастливую семью.

К венчанию готовятся всю жизнь через православный образ жизни. Обычно перед венчанием священник советует супругам исповедаться, чтобы очистить совесть. Один святой сказал: «Нам нечего бояться, кроме греха. Ибо Бог есть любовь. И только когда мы грешим, благодать отходит». Когда человек живет по заповедям Божьим, когда он покрыт благодатью, у него все происходит само собой. Он идет с благодарением. Появляется чувство защищенности. Ощущение того, что Бог есть любовь, и Он заботится о каждом из нас. Но что делать, если человек оступился, сделал ошибки, о которых теперь сожалеет. В православии нет тупиков. Бог — это абсолютная любовь, и Он ждет нашего покаяния. И как в притче о блудном сыне, только сын возвращается, отец бежит ему навстречу, радуется, что сын вернулся из погибельной страны, что душа обернулась к Богу. Отец одевает сына в новые красивые одежды, устраивает пир, то есть не просто прощает и милует, восстанавливает в достоинстве, но и облагодетельствует с преизбытком. В случае ошибок надо просто осознать и покаяться, а покаяние означает исправление. И покаяние должно быть не только на уровне «вот теперь я так не буду делать». Необходимо обязательно сходить на исповедь, причаститься. Мы исцеляем тогда душу и тело. Чистота супругов, целомудрие необходимы для рождения здоровых детей. Ведь дети перенимают от родителей тот духовный уровень, на котором они находятся, то есть склонность к добродетелям и порокам, которые есть у родителей. В свидетельство этому мы видим то, что родители большинства святых были очень благочестивыми людьми. Например, родители Сергия Радонежского жили благочестиво и приняли в конце жизни монашество; родители Александра Свирского прославлены в лике святых. Еще Господь говорит в Евангелии, что

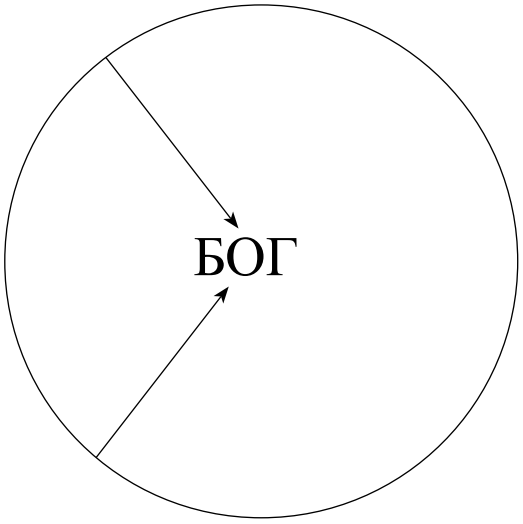


Рис. 1

Он посылает благословение на род праведника до 7-го колена и осуждение на род грешника до 4-го.

В семье должна быть правильная иерархия. Муж должен слушаться Бога, жена — мужа, а дети — родителей. Муж является главой семьи, а жена — помощницей мужу. У мужчины и женщины разное предназначение, их душевные силы различны, что проистекают из разной роли, которую должны играть мужчина и женщина в семье. Женщина как мать и жена — это чуткий барометр, который должен уловить душевное состояние каждого члена семьи, чтобы своей лаской и вниманием прийти на помощь мужу, правильно направить детей при их воспитании. Женщина создает внутреннюю атмосферу семьи. Ей для этого даны от Бога все необходимые силы: особая интуиция, мягкость характера и чуткость. Мужчина как отец и муж — это глава семьи, который должен уметь принимать решения и нести ответственность за всю семью. Муж — это внешняя защита для всей семьи, ему для этого дано от Бога все необходимое: логичный ум, твердость воли, неувлекаемость случайными эмоциями.

Надо разделять два понятия — «глава» и «деспот». Они отличаются тем, что глава отвечает за все, что происходит, и виноват во всем. А деспот, наоборот, ни за что не отвечает, и у него виноваты все вокруг. Поэтому когда Церковь говорит, что муж — глава семьи, то это не указание женщине о ее рабстве, а предупреждение мужчине о том, каким он должен быть, чтобы жена почитала его за главу.

Мужчина, будучи мужественным, делает супругу женственной. Жена, будучи женственной, может сделать мужа главой своей семьи.

В заключение хочется прочитать несколько высказываний из дневника императрицы Александры Федоровны о том, какие качества должны в себе воспитывать супруги, чтобы беречь и укреплять любовь:

После заключения брака первые и главнейшие обязанности мужа — по отношению к его жене, а у жены — по отношению к мужу. Они двое должны жить друг для друга, отдать друг за друга жизнь. Прежде каждый был несовершенен. Брак — это соединение двух половинок в единое целое. Две жизни связаны вместе в такой тесный союз, что это больше уже не две жизни, а одна. Каждый до конца своей жизни несет священную ответственность за счастье и высшее благо другого.

Первый урок, который нужно выучить и исполнить, — это терпение. В начале семейной жизни обнаруживаются как достоинства характера и нрава, так и недостатки и особенности привычек, вкуса, темперамента, о которых вторая половина и не подозревала. Иногда кажется, что невозможно притереться друг к другу, что будут вечные и безнадежные конфликты, но терпение и любовь преодолевают все, и две жизни сливаются в одну, более благородную, сильную, полную, богатую, и эта жизнь будет продолжаться в мире и покое.

Долгом в семье является бескорыстная любовь. Каждый должен забыть свое «я», посвятив себя другому. Каждый должен винить себя, а не другого, когда что-нибудь идет не так. Необходимы выдержка и терпение, нетерпение же может все испортить. Резкое слово может на месяцы замедлить слияние душ. С обеих сторон должно быть желание сделать брак счастливым и преодолеть все, что этому мешает. Самая сильная любовь больше всего нуждается в ежедневном ее укреплении. Более всего непростительна грубость именно в своем доме, по отношению к тем, кого мы любим.

Еще один секрет счастья в семейной жизни — это внимание друг к другу. Муж и жена должны постоянно оказывать друг другу знаки самого нежного внимания и любви. Счастье жизни составляется из отдельных минут, из маленьких, быстро забывающихся удовольствий — от поцелуя, улыбки, доброго взгляда, сердечного комплимента и бесчисленных маленьких, но добрых мыслей и искренних чувств. Любви тоже нужен ее ежедневный хлеб.

Литература

1. Крыгина Нина, мон. Цикл передач «В кругу семьи».— Режим доступа: http://orthodox.patrio.org.ru/psihologiya/monahinya-nina-kryigina-tsikl-peredach-na-semeynuyu-temu.html.
2. Романова Александра Федоровна, императрица. Сад сердца, духовный дневник.— М.: Российское Отделение Валаамского Общества Америки, 1998.
3. Шугаев Илия, прот. Один раз на всю жизнь: беседы со старшеклассниками о браке, семье, детях. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2009.— 208 с.

О. Е. Кузьмина
студентка факультета
психологии РХГА

Научный руководитель —
ст. преподаватель РХГА
М. В. Архипова

К ВОПРОСУ О СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЯХ

Copyright © 2009, О. Е. Кузьмина

Тема наших размышлений — семейные ценности личности. Сегодня писать об этом хочется с христианских позиций. Это представляется вполне уместным, христианская антропология не только не противоречит светским наукам, но и придает им определенную глубину.

Отношение человека к человеку — одна из центральных проблем психологии, религии, этики и философии. Именно отношение одного человека к другому связывает этические проблемы с психологическими. Речь идет о том, насколько общечеловеческие ценности, нормы, правила стали внутренним достоянием человека, вошли в его внутренний, психический мир. В этом смысле с помощью академической психологии мы получаем ответы преимущественно на вопрос «как». Христианская антропология отвечает на вопрос «почему». Ведь порой человеческая индивидуальность не укладывается ни в одни рамки. В человеке необъяснимо многое: зарождение тех или иных мыслей; основания, на которых он осуществляет выбор; почему он порой превосходит собственные возможности или катится по «наклонной плоскости».

Судить об убеждениях и ценностях разного порядка, которыми человек руководствуется в своей повседневной жизни, мы можем преимущественно по его эмоциям, чувствам, речи, а также по его поведению. Ценности вплетены в ткань нашей жизни так, что траектория развития личности, с одной стороны, их демонстрирует, а с другой стороны, выявляет их обновление. Иными словами, наши ценности — это в какой-то мере мы сами, наша духовная составляющая, вектор нашего развития, основа основ непрерывного процесса выбора. Вопрос в том, как этот процесс влияет на жизнь семьи.

Если проанализировать нашу душевную жизнь, то заметно, сколь огромное место отводится размышлениям о самих себе. Мы постоянно занимаемся возведением себя на какие-то нравственные пьедесталы. Наше «Я» всегда стремится к превосходству над другими людьми, что является одним из главных источников конфликтов.

В. А. Сысенко, описывая случаи супружеских конфликтов, выделяет негативное значение эгоистических черт характеров супругов, их концентрацию на собственном «Я» как один из важных факторов дестабилизации семейной жизни. Кроме того, автор отмечает, что психологу при консультировании разводящихся супругов больше всего бросаются в глаза дефекты нравственного развития супругов. Парадоксальность ситуации в том, что они видят эгоизм партнера, но не свой собственный (Сысенко В. А., 1983). Хотя как раз семейная жизнь требует учета интереса других членов семьи и проявления о них заботы, предполагает наличие в человеке чувства милосердия, сострадания, сочувствия, умения войти в психический мир другого человека.

К сожалению, представляется, что именно ориентация современного общества на философию индивидуализма лежит в основе и кризиса личности и кризиса семьи.

С христианской точки зрения человеческая личность вызревает только в общении с первой и главной Личностью — Богом. Метафорически, это все то же зеркало Ж. Лакана. Отношения с Богом делают возможной для каждого уникального человека работу над своей целостностью — «сборкой по вертикали» на протяжении всей его жизни. Причем происходит это не через обособление, а через Другого и других, через жертвенное участие, например, в жизни семьи.

Со своей стороны нам представилось крайне интересным взглянуть: влияет ли фактор воцерковленности на формирование семейных ценностей и если да, то как.

Наше исследование носило поисковый характер.

Основными целями являлись: 1) апробация авторской методики «Сюжетные ассоциации» для группы лиц, имеющих опыт собственной семейной жизни или находящихся в добрачной стадии отношений; 2) обнаружение психологических различий между группами воцерковленных — невоцерковленных испытуемых.

В выборку вошли воцерковленные и невоцерковленные жители Санкт-Петербурга, имеющие опыт семейной жизни или находящиеся в добрачной фазе взаимоотношений. Возраст участников исследования от 24 до 71 года. Из них 14 мужчин и 24 женщины. Всего 38 человек.

В исследовании нами использованы две методики сбора информации:

1) Стандартизированная методика Дж. Роттера по определению уровня субъективного контроля личности в различных сферах жизни.

2) Проективная методика «Сюжетные ассоциации» (Кузьмина О. Е., 2008).

Copyright © 2009

Почему именно методика Роттера была избрана для нашего исследования? С ее помощью можно выявить значимые области жизни испытуемых. Также считается, что УСК связан с ощущением человеком своей силы, достоинства, ответственности за происходящее, с самоуважением, социальной зрелостью и самостоятельностью личности. Равно как и показатель внутренней свободы связан с характеристиками экстернальности и интернальности.

Методика «Сюжетные ассоциации» составлена по принципу подбора стимулов, описывающих наиболее типичные конфликтные ситуации и провоцирующих ответы, информативные с точки зрения диагностики. В качестве стимульного материала было предложено 10 сюжетов, касающихся семейной жизни, которые требовалось завершить:

1. Он вырос в бедной семье, поэтому выражал чувства к сыну, даря ему дорогие подарки. Он никогда не проводил с ним время — его просто никогда не было дома. Все время занимало зарабатывание денег, которые он потом щедро тратил на сына, считая, что именно так должен поступать хороший отец. Но однажды он узнал, что сын…

2. Эта семья хорошо обеспечена. Муж, безусловно, трудолюбивый человек и многого добился. Однако жена недовольна тем, что он совсем не уделяет внимание и время на воспитание их детей. Обычно она не позволяла себе высказывать мысли вслух. Но однажды…

3. Она собиралась вступить в брак во второй раз, твердо решив, что обязательно будет счастлива, если новый муж не станет ее критиковать. И вообще, окажется обладателем именно тех качеств, которые она так ценит в мужчинах. Она руководствовалась несколькими соображениями…

4. Она интересовалась буквально всем в жизни своего сына. Ей казалось, что без ее участия и советов сын не в состоянии принять правильное решение, а то и просто пропадет — весь в своего отца! Но он вырос и на днях сообщил родителям, что намерен жить отдельно. Она…

5. Они — сравнительно молодые супруги и в свое время оговорили планы на ближайшее будущее. Но сейчас она в полном замешательстве, ведь он поступает вразрез с договоренностями, объясняя внезапность решений тем, что он мужчина в доме. Из-за этого и она сделала несколько необдуманных эмоциональных шагов. Сейчас она обдумывает его телефонный звонок, в котором он сообщил, что…

6. У них на повестку дня встал вопрос о разводе. Среди ее родни это было обычным решением, но она утверждает, что если бы не события детства и юности, в которых ничего страшного не было, то она не стала бы такой решительной и целеустремленной. Он считает, что ей следовало бы подумать о том, что…

7. Она смотрела в окно, бессильно уронив руки на колени. Тревога и обида щемили грудь. Много лет она пыталась построить гармоничные отношения в семье, прилагая неимоверные усилия, но ничего не вышло. «Значит, я…

8. Их ссоры похожи на войну, а примирениям позавидовал бы и Амур. У обоих не сложилась карьера. Его фирма недавно обанкротилась, но и ее последнее место работы приносит только огорчения. Начальник вызывает страх, а сослуживцы, все как один, такие заносчивые — просто вынуждают дерзить. Она в постоянном напряжении и понимает, что надо что-то менять…

9. В его жизни все устроено. Сын взрослый, хотя и абсолютно безответственный человек, живет отдельно. Жена — идеальная хозяйка, всегда контролировала бюджет, и теперь средств достаточно даже на то, о чем другие могут только мечтать. Однако покупки не приносят удовлетворения. Беспокойство и недовольство не уходят. Ему чего-то определенно не хватает…

10. Они женаты несколько лет. В семье своих родителей она была несчастна, ее отец пил, и дочь никогда не могла обратиться к нему с просьбой — ее или не слышали, или не понимали. Ему тоже приходилось в детстве несладко. Отец всегда находил у него массу недостатков и постоянно критиковал. Однажды супруги пошли в кино, но по дороге у нее сломался каблук…

Время заполнения бланков не ограничивалось, но в среднем составило 1 час 15 минут. Возможность взаимовлияния на ответы в данном случае была исключена, т. к. с каждым испытуемым проводи-

Таблица 1

№ / №	Воцерковленные (В)							Невоцерковленные (Н/В)						
	Ио	Ид	Ин	Ис	Ип	Им	Из	Ио	Ид	Ин	Ис	Ип	Им	Из
1-й испыт-й	7	8	6	9	6	4	7	1	4	2	1	1	3	1
2-й испыт-й	6	7	5	5	6	6	3	6	6	5	4	5	8	7
3-й испыт-й	6	5	6	5	5	7	6	5	5	5	4	4	4	7
N-й испыт-й	5	4	5	4	6	5	8	6	7	6	3	6	8	4
Сумма	**97**	**112**	**122**	**114**	**99**	**116**	**110**	**102**	**111**	**93**	**91**	**91**	**114**	**81**
Ср. знач.	4.94	5.68	6.26	5.84	5.1	5.84	5.47	5.36	5.84	4.89	4.78	4.78	6.0	4.26
Округл.	**5.0**	**5.5**	**6.0**	**6.0**	**5.0**	**6.0**	**5.5**	**5.0**	**6.0**	**5.0**	**4.5**	**4.5**	**6.0**	**4.0**

Обозначения в таблице: Ио — общая интернальность; Ид — индекс достижений; Ин — индекс неудач; Ис — индекс семейной проблематики; Ип — индекс производственных отношений; Им — индекс межличностных отношений; Из — индекс здоровья.

лась индивидуальная встреча, но в зависимости от контекста обе методики могут быть применены и в групповом испытании. Это значительно экономит время, хотя вариант индивидуальной работы дает дополнительную возможность относительно методики «Сюжетные ассоциации» — попросить прочитать вслух завершение сюжетов. Особенности интонации и прочее обычно помогают в уточнении содержания написанного. Например, саркастический тон голоса. Кроме того, можно задать испытуемому уточняющие вопросы по поводу очень коротких ответов.

Последовательность предъявления методик произвольная. В большинстве случаев испытуемый предпочитал начать с того, что считал для себя наименее затруднительным.

Обработка ответов методики «Сюжетные ассоциации» проводилась по аналогии с методикой Розенцвейга по изучению фрустрационных реакций; методика Роттера была стандартной. Далее строились сравнительные графики.

Согласно методике Роттера, обработка тестового материала производилась в несколько этапов. После составления на каждого испытуемого индивидуального графика все координаты были сведены в таблицу, на основании которой получился сравнительный график (*табл. 1*).

По нашим данным, оказалось заметным преобладание сфер жизни, лежащих в интернальной области у группы воцерковленных испытуемых.

В границах нормы, с «заходом» в экстернальную область лежит показатель по шкале общей интернальности (Ио), что, возможно, говорит о том, что не всякое событие жизни признается в этой группе безусловно значимым, а также о признании того факта, что воцерковленные люди не каждым событием своей жизни могут или считают нужным управлять.

Та же ситуация со шкалой интернальности в области производственных отношений (Ип). Некоторую долю ответственности воцерковленные испытуемые относят на счет руководства и товарищей по работе. Если иметь в виду, что значимым фактором в этой области является продвижение по работе, то, возможно, зримым стало свидетельство того, что этот показатель воцерковленные личности предпочитают достигать, например, без акцента на соперничестве и самопрезентации.

Интерес к области межличностных отношений (Им) совпадает в обеих группах; показатель по этой шкале находится в интернальной области.

Кроме того, в группе невоцерковленных испытуемых в этой же области оказался показатель по шкале достижений (Ид). Согласно комментарию к методике Дж. Роттера, «такие люди считают, что они сами добились всего того хорошего, что было и есть в их жизни, и что они способны с успехом преследовать свои цели в будущем». У воцерковленных испытуемых этот показатель находится строго на границе нормы.

Обработка по аналогии с методикой Розенцвейга заключалась в том, что завершения сюжетов анализировались на предмет направления реакций испытуемого. В нашем исследовании направлениям реакций соответствуют три шкалы: 1) экстрапунитивные реакции (Э), когда реакция направлена на живое или неживое окружение в форме осуждения внешней причины фрустрации или вменяется в обязанность другому лицу разрешить данную ситуацию; 2) интропунитивные реакции (Ин), когда реакция направлена субъектом на самого себя, т. е. испытуемый принимает ситуацию как благоприятную для себя, берет ответственность или вину за нее на себя; 3) импунитивные реакции (Им), когда ситуация рассматривается как малозначащая или как нечто такое, что может быть исправлено само собой, стоит только подождать и подумать.

Кроме того, завершения сюжетов классифицировались и по другому параметру — эмоциональному типу реакции: 4) позитивная реакция (П); 5) нейтральная реакция (Нт); 6) негативная реакция (Нг); 7) циничная реакция (Ц).

Важно отметить, что в нашем исследовании анализ завершенных сюжетов и их оценка с точки зрения выбранных параметров проводился не одним человеком, а группой экспертов. Затем следовала процедура согласования экспертных оценок.

Данные были также сведены в таблицу (*табл. 2*). Цифры в столбцах: Э, Ин, Им, П, Нг, Нт и Ц означают

Таблица 2

№ сюжета / группа	Воцерковленные (В)							Невоцерковленные (Н/В)						
	1							2						
Реакция	Э	Ин	Им	П	Нг	Нт	Ц	Э	Ин	Им	П	Нг	Нт	Ц
1-й сюжет	9	6	4	5	11	3	-	15	1	3	2	13	4	-
2-й сюжет	4	7	8	6	5	8	-	4	5	10	4	5	9	1
3-й сюжет	5	5	9	7	4	8	-	3	6	10	4	4	9	2
10 сюжет	2	-	17	9	4	6	-	-	1	18	8	2	6	3
Сумма	**41**	**68**	**81**	**52**	**45**	**90**	**2**	**45**	**55**	**90**	**36**	**57**	**84**	**13**
%	21,58	35,79	42,63	27,35	23,69	47,9	1,06	23,68	28,95	47,37	18,95	30,0	44,21	6,84
Округленн.	**4**	**7**	**8**	**5**	**4,5**	**9**	**0,2 (0)**	**4,5**	**5,5**	**9**	**3,5**	**5,5**	**8,5**	**1,5**

количество испытуемых, завершивших сюжет тем или иным образом.

В целом результаты свидетельствуют, что испытуемые воцерковленной группы в большей мере склонны видеть причину затруднений в себе, а не в других и принимают ответственность за происходящее на себя (шкалы Э, Ин). Соответственно, в меньшей степени, нежели невоцерковленные, склонны закрывать глаза на затруднения или пускать ситуацию на самотек (шкала Им). Видение мира у них заметно позитивнее, в то время как негативизм соответствует границе нормы, что говорит о реалистичности мировосприятия (шкалы П и Нг). Меньшее количество ситуаций представляются воцерковленным испытуемым фрустрирующими, большее — нейтральными (шкала Нт). Уровень циничных ответов в оценке жизненных ситуаций соответствует (по шкале Ц) уровню — 1,06% в сравнении с показателем невоцерковленных испытуемых — 6,84%.

Семейные ценности были выявлены процедурой контент-анализа материалов методики «Сюжетные ассоциации». В итоге для каждой группы респондентов был составлен свой перечень ценностей. Списки ценностей воцерковленных и невоцерковленных испытуемых сравнивались.

Стало очевидно, что «ценностный репертуар» воцерковленных людей значительно шире и традиционнее. Он включает не только лингвистические единицы, определяемые академической психологией как «ценности» разного порядка, но и личностные характеристики спутников жизни, и предпочтительные для семейного образа жизни формы проведения досуга. У невоцерковленных испытуемых обнаружилось 16 отличающих от условно традиционных пунктов, характерных именно для плоскости индивидуалистического бытия.

«Ценностный репертуар» воцерковленных испытуемых составляет 55 пунктов, а у невоцерковленных только 30. Это может говорить о возможности риска рассогласования между мужем, женой, детской и прародительской структурами семьи. Соответственно, тенденция к совпадению у членов семьи по возможности большего количества ценностей могла бы стать мощным стабилизирующим и укрепляющим сплоченность фактором. Заметно и еще одно отличие: у воцерковленных употребляется словосочетание «взаимное стремление сохранить семью», в то время как невоцерковленные говорят о «сохранении отношений».

Важность выявления спектра семейных ценностей, а также личностных качеств испытуемых представляет собой не только научный интерес. Американский философ Х. Лейси, отмечая некоторое несоответствие ценностей, выраженных в поведении и в словах, говорит, что их выявление, вербализация «помогает определить стремления личности и подразумевает не только предположение будущей траектории жизни, но и то, что вербализованные ценности будут внедряться в жизнь». То есть испытуемые в процессе подобного исследования получают практическую пользу — возможность облечь в слова свои «идеальные» ценности, реализовать способность подняться над текущей реальностью и самостоятельно придать надежность реализации стремлений. Вербализация ценностей личности позволяет осмыслить их, обнаружить сходство собственных ценностей с ценностями других людей, укрепить внутрисемейные связи.

Есть ли надежда для психологических служб как-то повлиять на высокий уровень разводов или стабилизацию отношений в пока сохраняющихся семьях, ведь, строго говоря, духовные болезни, в которых часто коренится причина нестроений, болезней душевных и телесных, врачует Церковь? Думается, да. Христианская психология может сказать здесь свое слово. Нужны исследования, чтобы создать собственный инструментарий для христианских программ психологической помощи. Такие методики могут вполне успешно использоваться в семейном консультировании: консультировании добрачных отношений, в работе с разводящимися супругами, в индивидуальном консультировании и психологическом сопровождении.

Результаты нашего исследований могут быть применены также и в научной работе по уточнению места системы ценностей в структуре личности человека в рамках христианского подхода.

Литература

1. Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии.— СПб.: Речь, 2007.
2. Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание / Пер. с англ. Л. В. Сурковой, В. А. Яковлева, А. И. Панченко; под ред. В. А. Яковлева.— М.: Логос, 2008.
3. Психология личности. Учебное пособие / Под ред. проф. П. Н. Ермакова, проф. В. А. Лабунской.— М.: Эксмо, 2007.
4. Райгородский Д. Я. Практическая психодиагностика: Методики и тесты. Учебное пособие.— Самара: Издательский Дом «БАРАХ — М», 2006.
5. Сысенко В. А. Супружеские конфликты.— М.: Финансы и статистика, 1983.

Богословские и философские аспекты

Р. Г. Баранцев
д-р физ.-мат. наук,
проф. математико-механического факультета
Санкт-Петербургского государственного университета

ОТ ЗЕМНОГО КРЕСТА К НЕБЕСНОЙ ТРОИЦЕ

Copyright © 2009, Р. Г. Баранцев

Интуиция живет в мире символов, становящихся иногда образами и даже понятиями. Но никакая совокупность морфем не может исчерпать самосущий смысл символа [1], таинственная роль которого — индивидуация целостности. Целостность любого масштаба может выражаться символической картиной с каким-то количеством элементов. Одни видят тройные структуры, другие — четверные, третьи — еще более комплексные [2]. Можно допускать любые варианты, полагая их взаимодополнительными, но каждая версия должна найти свое место в смысловом пространстве, свою семантическую нишу. Попытаемся сопоставить четверные и тройные символы, различая их роль в определенных фазах эволюции.

1. Крестный путь воплощения

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передает.
Н. С. Гумилев ([3], с. 139)

«Бог поместил между огнем и землей воду и воздух… и из таких составных частей числом четырех родилось тело космоса», — читаем мы в «Тимее» у Платона ([4], с. 472). «Четверица — это принцип телесности», — утверждает А. Ф. Лосев ([5], с. 243). «Тетрада — уплотнение и развитие триады в телесное, воплощение идеальной устойчивой триады в мир природы» — такова суть концепции тетрады в учениях Пифагора и Платона (см. [6], с. 67).

«Четверка — это удвоение двойки, — пишет К. Г. Юнг [7], — а двойка была создана на второй день творения, результатом которого под вечер Бог явно был не вполне удовлетворен» (с. 80) … «Он не сказал вечером, как во все другие дни, что “это хорошо”» (с. 76).

Двойная двойка обычно является как пара оппозиций. Так, четыре причины Аристотеля включают два принципа — материальный и формальный и два агента — действующий и конечный. Точно так же попарно противопоставляются четыре стороны света (север — юг, запад — восток), четыре времени года (лето — зима, осень — весна), четыре качества (сухое — влажное, теплое — холодное). А четыре типа темпераментов (холерик, сангвиник, меланхолик, флегматик) составляют матрицу с осями: сильный — слабый, быстрый — медленный [8].

Пересечение осей образует крест, который часто оказывается символом четверки. Так, у Б. Н. Чичерина синтетические периоды развития человечества описываются по схеме перекрещивающихся противоположностей [9]. Философская игра в «круксы», о которой писал мне Ю. А. Шрейдер (см. [10]), тоже ведется на языке крестообразных тетрад. Четыре функции человеческой психики (ощущение, интуиция, чувство, мышление) К. Г. Юнг соотносил с четырьмя концами креста, полагая, что три из них являются сознательными, а четвертый (нижний) бессознательным ([11], с. 199).

В то же время «Крест есть символ избавляющего человечество страдания Божества. Это страдание не имело бы места… если бы не существовало противостоящей Богу силы, а именно «мира сего» и его «князя». Схема четверицы признает это существование неоспоримым фактом, приковывая троическое мышление к реальности мира сего» ([7], с. 81). «Без четвертого… нет реальности, какой мы ее знаем… Понятию Троицы недостает этого соотнесения с реальностью настолько, что сегодняшний человек вообще постепенно теряет его из виду, даже не замечая утраты» ([7], с. 93). В «мире сем» господствует архетип четверки. На него опираются целостные суждения, стремящиеся преодолеть антагонизм двоек с помощью креста. Зло здесь не уничтожается, оно может лишь подавляться, отодвигаться, но всегда сопутствует добру в роли дьявола, который предпочитает укрываться в «лишних» деталях, действовать за кулисами, не выходя на авансцену. Следуя

Copyright © 2009

реальностям нашего (дольнего) мира, на основе четверок строят свои концепции О. М. Калинин [12], Г. В. Рязанов [13], Л. М. Семашко [14], хотя подходы к выделению сущностей у них совершенно разные.

2. Восхождение к Слову

Троица — место будущей встречи всех высоких религий… Лучшее достигнутое человеком осознание сверхсистемной структуры своего внутреннего мира и Божьего.
Померанц Г. С. [15]

Четверица как архетипическая форма является естественным фактом природы. Однако «христианство позволило человеку забегать мыслью… против природы, выказывая тем самым божественную свободу духа. Вершиной этого взлета из природных глубин является троическое мышление, парящее в платоновском поднебесном пространстве» ([7], с. 79).

Человек — существо не только живое, но и мыслящее, и эта способность обязывает его брать на себя решение проблемы восхождения из биосферы в ноосферу. Эта проблема не проще, чем удачный подбор фундаментальных физических констант на начальном этапе эволюции Вселенной. Противоречия между разными областями, сторонами и уровнями человеческой деятельности не менее сложны, чем между физическими законами. Все разноречия социума сталкиваются сейчас в переходном слое антропосферы, где мучительно создается критическая масса пассионарности, необходимая для образования ноосферного синтеза. Известный *антропный* принцип возник при телеологической интерпретации удивительного факта чрезвычайно тонкой согласованности фундаментальных физических констант. Синергетическая версия этого принципа трактует его как весьма узкий эволюционный коридор в сложное будущее. Рыть этот тоннель в семантическом пространстве предстоит человечеству путем не менее тонкого согласования существующих различий между этносами, нациями, конфессиями. «Человек — это мостик, перекинутый через бездну, разделяющую “мир сей” и небесную Троицу» ([7], с. 81). Успех восхождения не гарантирован, но надежда на Свет имеет возможность ориентироваться на грядущую целостность ноосферы. А базовой структурой, сохраняющей эту манящую целостность на пути через «мостик», является системная триада, воплощающая тринитарный архетип [16].

Согласно бинарной логике, «суждение о какой-либо вещи может быть вынесено лишь в том случае, если ее противоположность равным образом реальна и возможна» ([7], с. 70). И когда добро наделяется субстанцией, зло автоматически претендует на то же самое. Но вот что любопытно. Целостные тернарные структуры, вошедшие в культурный фонд человечества [17], очевидно обладают позитивными качествами, несут свет и благо. А всякие попытки образовать негативные «антитриады», скажем, из таких классических образцов, как «истина — красота — добро», «равенство — братство — свобода», «надежда — любовь — вера», не проявляют устойчивых свойств целостности и сразу же рассыпаются. Какие-то смыслы появляются скорее при деформации положительных триад путем исключения или добавления некоторых компонент, в результате чего образуются двойные или четверные комплексы. При этом целостность каждой четверки локализуется в какой-то частичной области земного уровня. Триады же обладают широкой областью устойчивости на высоком уровне семантического пространства.

Видимо, действительно в троическом космосе дьявол не имеет подобающего пристанища, так что «Зло есть “privatio boni”. Эта классическая формула лишает его абсолютного бытия и превращает в какую-то тень, обладающую лишь относительным, зависимым от света бытием. Добро, напротив, наделяется позитивностью и субстанцией» ([7], с. 70). Святая Троица, нераздельная, неслиянная, единосущная, не оставляет места врагу человечества на своем уровне. Но Божество спускается в человеческую юдоль, чтобы помочь человеку достичь божественной сферы путем постепенного уподобления. И на этом, земном уровне добро встречается со злом в душе каждого человека, наделенного свободой выбора. Залогом правильного выбора, пролагающего путь к восхождению, служит фундаментальная доброжелательность, которую можно считать мерилом человеческого достоинства. А для успеха на этом пути необходимо возрождение, оживление, становление тринитарного сознания в современном весьма противоречивом и неспокойном социуме [18].

Литература

1. Айзенк Г. Ю. Структура личности.— М.; СПб., 1999.
2. Алексахин В. И. Концепция тетрады в некоторых знаковых системах // Семиодинамика. Труды семинара.— СПб., 1994.— С. 65–78.
3. Баранцев Р. Г. Возрождение тринитарного сознания в современной России // Труды профессорского клуба.— Владивосток, 2003–2004.— Выпуск 8–9.— С. 24–32. См. также: Прикладная философия и социология. Труды международной конференции «Континуальные алгебраические логики, исчисления и нейроинформатика в науке и технике» (18–20 мая 2004 года). Том 1, Ульяновск, 2004.— С. 30–44.
4. Баранцев Р. Г. Люди в письмах. 2. Вокруг Любищева.— М.; Ижевск: НИЦ «РХД», 2007.
5. Баранцев Р. Г. Становление тринитарного мышления.— М.; Ижевск: НИЦ «РХД», 2005.
6. Гумилев Н. С. Слово // Избранное.— М.: Просвещение, 1990.
7. Калинин О. М. Плоские тетрады и проективные геометрии // Семиодинамика. Труды семинара.— СПб., 1994.— С. 79–85.
8. Керлот Х. Э. Словарь символов.— М.: REFL, 1994.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1.— М.: Искусство, 1988.
10. Платон. Тимей // Сочинения в 3 томах.— М.: Мысль, 1971.— Т. 3.— Ч. 1.

11. Померанц Г. С. Сердцевина мира. Заметки философа о троичном мышлении // Наука и религия, 1993.— № 6.— С. 12–13.
12. Рязанов Г. В. Путь к новым смыслам.— М.: Гнозис, 1993.
13. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии.— Ереван, 1980.
14. Семашко Л. М. Социология для прагматиков.— СПб., 1999.— Ч. 1.
15. Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики.— М., 1894.
16. Чучин-Русов А. Е. Четверица как культурная универсалия // Философские исследования.— 1998.— № 2.— С. 170–218.
17. Юнг К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // В кн. «Ответ Иову».— М.: Канон, 2006.
18. Bibliotheca Trinitariorum. International Bibliography of Trinitarian Literature. Ed. By E. Schadel. München e. a., 1984, v. 1, 624 p., 1988, v. 2, 594 p. Рецензия: Баранцев Р. Г., Хованов Н. В. Философские науки.— 1990.— № 4.— С. 141–143.

Резюме

Четверки и тройки как числовые формы целостности относятся к разным стадиям эволюции человечества. Первые доминируют в эпоху спасительного нисхождения Божества на земной уровень, вторые нарастают ко времени восхождения человека на Божественный уровень разума и духа.

Pablo Blanco Sarto
Facultad de Teologia
Universidad de Navarra
(Pamplona)

LOGOS AND DIA-LOGOS. FAITH, REASON AND LOVE ACCORDING TO JOSEPH RATZINGER

Copyright © 2009, Pablo Blanco Sarto

On 12 September 2006, Benedict XVI delivered his famous polemical address in Regensburg. In spite of everything that was said, the subject of his *Vorlesung* was not Islam, but the importance of reason in Christianity and in other religions[1]. There, he stated that: "The fundamental options that relate precisely to the relationship between faith and the quest of human reason form part of faith itself, and are a development that is in accord with its very nature."[2] Faith, reason and love constitute the three main elements — the three pillars — of the thought of Joseph Ratzinger. Reason and relation, truth and love, *logos* and *dia-logos* take us back to "creator reason", to the logos that existed "in the beginning" (cf. Jn 1, 1) which created through love. Logos, truth and love are all intimately united: there is an alliance between the divine and the human, because as the Word is made flesh (cf. Jn 1, 14), He has to redeem everything that is human, including the reason. These are precedents that naturally do not form part of the pontifical teaching of the present Pope[3].

1. Athens and Jerusalem

This proposal is neither exclusively Christian nor Catholic. Ratzinger was in the same line of thought as — for example — the Jewish philosopher Lev Shestov in 1937, and this idea comes from a very long tradition that goes back two thousand years. "Athens and Jerusalem" "religious philosophy": these two expressions are almost identical; they mean practically the same thing. One is as mysterious as the other, and they both disturb modern thought, because of the internal contradiction they contain. Would it not be more adequate to set the dilemma in another way, saying for example, Athens *or* Jerusalem, religion *or* philosophy? If we were to answer in accordance with the judgment of history, the answer would be unequivocal: the greatest geniuses of the human spirit have rejected, for two thousand years, all the different movements intended to confront Athens with Jerusalem; they have defended passionately the conjunction "and" in the relationship between Athens and Jerusalem, always rejecting the "or". Jerusalem and Athens, religion and philosophy have always coexisted amicably. And this peace has always been for humans the guarantee of their greatest desires, whether they were satisfied or not.[4] Hellenism and Judaism presented this historic union. Ratzinger talks, for example, about the synthesis between what is Greek and what is Hebrew that appears expressly in the biblical translation of the LXX.

God talks to his people in diverse ways and on numerous occasions. In the tradition of the Jewish people, the word — as well as being an instrument for human communication — is above all the revealed mediation of God to his chosen people. The Logos is turned into *dia-logos*. In this sense, "language is sacred because it is used by Yahweh to reveal Himself to His people. That is why it has mystical value. For the Jews, as also for the other peoples that lived around them in antiquity, the word had meaning in itself"[5]. The *dabar* offered by God — the revelation in Christ — will be the origin of the faith, which must be received by man with free assent. "And the word was made flesh" (Jn 1, 14), the word entered history and is constituted as the intermediary between God and his people. Here we find the dynamics of the calling and the answer, *Wort* and *Antwort*, as Ratzinger would say[6]. This word of God directed to humanity is what gives rise — with the free answer of the believer — to the faith[7].

So in this way truth is manifest in faith and in human reason — in the biblical *dabar* and in the Greek *logos*-, both of which are profoundly united in their origin and in their ends: the *logos*. Thus, the answer of the faith does not obviate or excuse the free exercise of rationality, but on -the contrary- it requires and reinforces it. The terms mystery and rationality, faith and reason are united in perfect harmony in the interior of the human being, because they both ultimately lead back to the divine Logos. Ratzinger understands logos not only as the eternal word of the Father but also as His reflection and projection in creation — the *logos*, truth, the meaning of things- and in the most noble dimension of humankind: endowment with the *logos*, the capacity for word and thought, communication and knowledge, reason and relationship, love and truth. The human person is a logical and dialoging being at the same time. This inclination and disposition to love and know are elevated and amplified at the same time due to the free gift of faith[8]. So here we see human reason that is opened to faith — the *logos* to *dabar* -, which is capable of reaching its total meaning in this area of knowledge.

Rationality thus comes to be a necessity for the human being and for the Christian at the same time: it constitutes an intrinsic necessity for faith, because every act of faith is also a rational and intelligent act, which is plainly lucid and conscious, as Ratzinger insists. That is

Copyright © 2009

why Peter proposes to provide reasons for our faith, "give reason for our hope" (1 Peter 3, 15); but it is above all Paul who is plainly optimistic in Athens about the possibility of Greek reason. "So Paul, standing in the middle of the Areopagus, said: "Men of Athens, I perceive that in every way you are very religious. For as I passed along, and observed the objects of your worship, I found also the altar with this inscription, 'To the unknown God'. What therefore you worship as unknown, this I proclaim to you. The God who made the world and everything in it, being Lord of heaven and earth, does not live in shrines made by man, nor is He served by human hands, as though He needed anything, since He Himself gives to all men life and breath and everything (Acts 17, 22–26). The relationship with the unknown word of God presupposes that in some way, man even in his ignorance knows about God. This responds to the situation in which the agnostics find themselves, since they do not know God but cannot exclude Him. It also presupposes the idea that man has hope in God and yet cannot advance towards Him with his own strength; that is to say, he needs the announcement, the hand that takes him towards his presence"[9]. That is to say, for total and complete knowledge of God, it is necessary to have faith.

2. A Christian constant

This rationality of the faith constitutes an intrinsic dimension of the Christian message itself and of the essential nature of the missionary dimension. The reason is also a preferential option for Christians from the very outset. How can we recognize God, the Pope continues to ask himself, and take Him to others? "I think that for this we have to go along different routes. Firstly, there is the route that Saint Paul proposes in the Areopagus: *setting out from man's prior knowledge of God, appealing to reason*. 'God is not far from each of us, ' says Paul, 'In Him, we live, we move and we exist' (Acts 17, 17ff). […] The Christian religion is the religion of the Logos. 'In the beginning was the Word': this is how we translate the first sentence in St John's Gospel which also refers intentionally to the first words of the Bible itself, to the creation through the Word. But 'word' (*logos*), in the Biblical sense, also signifies reason, creative power. "[10] Christianity is the religion of the Logos made incarnate through low, and from the very first it drew on philosophy and responded to human wisdom. The first representations of Christ were as Philosopher and Good Shepherd: both dimensions, truth and the love present in the person of Christ, are to be found tightly interwoven in these depictions.

This tendency has also existed in Christianity from the very first, as Ratzinger goes on to explain. "The first phase is the alliance between Christianity and reason; an alliance which is present in the writings of the Fathers, from Justin to Augustine and later: the people who proclaimed the Christian message took the side of the philosophers against religions, against double truths […]. They saw the seeds of the Logos, of divine reason, not in religions but in the movement of reason which dissolved these religions. But here, a second point of view also emerges, which brings out the relations between religions and the limits of reason. "[11] For this reason, Christianity has a basis in rationality, and these two aspects, faith and reason, should actually support each other. In November 1999, Ratzinger bade farewell to the old millennium in Paris by repeating the same notion: after reviewing the history of Christianity in the early centuries, he pointed out that "the victory of Christianity over the religions took place thanks to the demands of rationality".[12] Christianity has always been based on the synthesis between reason and faith, Athens and Jerusalem, Greek *logos* and Biblical *dabar*. "Seen in retrospect, we can say that what turned Christianity into a world religion was the synthesis between reason, faith and life: it is precisely this synthesis which appears in the expression *religio vera*. "[13] This balance between faith, reason and life, in which charity plays a major role, is what give Christianity prestige in comparison with other religions.

Nevertheless, Ratzinger also recalls that was has been waged against this original synthesis from two sides. On the one hand, there is the determined opposition from some non-Christian religions, such as Oriental religions, which defend this hiatus between belief and reason, the conceptual and the symbolic, thought and feeling. They contend that these are two separate worlds, between which there can be no understanding. Against this, the Church has always tried to maintain this primordial unity between the two cognitive dimensions, as we have seen above.[14] On the other hand, we may observe the problematic relations between faith and reason in some manifestations of modern thought. Some statements by Luther, and later, in philosophical vein, by Kant, make a separation between these aspects of cognition, feeding into a concept of irrational faith which only belongs to the sphere of feelings, as Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard and Heidegger were to maintain, to mention but a few figures, despite the obvious differences between their approaches. The influence of these philosophers on the way people think today cannot be disputed. It can be detected in both rationalism and liberal Protestantism, while at the same time, it brings together theologians of such contrasting tendencies as Rudolf Bultmann and Karl Barth.[15]

From his first publications onwards, Ratzinger has maintained that philosophy and theology are inseparable, at the same time as he has tried to overcome the purely mechanical reasoning of rationalism which impedes any possible relationship with faith, regarding it as a foreign element that can never come together with rational truth. When he was a young professor, Ratzinger suggested that the God of faith and the God of the philosophers should be brought together, which would maintain the validity of the *analogia entis* that was so shocking for some reformed theologians (Karl Barth went so far as to declare that this was the only reason why he could not come into full communion with the Catholic Church). At the same time, Ratzinger reminded us that the Christian faith revolutionized the philosophical concept of God, by es-

tablishing at its very core the concepts of person and love: God is not just thought, but a Trinity of persons who love. In this way, truth (faith and reason) and love are once more closely united, and in faith, both dimensions are present: not just the rational dimension, but also the relational one. Along the same lines, he proposes that we need a broader, universal reason that is open to faith, and to all other human activities.[16]

3. Reason, the Church and the Heart

We therefore continue from the original synthesis: where the Logos is projected as the *logos* present in all things of creation and, in the human sphere, in the faith and in reason. So, to understand the importance of reason joined with faith (as well as the approximation to the theology of religions), Ratzinger's ideas on the act of faith are also interesting. Ratzinger offers a description of the Christian faith in personalist terms: that is to say, he focuses on the effect of the faith on the existence and moral condition of the believer, just as the *Weltanschauung* of existentialism sustains and the philosophy of dialogue in which Ratzinger grew up. We have to take into account the personal character of every act of faith: it is an action of understanding that we find through a meeting and a personal relationship and, in this way, an act that involves the human person completely: intelligence, feelings and will. The faith will be free, rational and "sentimental" at the same time. It is genuine knowledge, but it is somewhat peculiar in its origin as in its reach and in the way it is given. Originally, faith is born from the confidence that is not in any way blind but which, in the transcendent condition, surpasses the limits of reason. At the same time, faith does not exclude the intervention of human intelligence and personal experience, but, logically, faith is not reduced to this[17].

This relational and existential dimension, as well as being rational, is important to understand the fundamental theology of Joseph Ratzinger. But this is also true of the ecclesial dimension. So, the implication of personal existence in the act of faith leads to dialogue with God, which leads to conversion and to confidence in the Church[18]. In this way we see, that faith does not come only from thought, but also from listening — a related rational act-, because it transcends the individual and takes him to the Church as a place where Jesus Christ is plainly manifest and the truth is revealed by Him (this is what Ratzinger calls *Wir-Struktur*). This is another aspect that Ratzinger underlines in his fundamental theology with "no complexes": faith es the relationship between Jesus Christ and the Church, by which we obtain the privileged knowledge that we can reach through reflection and through this trust: a *verstehen* — an understanding- that takes as its starting point a *stehen*, of being in the Church[19]. In the communion of the Church — which is a reflection of the Trinity — all the truth of the faith comes into view. So faith — both rational and relational — is also at the same time theological and ecclesial, as an answer to the act of giving and revelation that comes from God, which is expressed materially in the sacrament of baptism.

As we can appreciate in his works, Ratzinger characterizes the faith from different points of view: the theological one (God gives the faith), the personalist view (each believer receives the faith in a free and rational manner), and the ecclesial sacramental view (God gives faith in the Church through baptism). So, first, he insists on the precedence of the gift of God in relation to the act of faith made by each believer: in the first place, this is a giving of God, followed by a receiving, an acceptance, a reception of that which has been given; and this takes place only in the Church through the sacrament of baptism, as we said before. So faith is clearly a theological, personal and ecclesial act at the same time[21]. This is Ratzinger's basic theology: on the one hand, we can see many different dimensions, but at the same time the main, constant battlefront is his encounter with secular reason[22]. To conclude, what we have seen so far of Ratzinger's theology shows that reason has to be available for the requirements of faith. Human reason has to be a universal reason that harmonizes and fits with an equally Universal faith, called to be understood, proclaimed and believed by all (cf. Mk 16, 15).

4. A "new Enlightenment"

This alliance between faith and reason — between the natural and supernatural dimension of truth — is an authentic "Enlightenment" for the Christian faith as a manifest elevation of human reason. The reason proposed here is far from the excesses and narrowness of rationalism, as it is from the empty horizons and certain irrationalism of postmodernism. This openness of reason may also be reconciled with the simplicity and the sentiment needed for human life and for the Christian faith. Intelligence has completely entered the world of religions — in the first place, through Christianity -, and at the same time reason has received great benefits and wider horizons thanks to the Christian faith, which is the true receptacle of divine revelation. That is why it is not enough to have any reason or any Enlightenment; Ratzinger proposes a "truthful reason" — not a technical and purely mathematical reason — that has a universal openness to the faith, as well as to the world of feelings and other human activities.[23]

The Christian faith has to continually dialogue with secular reasoning, as the then Cardinal Ratzinger used to say. For example, in the famous debate with Jürgen Habermas (b. 1929) that took place in Munich in January 2004, the then Cardinal Ratzinger declared "In religion there are highly dangerous pathologies, which make it necessary to use the light of reason as an instrument of control, to purify and order religion again and again (as the Fathers of the Church envisaged). But in the course of out reflections, we have also seen that there are pathologies of reason […], an exaggerated arrogance (*hybris*) of reason, which is still more dangerous because of its potential destructive force: the atom bomb, or the human being understood as a product. This is why reason must

similarly be conscious of its limits, learning to lend an ear to the great religious traditions of humankind. When it is set completely free, and lose its ability to learn in this reciprocal relationship, it becomes destructive. "[24] Reason and religion require each other and they must contribute to purifying each other reciprocally, even today, if they do not want to be so destructive. In this sense, the concept of reason proposed by Ratzinger is not in any way "anti-modern" — as Habermas declared some time afterwards, but it is postmodern in the widest and most hopeful sense, as Walter Kasper indicated.

Professor Ratzinger often used to finish his talks with a literary quotation or an image. We will therefore also finish in this way, as a tribute to him. In this case we will cite a detective novel, because these have something to do with seeking truth. In *The Blue Cross*, the priest-detective immortalized by Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) discovers a thief disguised as a priest. When the thief — the famous Flambeau — asks how he knew that he was not a real priest, Father Brown alluded to various vague, pseudopoetic, irrational notions that the thief had tried to use on him: "You attacked reason, and that is bad theology", Brown said. A little while before, the priest had said: "I know that people attack the Church for not valuing reason, but the truth is precisely the opposite. The Church is the only entity on earth which makes reason into a supreme object; the only one that declares that God Himself is subject to reason." Christianity is the religion of reason and love. God is *logos* and *agape* — we can say once again — and He is at the origin of faith and reason, as Joseph Ratzinger has often stated in these rather forgetful times.[25]

Endnotes

1 Cf. K. Lehmann, «Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. am 12.9.2006», Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg, Herder 2006, pp. 132–133. About this topic, you can see also: P. Blanco Sarto, «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», Scripta Theologica 39 (2007/3) 767–782.

2 Benedict XVI, Meeting with the representatives of science in the Aula Magna of the University of Regensburg (13.9.2006).

3 On this topic, see my earlier publications: Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones, Rialp, Madrid 2005, passim; «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger», Scripta Theologica 37 (2005/2), pp. 597–613; «Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos», Communio 7 (2008), pp. 55–69.

4 L. Shestov, «Prólogo» a Atenas y Jerusalén, Nueva Revista 1–2 (2005), p. 99.

5 A. García-Moreno, Introducción al misterio. Evangelio de san Juan, Eunate, Pamplona 1997, p. 252.

6 On the concept of faith in Ratzinger, see: P. blanco Sarto, Joseph Ratzinger: razón y cristianismo, pp. 57–106.

7 I discuss this in: «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», Límite 14 (2006/1), pp. 57–86.

8 See, for example: Introducción al cristianismo, Sígueme, Salamanca 20019, pp. 48–49, 77.

9 Convocados en el camino de la fe, Cristiandad, Madrid 2004, p. 295.

10 Ibid., 298. On reason and knowledge in the discourse of the Areopagus, see. V. Gatti, Il discorso di Paolo ad Atene, Paideia, Brescia 1982, pp. 221–226.

11 Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo, Cantagalli, Siena 2003, p. 242.

12 Ibid., p. 182.

13 Ibid., p. 184.

14 Cf. also J. Morales, El valor distinto de las religiones, Rialp, Madrid 2033, pp. 128–143.

15 Cf. Ll. Duch, «Reforma y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII», E. Vilanova, Historia de la teología cristiana II, Herder, Barcelona 1985, 205–218; III, pp. 383–408; J. L. Illanes, «La teología en las épocas moderna y contemporánea», J. I. Saranyana — J. L. Illanes, Historia de la teología, BAC, Madrid 1995, pp. 238–245, 254–259, 265–267, 387; B. Mondin, Storia della teologia IV, Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 128–129, 349–351, 365–371; E. Colomer, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I, Herder, Barcelona 1986, pp. 269–274; II, p. 125; III, pp. 76–86, 365–395, 630; P. Blanco Sarto, Joseph Ratzinger: razón y cristianismo, pp. 23–30. On this author's theory of religions, see: Id., «Cristo y las religiones en la obra de Joseph Ratzinger», S. Sanz Sánchez — G. Maspero (ed.), La natura della religione in contesto teologico. Atti del X Convegno Internationale della Facoltá di Teologia. 9–10 marzo 2006, EDUSC, Roma 2008, pp. 423–438.

16 Cf. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos (1959), Taurus, Barcelona 1962, passim; «Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie», Wort und Wahrheit 15 (1960), pp. 179–188; Natura e compito della teologia, Jaca Book, Milano 1992, pp. 17–31.

17 Cf. Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental, Herder, Barcelona 1985, pp. 405–406, 412–416, 423, 434; Convocados en el camino de la fe, pp. 18–25; «La fede tra ragione e sentimiento», Fede, verità, tolleranza, pp. 145–169.

18 Cf. Introducción al cristianismo, 71; Fe y futuro, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 23–25, 42; Natura e compito della teologia, p. 55; Una mirada a Europa, Rialp, Madrid 1993, pp. 142–145; Evangelio, catequesis, catecismo, Edicep, Valencia 1996, pp. 20–21; Teoría de los principios teológicos, pp. 77–79, 84–95.

19 Cf. A. Bellandi, Fede cristiana como 'stare' e 'comprendere'. La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger, P. U. Gregoriana, Roma 1996, pp. 179–304.

20 Cf. Introducción al cristianismo, 79–86; Teoría de los principios teológicos, pp. 34–46; «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», Scripta Theologica 15 (1983/1), pp. 17–20. See also P. Blanco, Joseph Ratzinger: razón y cristianismo, pp. 108–121.

21 Cfr. Introducción al cristianismo, pp. 31–49 y 51–67; Teoría de los principios teológicos, pp. 23–29.

22 On the theology of faith in Joseph Ratzinger, see also my earlier article: «Fe, persona e Iglesia según Joseph Ratzinger», Scripta Theologica 37 (2005/3), pp. 911–927.

23 Cf. Teoría de los principios teológicos, pp. 403–412; Fede, verità, tolleranza, pp. 148–166, 178, 191.

24 «Diálogo entre la razón y la fe», *L*a Vanguardia (1.5.2004) p. 29. See also L. Rodríguez Duplá, «El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada. El "caso Habermas"», Estudios trinitarios 39 (2005/1), pp. 93–102.

25 Cf. J. Habermas, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft», Neue Zürcher Zeitung (10.2.2007;) W. Kasper, «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.», Stimmen der Zeit 4 (2007) 224.

26 G. K. Chesterton, La inocencia del Padre Brown (1911), Encuentro, Madrid 1995, pp. 42 y 38.

Juan Manuel Burgos[1]

CHRISTIAN HUMANISM AND PERSONALISM

Copyright © 2009, Juan Manuel Burgos1

1. Historiographical humanism and philosophical humanism

There are two fundamental meanings for the term humanism, one historiographic, and other, philosophical. The historiographic meaning is precise and it refers mostly about those literary currents, emerged in the changes that led to the Renaissance. In this way, it´s commonly distinguished between Renaissance and Humanism. Renaissance is understood by the general movement that lead the Middle Ages into a new age characterized, among many aspects, by a renewed interest in man and the concept of human dignity, Humanities (ethics, poetry, eloquence, performing arts), creativity, the ability to dominate nature, new cultural and geographic horizons, the meaning of History, the increscent of intellectual curiosity, etc. Within this framework, Humanism and Humanists consist most precisely by those scholars that turned, with this new vision, to the study of man and Humanities[2]. A main characteristic is a renewed interest in the Classics of Ancient Greece and Rome, but also in every field in which man appears and stand out. Marsilio Ficino, Pico della Mirándola y Jaques Lefèvre d'Étaples are some of the main Humanists at the beginning. Latter came the three main Humanists from the VXth-XVIth centuries: Erasmo, Moro and Luis Vives[3].

The other possible meaning of the term Humanism is philosophical and, in this case, and contrary to the historiographic concept, is ambiguous. Humanism means, in this case, a particular conception of man that specifies his essence, his place in the world and his destiny, and logically it varies according to whom formulates it. From this perspective, it can be said that there are as many humanisms as there are anthropologies. Anyway, within this structural ambiguity, it is possible to establish a strong line to give a more precise content to this notion liked with the historiographic meaning.

Humanist Renaissance was build, in a certain way, as a counter position to The Midle Ages. It appeared as a vindication of humanness against an Age where the most important thing was to reach and glorify divinity. Against the Medieval exultation of God and the religious, the Renaissance and the Humanists wanted to raise another age (a new one) that vindicated humanness as a value in itself without a direct dependence from religion. This vindication wasn´t against God, because the majority of the Humanists were Christians, but it indeed supposed a point of transcendental inflection in European history that liberated deep forces that later follow their own course.

In this way, two notes marked the concept of Humanism historically. In first place, as Heidegger points it out, any anthropology could not be qualified as Humanism but only those that vindicate the intrinsic value of men and what´s human[4]. In second place, Humanism arises as a kind of counter position towards religion and ecclesiastics, emerging as an effort to liberate men from an oppressing embrace of the religious world.

The second feature who characterizes humanism is its radicalization as time went by, particularly since The Enlightenment, up to an open opposition and confrontation with religion. Now, the question was not only that man must keep religion in place so that it didn't absorb humanness, but instead meant, that man could only truly assert himself as so *against* religion and God. Feuerbach represents the paradigmatic formalization of this theory by asserting that men not only projects in God and the religious the infinite possibilities that human species enclose in potential and latent manner, but God is that same projection. In reality God doesn´t exist, is just a conceptual consolidation of what men, collectively, can achieve. "The fundamentals of this are that the positive, the essential, in the intuition or determination of the divine being is exclusively human; that's why the intuition of men as object of consciousness could only be negative, adverse to men. To enrich God men must be impoverished; for God to be all, men must be nothing"[5].

This is the way that leads to the characteristic frontal opposition between humanism and religion of most of the thinkers of the latest centuries (Marx, Nietzsche, Sartre, etc.). The vindication of humanness passed through the annihilation of religiousness because to give something to God meant taking something from men by alienating and transferring to a fictitious being what men (individually or collectively) could achieve. So Twentieth Century Humanism is saw for some of its most relevant thinkers, as a programmatically atheist Humanism, that's to say, as a Humanism that must systematically reject God and religion to affirm men, avoiding its downfall in the ancient and irrational fogginess of religiousness and, instead of launching in a conscious and lucid manner all his possibilities, giving them away irresponsibly to a being that is nothing more than a virtual projection of an idea himself has conceived.

Copyright © 2009

2. From atheist Humanism to Christian Humanism

It is easily understandable that this formulation of humanism was unacceptable to Christian intellectuals of the twentieth century and that it lead to a complex and profound process of reflection and reaction. There were numerous questions to be answered. Above all, a basic cultural-historical question: How was it possible that Humanism started by Christians was at the end defined by an opposition to religion and Christianity? Moreover, this question, in turn, opened up another wide range of issues: Were Christianity and humanism really opposed? Could Christianity lay aside humanism?

Among the numerous historical and cultural analysis that have been made on this complex issue, two stand out: those developed by De Lubac and Maritain. In *The drama of atheist humanism*[6], De Lubac postulated, mainly based on an analysis of the thought of Feuerbach, Comte and Nietzsche, the impossibility of a true humanism without God and its inevitable result: the dissolution of the human. "It is not true that man, though he seems to say it sometimes, is unable to organize the earth without God. The truth is that without God he can after all, no more than organize it against man. Exclusive humanism is an inhuman humanism"[7]. Jacques Maritain conducted a similar analysis in *Integral Humanism* but adding a new proposal, a new Christianity based on a new humanism, particularly in an integral humanism[8].

Maritain granted a partial righteousness to Renaissance humanists. Medieval Christianity was concerned in building the Kingdom of God on earth, but that kingdom had not always been (at least theoretically) the kingdom of man. Humanness was understood as a tool for divinity in many orders. In the grounds of power, Popes crowned (or excommunicated) Emperors and the «secular arm» executed ecclesiastical sanctions; in the intellectual field philosophy was the »ancilla theologiae« and knowledge focused on Theological Schools; in the spiritual, holiness was reserved for religious, etc. It was then logical (and necessary) the vindication of humanness as such, by itself, not as a mere instrument religion. That was the big enterprise and the great goal of the Renaissance.

However, that enterprise that initially started as a just separation and claim of autonomy gradually drifted towards a counter position and the denial of religiousness. Men should not only avoid the excessive heaviness of religion, but he should reject and harass it because it was annihilating and diminishing. Man could only rise and built himself if he asserted himself *against* God. Here is where the *tragedy* of the humanism born in the Renaissance began. Because man is certainly a value in itself, it is the worthiest reality on the earth[9], but that dignity could only find its ultimate perfection in relation to God. It is true that religion and transcendence cannot absorb all the energies of the person because that would mean to drain it of content reducing it to a lifeless empty shell, but men neither can affirm himself against transcendence because in that way loses the basic reference of their existence.

Therefore, Maritain proposed as a solution an integral humanism capable to knot the reasons for the Renaissance and Middle Ages. "In this new moment in the history of Christian culture, he says, the creature would not be unknown or destroyed before God; either would not be restored without God or against God; would be restored in God. For the history of the world, there is just one outcome (I mean, a Christian regime): that the creature is truly respected *in* their connection with God and *because* everything they have, is from him. Humanism, right, but theocentric humanism, embedded where man has its roots; integral humanism, humanism of the Incarnation"[10].

3. Christian Humanism, definition and contents

In the cultural-historical context, that originated these discussions is when, for the first time, the notion of *Christian humanism*[11] risen. Previously this, probably, had not been necessary. Now, this new term wanted to evidence at least two theses: 1) Christianity is not opposed to men nor diminishes him, which is why it´s legitimate to speak of a humanism compatible with religion and Christianity, 2) Christianity has a *specific* message about men that comes from Revelation. It is not, therefore, only that religion and transcendence are necessary but also that Christianity has a specific way of understanding men who provides the very substance of Christian humanism. Christian humanism, therefore, can be described in a first approach *as the vision of men that Christianity has* adding, further, that this vision involves a high valuation of humanness, not a negative, suspicious position or a merely subordination to religion.

Is it then equivalent to theological anthropology? To the understanding of men who comes from Revelation? In principle, it might seem so. If Christian humanism has the view that Christianity has of man and, theological anthropology is precisely the theological formulation of the message revealed by God about man, it can be inferred that both concepts are identical. However, although there are many points in common, there are important differences of nuance that cannot be dismissed easily.

First, there is a *methodological* difference. Theological anthropology is a theological discipline that develops, therefore, in the context of *faith*. Consequentially it is basically an internal reflection of Christianity in which it explained to itself what Christ said about man. However, Christian humanism cannot be methodologically just a theology because it would leave beyond its reach many areas of knowledge: law, literature, art, etc. and, on the other hand, it could not establish a dialogue in terms of similarity with other humanisms.

The second difference relates to *contents*. Which is the level of determination that can be reached through theological anthropology? More specifically: Can it make specific statements on topics such as freedom, affectivity or intelligence or it must remain at a level of general statements on the essential features of man? That question is a complex issue but it points out to a limitation of theology: the difficulty of reaching, keeping a strictly theological perspective, *specific developments* in strictly human themes such as corporality, the man-woman relationship or the structure of family relationships. It could, indeed, make statements of principle that are central in the comprehension of some of these realities, but its design and development is linked to a specific understanding of humanness that cannot come only from theological knowledge but from experience.

Christian humanism, therefore, cannot be *only* a theology, it should be in any case, a theology embodied in a time and in a given culture, to be specific, a Christianity embodied in the entrails of a particular period of history. In addition, *Christianity is more than theology*, is the development of the Incarnation of Christ (God and man) through the centuries, a progressive evolution that simultaneously affects all the dimensions of man: physical, mental and spiritual. Moreover, is in this integral deployment of the Incarnation where Christian humanism can be found, or, in other words, the human features of Christianity. From these considerations we can try a definition of Christian humanism: *the wisdom-philosophical exposition of the view that Christianity has of man, about his anthropological structure, their anxieties, ambitions, failures and hopes*. A view that includes also what Christianity expects from the misery and greatness of man and his soul.

Is it possible to specify the contents of this view? It is, indeed, but within a certain margin of ambiguity and pluralism to which we will refer later.

Christian humanism assumes a specific appraisal of each person regardless of race, sex or social status because each person is worth the blood of Christ who became incarnated for each and every man. This implies a high esteem of freedom, the power of making individual decisions. Each person is alone before his destiny and is responsible for it, which breaks the circularity of time and history characteristic of the Greek mentality. We move towards a future that has not happened and is, at least in part, in the hands of man. It implies an exaltation of love unknown to other cultures and a realistic view of knowledge dependent, in itself, from the concept of creation, from the world as a reality created by God and given to man. This Creating God is the foundation of the moral norm, but not only externally as a heteronomous rule, but as an internal regulation that has to be followed to achieve happiness. If man breaks that rule is not acting only against his own conscience and against his happiness, but he also, sins, rises himself to some extent against God, only that this God is not righteous and vengeful, but loving and provident and concerned not only for the fate of mankind in general, but for the one of each person. Therefore, the Christian optimism is justified, a hopeful view of Christian life though it is not freer than others are from death, pain or disease. Because man is, ultimately, an immortal soul who lives inside time but surpasses it and his end is not to be accomplished only in this earth because he is a carrier of an eternal seed that one day will flourish[12].

This is a plausible summary of the contents of Christian humanism or, in other terms, of the conception that Christianity has of man, expressed in non strictly theological terms but in philosophical-wisdom ones. Moreover, these are the issues that can be found, for example, in the synthesis of the great medieval theologians and philosophers, especially the works of St. Thomas. In these authors are present and latent, in the context of a mainly theological work, the essential elements of a profound Christian humanism, that is to say, a positive vision of man comprehensible in terms that are not only theologically, and rooted in Christianity.

4. The evolution of Christian humanism

Christian humanism is necessarily unitary because the conception that Christianity has of itself implies that the message revealed by Christ is unchanging. Revelation ends with the death of the last apostle and therefore cannot be changed or amended substantially. Our understanding of this message or its formulation (Newman) can evolve, but not it's content. Hence, the essential features of Christian humanism just mentioned cannot change.

However, Christian humanism does not exist outside of time, it is formulated, in each period, according to the concept that men, of that historic moment, have of themselves and of Christianity, and thus necessarily it evolves. In addition, that evolution can be important because we must not underestimate what the word "formulation" implies. To formulate means to define, select, relate, classify; it means, ultimately, build a structure from a few elements that, although unchanged, may have a different weight and importance and can be understood in many ways. Then, the overall result may be significantly different.

The humanism which was inside medieval philosophy and theology, was certainly a Christian humanism, but -as the Renaissance thinkers warned- was characterized by an excessive emphasis on the transcendent nature of life and history, and was too focused in the afterlife joy of an eternal destiny against the multiplication of the evils here on earth. That's why this humanism succumbed when the Modern era offered man greater self-esteem and happiness here, in this life, a happiness *now* that counteract the attractiveness of a future happiness, that indeed, was higher, but also more uncertain.

So it became necessary to reformulate it. First of all, it was necessary to think about the mere pos-

sibility of that same humanism because, although it was present in these theologies, it wasn´t made explicit. There are no explicit medieval anthropologies but diffuse conceptions of man in the framework of a theological reflection. Humanism had to deal also with the anthropological contributions of Modernity: subjectivity, freedom, interiority, an assertion of man, creativity of the intellect and mind, autonomy of the temporal, etc. Only a formulation of the Christian humanism taking on these speculative principles could be credible and acceptable to man of our time.

5. Gaudium et Spes and the reformulation of Christian humanism

Do we have today the appropriate formulation that responds to the needs and aspirations of men of our time? The correct answer is probably a yes in a certain way. The Second Vatican Council was particularly aware of the need to thoroughly rethink the anthropological message that the Church offered to man of our time, and the result of this reflection is mostly found in the Constitution *Gaudium et Spes*. Within this document, there is an important text that can be considered the key to the new formulation of Christian humanism: "The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear"[13].

Why can we tell that here is the key for a new Christian humanism? Because this is a text oriented not only towards God, but also, and mainly, to man. To some extent we can say that the text accepts the anthropological turn of the Renaissance and its consequence: is not man who has to be justified in front of religion but it is religion that must be justified before men[14]. And the "justification" of Christianity is the promise of human fulfillment: Christ "fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear" nothing could be further from the opposition that some of the anthropology of the nineteenth and XXth centuries believed to discover in religion and, more specifically, in Christianity.

On top of this fundamental principle, we found broken down all along in Gaudium et Spes the main thesis that the council wanted to convey to mankind: dignity of the human person (nn. 12 et seq.), communitarian character of the human vocation (nn. 23 ss.), greatness of freedom (n. 17), need to overcome the individualistic ethics (n. 30), legitimate autonomy of the earthly realities (n. 36), dignity of marriage and family founded on love (nn. 47 ff.), importance and promotion of culture (nn. 53 et seq.), economic development in the service of man (nn. 63 et seq.), importance of international cooperation (83 ff) etc. This comprehensive and structured program provides the fundamental features of what we might consider a new Christian humanism for our time. Some features maintain the basic principles of previous formulations, but changed their tone and melody to resound attractively and inviting to the ears of our contemporaries.

But although the *Gaudium et Spes* provides a solid foundation on which to built, a document is only an intellectual principle, nothing more. For its contents to thrive in society, those must become culture through social institutions, art, the press, philosophical formulations and so on. And that task is still pending in great measure. While some concepts such as person's dignity or solidarity are strongly supported by our culture, there are many others waiting for a development or integration: the family who is partially in crisis, the relationship between Christianity and culture continues to have many problems and gaps, strong economic or political theories, etc.

In this task, philosophical and theological personalism can play a relevant role. First or all, *Gaudium et Spes* is, partly, the result of a personalist oriented intellectual movement that conceived in a specific way the person and their relationship with the world. It also influenced in its formulation[15] in the terminology used and in such central contents as the concept of marriage based on love, the autonomy of temporal realities, the communitarian character of the person, etc. Therefore, it seems reasonable that it can also contribute to the development that is needed. On the one hand, Personalism has that positive sensitivity to the values of the contemporary world that could be found in this Apostolic Constitution, and, similarly, it has the elements to react to the problems generates by modernity. In addition, these resources are formally expressed in a rich anthropological reflection that allows, not only an outline of the solutions, but also a scientific formulation of the concepts, a solid systematization and a comprehensive development potential of the subjects. All these factors make Personalism an appropriate way to implement and develop in the twenty-first century the conceptions and proposals of the Second Vatican Council.

Endnotes

1. Universidad San Pablo-CEU. Presidente de la Asociación Española de Personalismo.
2. The term humanism appears for the first time in Niethammer´s work, Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der theorie des Erziehungsunterrichs unserer Zeit (1808). Nevertheless, Renaissance authors already consider themselves as humanists.
3. Cfr. A. Fontán, Erasmo-Moro-Vives: el humanismo cristiano europeo, Nueva Revista, Madrid 2002.
4. Heidegger highlights the variability of the term: "If humanism is generally understood as an effort for man to be free for his humanity and to find in it their dignity, then humanism will vary according to the conception of 'freedom' and 'nature'" (M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, Taurus, Madrid 1969, p. 16).
5. Tr: L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, Trotta, Madrid 1995, pp. 76–77.

[6] Cfr. also H. U. von Balthasar, El problema de Dios en el hombre actual, Guadarrama, Madrid 1966.

[7] H. de Lubac, El drama del humanismo ateo (1943), Epesa, Madrid 1967, p. 11 (eng. tr.: H. DE LUBAC, The Drama of Atheist Humanism, Sheed & Ward, London, 1949).

[8] Cfr. J. Maritain, Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad (1936), Palabra, Madrid 1999, ch. 10.

[9] "Persona significat id quod est perfectissimun in tota natura" (Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 29, a. 3).

[10] J. Maritain, Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad (1936), Palabra, Madrid 1999, p. 104.

[11] Cfr. F: HABERMAS, Historia doctrinal del humanismo cristiano, Fomento de cultura cristiana, Valencia 1969.

[12] Obviously, this description is not exhaustive but it should give an accurate idea of the main characteristics of Christian humanism. Development of these topics along with an explanation of its Christian origin and the difference with other cultures such as the Greek could be found in the fundamental work of E. Gilson, El espíritu de la filosofia medieval, Rialp, Madrid 1981.

[13] Gaudium et spes, n. 22.

[14] Cfr. J. M. Burgos, Antropología: Una guía para la existencia, cit., cap. 15.

[15] It is known that Karol Wojtyla decisively influenced the text. He has some explicit anecdote in this regard. »Another French with whom I had close ties of friendship was the theologian Henri de Lubac, S. I. that myself, years later, I made a Cardinal. The council was a privilege period to meet with bishops and theologians, especially in the committees. When scheme 13 was introduced (which later became the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Gaudium et Spes) I spoke of Personalism. Father Lubac approached me and told me: 'There, there, in that direction. In that way he encouraged me and that meant a lot to me, since I was relatively young» (Juan Pablo II, ¡Levantaos, vamos!, Plaza y Janes, Barcelona 2004, p. 146). Cfr. J. M. Burgos, El personalismo (2ª ed.), Palabra, Madrid 2004.

М. Ю. Хромцова
канд. филос. наук,
преподаватель РХГА

ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ КАК ВАЖНЕЙШЕЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ТЕОРИИ СПАСЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Copyright © 2009, М. Ю. Хромцова

Поиски религиозных мыслителей различных христианских конфессий во многом имеют общую направленность: для всех характерен антропологический поворот богословской проблематики. Крупнейшие протестантские и католические теологи, такие как Тиллих и Ранер, призывают к тому, что христианская философия должна вступить в диалог с секулярным миром, чтобы «выяснить возможности веры сегодня». К. Ранер поставил в своих работах задачу построения обновленной теологии, рассматривающей положения томизма через раскрытие условий земного существования человека. Тиллих также считал, что христианская мысль должна давать ответы на вопросы, которые ставит перед современным человеком жизнь и христианство — способ решения не теоретических проблем, а практической «человеческой ситуации». Православные мыслители также ставят перед собой проблему преодоления оторванности богословия от жизни. Протоиерей И. Мейендорф пишет, что все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. В настоящее время задача состоит не только в том, чтобы оставаться верными мысли отцов Церкви, но и в том, чтобы им подражать в их открытости проблемам своего времени. Он ссылается на работы К. Ранера и говорит, что подход «снизу» к Тайне Христа стал точкой встречи византийской мысли и современных христологических исследований[1].Но современные православные богословы принятие христианских истин связывают не столько с их приспособлением к меняющемуся сознанию современной аудитории, сколько с коррекцией самого сознания, в результате чего человек должен стать способным к восприятию религиозного опыта.

Характер рассмотрения взаимодействия человеческой свободы с Божественной благодатью, предложенный в работах религиозных мыслителей, отталкивается от понимания спасения в различных традициях. Сравнительное изучение предложенных авторами трактовок данного характера взаимодействия дает возможность оценить, насколько велика степень влияния традиции у различных мыслителей, а также какие общие интуиции и точки соприкосновения существуют у них, какова направленность общего поиска и возможна ли перспектива какого-либо дальнейшего «слияния» взглядов. К данному рассмотрению подключается также трактовка понимания свободы, предлагаемая представителями современного православного богословия. Эта позиция особо выделена диссертантом, поскольку ее отличительной особенностью является то, что свобода в ней приобретает онтологический смысл: она является свойством бытийного статуса и возможностью самоопределения и выбора собственной природы. Взгляды современных православных богословов представлены в основном через труды мыслителей направления «неопатристического синтеза». Освоение святоотеческого наследия вслед за родоначальником этого напрвления В. Н. Лосским сосредоточено в большей степени на учении паламизма, которое, продолжая святоотеческую традицию, дополняет ее, привнося кардинально новые моменты и подходы к рассмотрению человеческой, субъективной стороны соединения с Богом путем синергии и утверждая, что тварной человеческой природе возможно соединение с Богом по энергии, но не по сущности. Опыт «умного делания» исихастов свидетельствует о том, что именно в сфере собранных и единонаправленных энергий человека и происходит соединение человека с Богом. Исихасты кропотливо перестраивают и переориентируют беспорядочные человеческие энергии — психические, телесные и духовные, для достижения цельности и единства человеческого состава и всецелой богоустремленности своего существа. Этот опыт искусной работы над всем хаотичным разнородным душевным материалом является поистине творческим процессом, направляющим свои энергии к превосхождению тварной природы. Задачей человека становится иерархическое упорядочение своих энергий, подчинение низших высшим и доминирующей энергией в этом выстраивании оказывается стремление к Богу или «энергия трансцендирования». Концепция радикального типа трансцендирования, в отличие от когитативного трансцендирования классического идеализма, говорит о радикальном выходе за пределы, преодолении границ, трансформации самих фундаментальных предикатов наличного бытия, когда природа данного и наличного не осуществляется, но отменяется, превращается в нечто, глубочайше иное[2]. Радикальное трансцендирование хочет мыслить себя актом или процессом действительного онтологического изменения, выхода за пределы исходного онтологического горизонта, каковым для него служит наличное бытие. В дискурсе энергии, отмечает С. Хоружий, описывается энергийная динамика свободной актуализации, не заключенная в сеть предсуществующих целей, причин и форм и допускающая множественность сценариев и вариантов[3]. Энергия в таком дискурсе определяет

и конституирует событие, сама она непричастна никакой форме и никакому телосу, тогда как эссенциальные или эссенциально-энергийные дискурсы представляют энергию только «связанной», заключенной в систему форм, где она является осуществлением сущности-энтелехии. Сама онтологическая ситуация становится теперь двуцентровой, биполярной и в процессе синергии осуществляется новое бытие-общение, не обладающее самоподдерживающимся протеканием, а требующее предельного сообразования, содействия, соработничества энергий человека энергиям Божественным. Онтологическое преображение человеческого естества происходит без растворения человека в Божественном, без потери себя в нем, исчезновения человеческой личности. Человек, как существо личностное, может принять или отвергнуть волю Божию, и воля человека является существенным условием присутствия благодати: человек должен постоянно подтверждать свое усилие, и только тогда благодать будет творить и преобразовывать эту высшую свободу у человека. Отсечение же своей воли во внутреннем делании «устроения» собственных энергий становится не рабским послушанием некоей внешней гетерономии, а, напротив, свободным фокусированием своих произволений и соединением их с желанной и спасительной волей Божией. Процесс сопровождается напряженным и непрестанным усилием со стороны человека, трезвением, «бдением»: «…если ты захочешь погибнуть… никто тебе не противится и не возбраняет»[4]. Всякое «застопоривание» молитвенной энергии, всякое «застывание» на достигнутой позиции чревато падением, и поэтому энергийная связь человека с Богом незакрепляема и свободна. Благодать, однако, не обусловлена какими-либо усилиями человека, она самопроизвольна и независима. Дело христианина состоит в том, чтобы настроить все свое существо на непрестанное призывание, «уловление» и «стяжание» Духа в Его энергиях. В процессе обожения человеческая личность становится личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или, вернее, энергией Божественной — обожающей. Свобода в паламизме приобретает онтологический смысл, выражающий связь Бога с человеком, и обусловливает степень раскрытия в человеке творческого задания — назначения.

Исихазм утвердился в своем «теоретическом» аспекте в полемике с идеями, воплотившимися позднее в западном Возрождении и определившими последующее развитие западно-европейской философии, чертами которой стали рационализм, провозглашение автономности от Бога личности с ее «одинокой» свободой, отстаивающей свою независимость. По мнению православного богословия, католическое учение проникнуто духом юридизма, так как основывается на правовой стороне отношений Бога и человека и католики больше думают о средствах избежать наказания, а не об устранении самого греха. В православии же духовное совершенствование — это процесс обожения человеческой природы, преображения человека, который не просто познает истину, а «входит» в нее. В католичестве над нравственным и органически-мистическим учением о спасении преобладает понимание спасения как избавления от наказаний за грехи, за которые необходимо приносить Богу удовлетворение. Отсюда вытекает и важность идеи заслуг, как обычных, так и сверхдолжных, способных изгладить грехи. Такое понимание усиливалось также и тем, что, по католическому учению, первородный грех отразился не столько на природе человека, сколько на отношениях Бога и человека: Бог отнял у него сверхъестественный дар праведности и воля утратила способность безошибочно выбирать добро. Согласно католическому учению, эта сверхъестественная «благодатная праведность» была сообщена праотцам особым актом творения и она удерживала душу и тело в гармонии, а с падением человек лишился благодати как узды, удерживающей страсти, тогда как сама природа человека осталась неповрежденной. Из этого вытекает и отмеченное у Фомы Аквинского отношение к естественному нравственному закону: он не подлежит уничтожению и обладает объективной истинностью и всеобщей обязательностью. По учению восточных отцов, Бог сотворил человека безгрешным, а в результате грехопадения произошла порча его природы и поэтому главный акцент в учении о спасении делается на внутреннем преображении духовной жизни. Центральным аспектом, проливающим свет на отличие западного богословия, является трактовка Августином учения о спасении, его переоценка роли благодати в христианской жизни и недооценка роли свободной воли. Учение о благодати воспринято было Августином со сверхлогизмом латинского склада ума, отмечает С. Роуз, побудившим его попытаться определить эту проблему чересчур точно, и его позиция оказалась односторонней и незавершенной, в отличие от гармоничной, отдающей должное и благодати, и свободе позиции оппонента в споре преп. Иоанна Кассиана. Для православного опыта, от которого говорит преп. Кассиан, вовсе нет «противоречия» в соработании свободы и благодати; это только человеческая логика находит «противоречия», когда пытается понять этот вопрос слишком абстрактно. Блаженный Августин только признает, что это «вопрос, который очень труден и доступен для немногих» (письмо 214, к игумену Валентину Адруметскому), показывая, что для него это запутанный интеллектуальный вопрос, тогда как для Кассиана — это глубокое таинство, истинность которого познается на опыте. Иоанн Кассиан показывает, что в своем учении он следует православным отцам, которые достигли совершенства сердца не суетным рассуждением на словах, а самим делом: «Если же хитро-словесным мудрованием выведено умозаключение, противоречащее такому понятию, то его более надо избегать, нежели обнаруживать на разорение веры, потому что ум человеческий не может совершенно постигнуть, как Бог производит в нас все и вместе усвояется нашей воле»[5]. Излишнее преувеличение значения благодати в учении Августина дало возможность понимать ее в смысле «непреодолимой благодати» в учении янсенистов, о сохранении ее в душе человека только при полном отказе от всякой своей воли в учении

квиетизма, а также привело к возможности появления понятия «предопределение» в кальвинистском смысле. Предопределение в православном учении предполагает свободный выбор человеком спасения. Феофан Затворник пишет, что свободные действия Бог предвидит как свободные; видит все течение жизни свободного лица и общий итог всех его деяний, и сообразно с этим определяет, так что Божие определение опирается на жизнь человека, а не жизнь на определение[6]. Рассуждение самого Августина еще не столь кардинально расходится с этим пониманием: «Мы утверждаем, что и Бог знает все прежде, чем оно совершается, и мы совершаем по своей воле все, что мы чувствуем и сознаем как свое добровольное действие»[7]. Вопрос им решается за счет введения абсолютного божественного знания и Августиново учение о «предопределении к вечной смерти» утверждает, что Бог желает осуждения тех, кто по своей свободной воле делает зло, а не то, что Бог предопределяет кому-либо творить зло[8]. Тем не менее сверхлогизм Августина вынуждает его пытаться слишком пристально рассмотреть это таинство и «объяснить» его кажущиеся для логики трудными моменты, что и стало причиной появления учения о предопределении в фаталистическом смысле в умах его последователей. Исихастская традиция восточного христианства, как замечает епископ Каллист, ничего общего с квиетизмом не имеет и «недеяние» исихазма далеко от квиетистского «ничегонеделания». Исихия, переводимая как «покой», не есть бездеятельность, но трезвение, не отказ от борьбы, а отсутствие смущения и беспорядка. В отличие от квиетиста, исихаст не пытается казаться безгрешным, непроницаемым для искушений. Апатейя, или «бесстрастие», о котором говорится в греческих аскетических сочинениях, не имеет ничего общего с безразличием или бесчувствием, и уж тем более с «состоянием, в котором грех невозможен», оно тесно связано с любовью, что указывает на созидательный, деятельный смысл этого понятия. По сути, оно означает духовную свободу, когда человек в неудержимом порыве способен приблизиться к Творцу. Это не простое умерщвление страстей тела, но его новая, более совершенная энергия, состояние души, которая пылает любовью к ближнему[9]. С точки зрения Православной церкви сосредоточенность Августина на личном грехе привела к невозможности более глубокого осознания спасения, а именно того, что спасение открывает путь к обожению человека, и западная традиция осталась в плену у индивидуалистического, негативного восприятия спасения. Основоположником юридического подхода к сотериологической концепции явился Ансельм Кентерберийский, который и ввел термин «удовлетворение». Удовлетворение Богу прежде всего принесено искупительными заслугами Иисуса Христа, а дополнительными средствами удовлетворения являются посты, молитвы, милостыня, а также нахождение в чистилище. И. Мейендорф пишет о понимании спасения в схоластическом богословии: плоды искупительной Жертвы Христовой даруются благодатью, которая сперва оправдывает, а затем создает в вас состояние, при помощи которого наши дела или труды приобретают характер заслуг. Таким образом, благодать и предшествует акту нашей свободной воли и сопровождает его. Церковь, располагающая благодатными дарами, получила наместнические права даровать свойство заслуги действиям нашей свободной воли[10]. Автор пишет, что в восточном христианстве совсем другое понимание проблем благодати и природы: благодать не тварный дар, данный существу в других отношениях совершенному и бессмертному; она — сама Божественная жизнь, которая дается человеку сотворенному, чтобы принять ее и участвовать в ней, и если он лишается благодати, то он перестает быть в соответствии со своей собственной природой. Человек, таким образом, понимается динамически: не только как то, что он есть тварь, но также и как то, чем он призван стать,—причастником Божественного естества (2 Пет. 1, 4)[11]. Спасение в католичестве понимается также и как «подражание Христу»: человек призван к тому, чтобы уподобляться Христу и становиться открытым для восприятия Святого Духа, преображающего человеческую личность. В католичестве, цитирует Фому Аквинского Л. Карсавин, Бог «обожает человека, сообщая ему некое сожитие божественного естества, чрез некое соучастие подобия», когда человек «естеством души соучаствует по некоему подобию через некое возрождение в Божественном существе». Карсавин пишет, что при отстаивании неслиянности человека с Богом у Фомы Аквинского процесс обожения следует понимать в виде процесса уподобления: образного описания создания Божественным в душе нового качества и преображения ее в это качество. Получается, пишет автор, своего рода богословская «предустановленная гармония», но самого общения между субстанцией Бога и субстанцией души установить не удается[12]. По мнению православных богословов В. Лосского и Г. П. Федотова, католическая духовность остается «внешней», ибо говорит о подражании Христу, а не о «жизни во Христе». Во Христе, как пишет И. Мейендорф, человеку дается оправдание перед Божественным законом, но вместе с тем он восстанавливается в богообщении, в причастности к Божественной жизни: первоначальное отношение не только восстанавливается, но, поскольку Бог Сам стал человеком, мы имеем право говорить, вместе со святым Иринеем и святым Афанасием, что человек становится Богом. В святоотеческом богословии при обожении человека сохраняется совершенная трансцендентность Бога и Его абсолютная свобода: Он дарует нам Свою жизнь. И получая ее, человек не становится «обладателем» Бога, Богом по существу: он участвует в том, что ему даруется, и благодарит Бога за его непостижимую благодать. Благодать же эта — не тварный habitus в томистском смысле, который придавал бы человеческим действиям характер заслуг: это Сам Бог, действующий в самом человеческом спасении. Вся проблема — не юридическая и утилитарная: это вопрос о первоначальном назначении человека — быть с Богом и в Боге[13].Идея обожения, центральная в восточном исихазме, не играла существенной роли в западной мистике, остававшейся в рамках ортодоксии

и отрицавшей возможность соединения тварного и нетварного. Для христиан Запада концепция обожения может звучать непривычно, отдавая пантеизмом. Православие разумеет в ней то, что на Западе называется «единение со Христом». Однако это единство, понимаемое с точки зрения эсхатологической реализации, в то время как соучастие Христу реализуется в настоящем[14]. Забывая в разговоре об искуплении универсальность христианской истины, выделяя в ней идею искупления, Запад лишает себя возможности должным образом сосредоточиться на идее единения со Христом. На Востоке же единение с Богом понимается как более существенное событие, нежели искупление.

В позднем средневековом номинализме, подчеркивающем абсолютную, ничем не обусловленную свободу Божественной воли благодать стала рассматриваться как полностью внешнее по отношению к человеку решение Бога о его оправдании, в результате чего понятие благодати как преображенного состояния человека стало казаться ненужным. Под влиянием номинализма развивалось учение о благодати и в первоначальном протестантизме. В этом учении благодать сохраняет несколько внешний характер и отсутствует тема преображения природы человека. С этим связано подчеркивание в протестантизме пассивности человека в деле оправдания, преуменьшение значения свободной воли сотрудничества Бога и человека. Протестантизм в центр своей теории ставит оправдание ради заслуги Иисуса Христа — акт совершенно внешний по отношению к самому человеку. Вера оправдывает человека внешне, в силу заслуг Христовых. Чтобы быть оправдывающей, вера должна оставаться исключительно воспринимающей, должна только и полагаться на жертву, независимую от личности человека. Благодать действует в человеке через Слово и через таинства, и понимается как прощение, воспринимаемое центром личности. Это понимание отличается от католической позиции, критикуемой как онтологический супнатурализм, где благодать является «сверхприродной субстанцией». В протестантизме отсутствует разработанная система какой-либо психотехники и обычно мистические переживания связаны с идеей избранности, призвания и получения благодати. Сектантский мистицизм верит в возможность стяжания Святого Духа каждым человеком в своем личном опыте. Размышления Тиллиха испытывают влияние как католического мистицизма (в учении о Боге), так и опыта протестантских Духовных движений, о чем он сам пишет: «Должен признать, что моя система по существу сложилась под влиянием Духовных движений — как через их воздействие на западную культуру в целом, так и через их критику установленных форм религиозной жизни и мышления»[15]. Понимание символической природы таинства, которое у Тиллиха отлично и от католического, и от протестантского понимания, сближает его с поисками русских мыслителей, — П. Флоренского, А. Лосева. Но Тиллих не принимает учение о пресуществлении и нигде не упоминает православное учение о Божественных энергиях. Иначе, чем в учении восточного христианства, описано воздействие на человека Святого Духа. У Тиллиха этот процесс именуется освящением, тогда как восточное христианство использует понятие обожения, с которым связан динамичный взгляд на человека как, прежде всего, энергийное образование. В парадигме же освящения человек представляется скорее как эссенциальное, сущностное образование — сочетание различных неравноценных сущностей или начал, высоких и низких. Установка освящения предполагает более статичный подход к человеку, когда духовная задача состоит не в преображении, а в отделении и закреплении высших начал[16]. Но, констатируя факт этого различия, сразу следует добавить, что в построениях Тиллиха статичность установки освящения преобразуется: центральное значение акта трансцендирования придает более динамичный характер изначально используемому у Тиллиха эссенциальному типу дискурса и сутью его антропологии является то, что человек — это существо, стремящееся выйти за пределы собственной ограниченности и конечности. Обращает на себя внимание то, что в тиллиховском видении процесса самотрансцендирования в отличие от аналогичного понимания в православном учении об обожении личные усилия человека скорее пассивны. Он пишет лишь об одностороннем привлечении человеческого духа к трансцендированию со стороны Духовного Присутствия, которое овладевает человеком, но не показывает необходимость постоянного усилия человека для поддержания этой связи. Тиллих, хотя и вносит изменения в «протестантский принцип», не связывая его с «абсолютным предопределением», но тем не менее остается в силе отношение: в отношении к Богу все делается Богом. Тиллих в соответствии с «протестантским принципом» считает, что все усилия человека в этом несамодостаточны, они — ничто без действия благодати Божией[17]. Поэтому Духовное Присутствие само овладевает духом человеческим, творит Жизнь Вечную в тех, кто Им охвачен, возводит человеческий дух к трансцендентному единству неамбивалентной жизни и дает непосредственную уверенность в воссоединении с Богом[18]. Человеческий дух лишь вовлекается, охватывается, подвигается и возводится Духовным Присутствием, лишь Оно является активной стороной в отношении Духа Божественного и духа человеческого. «Человеческий дух не может достичь предельного посредством какой-либо из своих функций. Однако предельное может овладеть всеми этими функциями и возвысить их над собой через созидание веры»[19]. Вера — это состояние охваченности Духовным Присутствием, а любовь — это состояние включенности в трансцендентное единство неамбивалентной жизни. Но любовь или агапэ характеризует саму по себе божественную жизнь так, что она является прежде всего любовью Бога как к творению, так и — через творение — к себе[20]. Поэтому, пишет Тиллих, охваченность Богом в вере и причастность ему в любви — это соучастие в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Сама человеческая личность, ее усилие и стремление вторичны и производны при таком взгляде. На пути обожения,

на пути к единению с Богом очень важны покаяние, очищение, освобождение от страстей. У Тиллиха эти аспекты уходят на второй план, и вопрос: «Что я могу сделать для того, чтобы обрести опыт Нового Бытия?» бессмыслен, ибо сам факт предельной озабоченности подразумевает уже нахождение под воздействием Духовного Присутствия и то, что человек принят в своем состоянии отчуждения[21]. От самого человека требуется открытость для Духовного Присутствия и принесение всех человеческих потенциальностей в жертву направлению вертикальному[22]. О борьбе со страстями, о преодолении греховной природы речь не идет, поскольку «само по себе греховное состояние не является делом одного лишь ответственного "я", но еще и делом судьбы, которая включает амбивалентности во всех тех измерениях, которые составляют личность»[23]. Тиллих вводит в свое описание и момент синергии: зрелая свобода от закона подразумевает способность сопротивляться тем силам, которые стремятся разрушить эту свободу как изнутри личностного «я», так и со стороны внешних порабощающих сил. Описывая процесс освящения, Тиллих не принимает кальвинистско-евангелическое понимание прогрессирующего восхождения к совершенству и заключает, что христианская жизнь всегда остается движением вверх-и-вниз, чередой подъемов и спадов, колебаний между экстазом и тревогой, и в этом он солидарен с лютеранскими и греко-православными традициями[24]. В итоге в концепции мыслителя личность имманентна в своей сущностной сфере Божественному Духу, ее личные действия и усилия скорее пассивны, ее не связывает с Богом личностный диалог. Отсутствие диалогического компонента личностной связи неудивительно, если вспомнить, что Бог, по мысли автора, не является Личностью, а лишь несет в себе онтологическую силу личностности. Самотрансцендирование, о котором говорит автор, является также опосредованным действием, оно вызвано действием Духовного Присутствия. Специфически-протестантские позиции сочетаются в работах Тиллиха с реальными сближениями и пересечениями по различным вопросам с позициями других традиций. Тиллих придерживается эссенциального типа философствования, для которого характерна установка более статичного подхода к человеку, но, вводя как центральное и ключевое понятие самотрансцендирование, он ближе подходит к динамической концепции человека, более полно и последовательно выраженной в православной энергийной концепции обожения, где соединение с Богом мыслится в Его энергиях и где динамика человека носит открытый и неравновесный характер.

Если в концепциях Тиллиха и Франка способность трансценденции являлась важным динамическим аспектом в понимание структуры конечного человеческого духа, то в метафизике крупнейшего неотомиста Э. Корета трансценденция уже является сущностью конечного духа. Его метафизические построения отличаются от систем П. Тиллиха и С. Франка, продолжающих платоновскую традицию, в соответствии с которой мир пребывает в Боге своей сущностью. Корет последовательно продолжает принципы томизма, в которых мир причастен Богу через бытие. Именно через принцип бытия сущее стремится к финально-конечному исполнению, динамика бытия движет сущее сверх его сущностного осуществления, а само духовное бытие определено автором как виртуально бесконечное. Сущность у Корета является минимальной нормой и включает в себя сам принцип трансценденции, тогда как у Тиллиха и Франка сущность представляла собой неизменную идеальную величину, предзаданный telos, к которому сущее стремится в своем существовании, ограниченном и искаженном вследствие грехопадения, но никогда не достигает. Трансценденция понималась Тиллихом и Франком как преодоление сущим своего ограниченного существования по направлению к сущности, у Корета она непосредственно связана с «априорной открытостью духа абсолютному бытию», с предшествующим сущности в сфере сотворенного бытия и даруемым свыше существованием, ибо Бог в концепциях неотомистов, созидающий мир из ничего, изливает в него собственную полноту и одновременно строит его сообразно с определенными сущностными образцами. Такая динамическая трактовка человека в концепции Корета также имеет некоторые точки соприкосновения с диалогической и синергийной онтологией восточно-христианского учения, в которой энергия онтодиалога перестает быть энергией исполнения, энергией достижения определенной сущности, а становится энергийной динамикой свободной актуализации. Божественные идеи занимают место в божественных энергиях и имеют динамический, волевой характер. Идеи-воления выражают различные степени причастности тварного творческим энергиям и зовут волю человека к соработничеству. Личность, соединяясь с ними, приспосабливает себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах его существа. Тогда умный telos, как пишет С. Хоружий, сам определяется энергией-действием, а сущность окрашивается апофатичностью — пределом деэссенциализации такого бытия[25]. У Корета также движение самоосуществления не ограничено свыше сущностью, оно охарактеризовано как виртуально бесконечное и конституировано направленностью на абсолютное бытие Бога. Эта «априорная направленность на абсолютное бытие» является изначально «включенной» в природу человека, хочет того человек или нет, так же как ранеровский «сверхъестественный экзистенциал», осознается он или нет. Человеческий ум в концепциях Корета и Ранера по своей природе как бы сориентирован на бесконечное бытие: именно динамическая устремленность к бесконечному является предпосылкой ориентации воли на бесконечное благо. Этот естественный интеллектуальный динамизм служит свидетельством реального существования Бога, и в этом проявляется характерная для этих концепций изначальная теономичность человека. В отличие от такого понимания, в православной энергийной трактовке человека не воля ориентируется вслед

за естественным интеллектуальным динамизмом, а любовь к Богу определяет этот динамизм, изначальная теономичность человека соотносится с понятием Образа Божиего в человеке, котором содержится движущая сила, стремление к росту, к Вечности, но человек одарен свободой отвергнуть это стремление. Свобода в энергийной концепции паламизма приобретает онтологический смысл, выражающий связь Бога с человеком и обусловливающий степень раскрытия в человеке творческого задания-назначения. У Корета свобода есть сущностный элемент духа, и ее понимание связано с «открытостью духа абсолютному бытию».

В анализе взаимодействия благодати и человеческой свободы К. Ранера присутствуют элементы синергийного понимания. Всякий раз, пишет Ранер, когда кто-либо выполняет свой долг по отношению к своему соседу свободно и ответственно, проявляет альтруизм, верность, смелость, честность, на его взгляд, самостоятельно и свободно, его моральная самореализация поддерживается сверхприродной благодатью, в которой Бог дает всему, что человек делает свободно, предельную завершенность, предельную внутреннюю активность и динамизм по направлению к жизни в божественной истине[26]. Моральный грех расстраивает это состояние благодати, но, если не существует намеренного греха против веры, эти дары и добродетели не теряются, они остаются, но лишь как редко проявляющиеся и согласуемые с неоспоримой и высшей истиной[27]. В таком описании взаимодействия божественной благодати и человеческой свободы благодать поддерживает, приводит к завершенности встречные усилия человека, ее воздействие ослабевает в состоянии греха. При этом подчеркивается значение напряженности усилия человеческой воли: мы боимся идти на риск, пишет Ранер, нас пугают непредвиденные обстоятельства, мы не любим делать слишком большие усилия и быть слишком обремененными. Мы привыкли измерять наш долг тем, что мы готовимся выполнить без усилий и поэтому требуем «лишь в малых дозах» благодати Святого Духа, с чем Он не соглашается. Человек должен полностью открыть душу навстречу этому движению[28]. Решается же эта задача настолько, насколько каждый имеет мужество идти на риск, терпеть лишения, оппозицию большинства и верить в рационально недоказуемое[29]. Но при отмеченных общих моментах, и у Ранера, и у Тиллиха менее выражена диалогическая составляющая синергийного взаимодействия: заметно подчеркивается действие самой благодати, особенно усиленное ранеровским пониманием ее как «сверхъестественного экзистенциала», ее всеобщей доступности для всех, выраженной концепцией «анонимного христианства», и гораздо меньше уделяется внимание усилиям самой человеческой воли.

Другой отличительной чертой концепций неотомистов является эсхатологизм в понимании спасения, особенно подчеркнутый в работах Ранера. Как уже указывалось выше, понимание спасения в западном богословии не включает в себя понимание обожения и западное «Единение со Христом» понимется лишь как эсхатологически реализуемое единство. По Ранеру, Абсолютное будущее властвует в становлении как независимая от него основа, как опора динамики будущего, давая направление и источник силы, выступая в качестве организующей силы. В восточно-христианском богословии единение с Богом или обожение понимается как более существенное, более глубокое событие, чем искупление в западном: в нем человек восстанавливается в богообщении, в причастности к божественной жизни. Для него «эсхатологическое будущее» является уже присутствующей реальностью, предвосхищенной полнотой Церкви и в духовном опыте христиан. Православные богословы, например митрополит Антоний Сурожский, пишут об эсхатологическом измерении Церкви, которая уже принадлежит будущему веку: Царство Божие, Царство будущего века уже здесь и в нем все завершено. Церковь знает все — и предметы, и людей — не только в их всегда трагичном временном становлении, но и в их последнем завершении и зрелости. История и вечность нераздельно соединены в эсхатологических и евхаристических категориях[30]. Об этом же пишет и митрополит Иоанн Зизиулас: человек как экклезиальная ипостась связан с эсхатологией или окончательным завершением человеческого существования и являет себя не таким, каков он есть, а таким, каким он будет. Диалектика перемен или «ипостазирование» личности, которая «уже и еще нет», происходит через эсхатологическое движение человеческой личности, которая черпает свою ипостась в грядущем, как это происходит в Евхаристии[31]. Епископ Диоклийский Каллист также пишет, что время и вечность не противоположны, а взаимозависимы, не исключают, а взаимодополняют друг друга. Каждый миг настоящего времени открыт вечности, в любой миг вечность может нарушить привычный ход событий, вобрать в себя время и преобразить его. Она — не где-то там, за пределами времени, но в сердцевине каждого мига; только присутствие вечности придает времени подлинную ценность. Подлинное — живое, личностное, бытийное время, определяется не продолжительностью, а целенаправленностью. Истинное время скорее kairos, нежели chronos, не предопределенное движение колесницы по кругу, а непредсказуемые, но всегда решающие моменты возможности, наполненные смыслом моменты открытия, когда во время вторгается вечность. Время — это не просто застывшая и неизменная схема, навязанная нам извне, но сотворенное заново в нас самих, оно может стать выражением нашего внутреннего «я». Мы живем во времени — и время живет в нас, оно страж нашей личности, защитник любви и свободы[32]. Заметим сходные интуиции Ранера о радикальных решениях свободы человека, которые, по его мнению, происходят не без воздействия благодати: для этих радикальных решений свободе необходимы ситуации и возможности, которые и даются благодатью обычной жизни в ее Kairose именно здесь и сейчас. Но ранеровский анализ этих особых мо-

ментов возможности не включает диалог, открытость другому. В православном богословии понимание свободы неотделимо от Божественной любви, обращенной к нашей свободе, последняя же осмысливается в категориях взаимности. По мнению православных богословов, в западном богословии аспект благодати как общения трех Лиц Троицы с человеком оставался без внимания. В западной духовной среде, отмечает Х. Яннарас, была ослаблена и постепенно все более игнорировалась истина о Лице. Умаление истины о Лице не давало возможности реализовать и церковно выразить жизнь и ее проявления как событие общения. Истина и жизнь из события связи и общения превратились в антропоцентристский субъективизм. Сам Бог стал пониматься как абсолютный Субъект, в сознании человека превратившийся в Объект — разумеется, трансцендентный, но все же подчиненный правилам силлогистики. Своим существованием Бог обязан заранее данной Сущности, в то время как Лица троичного откровения представляют собой просто способы проявления или «внутренние отношения» Сущности. Когда же Бог и человек понимаются как субъекты-индивидуумы, как сущности, поистине превышающие всякое возможное отношение и общение,— тогда одна из них «отображает» другую со всеми ее объективно данными свойствами-аналогиями[33]. Об этом же пишет и епископ Каллист: в латинском богословии общая сущность или субстанция возобладала над тремя Лицами, ибо Запад считал источником Духа не только Отца, но также и Сына, обнаруживая первоначало единства не в личности Отца, а в общей сущности всех трех Лиц. Учение о Filioque смешивает Лица и разрушает равновесие между внутрибожественным единством и различием. Бог избыточно рассматривается в терминах абстрактной сущности и недостаточно — в терминах специфически-личностного бытия[34]. Православная Церковь видит в Священном Писании свидетельство и откровение не только об образе Божественного действования, но и об образе Божественного Бытия. Бог не есть некая заданная Сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостазирует Свое Бытие. Жизнь Божественных Лиц есть взаимопроникновение, бытие Бога осуществляется как со-бытие, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей. Поскольку любовь является образом Божественного бытия и поскольку этот образ бытия животворит всякую тварь, постольку для своего осуществления жизнь должна проявляться как любовь. Только личность и только в акте свободы способна реализовать свою жизнь как любовь. Как писал Софроний (Сахаров), «в состоянии вышеестественного обожения Дух Божий столь привлекает сладостию своею и столь побеждает человека, что последний уже и не чувствует себя свободным, побежденный до конца любовью Божественной, но тогда он, теряя как бы свою свободу, становится действительно свободным»[35]. Только личность и только в акте свободы способна реализовать свою жизнь как любовь. В православном богословии понимание свободы неотделимо от Божественной любви, обращенной к нашей свободе, последняя же осмысливается в категориях взаимности, взаимоотношений и диалога.

Примечания

1. Мейндорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии.— М., 2000.— С. 234.
2. См. Хоружий С. С. Род или недород? // О старом и новом.— СПб., 2000.— С. 332.
3. Там же. С. 324.
4. Флоровский Г. В. Восточные отцы 5–8 вв.— М., 1992.— С. 149.
5. Цит. по: Серафим (Роуз) о. Место блаженного Августина в Православной Церкви // Приношение православного американца.— М., 2003.— С. 645.
6. Затворник Феофан. Толкование на послание к Римлянам. Гл. 9, 11–16, 18 // Наставления в духовной жизни.— М., 2003.— С. 137.
7. бл. Августин. О граде Божием: в 22-х кн. В 4 т.— М., 1994.— Т. 1. 5.9.1.
8. Цит. по: Серафим (Роуз) о. Место блаженного Августина в Православной Церкви // Приношение православного американца.— М., 2003.— С. 649.
9. Каллист (Уэр) еп. Внутреннее Царство. К., 2004.— С. 90.
10. Мейендорф И. прот. Православие в современном мире. Клин, 2002.— С. 177.
11. Там же. С. 182.
12. Карсавин Л. Католичество. Откровения бл. Анджелы. Томск, 1997.— С. 75.
13. Мейендорф И. прот. Православие в современном мире. Клин, 2002.— С. 184.
14. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня.— М., 2002.— С. 40.
15. Тиллих П. Систематическая теология.— М., 2000.— Т. 3.— С. 117.
16. См.: Хоружий С. С. О старом и новом.— СПб., 2000.— С. 214.
17. Тиллих П. Систематическая теология.— М., 2000.— Т. 3.— С. 123.
18. Там же. С. 102, 119.
19. Там же. С. 123.
20. Там же. С. 127.
21. Тиллих П. Систематическая теология.— М., 2000.— Т. 3.— С. 199.
22. Ibid. Т. 3. С. 240.
23. Ibid. Т. 3. С. 248.
24. Тиллих П. Систематическая теология.— М., 2000.— Т. 3.— С. 371.
25. Хоружий С. С. О старом и новом.— СПб., 2000.— С. 321.
26. Rahner K. Opportunities for faith. Elements of a modern spirituality. London, 1974.— С. 66.
27. ibid. С. 91.
28. ibid. С. 42.
29. ibid. С. 44.
30. Сурожский Антоний. Школа молитвы. Клин, 2002.— С. 243.
31. Зизиулас И. Лицо и маска // Беседа. Париж, 1990, № 9. С. 45.
32. Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство. К., 2004.— С. 176.
33. Яннарас Х. Вера Церкви.— М., 1992.— С. 101.
34. Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь.— М., 2001.— С. 223.
35. Софроний (Сахаров). Письмо к Д. Бальфуру от 12.12 1932 О Божественной благодати и свободе человека // Подвиг богопознания: письма с Афона.— М., 2002.— С. 298.

Л. Э. Сутягина
канд. филос. наук,
ведущий специалист
Музея антропологии
и этнографии РАН

СМЫСЛ МИРА И ВОЙНЫ ПО ВЗГЛЯДАМ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ БОГОСЛОВОВ НА РУБЕЖЕ XIX–XX СТОЛЕТИЙ

Copyright © 2009, Л. Э. Сутягина

И еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно вся написана до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменить не позволено[1].

На рубеже XIX–XX веков крупнейшие деятели русского православного духовенства и богословия обратили активное внимание на проблемы войны и мира, зла и непротивления злу. Позиции по этим вопросам, каждый по-своему, выразили московский митрополит Филарет, протоиерей о. Иоанн Кронштадтский, богословы А. А. Бронзов, А. И. Введенский, М. А. Олесницкий. Их размышления и взгляды на войну и мир не были исключительно умозрительными. В них непосредственно отражались события современных для той эпохи войн, в которых участвовала Россия. Поэтому сделанные в трудах этих мыслителей теоретические обобщения и выводы имеют существенное значение в настоящее время для более полного и точного понимания событий исторического прошлого.

Собственно, активное обсуждение проблем войны и мира, зла и насилия начинается в России с середины XIX века, когда трагедия Крымской войны потрясла русское общество. Именно тогда, по выступлениям и проповедям известного церковного деятеля, митрополита Московского Филарета (Дроздова) выходит «Катехизис для воинов» как прибавление к «Пространному Катехизису», изданному Московской Синодальной типографией еще в 1829 году. Большинство слов и речей митрополита Филарета, опубликованных в «Катехизисе для воинов», были произнесены во время Севастопольской кампании. Позже «Катехизис…» переиздавался неоднократно в дореволюционной России, что означало его духовную значимость для солдат русской армии. В 1916 году, в самый разгар Первой мировой войны, «Катехизис…» переиздается не только как библиографическая редкость, но и как актуальная настольная книга для воинов, особенно на передовой.

Митрополита Филарета беспокоило духовное настроение православных военнослужащих в Российской императорской армии. На основе толкования Священного Писания он обосновывает поведение солдат и офицеров на поле битвы лицом к лицу с неприятелем. Знакомя с основными положениями учения о вере и благочестии, аспектами нравственного богословия и толкованием Священного Писания в свете воинских обязанностей, «Катехизис для воинов» стал не только учебным пособием для военного духовенства, но и необходимой нравственной книжкой для солдат и офицеров на фронте.

Опираясь на евангельские заветы, Филарет Московский напоминает о том, что нельзя «поступать ни с кем нагло и насильственно; клеветать; следует довольствоваться жалованием, содержание которого определено должностью и званием»[2]. По мнению Филарета, Церковь поставлена на страже мира, поэтому «когда, наконец, по пророчеству, перекуют мечи свои на орала, и копья свои на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать?» (Ис. 2: 4).

Определяя позицию Православной церкви в отношении мира и войны, Филарет приходит к выводу о том, что «Бог любит добродушный мир, и Бог же благословляет праведную брань. Ибо с тех пор, как есть на земле немирные люди, мира нельзя иметь без помощи военной. Честный и благонадежный мир большей частью надобно завоевать. И для сохранения приобретенного мира надобно, чтобы победитель не позволял заржаветь своему оружию»[3].

Следует заметить, что многие русские богословы и священники будут пользоваться при составлении нравственной литературы для армии именно проповедями и катехизисом Филарета. В своих обращениях к воинам, принимавшим участие в Крымской кампании, Филарет делает акцент на духовный настрой армии: «С утешением видим вас, идущих на защиту Отечества. Исполняйте священный долг, и тем лучше исполняйте, что на этот подвиг вас призвала свободно ваша добрая воля и любовь к Отечеству. Тем паче благословит вас Бог, любящий добровольные жертвы, тем более признательно будет вам Отечество, если подвиг, так ревностно начатый, столь же ревностно продолжите и совершите»[4].

В 1905 году, когда шла Русско-Японская война, известный московский журнал «Душеполезное Чтение» в серии публикаций обратился к размышлениям митрополита Филарета (Дроздова) на тему войны и мира. По мнению авторов, воззрения Филарета вновь стали ценны и поучительны в свете трагических событий на Востоке.

Все труды митрополита Филарета проникнуты традиционной позицией ортодоксальной церкви о греховности рода человеческого как первопричине всех бедствий и раздоров. Филарет в этом смысле

Copyright © 2009

не оригинален, когда полагает, что кара небесная за грехи является своеобразной очистительной и спасительной мерой в искуплении, являясь «бичом Божьим». Он писал: «В бедствиях войны мы должны слышать и уразумевать Глас Господен, призывающий нас к покаянию… глас — не столько грозный и карательный, сколько кроткий и милостивый»[5]. Именно поэтому бедствия войны не должны устрашать и приводить в уныние. Если бы войны происходили случайно, то никаким рассудком нельзя было бы поставить предел страху[6]. Филарет уверен в том, что «все события происходят под невидимым управлением Промысла Божия, в направлении к благим целям…»[7]. Выражая позицию официального православия, Филарет стоит на той точке зрения, что «Бог попускает войны, растворяя Свой суд милосердием, защищая правых и побуждая к исправлению согрешивших, дабы, потом исчерпанную ими меру скорбей и лишений наполнить утешением и воздаянием»[8]. Для Филарета бесспорно, что если мир в душе, то он и во внешней жизни и в ее проявлениях[9]. Первое условие победы — твердая вера. И если люди будут благоразумны, духовно мудры, а не праздны, то мир утвердится не только внутренний, но и внешний.

Проповедям Святителя Московского Филарета созвучна точка зрения виднейших представителей академического православного богословия на рубеже XIX–XX веков. Борьба за мир, по утверждению богословия, — это борьба с грехом, с «развращенностью сердца», борьба со злом в себе.

Об основах христианского понимания проблемы мира и войны в начале века много размышлял А. А. Бронзов[10]. В рассмотрении проблем военных конфликтов, с его точки зрения, следует учитывать позиции нравственного богословия и христианской догматики. А. А. Бронзов определяет нравственное богословие как христианское учение о нравственности, особенность которого заключается в том, что нравственность рассматривается в свете истин Божественного откровения — догматов грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения. Истоки нравственного богословия восходят к *Декалогу*, *Нагорной проповеди*, *Посланиям апостола Павла*, а также к творениям отцов и учителей Церкви, агиографическим и аскетическим памятникам христианской мысли, закладывающим основы христианской этики. Нравственное богословие определяет нравственные обязанности человека по отношению к Богу и ближнему; феноменологию и аналитику страстей, *добродетелей* и *пороков* (грехов); обоснование естественного нравственного закона и его нормативных функций в единстве со сверхъестественным Божественным откровением[11]. Так как человеку невозможно спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без него самого, то христианская вера учит, с одной стороны, тому, что Бог содеял для спасения человека, а с другой — что должен сделать сам человек, чтобы приблизить свое спасение. Нравственное богословие обосновывает пути к спасению, как оправдание подвижнической жизни, ведущей к снисканию благодати. Стяжание духовной жизни и опыт переживания таинств становятся главными принципами построения «системы» нравственного богословия.

В статье «Война» на страницах Православной богословской энциклопедии (1902) А. Бронзов, анализируя феномен войны, обращается к работе В. С. Соловьева «Оправдание добра», где последний называет войну болезнью и аномалией. Главная причина войн кроется в грехопадении Адама, что, в свою очередь, является источником зла и борьбы. В то же время, ссылаясь на Платона, Бронзов пишет о том, что война всегда была «естественным состоянием народов»[12]. Русская Церковь, по мнению Бронзова, оправдывает справедливые войны, направленные на сохранение границ Отечества. Победа дается не только на поле брани, но и молитвой, словом Божьим. Бронзов считает, что ответы на запутанные вопросы в решении любого конфликта следует искать в Евангелии: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21); «ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4). По мнению Бронзова, единственно верный взгляд к пониманию и избежанию войны — христианский[13]. Правильные религиозные убеждения и воспитание патриотизма — универсальный путь к миру.

С размышлениями профессора А. А. Бронзова перекликается позиция другого представителя православной академической мысли России начала XX в.— доктора богословия М. А. Олесницкого. В работе «Нравственное богословие, или Христианское учение о нравственности» Олесницкий рассматривает аспекты нравственного учения с точки зрения Церкви, понятие нравственного богословия, отношение нравственного богословия к догматическому. Олесницкий полагает, что в основе христианской нравственности лежат свобода и закон. Он пишет о том, что Священному Писанию следует верить беспрекословно[14]. Рассуждая о грехопадении человечества, Олесницкий считает, что в человеке остался образ Божий. Путь после грехопадения двояк. «Возлюби Бог мір, яко и Сына Своего единородного дал есть» — преддверие к раю. Грех порождает беззаконие, что, в свою очередь, порождает смерть — путь к аду[15]. По мнению Олесницкого, от добровольного исполнения нравственного закона зависит личное или высшее достоинство человека, которое является его лучшим украшением. И один из главных аспектов нравственного богословия и христианской этики вообще — любовь к ближнему. Апостол Павел пишет: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими… и если имею дар пророчества и имею всякое познание и всю веру, а любви не имею, — то я ничто» (1 Кор. 13:1–2). Таким образом, нравственное богословие есть учение, с одной стороны, о законе или долге (обязанностях), с другой — о добродетелях, а частично о благе.

По мнению Олесницкого, власть оберегает государство как от врагов внутренних, так и от врагов внешних. «Любовь к Отечеству, — полагает М. Олесницкий, — есть любовь к стране, в которой мы родились и живем, к своему народу, его религии, его обычаям и, наконец, к государству и его главе»[16]. Охраняя основы государства и монархии, одной из главных функций государственной власти является защита от нападения со стороны другого государства. Государство должно защищать себя от нападений и несправедливых притязаний, но оно может также действовать наступательно при достаточных основаниях. Война есть величайший бич человечества, так как она есть смертоубийство в широчайших размерах и разрушение мирной жизни и ее плодов. Благотворная сторона войны та, что она поднимает народные силы, оживляет патриотизм, призывает граждан к самопожертвованию ради общего дела, научает молиться и смиряться. Некоторые оптимисты мечтают о водворении «вечного мира на земле». Но войны неизбежны, пока будет жить грех на земле. «Во всякое время мы можем услышать о войнах и военных слухах… ибо надлежит всему тому быть» (Мф. 24:6). Остается только по возможности ограничивать войны.

Война невозможна без войска. Следовательно, и государство немыслимо без войска. Главная обязанность воинов — строжайшая субординация. Столь же свойственно воинам геройство, отсутствие боязни «убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10:28). Иоанн Предтеча указывал воинам: «…никого не обижать… и довольствоваться своим жалованием» (Лк. 3:14). Олесницкий полагает, что обязанности подданных по отношению к правительству (и к Высочайшей Власти) есть общие обязанности — соблюдать гражданские добродетели, вытекающие из любви к Отечеству, или патриотизма. Любовь к Отечеству выражается в добросовестном исполнении обязанностей своего звания, в содействии общему благосостоянию страны, помощи нуждающимся, а также в почитании высшей Власти («Бога бойтесь, царя чтите» — 1 Пет. 2:17) и в повиновении ее указаниям («будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли или верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым»; или: «всяка душа властям предержащим да повинуется» (1 Пет. 2:13), в готовности защищать отечество даже ценой жизни, и платить следуемые налоги в пользу государства («отдавайте кесарево кесарю»); или: «воздавайте всякому должное: кому подать, подать, кому оброк, оброк» (Рим. 13:7), наконец — в молитве «за царя, и за всех начальствующих» (1 Тим. 2:1–2).

М. А. Олесницкий считает, что космополитизм, мечтающий обо всем мире, но не о собственном народе и стране, противоположен патриотизму. Он унижает свой народ перед чужими народами и государствами. Далее, рассуждая о веротерпимости и взаимоотношениях национальностей, он пишет о том, что по отношению к «инославным христианам и нехристианам» на православном христианине лежит долг веротерпимости и молитвы о «соединении церквей» и об обращении неверующих в христианство, а также участие в миссионерском деле.

Еще один интересный взгляд на проблему войны и мира, политическое и международное положение России в начале XX в. принадлежит профессору Московской духовной академии А. И. Введенскому. Анализируя события Русско-Японской войны, Введенский делает попытку с религиозно-философской точки зрения выявить глубинные корни военного конфликта на Востоке, сопоставить взгляды представителей западных и отечественных философских школ на проблему войны, выявить пути и возможности решения этих вопросов. Работа А. И. Введенского «Дальне-Восточная война в связи с вопросом о войне вообще» (1905) заслуживает особого внимания.

Введенский, на основе метафизического подхода к данной проблеме, считает, что причины войны глубоко духовные. Свое исследование он начинает с сопоставления позиций Николая II и Л. Н. Толстого в решении военных конфликтов. Оценивая мирные инициативы Николая II по созыву Международной Гаагской конференции, Введенский считает, что таким образом тот хотел достигнуть мира. Действия российского императора, облагороженные христианством, были направлены на уничтожение ненужных войн во имя человечества. Реальная задача государств — уничтожение варварства и жестокости[17].

А. И. Введенский считает войну злом относительным, называя ее симптомом болезни. Сочувствуя идеям непротивления графа Л. Н. Толстого, Введенский в то же время полагает войны всеобщим явлением. Не нужно, по мнению Введенского, бояться ужасов войны, как это делает В. С. Соловьев. Во второй главе «Война как всеобщий факт мировой закономерности и метафизической необходимости» он пишет: «…человечество, — не в массе… но в лучших своих представителях… всегда несет в себе более или менее ясное сознание “основных начал” и коренных законов мирного процесса, в отношении к которому исторический процесс человечества, со всею его цивилизацией и культурой является лишь частью, тесно связанной с общим, и вместе с ним направляемою к единой верховной цели»[18]. Ссылаясь на мысль Гераклита о том, что война есть закон и правда мира, царь и отец всего, Введенский пишет о войне как необходимости в смысле всеобщем и безусловном[19]. С точки зрения философии истории вслед за И. Кантом и В. С. Соловьевым Введенский называет войну прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества. Он ссылается на В. С. Соловьева, который в «Оправдании добра» полагал, что стремление покорить и объединить народы «расширяло область мира»[20]. Введенский оценивает роль Творца как трансцендентную силу, которая направляет человечество, посылая войны как искупительную возможность в борьбе со всемирным

злом. По мысли Введенского, «Бог-Слово… направляет все враждебное и противоборствующее к целям сохранения и совершенства; Сам, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью… организовал всемирно-историческую войну человечества с исконным врагом добра, отцом лжи и всякого зла. И вот почему христианство не только не исключает войну по существу… но "добрую войну" ставит в пример другим»[21]. Поэтому в христианстве воинское звание всегда было почетно и ставилось в пример другим званиям по образу Архистратига воинств небесных Михаила.

Рассуждая о нравственных добродетелях, Введенский называет героизм сверхчеловеческой Божественной уверенностью в своей внутренней правде, оправданной прежде всего самим собой. Народ, с точки зрения Введенского, является органом осуществления Божественных целей в истории. Природа зла эмпирична; таковы законы мироустройства. Для достижения благ мира зло необходимо, являясь категорией метафизики[22].

В нескольких главах своей работы Введенский остановился на анализе метафизики войны, обращаясь к трудам Фихте, Канта, Вундта, а также к работам В. С. Соловьева. Обобщая рассматриваемые взгляды, Введенский делает заключение о том, что эстетическое примирение Канта с войною, усиленное и возведенное в высшую потенцию нравственным пафосом Фихте, достигает «точного вывода из твердо установленных фактов у трезвого и методичного Вундта»,[23] который обнаруживает оправдание войны, как данной в человеческой природе и в правовой организации государства.

Рассматривая Дальневосточную войну «с философской точки зрения», Введенский считает, что материализм отказывается постичь смысл войны, атеизм — изумлен ею, а скептицизм — смущен ввиду проявления «сверхчеловеческого» идеализма. По его мнению, человек оказывается во всей своей чистой красоте только тогда, когда Божественное влияние отвлечет его от земных интересов[24]. Далее звучит мысль, что «народу всегда посылается тяжелейшее испытание войны, как единственное средство духовного, а вслед за ним и физического оздоровления»[25]. Как хирургическая операция больному, война необходима обществу.

Рассуждая о теологической перфорации, т. е. о Божьем принуждении, Введенский призывает к историческому сохранению нации и русской православной культуры. Он снова обращается к наследию В. С. Соловьева, который предостерегал об угрозе Востока. Введенский приводит мысли Соловьева о том, что борьба между Европой и Азией будет последней и приведет к всемирной войне[26]. Выход один — христианский мир должен стать более христианским и заключить согласие между народами всей Европы.

Анализируя отношение православия к войне и миру, стоит затронуть и позицию одного из самых заметных представителей Православной Российской Церкви в начале XX столетия — протоиерея собора Андрея Первозванного в Кронштадте о. Иоанна (Сергиева). Иоанн Кронштадтский был духовным наставником целого поколения православных христиан, среди которых были и сильные мира сего, и обычные люди. Позиция Иоанна Кронштадтского по отношению к проблематике войны тесно сопряжена с его оценкой глубоких кризисных процессов, которые происходили в русском обществе в начале века. Проповеди, выступления, книги и дневниковые записи о. Иоанна в общем контексте отношения русского православия к причинности мирового зла как результата грехопадения людей, борьбы Бога и дьявола, лишь подчеркивают и усиливают значимость общечеловеческих проблем. Иоанн Кронштадтский был непримиримым противником идей непротивления Л. Н. Толстого. Об этом он писал в своих дневниковых записях и в резкой форме выступал против великого писателя. Учение Л. Н. Толстого о. Иоанн называл «бесноватым и одурманивающим».

Задумываясь над историческими событиями, Иоанн Кронштадтский заявлял, что история человеческого рода являет собой историю падений, восстаний, шатаний жизни семейной и общественной. Современная ему жизнь, по убеждению о. Иоанна, представляет «картину падений всех обществ»[27]. Причину такого положения он видел в неверии, отпадении от Бога и самонадеянности. «Жизнь, — утверждает он, — есть настоящая школа духовная, борьба, подвиг, сражение с грехом… Нужно всякому учиться побеждать в себе грех с помощью Божию»[28]. Только таким, по его убеждению, может быть путь к спасению, к искоренению зла, насилия и вражды.

В заключение стоит заметить, что представители русского духовенства и богословия на рубеже XIX–XX веков осмысливали мир и войну не только как метафизические феномены человеческого бытия, но и в их исторической конкретике. Однако главные свои задачи они видели в нравственном очищении народа и духовном обновлении России, в постижении христианского смысла истории и в поиске путей к решению вопросов о добре и зле.

Примечания

1. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т.— М., 1988. Т. 2. С. 761.
2. Московский Филарет, святитель. Катехизис для воинов. С. 2 // http://bg-znanie.ru/article.
3. Там же. С. 3.
4. Московский Филарет, святитель. Катехизис для воинов. С. 3 // http://bg-znanie.ru/article.
5. Святитель Филарет Московский о войне и мире // Душеполезное Чтение.— М., 1905. Ч. II. Т. 8. С. 575.
6. Там же. С. 575.
7. Там же. С. 576.
8. Там же. С. 576.

[9] Там же. С. 580.
[10] Бронзов А. А. 1) При каких условиях мог бы наступить «вечный мир» между людьми? (Публичная лекция). СПб.: Тип. «Бережливость», 1904; 2) Любовь к Отечеству: Лекция, сказанная по поводу юбилея Отечественной войны. СПб.: Тип. В. Д. Смирнова, 1912.
[11] Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1901.
[12] Бронзов А. А. Война // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина.— СПб., 1902. Т. 3. С. 699.
[13] Там же. С. 702.
[14] Олесницкий М. А. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. Пг., 1915. С. 17.
[15] Там же. С. 85.
[16] Там же. С. 86.
[17] Введенский А. И. Дальневосточная война. В связи с вопросом о войне вообще. Сергиев Посад, 1905. С. 3–4.
[18] Там же. С. 7.
[19] Там же. С. 7–8.
[20] Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т.— М., 1988. Т. 1. С. 478.
[21] Введенский А. И. Дальневосточная война… С. 10.
[22] Там же. С. 12.
[23] Там же. С. 26–27.
[24] Там же. С. 34.
[25] Там же. С. 35.
[26] Там же. С. 42.
[27] Кронштадтский Иоанн (И. И. Сергиев), св. Дневник. Последние записи.— М., 2003.— С. 63.
[28] Там же. С. 93.

Д. С. Бирюков
канд. филос. наук, научный сотрудник сектора византийской философии Института истории христианской мысли при Русской христианской гуманитарной академии

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МОНАДОЛОГИИ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ[1]

Copyright © 2009, Д. С. Бирюков

Учение о Монаде и беспредельной Диаде как определяющих принципов для сущего восходит к пифагорейским кругам и «неписаному учению» Платона[2]. Эта тема получила развитие в первой Академии, а затем в среднем платонизме и у неоплатонических авторов.

В платонической традиции имели место различные линии в плане монистического или дуалистического понимания соотношения Монада и Диады как первооснов сущего; согласно первому пониманию, единственным истинным началом всего является Монада, согласно же последнему пониманию, Монада и Диада рассматриваются как два равноправных начала. Для самого Платона, вероятно, была характерна умеренно монистическая позиция, согласно которой Диада понимается не как активное не зависящее от Монады начало, но как начало, существующее после Монады и понимаемое как условие существования всего множества сущего[3]. Спевсипп в этом плане продолжал линию Платона[4]. Однако уже у Ксенократа имели место дуалистические тенденции. Эти тенденции были развиты в I в. Плутархом Херонейским, для которого беспредельная Диада, ограничиваемая Монадой, представляет собой злое начало, лежащее в основании всяческого беспорядка и неопределенности[5].

Дуалистическая позиция характерна и для Нумения Апамейского. В платоническо-пифагорейских спорах о том, следует ли постулировать один исходный принцип, из которого происходит все, — Монаду, которая производит и Диаду, или два принципа — Монаду и неопределенную Диаду-материю, из которых происходит остальное сущее[6], Нумений занял дуалистическую позицию и критиковал т. н. «стоизирующих пифагорейцев» — Модерата из Гадеса и Евдора Александрийского[7] за то, что в их учении Диада происходит из Монады; по мнению Нумения, это значило бы, что Монада перестала существовать, в то время как Диада стала из не-сущей чем-то сущим, а также, что материя произошла бы из Божества, что, по мнению Нумения, нелепо[8].

Тематику, связанную с учением о Монаде и беспредельной Диаде, затрагивал также Ямвлих. Ямвлих различал два Единых: одно, которое является Началом сущего и, таким образом, соотносится с тем, что происходит из него, другое — превышающее первое Единое — является абсолютно непознаваемым, невыразимым и никак не связанным со своими следствиями. Первое Единое есть Единица и Троица; Троица, в которую Единица через Двоицу развертывается в умозрении, как имеющая начало, середину и конец[9]. Этим трем аспектам соответствует также предел, беспредельное и смешанное, или члены триады *бытие — жизнь — ум*[10–11]. Таким образом, Ямвлих ведет речь о том, что имеется нечто превосходящее Единицу (Монаду), Двоицу (Диаду) и Троицу, которое представляет собой принцип, не находящийся в одном ряду с ними, но превосходящий их и конституирующий единичность каждого из них, в качестве членов числового множества данной триады.

В христианской литературе о Боге как Монаде (Μονάς), или Единице (Ἑνάς), идет речь у Оригена[12], и в дальнейшем эта тема развивается таким образом, что говорится о Боге как Единице (Монаде) и Троице (Триаде). Так, свт. Афанасий Александрийский приводит изречение св. Дионисия Александрийского: «Нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу и неумоляемую Троицу опять сводим в Единицу»[13]; также в одной из семей рукописей «Символа» св. Григория Чудотворца используется эта тема: «…Троица совершенная, славою, и вечностью, и царством неразделяемая и неотчуждаемая… Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, и ни Единица не возросла в Двоицу, ни Двоица в Троицу, но Одна и Та же Троица всегда [существовала]»[14], однако, возможно, фраза про Единицу и Двоицу была добавлена в «Символ» св. Григория позднее, в IV в.

Важную роль играл язык Монады — Диады — Триады в арианских спорах, где он был задействован для утверждения о бытии Сына (и Духа) в Его неразрывной соотнесенности с бытием Отца (в рамках ортодоксального дискурса), либо для выражения противоположного понимания (в рамках арианского учения).

Когда споры об учении Ария стали охватывать народ Александрии, свт. Александру Александрийскому был сделан донос на Ария[15]. Сначала Александр не воспринял это обвинение всерьез и занял нейтральную позицию, посчитав учение Ария одним из тех вопросов, которые могут обсуждаться в Церкви и относительно которых возможны публичные диспуты[16]. Затем, когда Арий обвинил Александра в савеллианстве из-за слов, произнесенных последним: «Святая Троица есть в Троице Единица», утверждая в противовес Александру, что было, когда не было Сына, — Александр окончательно встал на сторону

Copyright © 2009

осуждающих учение Ария и запретил ему проповедовать свое учение[17]. Отметим, что Марио Симонетти[18] указывает в качестве источника для выражения Александра: «Святая Троица есть в Троице Единица», приводимого у Сократа[19], изречение о Единице и Троице св. Дионисия Александрийского[20].

Сам Арий формулирует свое учение о тварной природе Сына и, соответственно, Святого Духа, на языке монадологии в «Талии»[21].

Таким образом, есть Троица [Триады], но славы неподобны, и несмесны между собою их ипостаси, одна до бесконечности преславнее другой по славе. Отец по сущности чужд Сыну, потому что существует безначально. Разумей, что была Монада, Диады же не было, пока не осуществилась[22].

Как справедливо отмечает К. Стэд[23], Диада в данном случае не означает совокупности двух единичностей — Отца и Сына, подобно тому, как «Троица» обозначает три единичности — Отца, Сына и Духа. Но Диада указывает здесь именно на Сына, Которого не было, когда Монада пребывала одна. В платоническо-пифагорейском контексте Диада указывает на неполноту, несовершенство, материю[24]. В частности, Филон отождествляет Диаду со «становящимся», в противовес Монаде, которая является в отношении нее «соделывающей»[25]. К. Стэд[26] сближает понимание «Диады» в данном фрагменте из «Талии» Ария с местом из Нумения, которое приводит Евсевий Кесарийский: «Второй Бог, будучи двойным, как демиург творит сам свои идеи и мир»[27], считая, что космоцентричность нумениевского «двойного» второго Бога сближает его с Сыном-Диадой, являющимся творцом космоса, в учении Ария. Однако навряд ли стоит сближать монадологию Ария с Нумениевой. Как мы отмечали, в платоническо-пифагорейской полемике о началах сущего Нумений занял дуалистическую позицию, в то время как Арий исходит, разумеется, из монистических предпосылок. Скорее всего, монадология Ария, так же как и его софиология, — плод влияния Филона, которой принадлежал к той платоническо-пифагорейской традиции, в рамках которой Диада понимается как второе начало после единого начала всего Монады, не противопоставленное ей[28]. В любом случае очевиден отсыл Ария в его монадологии к среднеплатоническому философскому языку, отсылающему к монистическому пониманию Первоначала, используемому для утверждения важнейшего арианского тезиса о том, что «было, когда Сына не было».

Коснемся теперь монадологии в сочинениях одного из значительнейших ортодоксальных авторов, полемизировавших с арианством, Григория Богослова (325/330–389/391 гг.).

Говоря о Святой Троице, свт. Григорий отталкивается как от единства, так и от тройственности в Троице — это равноправные принципы[29]. В первом случае свт. Григорий может использовать язык Монады — Диады — Триады, либо говорить, что Лица Троицы, «в Которых» Божество, — суть «от» Причины (= Божества)[30]. Во втором случае свт. Григорий сравнивает Лица Троицы с тремя солнцами, заключенными одно в другом и имеющими одно растворение света[31], и говорит о бесконечной сращенности Трех бесконечных[32]. Язык Монады свт. Григорий использует в Слове 23: «Монада [или: Единица] подвиглась по причине богатства, Диада [или: Двоица] же была преодолена (потому что [Божество] выше материи и формы, из которых состоят тела), и Триада [или: Троица] определилась вследствие совершенства»[33], а также в Слове 29: «…Поэтому Монада [или: Единица], от начала подвигнутая в Диаду [или: Двоицу], [дойдя] до Триады [или: Троицы], остановилась. И это у нас — Отец, Сын и Святой Дух»[34]. Согласие этих двух мест не столь очевидно. В самом деле, если в последнем говорится, что Монада подвиглась «к Диаде», и фаза, соответствующая «Диаде», вполне определенно обозначена, то в первом отрывке идет речь том, что «Диада была преодолена», само же понятие «Диады» соотносится отнюдь не с Отцом и Сыном, но с материальной двоицей — материей и формой. Позже в истории византийской богословско-философской мысли отрывок из Слова 29 Григория неоднократно комментировался, и в первую очередь обсуждался вопрос: следует ли понимать его в том смысле, что в нем говорится о движении Бога в Себе, либо речь идет о движении ума человека относительно Бога[35].

Итак, в арианских спорах тема монадологии совсем по-разному преломлялась у арианских и у ортодоксальных авторов. Арий исходит из монистических предпосылок, характерных для определенной линии в рамках античной философии, принимая Монаду началом Диады, как того, что является подчиненным Монаде и без чего Монада существует сама по себе. В свою очередь, ортодоксальные христианские авторы, и в частности свт. Григорий Богослов, выходят за рамки основных принципов античной философской монадологии (как средне-, так и неоплатонической), используя дискурс, согласно которому высшие Монада, Диада и Триада взаимно предполагают друг друга, и не может быть такого, чтобы один член этой триады (одно Лицо Троицы) существовал, а другие нет. При этом богословско-философский язык свт. Григория формально противоречит монадологической позиции, выраженной во фразе, приписываемой тексту «Символа» св. Григория Чудотворца; очевидно, во фразе из «Символа» отвергается представление о развитии Монады во времени, в то время как у свт. Григория Богослова идет речь о внутрибожественной жизни, для которой невозможно временное измерение. Отметим также, что философский монадологический язык, используемый свт. Григорием, находится в определенном плане и внутри античного философского дискурса, а именно когда свт. Григорий — для того, чтобы показать, что Божество превосходит Монаду и Диаду, — ставит в соответствии с Диадой материю[36], а значит, область беспредельного. Этот дискурс был переосмыслен прп. Максимом Исповедником.

В «Трудностях» (10–40) прп. Максим, ведя космологическую полемику с языческими философами,

доказывает, что только Монада может быть началом сущего, Диада же не является ни началом сущего, ни беспредельным. Прп. Максим пишет:

И опять же, если пребывала (ἦν), как некоторые говорят, материя, то, значит, не начала быть (ου γέγονεν); если же не начала быть, то и не движется; если же не движется, то не имеет и начала бытия (ούτε τού είναι ήρξατο), является всяко [чем-то] безначальным; если же безначальным, то и беспредельным; если же беспредельным, то всяко и неподвижным (ибо всяко неподвижно беспредельное, так как не имеет куда двигаться, не будучи ограничиваемо); если же так, то всяко два суть беспредельных и безначальных, и недвижных — Бог и материя, чему быть невозможно. Ибо двоица ни беспредельна, ни безначальна, ни неподвижна[37], ни вовсе не может быть началом чего-либо, будучи описуема как по единению, так и по разделению. По единению — как существующая из сложения единиц, которыми, как частями, она объемлется, и на которые, как на части, может быть рассечена (ибо не только ничто разделенное или разделяемое, или сложное, или слагаемое по естеству или по положению, или по какому еще возможно помыслить иному образу, но и само попросту именуемое разделение или сложение не сможет быть беспредельным, поскольку не может быть и простым, ни единственным, и не исчисленным, или исчисляемым, или соисчисляемым не может быть, или — сказать просто — свободным от какого бы то ни было отношения: ибо все таковое созерцается по отношению [к чему-либо], а беспредельное — безотносительно, ибо не имеет совершенно ничего, что бы сопричиталось к нему в каком-либо отношении); а по разделению — как движимая числом, из которого она началась и которым объемлется, поскольку она не имеет по естеству безотносительного бытия. <…> Ибо всякой двоице и всякой единице, составляющей часть ее, приходится быть числом, согласно которому ее единицы отнимают друг от друга неописуемость. И никто из наделенных [разумом] и [способностью] хоть сколько-нибудь логически мыслить не скажет, что является беспредельным то, с чем вместе изначально созерцается или подразумевается нечто отличное по сущности, зная, что если будет мыслить так, то всяко распадется его понятие (λόγος) о беспредельном. Ибо беспредельное есть беспредельное согласно всякому понятию и способу [рассмотрения], по сущности, по силе, по действию, по обеим границам — по верхней, говорю, и по нижней, сиречь по началу и по концу. Ибо невместимым по сущности, и недомыслимым по силе, и неописуемым по действию, и безначальным свыше [т. е. не имеющим высшего себя начала], и бесконечным снизу [т. е. бесконечно простирающимся книзу] является беспредельное, и — говоря точнее и проще — по всему неопределенным, поскольку абсолютно невозможно приложить к нему никакой из поименно перечисленных нами тропосов. Ибо согласно какому бы логосу или тропосу мы не сказали, что можем приложить к нему нечто иное, отличное по существу, то тем самым тут же отъяли бы от него все понятие беспредельности. Если же не может беспредельным нечто, вместе с чем извечно сосуществует нечто другое, отличное по существу, то никак не способна двоица быть беспредельной. Ибо составляющие ее единицы, сосуществующие в качестве приложения друг для друга, друг друга ограничивают, каждая не позволяя другой быть созерцаемой неопределенно и имея ее прилежащей, но не превосходящей другую, и по справедливости лишают одна другую понятия безграничности[38].

Прп. Максим обращается к дискурсу, восходящему к платоновскому «Пармениду» (137c) и развивавшемуся в рамках платонической традиции (в том числе и в рамках христианского платонизма). Этот дискурс подразумевает, что понятие беспредельности в приложении к высшему началу связывается с отсутствием ограничивающих это начало пределов. Среди христианских писателей данная тема встречается уже у Климента Александрийского[39]. Прп. Максим говорит о единице, или монаде (μονάς), которая является беспредельной, поскольку она не может быть рядоположена с чем-либо сосуществующим с ней, которое в таком случае ограничивало бы ее, создавало бы для нее пределы; причем под этим «сосуществующим», как видно из контекста, в первую очередь подразумевается двоица. Поскольку же единица и двоица не сосуществуют, но единица является началом двоицы, единица, будучи беспредельной, не является числом (т. е. в данном контексте «единица» не есть *арифметическая* единица). Эти положения прп. Максима близки к соответствующей аргументации Плотина о том, что Единое, не имея ограничивающих его пределов, беспредельно, будучи выше числа, ибо в противном случае Единое было бы «двумя»[40]. Утверждая, что единица (монада) не есть число, но является началом всякого числа, прп. Максим формулирует на языке арифмологии учение о Боге как трансцендентном Начале тварного мира, внеположенном этому миру[41].

Прп. Максим полемизирует с расхожим для античной арифмологии представлением, согласно которому двоица, или двойка, есть принцип беспредельности, в то время как единица — принцип предела. Как мы указывали, эта тема восходит к платоновско-пифагорейским кругам, однако она была характерна и для позднеантичных философов[42]. Критика платоновско-пифагорейского соотнесения единицы с пределом, а двойки с беспредельным («неопределенным») проводится в 14-й книге «Метафизики» Аристотеля[43]. Однако непохоже, чтобы прп. Максим опирался на тексты Аристотеля, скорее — его комментаторов. В. В. Петров утверждает, что под двоицей в данном месте прп. Максим имеет в виду материю[44], однако из текста видно, что под двоицей прп. Максим здесь имеет в виду арифметическую двойку, которую составляют — в гипотетическом предположении, которое рассматривает прп. Максим, — Бог и материя.

Итак, аргументация прп. Максима построена на отрицании пифагорейско-платонистического

представления, согласно которому «двоица» есть некий метафизический принцип (принцип «иного»), ответственный за существование множественности, несоизмеримости, неопределенности и тому подобное; отвергая беспредельность двоицы, прп. Максим подразумевает, что двоица есть лишь сумма арифметических единиц. Это находит свое выражение и в том, что он не допускает возможность бесконечного деления и сложения чисел, что связано, согласно неоплатонической философии математики, с проявлением в области чисел принципа беспредельности: отрицая одно, прп. Максим отрицает и другое. Прп. Максим полемизирует с представлением, характерным, в частности, для арифмологии Прокла, согласно которому принцип беспредельности в сфере чисел проявляется в возможности бесконечно делить или складывать числа (в то время как принцип предела — в том, что каждое число на каждом этапе деления или складывания является конечным)[45]. Позиция прп. Максима в данном отношении такова, что беспредельность не может относиться к материальной реальности; среди церковных писателей эта позиция восходит к Оригену[46].

Итак, здесь мы видим отличие философской парадигмы, используемой прп. Максимом, от расхожей античной парадигмы, которая может просматриваться, в частности, в философском языке свт. Григория Богослова. А именно, согласно этой античной парадигме, двоица есть принцип материи, и соответственно, беспредельного, каковое — как подразумевается в рамках данного философского языка — оформляется единицей, или пределом. Согласно прп. Максиму, истинно беспредельным является Бог, и ни материя, ни двойственность как принцип не могут претендовать на то, чтобы считаться беспредельными.

Примечания

1 Исследование подготовлено при поддержке Short-term grant of the American Council of Learned Societies (New-York).

2 См. особенно: Аристотель. Метафизика 987b21–27. Как отмечает Д. Диллон, «как только вы признаете, что первые начала Платона были именно такими (сколь бы превратным ни было Аристотелево их описание в Метафизике A 6, 927a29 сл., и др. местах), они довольно легко угадываются за Пределом и Беспредельным Филеба 26a сл. и вычитываются из Тимея 48a сл., 53b и др.» (Диллон Д. Монистическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2:1, 2008. С. 12, примеч. 5).

3 См.: Диллон Д. Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.).— СПб., 2005.— С. 229–233.

4 См.: Прокл. Комментарий на Парменид 7: 38.32–40 (Klibansky).

5 См.: Плутарх. Об упадке оракулов 428F, Об Исиде и Осирисе 369E.

6 См.: Секст Эмпирик. Против физиков 2.282.

7 Термин Г. Кремера, см.: Krämer H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, 1964. S. 77, Anm. 198.

8 Fr. 52 (Des Places). См.: Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н. э — 220 г. н. э.— СПб., 2002.— С. 357.

9 Ямвлих. Об этической и теологической арифметике: 70–73 (O'Meara).

10 Эту триаду Ямвлих заимствовал у Порфирия.

11 См.: Дамасский. О первых началах 1.86–87.

12 Ориген. О началах 1.1.6; об этом месте Оригена в контексте последующей христианской платонической традиции см.: Perczel I. «Théologiens» et «magiciens» dans le Corpus Dionysien // Adamantius. 7, 2001. P. 56–57.

13 Александрийский Афанасий. Об изречениях Дионисия 17.2.4 (Opitz).

14 Об этой семье рукописей «Символа» св. Григория Чудотворца см.: Esbroek M., van. The Credo of Gregory the Wonderworker and Its Influence through Three Centuries // Studia Patristica. 19, 1989. P. 260–261.

15 По одним данным, донос был сделан еп. Мелетием (Епифаний. Панарион 69.3), по другим — преосв. Коллуфом (см.: Геласий Кизический, PG 85 1227)

16 Созомен. Церковная история 1.15.

17 Сократ. Церковная история 1.5.

18 Simonetti M. Studi sull' Arianesimo. Roma, 1965. P. 113, n. 11.

19 Церковная история 1.5.7 (Bright).

20 См. выше.

21 Как считает Грилльмайер, специфика монадологии Ария связана с полемикой с монадологическим динамизмом Савеллия, см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Second edition. London, Oxford, 1975. P. 227.

22 Афанасий. О соборах 15. Ср. также место из послания Ария к Александрийскому: «Бог есть Монада и начало всего…» (Афанасий. О соборах 16).

23 Stead G. C. The Platonism of Arius // The Journal of Theological Studies. 15, 1964. P. 19.

24 Восходит эта тема к раннему пифагореизму, Платону (см.: Метафизика 987b21–27) и первой Академии.

25 См.: О сновидениях 2.70; Об особенных законах 3.180.

26 Stead G. C. The Platonism of Arius…; см. также позднейшее исследование К. Стэда, в котором он более подробно говорит о среднеплатонической основе монадологии Ария: Stead C. Was Arius a Neoplatonist? // Studia Patristica. 32, 1997. P. 45–46.

27 Кесарийский Евсевий. Приуготовление к Евангелию 11.22.

28 Филон. Об Аврааме 120ff.

29 Ср. знаменитые слова Григория из Слова 40 (на Святое Крещение): «Не успею помыслить о Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею различить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым» (Слово 40.41, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 6 томах.— М., 1889. Т. 3. С. 260).

30 «Когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие, тогда представляемое нами — одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Поклоняемых — три» (Слово 31.14). Анализ этого места Григория см. в статье: Cross R. Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus // Journal of Early Christian Studies. 14:1, 2006. P. 105–116. Полемизируя, в частности, с авторами, которые считают, что в Григорий под «Божеством» здесь имеет в виду Бога Отца и, соответственно, что он в этом месте утверждает, что Отец есть причина Себя (см.: Egan J. Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14 // Studia Patristica. 27, 1993. P. 21–28; The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus / Ed. A. Mason. Cambridge, 1899. P. 163, note on line 6), — Ричард Кросс пытается показать, что интенция Григория в данном случае состоит в том, чтобы, используя неоплатонический язык, сделать акцент на том, что Божественная сущность является общей для Лиц Троицы (см.: Cross R. Divine Monarchy… P. 112–113).

[31] Слово 31.13.

[32] Слово 40.41.

[33] Слово 23.8.

[34] Слово 29.2.

[35] См. схолию 5 А. М. Шуфрина к 7-й трудности прп. Максима Исповедника в изд.: Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин.— СПб., 2007. С. 301–305, а также до сих пор не утратившую актуальность статью: Dräseke J. Neoplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre // Byzantinische Zeitschrift. 15, 1906. S. 141–160.

[36] Разумеется, речь идет о материи именно как о философском принципе — о том, что оформляется формой, а не о материи как вещественности (т. е. о том, что дано нам в ощущениях).

[37] О том, что для арифметической двоицы свойственно «движение» см.: Ямвлих. Теологумены арифметики 2.8.2, 2.13.15.

[38] PG 91, 1184B — 1185A, пер. архим. Нектария (Яшунского), цит. по изд.: Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы).— М., 2006.— С. 161–163.

[39] Климент Александрийский. Строматы 5.81.3–6.

[40] Ср.: «И это [Единое] беспредельно благодаря тому, что оно есть не более чем Единое, и не имеет чего-либо ограничивающего. Ведь Единое не может быть измеряемо и не доходит до числа. Следовательно, ни по отношению к иному, ни по отношению к числу он не является ограниченным, ибо тогда оно было бы двумя» (Плотин. Эннеады 5.5.11.1–4 / Пер. И. В. Берестова с изм.).

[41] О том, что единица (монада) не есть число, но есть источник чисел см.: Филон. О том, кто наследует Божественное 190; Вопросы на книгу Бытия 4.110.

[42] См., например: «Представляется она [двоица] и «беспредельным», коль скоро является «иным»; иное же, начинаясь от единицы, отпадает в беспредельное» (Ямвлих. Теологумены арифметики 2.12.18), ср.: Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида 132.12–13.

[43] Особенно см.: Метафизика 1088a15ff., 1089a36ff., 1091a13ff.

[44] «Целую главу Максим посвящает опровержению учения о том, что материя совечна Богу. При этом Бога он представляет как Единицу, а материю — как двоицу» (Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века.— М., 2007.— С. 98–99).

[45] См.: «…Математические сущности также суть порождения предела и беспредельности… Рациональные построения в этой области хотя и уходят в бесконечность, но, как причиной, сдерживаются пределом: в самом деле, и число, начинаясь с единицы, увеличивается до бесконечности, однако какое число ни возьмешь — оно оказывается конечным; и деление величины уходит в бесконечность, но всякая разделяемая величина ограничена и поэтому в действительности число частей целого конечно» (Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида, пролог 1.2 / Пер. Ю. А. Шичалина).

[46] О началах 1.9.1.

А. А. Даровских
аспирант кафедры
культурологи философского
факультета СПбГУ

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Н. Х. Орлова

ТРАНСФОРМАЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ КАТЕГОРИИ ἐνέργεια В ВИЗАНТИЙСКОЙ МЫСЛИ IV в.

Copyright © 2009, А. А. Даровских

На всем протяжении генезиса восточно-христианской мысли категории ἐνέργεια была отведена заметная роль. Впервые постановка ее в центр догматической дискуссии происходит в середине четвертого века, в период триадологических споров вокруг неорианства. До этого в раннехристианских спорах роль данной категории была малозначительна и мы встречаем ее в основном в понимании Климета и Афанасия Александрийских Сына как энергии Отца и в понимании Святого Духа свт. Афанасием как энергии Сына. Причиной же имевшего место изменения явилась разгоревшаяся полемика между наиболее последовательными противниками Никейского Собора в стане ариан, которых сначала возглавлял Аэций, а после его смерти в 367 году его близкий ученик и продолжатель Евномий епископ Кизичинский (333–ок. 393 г.) и великими каппадокийцами, главным образом в лице свт. Григория Нисского[1]. Сложностью в понимании различий позиций и объясняется необходимость обращения к философскому бэкграунду данной категории, ее изначальной аристотелевской трактовке и дальнейшему развитию. Забегая вперед, стоит также отметить, что перед тем, как попасть в понятийный аппарат христианского богословия, категория была заимствована от Аристотеля Плотином и в неоплатонической традиции приняла специфическую плотиновскую трактовку, имевшую множество ответвлений и присутствовавшую во множестве аспектах плотиновской философии. Что ярко иллюстрирует всю сложность рассматриваемой категории и того, как она, будучи привнесенной в философию Аристотелем, в дальнейшем в истории философии использовалась отнюдь не всегда в аристотелевском контексте[2].

Главный евномианский тезис сводился к тому, что Сын «неподобен» (ἀνόμοις) Отцу[3] (ἑτερούσις), являясь иносущным, по причине того, что сущность Отца есть «нерожденность» (τὸ ἀγέννητον), а Сын «рожден»[4]. Очевидно, что необходимость отвечать на этот тезис Евномия и стала сильнейшим стимулом развития категориального аппарата каппадокийцев, среди которого помимо категорий «сущность» и «ипостась» большое значение занимает ἐνέργεια, используемая как для обозначения Божественных энергий внутри троицы (ad intra), так и их проявленных вовне (ad extra).

Остановимся сперва на рассмотрении энергий ad intra. Евномиевский аргумент по определению места Божественных энергий внутри троицы направлен против тех, кто считает, что энергия есть необходимое дополнение к сущности. Все это имеет основание в триадологических взглядах Евномия, в их иерархичности и вытекающей из них теории «причинности», повествующей о том, что истинная сущность — это Бог Отец, который причина Сына, а Сын привносит в бытие Духа[5]. Иными словами, Евномианская доктрина «энергии» — это доктрина Божественной причинности, подразумевающая учение о Божественной деятельности (энергиях)[6], как причине тварного разнообразия. Главный вопрос, в контексте которого и разгорелась вся полемика, сводился к вопросу о природе (сущности) этого Божественного действия (энергии) как причины Сына и о его взаимоотношении с сущностью Отца. Евномий отрицает тот факт, что эта энергия есть какой-либо вид деления или движения сущности: «*И так необходимо… не считать, что Его действие [при рождении Сына] это какое-то разделение [на части] или движение сущности, (μερισμὸν ἢ κίνησίν τινα τῆς οὐσίας) как это вынужденно примышляют те, кто введен в обман софизмами греков, объединяя с сущностью действие [энергию] и объявляя из-за этого, что мир совместно с Богом [всегда существует]*»[7].

Согласно Евномию, Бог Отец не мог послужить причинностью таким путем, чтобы разделить свою сущность. Так же он говорит, что опасно связывать действие с сущностью, с ее движением, ибо, если сущность без начала и конца, а следовательно вечна, то и энергия должна была бы быть вечной, а следовательно, и творение, произошедшее от этой энергии, тоже должно быть вечным, что невозможно в связи с тезисом о нерожденности как сущности Отца и рожденности как сущности Сына. Этот вывод просматривался Евномием, и его возражение как следствие тому.

Каппадокийцы же в противовес этому, наоборот, принимали отождествление энергии и сущности, понимая это не как их полную идентичность, но как обязательное следование энергии за сущностью и их совечность. В своем стремлении опровергнуть этот аргумент Евномий утверждает, что не только энергия творения мира, но и рожденности Сына — имеет начало и является предметом Божественной Воли, и следовательно, Отец с Сыном разделены энергией. Формально свт. Каппадокийцы в лице Григория Нисского соглашаются с постановкой вопроса о рождении Сына посредством Воли, но эта

Copyright © 2009

Воля не отделена от сущности. То есть в случае каппадокийцев евномианская концепция причинности рассматривает энергию как причину нетварных Божественных ипостасей Сына и Духа. Вся сложность со взглядами Евномия связана с его попытками наделить Божественную энергию, конкретной субстанцией, дав ей отличное имя (Отец) и персональное бытие. Данная интенция

Евномия становится более понятной, если оглянуться и немного проследить те изменения, которые произошли с категорией ἐνέργεια со времен Аристотеля. Несмотря на то что «Метафизику» Аристотеля можно по праву считать первым опытом философского словаря, в ней мы едва ли обнаружим хрестоматийного определения категорий, и саму, порой досадную, многозначность категория ἐνέργεια надо подобно Аристотелю принимать как данность, используя ее как одно из средств речевой и мыслительной экономии. Среди современной литературы, достаточно богатой исследованиями, посвященными «энергии» у Аристотеля[8], труд, составленный Г. Бонитсом[9], отличающийся фундаментальностью (хотя и не посвящен всецело «энергии»), насчитывает порядка десяти основных значений категории ἐνέργεια у Аристотеля. Чанг-Вон Чен, анализируя данный перечень, приходит к выводу: о зачастую разном контексте использования того или иного определения и как следствие делает вывод о невозможности формулировки результирующего определения[10]. Выделяя общее, можно сказать, Аристотель вводит ἐνέργεια. Посвящая ей практически всю девятую книгу «Метафизики», для отделения понимания «осуществления вещи» от простой ее возможности (δύναμις). При этом в данном контексте термин ἐνέργεια у Аристотеля трактуется двусмысленно: ἐνέργεια — это и деятельность, и осуществленность. Чен в своем исследовании[11] поясняет эту бинарность энергии, как, с одной стороны, деятельности, с другой — осуществленности. Он выделяет первое значение энергии в смысле реальности (осуществленности), рассматриваемой в соответствии с динамисом как возможностью. Это пара компонентов, согласно Аристотелю, описывает всю область аналогий: «…начала бывают одними и теми же в смысле соответствия между ними, а именно как действительность и как возможность»[12].

Во-вторых, он выделяет значение в смысле «Бытие реализованное», «бытие завершенное». По нашему замечанию, весьма близкое по значению с первым, чем и объясняется наше некоторое дальнейшее редуцирование. Бытие актуализованное (реализованное) сложно отличить от просто реальности, когда это относится к вещам, которые имеют процесс становления, потому что среди реальных вещей есть вещи, которые стали реальными, то есть которые реализовываются, и вещи, «реализованность» которых реальна[13]. По Аристотелю, если возникающее есть что-то иное помимо применения способности (внеположенный τέλος), действительность (ἐντελέχεια) находится в этом ином (и само действие в этом случае — это скорее κινεσις), а «там, где нет никакого либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует»[14]. Здесь энергия рассматривается как завершенное. Центральным местом для понимания этого различия является отрывок из шестой главы девятой книги: «Ни одно из действий, имеющих предел, не есть цель, а все они направлены на цель, например цель похудания худоба…» и далее: «…но если в действии заключена цель, то оно и есть действие»[15]. Согласно Аристотелю, материя стремится к тому, чтобы быть в действительности и таким образом определенной, и это их определение есть их предел: «…ведь из сущего в возможности всегда вытекает сущее в действительности через сущее в действительности…»[16]

И в-третьих, энергия в смысле осуществления (процесса). Получается, что в одних случаях ἐνέργεια есть движение вещи, в других — сущность вещи — отсюда и отношение к потенции, которая тоже бывает двух смыслов — как потенция движения и как потенция сущности. Дюнамис и Энергейя рассматривается у Аристотеля в связке с еще одной категорией ἐντελέχεια, привнесенной в философский язык им же. Триада «δύναμις — ἐνέργεια -ἐντελέχεια» — целостная онтически выверенная трехэлементарная структура, описывающаяся Аристотелем как возможность посредством энергии претворяться в энтелехию.

В Евномианских попытках наделения Божественной энергии отдельной субстанцией как раз и усматривается завершение аристотелевской триады и отождествление в понимании энергии и энтелехии, где энергия, наделенная субстанцией, обеспечивает это. Как уже было сказано, кападокийцы принимали тезис о рожденности Сына, о рожденности его по Воле, но эта воля, не приобретенная, не имеет начал и не отделена от сущности. В противном случае, как это есть у Евномия, образуется некий онтологический (субстанциальный) промежуток (διάστημα) между Богом Отцом и Сыном, что и является узловым отличием, определяющим ересь Евномия. Вся проблема строится на понимании того, каково в строгом смысле взаимодействие, существующее между сущностью Бога и Его действием. В «Апология на Апологию» Евномий пишет, что энергия следует за сущностью (παρέπομαι) (ἕπομαι), Божественные энергии не являются «вечно происходящими» от Него, но скорее находятся в некоторой более свободной связи следования за сущностью. Когда что-либо приводится в бытие, это верный знак того, что энергии также активизируются, в связи с чем Т. Толлефсен разумно задает вопрос: «…означает ли это, что энергии имеют временной характер?»[17] Сам он, отвечая, указывает, что некоторые исследователи считают, что неоариаская триадология включает в себя строго подчиненные сущности, которые классифицируют самих себя в пространстве и во времени[18], тем самым вводя невыразимую категорию предвременного времени и указывает на наличие у Евномия пространственно-временных характеристик в Божественной Иерархии. Если гипотеза А. Копекека верна, то это лишь облегчает понимание субстанциональности

Божественной энергии у Евномия. Рассматривая эти взгляды Евномия, свт. Григорий Нисский в своем опровержение пишет: *«Поелику, — говорит он, — действования определяются делами и дела соразмеряются с действованиями действовавших, то посему необходимо, чтобы и действования, следующие за каждою сущностью, были одни — меньше, другие — больше, и состояли иные — в первом, а другие — во втором ряду»*[19]. Здесь же Свт. Григорий поясняет, что «дела» — это в данном случае Сын, действования — «энергии», а сущность — «Бог». А слово «определяются» — это приведение в равновесие произведенной сущности с производящей силой (действованием силы). Поправку делает Григорий для не всей действующей силы, но некоторого частного действования. Тем самым и обеспечивается эта дистанция (διάστημα) между каждыми членами триады. Деятельность (энергии), которые, согласно евномианской системе, результируются в Сыне, имеют слабую связь с Божественной сущностью и имеют свой предел[20]. Излагая дальше мысль Евномия, свт. Григорий приводит нас к пониманию Бога не как троицы, а как по состоящему из пяти субстанций. «*Почему же после Бога всяческих поставляет и Господа счисляющий Сына по Отце третьим, потому что на втором месте после сущего над всеми Бога почитается оное посредствующее действование? В этом же порядке и Дух Святый, конечно, займет, уже не третье, но пятое место…»*[21]. Сам же свт. Григорий пишет, что Бог не по естеству, не по действию не разделяется. *Посему, поелику понятие причины разделяет Ипостаси Св. Троицы утверждая бытие по причине и бытие от причины, естество же Божие во всяком представлении разумеется непременным и нераздельным…*[22] В ответ на дискурс Евномия о срединном положении энергии между Сыном и Отцом свт. Григорий развивает учение о природе действия, неотделимого от движущейся, производящей это действие сущности.

В этом смысле мы и подошли к тому изменению, которое коснулось категории ἐνέργεια в период формирования восточнохристианской мысли. В попытках каппадокийцев представить внутритроичные Божественные действия как движущиеся, но неотделимые от сущности часть исследователей усматривает сближение ἐνέργεια и δύναμις, где под дюнамис подразумевается возможность энергии (сила)[23]. Понимая под этим то, что «в Боге невозможно несовершенство (неосуществленность), а потому применительно к Богу различие “силы” и “энергии” в смысле возможности и действительности не имеет смысла»[24]. Что, конечно же, является серьезным пересмотром по отношению триады вводимой Аристотелем и его положения о несовпадении данных категорий. *«Некоторые, однако, утверждают, что нечто может действовать только тогда, когда оно действительно действует, когда же оно не действует, оно и не может действовать… Нелепости, которые следуют отсюда для них, нетрудно усмотреть. Ведь ясно, что ни один человек в таком случае не будет и строителем дома, если он сейчас дом не строит…»*[25]

У каппадокийцев же Божественная сущность, преднамеренная и самоопределенная, в своем движении создает сама своим действием ожидаемый результат. И эти свободные действия не некий внешний результат, мы не можем их отделить от самой сущности действующего. Действие (энергия) — это само выражение причины, действие сущностно и природно в том смысле, что оно реализация потенции, присущей причине. Эта онтологическая цельность предотвращает наличие промежуточных звений между причиной и результатом. Евномий прямо протестует против этого: «*…конечно, необходимо, чтобы истиной почиталось противоположное этим взглядам, то есть то, что Сын был рожден, когда Он уже существовал, что не только странно или нечестиво, но нелепее всего, что можно предположить…»* Против существования одновременности между осуществлением Божественной воли и существованием деятельности.

Понимание сути произошедших изменений невозможно описать через прямую преемственность аристотелевских категорий восточнохристианской мыслью, сущность категории ἐνέργεια и ее взаимоотношение с остальными членами триады вошло в богословский язык не на прямую, а исключительно через неоплатоническую философию, в частности через учение Плотина. Не вызывает сомнения тот факт, что Плотин как основатель неоплатонизма основания своей философии черпал в платонической традиции, но среди ученых широко распространено мнение, что в отдельных аспектах своего учения он не в меньшей, если не в большей, степени обращается к наследию Аристотеля, и его учение об энергии яркое тому подтверждение. Данного взгляда придерживается и уже упомянутый современный исследователь Дэвид Брэдшоу, на взгляды которого мы будем во многом опираться при рассмотрении концепции Плотина[26]. Категория ἐνέργεια рассматривается Плотином главным образом в трех книгах: в пятой книге второй «Эннеады», повествуя о взаимоотношении энергии и возможности, и в четвертой и первой книге пятой «Эннеады», при рассмотрении его теории о «двух действиях».

На данном этапе в силу поставленного вопроса нас интересует рассмотрение пятой книги второй «Эннеады». У Плотина, по сравнению с Аристотелем, произошли некоторые изменения, в самом онтологическом понимании возможности. В этом смысле важны замечания переводчика «Эннеад» на русский язык Т. Г. Сидаша, отмечающего, что само слово «дюнамис» имеет большее значение как сила, которая может сама «обладать какой-то активностью, поэтому “дюнамео” не всегда можно перевести на русский язык как “иметь возможность”, поскольку в этом случае возможность выходит предметом действия, а не существующим субъектом. Современный русский язык не дает нам ничего, кроме глагола “усиливаться”, который плохо сочетается с общепринятым переводом

“дюнамис” как “возможность”»[27], наиболее адекватным, по мнению Сидаша, является глагол “возмогать”. Исходя из этого, становится понятным размышление Плотина в данной книге о принадлежности предиката «в-действительности» и его отношения к тому, что было в возможности. *«Следовательно, есть нечто сущее в бытии-в-возможности, нечто, возмогающее уже быть и чем-то иным после того, что оно есть… о нем и говорится, как о том, что существует в возможности…»*[28] По мысли Плотина, бытие в возможности имеет непосредственное отношение к бытию-в-действительности. Плотин приводит пример, про человека, который был грамотен в возможности, становится грамотным в действительности и спрашивает, разве это не одно и то же, сам отвечает положительно. *«Сохранит ли этот человек бытие-в-возможности, останется ли грамотным в возможности, став уже грамотным. Ничто этому не мешает»*[29]. Но также возможность стоит понимать и иным способом, прежде того, как стать грамотным, он был просто в возможности, теперь же его возможность имеет определенный эйдос, понимаемый как, с одной стороны, возможность, с другой — как бытие-в-возможности. Далее от вопроса о бытии-в-возможности Плотин задается вопросом о бытие-в-действительности, спрашивая: а энергия ли это? А раз так, то есть ли в нем бытие-в-возможности? Стоит учитывать замечание А. Ф. Лосева, утверждающего, что для правильного понимания плотиновского тракта необходимо «иметь в виду фундаментальное различие умного и чувственного мира»[30]. Так вот, по Плотину, присутствие предиката в-действительность к бытию-в-возможности применимо только к умному миру.

Плотин пишет: «*Если Там нет материи, в которой могло бы быть бытие-в-возможности, и ничто не имеет быть тем, чем уже не было бы, и ничто не находится в процессе изменения в иное, ничто. Пребывая, не порождает иное, не исходит из себя, давая иному быть вместо себя, то тогда, конечно, в вещах существенно и вечно сущих, не имеющих времени, не будет ничего, в чем бытие в возможности могло бы быть*». И далее: «*Все первично сущие вещи есть энергии, ибо они имеют то, что им должно иметь от себя и вечно…»*[31] Это потенциально данное (δυνάμει ὄν), называемое Плотином чистой материей (материей умного мира), не есть что-нибудь, но может стать всем, это потенциально сущее есть не сущее как принцип оформления сущего, а эйдетизированную материю, становящуюся вещь он называет энергийно-сущим (ἐνεργείᾳ ὄν)[32], указанный отрывок из II. 5.3 демонстрирует, что по отношению Единому данная оппозиция снимается.

Строго говоря, это отличие от указанной выше позиции Аристотеля является следствием того, что трехчастная онтическая структура, придуманная Аристотелем, создавалась в качестве трактовки взаимосвязи мира отвлеченных понятий и мира, чувственно воспринимаемого, осуществляемой через целеполагание, которое описывается как «возможность» посредством «энергии» претворяется или оформляется в «энтелехию». По отношению же к миру Божественному, в контекст которого ставит данные категории Плотин, а за ним каппадокийцы, нельзя сказать, что энергия смещается в сторону дюнамиса или что она отдаляется от энтелехии, так как дюнамиса как такового нет и энтелехии отдельной нет. То есть можно сделать вывод, что в каппадокийской трактовке внутритроичной энергии ἐνέργεια в некотором смысле вбирает в себя категории δύναμις и ἐντελέχεια, тем самым нивелируется сама триада.

В целом что-то похожее встречается и у Аристотеля, особенно в большой степени в аспекте одновременности осуществления и актуализованности (реализованности) в его концепции перводвигателя. Это то значение категории ἐνέργεια, которое Ч. Чен определяет как «энергия в смысле чистой деятельность»[33]. Аристотель утверждает, что «…должно быть такое начало, сущность которого — деятельность»[34]. *«… если бы было нечто способное приводить в движение или создавать, но оно в действительности не проявляло бы никакой деятельности,* [т. е. была бы чистым дюнамисом], *то не было бы движения: ведь то, что обладает способностью, может и не проявлять ее. <…> И даже если оно будет деятельным, то этого недостаточно, если сущность его только возможность, ибо в таком случае вечного движения не будет, так как сущее в возможности, может и не быть в действительности. Поэтому должно быть такое начало, сущность которого деятельность»*[35].

Перводвигатель в понимании Аристотеля — это некий принцип (начало), сущность которого — энергия. А раз он не материален, то следовательно, это и есть энергия. Но при всем при этом, сам перводвигатель неподвижен, наряду с уже указанным, перводвигатель определяется и через энтелехии: *«Однако первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность»*[36]. Нематериальность, энегийность и энтеллехийность — вот три аспекта перводвигателя Аристотеля. Аристотель хочет этим сказать, что энергийно-данное начало и перводвижение есть сразу причина и самотождественности, и саморазвития, оставаясь тем не менее и вечным, и неподвижным. Энергия перводвигателя Аристотеля есть сфера чистого не затронутого материей (как фактом) бытия, и потому она вне времени, она вечность, притом деятельная а сама не движима. Но отличие от плотиновского и христианского представления коренится в акценте, сделанном Аристотелем на самонаправленности и самодостаточности «Божественной» жизни.

Здесь мы переходим уже ко второму аспекту рассмотрения Божественной энергии в восточно-христианской мысли, к учению о действии Божественных энергий вовне (ad extra), как основания существования материального мира, что явилось уже следствием из рассмотренного нами аспекта полемики с Евномием. Внепроявленные Божественные энергии дают как основание нашего бытия, так и возможности познания Бога. «Как и в человеческих произведениях некоторым образом усматривается разумением творец

выставляемого творения, в дело свое вложивший искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знание, какое художник вложил в произведение; так и мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но премудрости премудро все Сотворившего»[37]. Философские основания такого понимания энергии мы так же находим у Плотина, трактование Единого которого, кардинально отличается Перводвигателя Аристотеля именно учением о «двух энергиях», изложенным им в четвертой и первой книге пятой «эннеады».

Само название «Эннеады» V. 4. озаглавленное «Как приходит от Первого, то, что после Первого, и о Благе», с учетом знания контекста аристотелевского учения о перводвигатели отсылает нас к проблеме энергии. Первая проблема по мнению Д. Брэдшоу, возникает уже именно с того вопроса, «а почему Единому, как абсолютному, нужно что-то производить»[38], и Плотин отвечает: именно по тому, что Оно совершенно — Оно влечет воспроизводство. Как все то, что достигает совершенства начинает воспроизводство. Плотин пишет: *«…когда что-либо из иных приходит к совершенству, мы видим, что оно порождает и не выносит пребывания в себе, но творит иное…»*[39] замечая, что это касается не только одушевленных, но и неодушевленных, как-то огонь, снег и т. д. и продолжает *«Как тогда наиболее совершенное, первое Благо остается в Себе, словно бы оно жалело давать Себя, или не было бы способно к этому, в то время как Оно есть [породительная] сила (возможность?) всех вещей»?*[40] Очевидно что Аристотель никогда не атрибутировал свое первоначало (перводвигатель), такими свойствами (производства, творения), и здесь Плотин в большей степени апеллирует к платоновской традиции, конкретно к диалогу Тимей: *«Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту вселенную тот кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти»*[41].

«Отсутствие φθόνος (греч. зависть, недоброжелательство), эгоистичного нежелания делиться чем-то благим, противоположного истинному божественному великодушию, — существенная особенность мысли Платона о божественном…», пишет Т. Сидаш[42, 43]. Вывод таков что первое Благо должно порождать, что-то, что не полностью идентично, но является его протяженностью, при этом не меняя сущности. В подтверждение чему слова Плотина: *«… когда умопостигаемое пребывает в "свойственному ему способе жизни" — то, что возникает от него, возникает то него, но от него, как пребывающего неизменным»*[44].

Но как же что-то возникает из Единого, если единое остается совершенно неизменно, вот здесь Плотин и прибегает к концепции о «двух энергиях»: «*В каждой вещи есть энергия сущности (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) и энергия, исходящая из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας). Энергия сущности есть та действительность, которая есть каждая вещь; другая же энергия исходит от первой, она должна быть всецело ее следствием и по необходимости отличаться от самой вещи, как и в огне есть жар, который содержится в его сущности, и другой жар, который есть там, где огонь проявляет свою деятельность, родственную его сущности в том, что она пребывает огнем. Так же и Там, и в еще большей степени так: в то время как сущностная энергия Начала, т. е. само Начало, пребывает «в свойственном Ему способе жизни», внешняя энергия порождается из совершеннейшего в Нем, сосуществуя [своей сущности, или внутренней энергии]; внешняя энергия обретает свою ипостась, и поскольку она возникает из великой силы. Большей, конечно же, всех других, постольку она приходит в бытие и сущность; само же [Начало] есть «по ту сторону сущности». Оно есть [породительная] мощь (δύναμις πάντων) всех вещей, и порождение Его — все вещи»*[45].

Эта мысль Плотина хорошо понимается в контексте цитируемого отрывка о воспроизводстве по достижению совершенства. То, что они произвели, имеют связь с их собственным бытием. И вот эти два модуса: производящее и произведенное — это два вида энергии — внешняя и внутренняя. Кардинальное и вместе с тем тонкое отличие плотиновского представления состоит в том, что у Аристотеля «первое само мыслит себя», а это, по мнению Плотина, шаг назад и делание из «первого» — «не первого», у Плотина же эта энергия (ἐκ τῆς οὐσίας) не само Единое, а Ум и сила единого.

Это положение Плотина было во многом воспринято каппадокийцами, но также оно имеет и существенное различие, достаточно легко усматриваемое. Внешняя энергия, по Плотину, есть некоторое неизбежное следствие из сущности с предикатом необходимости, и одновременно с этим носит вспомогательный и несущностный характер. Разъяснение этой парадоксальности с легкостью дает нам Т. Толлефсен. Внутренне действие совершается ради самого себя и в этом смысле является нетранзитивным. «Когда я иду гулять — это мое собственное стремление, и внешние действия по отношению к моему занятию абсолютно второстепенны. Но внутренне действие всегда имеет своим побочным эффектом внешнее действие» (в данном случае следы на земле)[46]. Бог, следуя такому плотиновскому построению, может вечно быть поглощенным в свое внутреннее созерцании и оставаться в собственном безвременном бытии. И как результат этого случается внешнее действие соделования Сына (в случае Плотина Ума), которое как обязательно, так и абсолютно побочно. С выводом Толлефсена сложно не согласиться: «Вся эта концепция абсолютно не соотносится с образом Бога в Священном Писании… Так Бог любовь и благо, Он мог исключительно добровольно и нацеленно желать Сына…»[47] Данное отличие от Плотина было унаследовано всей восточнохристианской традицией, и в нашем рассмотрении присуще и неоаринскому дискурсу и каппадокийскому[48]. Каппадокийцы наследуют из философии Аристотеля через Плотина,

что Бог в сущности деятелен, в том смысле, что эта деятельность — сущность, которая имеет внутреннее движение и проявленность вовне. Для них рассматриваемая деятельность определенно по-другому направлена и состоит в специфических действиях таких как творение, и в более общих терминах, как Мудрость, Сила, Благо. Но эта «энергия сущности отлична от самой сущности, и потому сущность не есть ее энергия; но энергия сущности не отделима от сущности, и потому она сама есть сущность»[49]. Такое понимание взаимоотношения между Божественной сущностью и энергией дало основание православному учению об обожении, познанию Бога по средствам энергий, результатом которого явилось паламитское богословие XIV века. В период же IV века наиболее конкретное, содержательное определение энергии было свт. Григорием Нисским, цитируемое в более позднем произведении «Учение отцов о воплощении Бога слова»: «Энергия есть какое либо движение сущности»[50].

Резюмируя суть трансформаций произошедших с категорией ἐνέργεια от Аристотеля, до мысли каппадокийцев, в частности свт. Григория Нисского, можно сказать, что оно проходило по двум направлениям. С одной стороны, это те изменения, которые «вылились» в концепцию Божественных энергий ad intra, главным моментом которой явилось нивелирование аристотелевской триады «δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια» в пользу Божественной энергии, одновременно являющейся как полной возможностью, так и осуществлением. Божественная энергия плотно связана с сущностью, ее осуществляющей. Она приводится в действие Волей Божественного бытия. Это не какая-то отделенная реальность, осуществляемая между причиной и результатом. Божественные энергии в своем проявлении ad extra не заканчиваются, когда внешний результат достигает завершения, но находятся в результате как отпечатке искусства Создателя и продолжают пребывать в нем. Модус энергий ad extra, как второй вектор трансформаций, сам по себе уже плод не аристотелевской философии и дает нам понимание энергии как движения сущности. Рассмотрение категории ἐνέργεια, имевшей в аристотелевском толковании как кинетическое, так и статическое значение, и имевшей в его традиции смещения акцента в сторону статики, возымело в византийской мысли IV века, благодаря неоплатонической традиции и внутрицерковной полемики обратный ход.

Примечания

1 Также категории ἐνέργεια было уделено серьезное внимание в прояснении статуса Святого Духа, изложенном свт. Афанасием в «Четырех *посланиях к Серапиону*, епископу Тмуитскому», датируемых 359 или 360 г., но в рамках нашей статьи мы остановимся лишь на полемике с Евномием.

2 Среди современных исследований развития и трансформации категории ἐνέργεια в античной и средневековой мысли стоит выделить недавнюю работу Bradshaw D. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom Cambridge University press 2004. 298 p.

3 Позиция «подубосущников» была одной из первых альтернатив никейскому исповеданию веры. С его учением выступил Маркелл Анкирский, согласно которому «единосущность» (ὁμοούσιος) применима к Сыну только до воплощения, по воплощению Он становится лишь подобосущен (ὁμοιούσιος) Отцу.

4 Подробно о догматическом и философском содержании полемики см.: Бирюков Д. С. Св. Василий Кесарийский. Полемика с Евномием // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 1 / Под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И Беневич.— СПб., 2009.— С. 269–290; Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8 (2) 2007. С. 92–110.

5 Евномий, Апология на Апологию // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 1 / Под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И Беневич.— СПб.: РХГА, 2009.— (Византийская философия. Т. 4.) С. 267.

6 Как отмечает Т. Т. Толлефсен, буквальный перевод термина ἐνέργεια как энергия нередко вводит в заблуждение при определенном контексте, в частности большая часть англоязычных исследователей предпочитают использовать более нейтральный, и философски более подходящий термин activity (англ. деятельность, проявление сил). См.: Tollefsen T. T. Essence and activity (energeia) in Eunomius and St. Gregory of Nyssa // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English version with the supporting studies proceeding of 10th international Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) Leiden. Boston, 2007. P. 433. Поэтому в зависимости от контекста мы будем иной раз тоже прибегать к употреблению данного перевода.

7 Евномий, Апология // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 1 / Под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И Беневич.— СПб.: РХГА, 2009.— (Византийская философия. Т. 4.) С. 261.

8 См.: Bradschow. Указ. соч.; Chen, Chung-Hwan. Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle. // *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1956), 56–65; The relation between the terms ενεργεια and εντελεχια in philosophy of Aristotle // The classical quarterly, new series Vol 8 № ½ May 1958. P. 12–17; Menn, Stephen. The Origins of Aristotle's Conception of Ενεργεια: Ενεργεια and Δυναμις; White Michael Aristotle's Concept of Θεωρία and the Ένέργια-Κίνησις Distinction // Journal of the History of philosophy. Vol. 18 Num. 3 1980. P. 253–263; Из отечественных исследователей можно выделить: Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос/ Сост. и ред. А. А. Тахо-Годи.— М.: Мысль, 1993. С. 445–458.

9 Bonitz, Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica, Vol. 251a 21–27.

10 Chen, Chung-Hwan. Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle. // P*hilosophy and Phenomenological Research* 17 (1956), 57.

11 Ibid. P. 57–59.

12 Аристотель. Метаф. 1071a 3–5.

13 Chen, Chung-Hwan. Different Meanings of the Term *Energeia*... P. 58.

14 Аристотель. Метаф. 1050a 30.

15 Там же. 1048b 18–23.

16 Там же. 1049a 25–27.

17 Tollefsen T. T. Essence and activity (energeia)… P. 435.

18 См.: Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge (Mass.) 1979. Vol. 2.

19 Свт. Григорий Нисский. Опровержение Евномия // Догматические сочинения: В 2 т. / Святитель Григорий Нисский. Краснодар: Текст Т. 2–2006. С. 46; Также см. Евномий. Апология на Апологию // Антология восточно-христианской богословской… С. 261.

[20] Справедливости ради отметим, что у Евномия в данном случае используется слово ἀρχή, едва ли являющееся синонимом с ἐντελέια.

[21] Свт. Григорий Нисский. Опровержение Евномия // Догматические сочинения… С. 47.

[22] Свт. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не «три бога» // Догматические сочинения: В 2 т. / Святитель Григорий Нисский. Краснодар: Текст Т. 1–2006. С. 63.

[23] См.: Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период.— СПб., 2006.— С. 91–92.

[24] Там же. Также Лурье В. М. указывает, что зачастую как у каппадокийцев так и Афанасия два этих термина употребляются как синонимы.

[25] Аристотель. Метаф. 1046b 31–34.

[26] Bradschow D. Aristotle East and West…

[27] Плотин. Вторая «Эннеада» / Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша.— СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.— С. 236.

[28] Плотин. Там же. II. 5.1. С. 238.

[29] Там же. С. 240–241.

[30] Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 439.

[31] Плотин II. 5.3. С. 242.

[32] Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 440.

[33] Chen, Chung-Hwan. Different Meanings of the Term *Energeia*... P. 62.

[34] Аристотель. Метаф. (1071b 20–22).

[35] Там же. 1071b 11–20.

[36] Там же. 1074a 36.

[37] Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. Слово 6.

[38] Bradschow D. Aristotle East and West… P. 74.

[39] Плотин V. 4.1. С. 126–127.

[40] Там же.

[41] Платон Тимей 29e 1–2; также см.: Федр 247a 7.

[42] Плотин. Пятая «Эннеада» / Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша.— СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.— С 130.

[43] Немного возвращаясь назад, отметим по поводу цитаты, данной нами под примечанием 39. В утверждении Плотина, что истинное понимание совершенства требует производительности (воспроизводства). Д. Браэдшоу видит связь с аристотелевским отрывком из «О душе» 415a 26–30. Данное сравнение может показаться достаточно натянутым из-за чрезмерной натурализированности аристотелевского примера, имеющего несколько иной контекст. Но далее Д. Брэдшоу делает некоторое лингвистическое замечание на использование Аристотелем слова πάντα (греч. во всех отношениях, совершенно целиком). Если следовать этому, то кажущаяся нетождественность возникает по причине примера, а в целом соответствии с плотиновской мыслью имеет место. См.: Bradschow D. Aristotle East and West… P. 74–75.

[44] Плотин V. 4.2. С. 128–129.

[45] Там же.

[46] Tollefsen T. T. Essence and activity (Energeia) in Eunomius and St. Gregory of Nyssa… P. 437.

[47] Ibid.

[48] Поэтому мнение, выраженное Д. Келли, о неоплатоническом влиянии на Евномия в этом аспекте, по справедливому замечанию Толлефсена, абсолютно не допустимо. См.: Tollefsen T. T. Essence and activity (Energeia) in Eunomius and St. Gregory of Nyssa. P. 438. См.: Kelly J. N. D. Early Christian doctrines. London, 1977. P. 249.

[49] Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 439.

[50] Цит. по: Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период.— СПб., 2006.— С. 91.

Монахиня Кассия
(Т. А. Сенина)
аспирантка философского факультета СПбГУ

Научный руководитель — канд. филос. наук
А. В. Малинов

ИМЯ БОЖИЕ И ИКОНА В ТВОРЕНИЯХ ИЕРОСХИМОНАХА АНТОНИЯ (БУЛАТОВИЧА)[1]

Copyright © 2009, монахиня Кассия (Т. А. Сенина)

Связь между имяславием и иконопочитанием отмечалась уже неоднократно[2],но более подробно данного вопроса коснулись лишь недавно — в частности, епископ Иларион (Алфеев) и Е. Павленко. Павленко утверждает, что «учение имяславия во всех своих основных положениях уже содержится в учении Святых Отцов об образе»[3], проводя параллель между материально выраженным (в начертании или звуках) именем Божиим и иконой: и то и другое суть образы, в которых пребывает Божественная благодать. Св. Феодор Студит пишет: «…имя есть <…> некоторый естественный образ (εἰκών) того, что именуется»[4]; «…если назовем Христа Господом славы, то и Его изображение равным образом называется Господом славы. <…> И сколько бы ни было имен для обозначения Спасителя в боговдохновенном Писании, (каждым из них) можно назвать и Его икону»[5]. Значит, — делает вывод Павленко, — имя Божие как образ Бога можно называть Богом.

Между тем о. Антоний (Булатович) подобных обоснований совсем не выдвигал, а на полном тождестве имени и иконы настаивали не имяславцы, а имяборцы, особенно главный противник о. Антония — С. В. Троицкий. Именно Троицкий цитировал в обосновании своей позиции писания исповедников иконопочитания и деяния VII Вселенского собора, а о. Антоний не только не соглашался признать полной параллели между именем Божиим и иконой, но считал, что уравнение имени Божия с иконой есть «изворот», который «изобрели имяборцы, чтобы уничижить Имя Божие» (*Ап.* С. 45). Рассмотрим, почему он так думал.

По словам о. Антония, имяборцы считают, что «икона по существу есть дерево и краска», а потому «и Имя Божие не имеет Божественного достоинства, но есть лишь облагодатствованное человеческое слово». Но на самом деле, полагает он, «Имени Господня по Божественной силе отнюдь невозможно приравнивать к св. иконам», поскольку иконы «не подлежат освящению, но освящением для какой-либо иконы есть написание Имени того святого, кто на ней изображен, или Господа, или Богоматери. <…> Святое Евангелие также не подлежит освящению, но освящением для него суть написанные в нем Божественные слова» (*Ап*. С. 45–46). Это рассуждение представляется вполне логичным: если икона освящается именем[6], то имя не может быть полностью тождественно иконе.

Троицкий, разбирая это учение, посвятил отношению иконы и имени довольно много места в своей работе «Об именах Божиих и имябожниках»[7], где он рассуждает о тождестве имени и иконы, приводя свидетельства святых отцов и соборов, — но при этом полностью игнорирует то, что иконы святы именно благодаря реальному, энергийному, присутствию в них Бога. Он всячески настаивает, что и иконы, и имена Божии, и слова, записанные в Библии, суть всего лишь произведения «человеческого искусства», материальные «религиозные символы», вещество и ничего общего с Богом не имеют[8]. Как указал священник Д. Лескин, Троицкий разделял католическое учение о почитании икон без присутствия в них Божественной силы[9], — именно поэтому он и считал, что догмат об иконопочитании может служить опровержением имяславия. Можно также отметить, что он, как и некоторые другие имяборцы[10], вероятно, был склонен к несторианству, поскольку писал, что имяславцы «монофизитски не находят возможным усваивать одни имена Божеству Христа, другие человечеству»[11].

Правда, Троицкий писал свои разоблачения, имея в руках только первую книгу о. Антония — «Апологию веры во Имя Божие и во Имя Иисус», — а в нашем распоряжении находятся и более поздние его работы, где вопрос об иконе и имени рассматривается полнее. Но Алфеев, единственный автор, который коснулся этой стороны учения о. Антония, как ни странно, подобно Троицкому, тоже использует только *Ап.*[12] и утверждает, что в рассуждениях автора «нельзя не заметить многих натяжек», а учение о превосходстве имени Божия по силе над иконами и крестом является «частным мнением» о. Антония[13]. Посмотрим, так ли это.

Отец Антоний четко разграничивает материальную сторону имени Божия и его содержание: «Хотя имена Божии образованы словами и идеями тварными, но в них всегда сияют, хотя и не всегда созерцаются нами Лучи словесной Деятельности Божества, которые исполняют сии тварные идеи Духом и Жизнью, Истиной и Благодатию» (*ММ*. С. 201). Оправдываясь от обвинений в магизме, он говорит: «Обвинение нас в магическом суеверии и в чародействе Именем Божиим, ради высказанной нами веры во Имя Божие как Божественную силу, столь же основательно, как обвинение почитателей Святых Икон в идолопоклонстве» (*Прош*. С. 26), —

Copyright © 2009

и поясняет, что как иконопочитатели через иконы возносят ум к Богу, так и имяславцы: «Мы во Имени Иисусовом и во всяком Имени Божием созерцаем нашего Господа и Владыку», в то время как маги верят в самые заклинательные формулы, «и чувство страха Божия чуждо им» (*Прош*. С. 27). Казалось бы, здесь мы видим полную параллель с иконопочитанием.

Но если, по учению иконопочитателей, «икона Христа называется <…> “Христом” по причине одноименности» и «по нераздельности именования»[14], то имя Божие, по учению о. Антония, называется Богом не потому, что оно есть образ Бога, а потому, что Бог присутствует в нем: «Имя Божие <…> *есть Сам Бог* в смысле присутствия Самого Бога в призываемом Имени, в смысле Истины Богооткровенной, которая есть Энергия Божества» (*ММ*. С. 231).

«Некоторые настаивают на том, — пишет о. Антоний, — что Имени Божиему подобает поклонение “относительное, а не боголепное”. Однако у Пророка Давида мы видим другое отношение к Имени Божиему: “Принесите Господеви славу и честь, принесите *славу Имени Его”* (Пс. 28:1–2). Итак, как видите, боголепная слава и честь подобает не одному Существу Божиему, но и Имени Его неотделимо от Бога. <…> Вспомним молитву Господа Иисуса Христа ко Отцу в день входа Его в Иерусалим: “Отче, прослави Имя Твое”. Спрашивается, как просил Он Отца прославить Имя Его? Боголепно? или не Боголепно? И Отец ответил: “И прославих, и паки прославлю”, — как, Боголепно? или только относительно?» (*ММ*. С. 178–179). Таким образом, здесь Имя Божие рассматривается уже только с точки зрения его внутренней «составляющей» — как нетварная энергия Божия, которой и поклонение подобает боголепное. Далее в *ММ* следует глава под названием «Имя Божие не символ, а Истина», где о. Антоний раскрывает свое понимание имени, которое излагает и в *ОВ*, своей последней работе.

Он замечает, что невозможно объяснить высказывание Писания и св. отцов об имени Божием, если считать его только за «некоторое отвлеченное “посредство”, чрез которое, подобно тому, как чрез чудотворную икону, подается благодать Св. Духа» (*ОВ*. С. 88). Отцы говорят об исповедании Имен Божиих, об их непостижимости, об их силе, об их животворном действии, о необходимости веры в них. «Но, — замечает о. Антоний, — вера может требоваться только в то, что непостижимо для ведения, всякое же Имя Божие как по внешней своей звуковой форме, так и по той идее, по которой именуется Бог, — постижимо. Следовательно <…> в естестве всякого Имени Божия, в противоположность естеству имен тварей, заключается нечто непостижимое, требующее в себя веры <…>. Эта непостижимость есть присутствие Бога во Имени Своем» (*ММ*. С. 179).

Далее о. Антоний пишет: «Имяборцы, дабы легче опровергать Божество и Божественную Силу Имен Божиих, отрицают таинственную сущность Имен Божиих и, основываясь на том, что Истина о Боге символически выражается какой-либо тварной идеей, и эта идея символически выражается звуками человеческого языка, <…> хотят и во всяком Имени Божием видеть только символ — звук и идею, Истину же, выражаемую сим символом, не считать за сущность Имени Божиего, а как бы стоящей независимо от него» (*ММ*. С. 181–182)[15]. Но это, по мнению о. Антония, невозможно: с того самого момента, как мы отнесли определенное имя к Богу — а это неизбежно происходит при молитве, при всяком разговоре или писании о Боге, — это имя наполняется совсем иным внутренним содержанием, нежели обычное слово: оно «исполняется внутреннего содержания Божественного Откровения», т. е. энергией Божией, становится «истиной о Триипостасной Истине», и именно это внутреннее, «мысленное содержание составляет его сущность, которая символически выражается именуемой идеей» (*ММ*. С. 182–183). Эта сущность имени является «живой и действенной энергией Божества» (*ОВ*. С. 168). Разбирая высказывания святых отцов, что имя Божие «чудно по существу своему»,[16] «свято по естеству»,[17] о. Антоний вопрошает: «О каком же естестве Имен Божиих могла бы быть речь, если бы Святые вместе с нашими противниками понимали их как “номинальности” или идейные символы? Ужели кто назовет святую икону или крест “святым по естеству”, когда всем известно, что естество их есть тварное вещество?» (*ОВ*. С. 40).

Итак, по о. Антонию, сущность имени Божия, в отличие от простого имени и слова человеческого, это именно *нетварная составляющая, та энергия или свойство, по которому именуется Бог*, и помимо этой внутренней составляющей никакого имени Божия просто не может быть. «По этой сущности, — говорит о. Антоний, — и различаются имена человеческие от Имен Божиих, и то же имя “отец”, когда его относят к людям, бывает по Св. Симеону, словом текучим и пустым, а когда его отнесут к Богу, бывает “Светом”»[18] (*ММ*. С. 182). Что касается звуков и букв, которыми выражается имя Божие, то о. Антоний говорит вполне ясно: «Мы этих условных звуков и букв не обожаем, ибо не воплощаем в них Истины Божественной, но смотрим на них лишь как на условные знаки, коими человечество приняло высказывать известные идеи; на эти тварные звуки и буквы мы смотрим как на условную, так сказать, оболочку самого Имени Божия, Богом же называем самую идею о Боге, самую Истину о Триипостасной Истине» (*Ап*. С. 101).

Отец Антоний не был знаком с творениями отцов Церкви против иконоборцев[19] и об *Антирретиках* св. Феодора Студита узнал, по иронии судьбы, из работ своего противника-имяборца: *Антирретику* I. 14 цитирует Троицкий[20], чтобы доказать, что имя Божие ничем не отличается от иконы[21]. Однако о. Антоний из того же текста делает иные выводы. «Имя существа, — пишет он, — есть не только некое напоминание о существе, подобное начертанию на иконе, где изображенные черты только несколько схожи с чертами изображаемого, но имя существа, как говорит святой, есть его *естественный* образ, т. е. истинное

отображение в мысли его свойств, а не символическое напоминание. Поэтому между нарисованным ликом, только напоминающим о истинных свойствах, и между именем, отображающим в самом себе истину, — громадная разница» (*ОВ*. С. 126). Далее о. Антоний отмечает, что древние иконоборцы хотя и отделяли образ от первообраза, «однако досточтимости Имен Божиих не отрицали»; именно потому иконопочитатели, чтобы убедить их, и проводили параллель между начертанным именем и иконным изображением[22]; имяборцы же зашли еще дальше и отрицают нераздельность имени Божия и Именуемого, вера в которую «показалась им таким же мысленным идолопоклонством и обожествлением твари, как некогда почитание икон иконоборцам» (*ОВ*. С. 127).

Как в иконах пребывает благодать Божия, так она пребывает и в начертанном имени, однако, согласно о. Антонию, здесь есть отличие: «Икона по существу своему есть несоестественное Богу вещество, а Имя Господне, будучи по внешней стороне символическим сочетанием звуков, по внутренней — есть мысль о Боге, Его Откровение; оно не есть рукотворенное изображение, но Богоглаголанный Глагол Слова, и поэтому если к звуковому сочетанию и к буквенному начертанию Имен Божиих и следует относиться так, как мы относимся к священным символам, т. е. воздавать им относительное, а не боголепное поклонение, то внутреннюю сторону Имен Божиих приравнивать к символам совершенно неправославно, <…> на внутреннюю сторону Имен Божиих следует смотреть как на Божественную Истину и почитать ее как Божественное Откровение — Боголепно, т. к. она есть Энергия Божества» (*ОВ*. С. 128).

Сравнивая имя Божие и знамение Креста, о. Антоний пишет: «Мы Имя Иисусово называем “Самим Богом”, подразумевая под словом “имя” — внутреннюю его сторону, которая собственно и составляет сущность всякого имени <…>, и имея в виду, что эта внутренняя сторона <…> есть Божественное Откровение», тогда как «в вещественном изображении Креста эта Божественная Истина не составляет сущности его, но только внешне напоминается им. <…> Эта мысленная Святыня есть в то же время и Божественная сила, которая, принадлежа Имени Господню по естеству, крестному знамению привязывается как священному символу» (*ОВ*. С. 142–143).

Таким образом, если сопоставить всё написанное о. Антонием об имени Божием, из чего тут была приведена лишь очень малую часть, становится ясно, что понятие «Имя Божие» для него отнюдь не ограничивается имяначертанием, имязвучием или тварной идеей, но оно для него начертание и звучание только во вторую очередь, на первом же плане — внутреннее содержание имени. Для о. Антония *само имя Божие, имя Божие как таковое* — это энергия, свойство Божие в откровении нам, а те материальные буквы и звуки, в которые мы его облекаем, являются *не собственно именем, а его символическими выражениями*, которым «присуща благодать ради Божественного Имени, ими произносимого» (*Ап*. С. 188). Отсюда становится понятным, почему о. Антоний не равняет имени с иконой: можно сказать, что «сутью» иконы является вещественное изображение, без которого нет и иконы, а благодать сообщается иконе благодаря тождестве имен образа и первообраза; в случае же имени «сутью» его является чистая энергия Божия. И когда о. Антоний говорит об имени Божием, он имеет в виду всегда прежде всего эту внутреннюю нетварную составляющую, а не ее материальное обозначение. Об этом нужно помнить при чтении его работ, поскольку это снимает многие вопросы и недоумения[23].

Представляется, что именно такое понимание имени Божия согласно с православной традицией. Учение о нетварных и благодеятельных именах-энергиях можно найти, например, у св. Дионисия Ареопагита[24] или у св. Василия Великого[25], а православные молитвы и множество святоотеческих текстов, где говорится о действенности, силе и святости имени Божия, невозможно объяснить, если считать это имя только некоторым условным знаком или вещественным символом, пускай и равным иконам. Отец Антоний посвятил в своих сочинениях много места доказательству того, что имя Божие является Его энергией, приводя и литургические, и святоотеческие, и библейские тексты; подобных свидетельств можно найти еще множество, но это уже должно стать предметом отдельного исследования; пока же, в заключение данной работы, мне хочется отметить другое.

Алфеев склонен считать недостатком писаний о. Антоний то, что из них нельзя извлечь «однозначное определение понятия имени Божия»[26]. Мне, напротив, представляется в свете вышеизложенного, что такое определение у о. Антония есть. Возможно, Алфеев этого не сумел увидеть потому, что невнимательно или не полностью изучил сочинения о. Антония[27], — и это лишний раз показывает, что для правильного понимания мысли о. Антония совершенно необходимо изучать все его творения в целом, а не ограничиваться исследованием каких-то отдельных работ.

Примечания

[1] В сокращенном варианте статья была представлена в качестве доклада на Международной философско-религиоведческой конференции «Истина и диалог: христианские ценности в культуре», организованной РХГА (Санкт-Петербург, 27–29 мая 2009 г.), на заседании секции «Византийская философия».

Сокращения, использованные в работе:

Ап.— Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. Москва, 1913. Была дважды переиздана: 1) Имяславие. Антология / Ред. Е. С. Полищук. Москва, 2002. С. 9–160; 2) Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / Общ. ред., сост. и коммент.: протоиерей К. Борщ. Т. I. Москва, 2003. С. 307–502. Я буду цитировать ее по оригинальному изданию.

Прош.— Антоний (Булатович), иеросхимонах. Прошение в Правительствующий Синод. Санкт-Петербург, 1913.

ММ — Он же. Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Петроград, 1914.
ОВ — Он же. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Петроград, 1917.
PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. 1–161 / Acc. J. P. Migne. Parisiis, 1857–1866.

2 См., напр.: Лосев А. Ф. Тезисы об Имени Божием, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // Начала. Религиозно-философский журнал. № 1–4. Имяславие. Вып. I. 1996. С. 251–252; Булгаков С. Н. Философия Имени.— СПб., 1998.— С. 275–285; Лурье В. М. Комментарии // Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Санкт-Петербург, 1997 (Subsidia Byzantinorossica, 2). С. 393–394; Григорий (Лурье), иеромонах, Мосс В. Диалог об имяславии. Woking, Surrey .— СПб., 2001. Диалог 1b, 3.1.1.3 // Богословский спор об имени Божием: история и современность (http://www.pravoslav.de/imiaslavie/dialogue/d1b.htm); Павленко Е. Имяславие и византийская теория образа // Богословский сборник. Вып. VIII. 2001. С. 56–69; Сенина Т. Имяславцы или имябожники? Спор о природе Имени Божия и афонское движение имяславцев 1910–1920-х годов // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. II / Общ. ред., сост. и коммент.: протоиерей К. Борщ.— М., 2005.— С. 1007–1010 (переиздание; впервые статья была опубликована на интернет-сайте «Религия в России» в декабре 2001 г.: http://religion.russ.ru/discussions/20011225-senina.html); Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. I–II.— СПб., 2002. Т. I. С. 134–144; Лескин Д., священник. Спор об имени Божием. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. (Византийская библиотека).— СПб., 2004.— С. 92–93.

3 Павленко. Имяславие… С. 69.

4 Theodori Studitae Antirrheticus adversus iconomachos I. 14 // *PG* 99, col. 345AB.

5 Ibid. II. 17, col. 361CD.

6 Отец Антоний указывает на это и в других местах: *Ап*. С. 170; *Прош*. С. 42. Так учат об освящении икон свв. Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, патриарх Никифор Константинопольский и VII Вселенского Собора; «Молитва на освящение иконы», содержащаяся в современных требниках, появилась под латинским влиянием уже в поствизантийское время. Хотя в древности имя Божие и не всегда начертывалось на иконах, однако оно всегда подразумевалось как имя изображаемого, более того, само изображение, характер, является «Священным Писанием в красках», т. е. аналогом буквенного начертания все того же имени Божия, поэтому сам принцип освящения иконы именем Божиим сохранялся даже при отсутствии материального начертания этого имени. См. подробнее: Лурье В. М., при участии Баранова В. А. История византийской философии. Формативный период.— СПб., 2006.— С. 437–444, 477.

7 Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках.— СПб., 1914.— С. 96–105 (= Он же. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002. С. 133–145).

8 Троицкий. Об именах Божиих… С. 97–98 (= Учение… С. 134–137).

9 Лескин. Спор об имени Божием… С. 136. Именно этим, видимо, следует объяснять тот поразительный факт, что Троицкий, распространяясь о святости икон и церковных символов и о необходимости их почитания, не задается вопросом, как же можно почитать предметы, в которых не почивают Божественные энергии, — а ведь подобное почитание есть не что иное, как идолопоклонство. В той же книге Лескина на с. 124–137 можно найти более подробный разбор учения Троицкого. См. также: Алфеев. Священная тайна Церкви… Т. I. С. 514–532. Использованные Троицким методы доказательства Алфеев совершенно справедливо назвал «терминологической эквилибристикой», а Лескин небезосновательно пришел к выводу, что Троицкий «оказывается совершенно чуждым “энергийному богословию” св. Григория Паламы».

10 Прежде всего инок Хрисанф (Минаев), с разгромной рецензии которого на книгу отшельника Илариона «На горах Кавказа» (полностью поддержанной архиепископом Антонием (Храповицким)) и начался в свое время спор между имяславцами и имяборцами; подробнее см.: Лурье, Мосс. Диалог об имяславии… 2b, 2.2.1: http://www.pravoslav.de/imiaslavie/dialogue/d2b.htm.

11 Троицкий. Об именах Божиих… С. 103, примеч. 3 (= Учение… С. 142, примеч. а). Единственной более-менее взвешенной работой Троицкого об имяславии был его доклад, составленный до осуждения имяславцев российским Синодом в 1913 г.; после решения Синода Троицкий быстро занял крайне агрессивную позицию, обвинял имяславцев в массе ересей и писал об имени Божием в духе крайнего номинализма, что достаточно наглядно показано в работах Лескина и Алфеева (см. выше, примеч. 9).

12 Между тем самые важные высказывания о. Антония об отличии имен Божиих от икон и других церковных символов находятся не в *Ап*., а в *ММ* и *ОВ*.

13 Алфеев. Священная тайна Церкви… Т. I. С. 452.

14 Theodori Studitae Antirrheticus… I. 11, col. 341BC.

15 Действительно, подобный номинализм был свойственен большинству имяборцев, о чем подробнее см. в упомянутой выше книге Лескина в разделе «Имяборческая реакция».

16 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы 8.1: «“Ибо чудно имя Твое по всей земле!” <…> Что оно чудно по естеству своему, это ясно (Ὅτι μὲν γὰρ τῇ φύσει θαυμαστὸν, δῆλον·); между людьми же оно тогда [в ветхозаветные времена.— *М. К.*] у многих не было чудно и даже подвергалось презрению. Но теперь — не так: когда пришел единородный Сын, повсюду имя Его чудно вместе со Христом» (Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG 55, col. 107, l. 45–50); привожу свой перевод, с небольшими изменениями по ср. с существующим (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 5, кн. 1.— СПб., 1899 (репр.: М., 2005). С. 92).

17 Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения тайноводственные 5.12: «Свято по естеству имя Божие, говорим ли мы то или не говорим (Ἅγιόν ἐστι φύσει τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα, κἂν λέγωμεν, κἂν μὴ λέγωμεν.). <…> Мы молимся, чтобы в нас святилось имя Божие: не потому, что оно, не быв святым, начинает быть святым, но потому, что в нас оно делается святым, когда мы освящаемся и делаем достойное святыни» (Творения святого отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского.— М., 1900 (репр.: Victoria, 1991). С. 336–337, привожу перевод с изменениями. Греч. текст *Поучений* см.: Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques / Éd. P. Paris et A. Piedagnel. (Sources chrétiennes, 126). Paris, 1966. P. 82–174).

18 Здесь о. Антоний имеет в виду 3-е богословское Слово св. Симеона Нового Богослова (62-е по переводу еп. Феофана Затворника), где раскрывается отличие имен Божиих от земных имен и понятий. Отец Антоний посвящает этому *Слову* св. Симеона немало места в своих произведениях; см. *Ап*. С. 25, 104–106; *ММ*. С. 106; *ОВ*. С. 32–36, 184–185; Антоний (Булатович), иеросхимонах. Корни имяборчества // Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам Имяславцев. Санкт-Петербург, 1914. С. 65–81 (переиздано в: Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей… Т. II. С. 80–92).

19 Это вполне очевидно, поскольку он их не цитирует, хотя в этих трудах он мог бы найти значительную поддержку имяславию. Правда, в подборке святоотеческих цитат, изданной о. Антонием после *Ап*. (и в том же году, что *ММ*), содержится одна небольшая цитата из св. патриарха Никифора (Антоний (Булатович), иеросхимонах. Православная Церковь о почитании Имени Божия и о Молитве Иисусовой. Петроград, 1914. С. 94), но в своих работах о. Антоний творения святителя никак не использует; в упомянутой цитате говорится не об иконах, а о том, что имя

«Иисус» относится к ипостаси Христа, в которой соединились два естества, — очевидно, о. Антоний видел в этих словах св. Никифора, прежде всего, обличение несторианских взглядов тех имяборцев, которые считали, что имя «Иисус» относится лишь «к человеческому естеству Богочеловека» (*Хрисанф, инок*. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Святое православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916. С. 16). Весьма вероятно, что эту цитату для о. Антония нашел кто-нибудь из монахов-имяславцев, поскольку по болезни глаз о. Антоний не мог много читать, и многие подходящие цитаты из святых отцов для него были собраны другими имяславцами (см.: Антоний (Булатович), иеросхимонах. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Петроград, 1917. С. 21).

20 Он приводит из нее ту фразу, которую я цитировала в начале данной статьи.

21 Троицкий. Об именах Божиих… С. 133 (= Учение… С. 434). Интересно, что современные имяборцы пошли еще дальше Троицкого и не признают имя Божие даже за икону; см., напр.: Александрова К. «Другому как понять тебя?» // Вестник ПСТГУ 15. 2006. С. 215: оказывается, материальное имя Божие не образ в том смысле, в каком им является икона, а только «знак, указание на того, кто носит данное имя». При этом в безусловное присутствие благодати в иконе и в других церковных символах Александрова тоже не верит, считая это «магизмом» и верой в «волшебство»: по ее мнению, благодать лишь действует «через икону» при условии «подвига веры, смирения и любви» молящегося (Там же. С. 215–216). Легко заметить, что мы имеем дело все с тем же имяборческим неверием в реальное присутствие Бога в священных символах.

22 То же самое отмечает В. М. Лурье (История византийской философии… С. 443–445).

23 С этой точки зрения представляется абсурдным, например, мнение Алфеева, что для о. Антония имя Божие будто бы становится выше Самого Бога (Алфеев. Священная тайна Церкви… Т. I. С. 452), — ведь для него имя Божие и есть Сам Бог в Его энергии.

24 Он называл «именами» не только вещественные имена, но и сами энергии Божии, объясняя каждое наименование соответствующим действием Бога. Ареопагит различает имена-символы, «инородные образы и формы», и имена-энергии, «бестелесные божественные имена» (τὰς ἀσωμάτους θεωνυμίας), «благодеятельное богоименование» (τὸ ἀγαθουργικὴν θεωνυμία) и богоименование, «являющее *в Речениях*» божественную энергию (т. е. записанное в Священном Писании); см.: О божественных именах 9.5 и 2.11 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. (Библиотека христианской мысли).— СПб., 2002.— С. 502–503, 274–275, 278–279 (греч. текст и рус. пер.).

25 Вот, например, отрывок, где святитель прямо отождествляет действие Св. Духа с именами-действиями двух других Ипостасей Св. Троицы: «Если Дух Святой может производить в апостолах то же, что имя Отца и Сына производит (τὰ αὐτὰ δύναται ἐνεργεῖν… ἅπερ τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ) в уверовавших из язычников, и имя Господа Иисуса — в раскаявшихся иудеях… то почему же Дух, имея то же действие (ἐνέργεια) с Отцом и Сыном, не имеет с Ними той же сущности?» (Опровержение на Защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 5: О Духе Святом // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. III.— М., 1993.— С. 186; греч. текст см.: *PG* 29b, col. 720B).

26 Алфеев. Священная тайна Церкви… Т. I. С. 430.

27 В своем исследовании он практически не обращается к *MM* и ни разу не цитирует *OB*, заявляя — на мой взгляд, опрометчиво, — что работы, написанные о. Антонием после *Ап*., «в богословском плане не прибавят ничего существенного к тому, что он сказал в “Апологии”» (Там же. С. 425).

А. Г. Волкова
аспирантка философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА В ТВОРЧЕСТВЕ КАРОЛЯ ВОЙТЫЛЫ

Copyright © 2009, А. Г. Волкова

В современном философском сознании диалог понимается не просто как обмен информацией или способ установления истины, но и как возможность познать свое Я и Я Другого: иными словами, диалог выступает как форма познания субъектом самого себя и окружающего мира.

Способ познания действительности, формирующий специфический стиль лирики и философско-поэтических эссе Кароля Войтылы (Папы Римского Иоанна Павла II, 1920–2005), можно назвать интеллектуальным, размышляющим, продолжительным во времени. Именно по временн*ы*м характеристикам он противопоставляется мистическому способу познания, который дискретен и чаще всего непродолжителен. Этот способ познания, выражаясь в том числе и через субъектную организацию поэтических текстов Войтылы, создает проблемное поле, связанное с этическими вопросами взаимопонимания, доверия, искренности. Эти вопросы рассматриваются Войтылой сквозь призму христианства, но и в контексте философии диалога.

Так как диалог — это прежде всего обмен репликами, или *разговор*, то необходимо кратко охарактеризовать понятие субъектной организации текста, которое важно для понимания сущности диалога в поэзии Войтылы. Субъектная организация текста может быть осмыслена двояко. С одной стороны, субъектная организация — это значимая часть поэтики текста. С другой стороны, субъектная организация — это способ построения текста, структурирующий текстуальную поэтику. Т. С. Элиот говорил о «трех голосах поэзии»: «Первый голос — это голос поэта, говорящего с самим собой — или ни с кем. Второй — это голос поэта, обращенный к большой или маленькой аудитории. Третий голос — это голос поэта в том случае, когда он пытается создать драматический характер, говорящий стихами…»[1]

На уровне субъектной организации поэтических текстов Войтылы видно пересечение и сложное взаимодействие сразу нескольких «голосов». Особенно интересна такая «встреча» различных типов субъектной организации в цикле «Размышления об отцовстве» (Rozważania o ojcowstwie). Если говорить лингвистически точнее, в этом цикле встречаются не различные типы организации текста, но разные местоимения, которые выполняют структурообразующие и смыслообразующие функции. Для Войтылы очень важны переходы от Я к Ты, от Ты к Он и к Мы. Строго говоря, этот цикл нельзя относить к лирической поэзии. В философско-лирическом цикле «Размышления об отцовстве» (Rozważania o ojcowstwie) встречаются различные типы субъектной организации текста: текст строится как повествование от первого лица, как имперсональная лирика, как диалоговая лирика. Переходы от Я к Ты, от Ты к Он и к Мы выражают суть христианства для Войтылы: христианство — это встреча и диалог, а философия христианства — это философия встречи. С точки зрения отношения «субъект — объект» цикл включает в себя несколько аспектов:

1. Бинарная оппозиция «одиночество (samotność) — единение». Она выражается рядом слов-синонимов, также рядом однокоренных слов: samotny (одинокий), samotność (одиночество), osobowość (индивидуальность), własność (собственность), własny (собственный), zewnętrzny (внешний), wewnętrzny (внутренний). Как видно, все слова этого ряда характеризуют состояние одиночества, которое понимается как *отделенность*, *разъединенность*. Концепт единства (единения или, выражаясь языком восточно-христианского богословия, соборности) выражен не на уровне лексики, но на уровне образа, поэтому его можно назвать имагинативным концептом данного поэтического цикла.

2. Семантика местоимений. Текст включает в себя два вида местоименных отношений: Я — Ты, Я — Он. Эти два вида объединяются третьим, наиболее общим, который можно обозначить как «Я — Другой».

1) Осмысление имени «Адам». С одной стороны, Адам — первый человек, отец всего человечества: Jestem jak człowiek, którego można wyłączyć przed nawias i znów podstawić pod dzieje wszystkich ludzi jakby wspólny mianownik (Я как человек, которого можно вынести за скобки и снова подставить под дела всех людей, словно общий знаменатель). С другой стороны, Адам — это Я, то есть лирический герой стихотворения: он говорит о себе «nie na darmo noszę imię Adam» (не зря ношу имя Адам). Таким образом, «Адам» совмещает в себе два местоимения: Он и Я.

2) Осмысление отношения Я — Ты. В тексте эти отношения предстают как отношения Адама (Я) с Богом (Ты), или, если понять их шире, как отношения человека с Богом. В то же время Бог — это не только Ты, но и Он. Местоимение «Он» понимается здесь в двух аспектах:

Copyright © 2009

— как нечто обособленное: ON jest samotny — Он одинок;

— как часть отношений внутри Святой Троицы: TY cały pozostajesz tylko w SYNU, a On w Tobie — i cały wraz z nim w WASZEJ MIŁOŚCI, Ojciec i Oblubieniec (ТЫ весь остаешься только в СЫНЕ, а Он в Тебе — и Ты вместе с Ним в ВАШЕЙ ЛЮБВИ, Отец и Возлюбленный).

3) Отношения притяжательных местоимений: мой — твой.

Сначала лирический герой (близкий здесь к самому автору) размышляет о значении слова «мой». Его вывод таков: nie może człowiek wyrzucić ze swej świadomości słowa «moje», lecz musi iść tam, dokąd ono go zaprowadzi. A to słowo wykreśla samotność (человек не может убрать из своего сознания слово «мое», но должен идти туда, куда его приведет это слово. А это слово вычеркивает одиночество).

Эти местоимения в тексте противопоставляются друг другу: «moje» wciąż stara się wyprzeć «Twoje» («мое» постоянно старается вытеснить «Твое»). Однако, с другой стороны, «мое» не абсолютно отрицательно, так как самоидентификация, осознание собственного существования приводит к осознанию существования Другого: Lękam się słowa «moje», choć równocześnie najbardziej je miłuję i najbardziej pożądam tego, co w nim tkwi. Lękam się jednak dlatego, że to słowo stawia mnie nieustannie twarzą w twarz z Tobą (Боюсь слова «мое», хотя и люблю его и желаю того, что в нем заключено. Но боюсь его потому, что это слово постоянно ставит меня лицом к лицу с Тобой).

4) Трансформация местоимений в существительные. Здесь выделяются четыре типа отношений:

Отец (Адам) — сын (все люди),

Отец (Бог) — сын (Адам),

Отец (Бог) — Сын (Христос),

Отец (Христос) — сын (человек или Адам).

Адам является и отцом, и сыном. При этом он сын для Бога Отца и для Бога Сына. Таким образом, это своеобразное превращение, осуществляющееся в пределах «семьи», приобретает замкнутую форму.

3. Осмысление концепта «семья». У Войтылы семья представляет собой своеобразную троицу: отец, дитя, любовь. В тексте эта триада становится перифразом, понятым двупланово:

1) в земном плане — триада обозначает семью;

2) в небесном плане — триада обозначает Святую Троицу.

Философия Я и Другого, которую развивает здесь Войтыла, перекликается с философией диалога, представленной работами Мартина Бубера и М. М. Бахтина. Работа М. Бубера «Я и Ты» (1923 г.) содержит основные положения философии диалога, философии «встречи», которые оказываются важными для Войтылы в контексте его поэтических размышлений. Бубер, как затем и Войтыла, делает акцент на двух местоимениях: «Основные слова исходят от существа человека. Когда говорится Ты, говорится и Я в сочетании Я–Ты. Когда говорится Оно, говорится и Я в сочетании Я–Оно… Нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я–Ты и Я основного слова Я–Оно»[2]. Работа Бубера «Диалог», опубликованная в 1930 г., говорит о полифонии как о слиянии голосов: «Когда мы действительно воспринимаем стихотворение, мы знаем о поэте только то, что узнаем о нем из этого стихотворения… Но если мы таким же образом прочтем другие стихи того же поэта, их субъекты, дополняя и подтверждая друг друга, соединятся в своем многообразии в единое полифоническое бытие личности. Так из тех, кто дает нам знаки, кто говорит с нами в нашей жизни, из богов момента идентично возникает Господь голоса, Единый»[3]. Таким образом, с одной стороны, Бубер рассматривает личность как диалог, а точнее — полилог, замкнутый сам в себе. В этом — бесконечное одиночество человека, которое почувствовал и Войтыла. Слово «одиночество» на польском языке звучит как samotność: корень этого слова позволяет переводить его как «самость», «отделенность», «отъединенность». С другой стороны, для Бубера Я не может существовать изолированно: в своем бытии оно обращается к Другому, и так возникает сложный диалог, в котором обе стороны — это полифонические вселенные.

Ранняя статья М. М. Бахтина «Проблемы содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924) предвосхищает концепцию диалогичности, развитую им же самим немного позже. Основные положения этой концепции таковы: «Слово по своей природе диалогично… диалогическое общение и есть подлинная сфера жизни языка»[4]. Однако важная особенность диалога у Бахтина — это «отсутствие “общего знаменателя”, то есть общего *центра,* к которому устремлялись бы индивидуальные и разрозненные “центры сознания”… Различные точки зрения не находятся здесь в процессе совместного поиска истины…»[5]. О романах Достоевского Бахтин пишет так: «…множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов…»[6] Эта множественность и неслиянность у постструктуралистов перерождается во множественность цитаций, кодов и смыслов (Ролан Барт). Войтыла принимает эту полифонию, однако под особым углом зрения: он видит в каждом человеке «центр сознания», то есть абсолютно самоценную и самостоятельную личность, и в то же время в поэтическом универсуме Войтылы существует тот «общий знаменатель» (кстати, Войтыла тоже пользуется именно таким, «математическим», языком), который так трудно найти у Бахтина, — это Бог (ОН, как обозначает Войтыла).

Картина мира, представленная сознанию лирического Я Войтылы, укоренена не только в философской традиции, но и в христианстве (в христианстве прежде всего). Однако своеобразие этой картине мира придает национальная специфика некоторых стихотворений и поэтических циклов. С одной стороны, национальное проявляет себя в тематике и проблематике такого цикла, как, например, «Размышляя:

Отчизна…». С другой стороны, национальное начало явлено в поэзии Войтылы через язык. Такое проявление сознания через язык связано с понятием языковой картины мира. Реальность в лирике Войтылы конструируется через вполне конкретный язык, обладающий собственной поэтикой. Поэтика польского языка заключается в «прозрачности» этимологического значения некоторых слов, что способствует более глубокому прочтению текста. Так, например, Войтыла обыгрывает почти одинаковое звучание слов przeszlość (прошлое) и przyszlość (будущее). Отличаясь только одним звуком, эти слова семантически противопоставлены друг другу. Фонетико-семантическая игра важна в контексте размышлений Войтылы об истории человечества и истории (жизни) каждого отдельного человека: обе они вписываются в контекст единой Священной Истории греха и искупления. Кроме того, прошлое и будущее — это и два субъекта непрестанного диалога: диалог может строиться не только между отдельными личностями, но и между целыми эпохами.

Здесь надо отметить, что диалог тесно связан с понятиями коммуникации и дискурса, из которых именно последнее понятие до конца так и не определено. Один из исследователей проблем языка и коммуникации В. В. Красных в книге «Основы психолингвистики и теории коммуникации» говорит так: «Дискурс есть вербализованная речемыслительная деятельность, понимаемая как совокупность процесса и результата и обладающая как собственно лингвистическими, так и экстралингвистическими планами»[7]. Первый план связан с языком, «манифестирует себя в используемых языковых средствах и проявляется в совокупности порожденных текстов (дискурс как результат)». Второй план «связан с языковым сознанием, обусловливает выбор языковых средств, влияет на порождение (и восприятие текстов), проявляясь в контексте и пресуппозиции (дискурс как процесс)».

Все эти определения важны для понимания того, что такое дискурс поэзии Войтылы. В отношении этой поэзии дискурс можно понять как особую поэтическую систему, основанную на христианском мировоззрении и мировосприятии и включающую в себя языковые особенности поэтических текстов Войтылы. Эта поэтическая система вербализируется в основном через сложные метафоры, нацеленные на построение логических и ассоциативных связей, то есть на деятельность прежде всего интеллекта, а не чувства. Кроме того, поэтический дискурс Войтылы принципиально диалогичен: при всей своей внутренней сосредоточенности, внутреннем одиночестве Войтыла-поэт обращается к Другому как к Собеседнику, который может стать и интепретатором его поэтического слова. Эта диалогичность дискурса Войтылы восходит к его пониманию христианства: христианство для Войтылы — это общение человека с Богом, Бога с человеком, человека с человеком. Лирика Войтылы стремится выразить именно этот, диалогический характер христианства. Позже, уже став Папой Римским, Войтыла в своих энцикликах часто говорил о том же самом, призывая к сотрудничеству, единению и пониманию.

В целом в лирике Войтыла рассматривает христианство в контексте диалогической концепции, в контексте отношений Я и Другого. Христианская философия для него — это философия Встречи. Это также подтверждается диалогизмом всех основных христианских «жанров», повлиявших на поэзию Войтылы: молитва, исповедь, проповедь подразумевают участие по крайней мере двух сторон, говорящего и воспринимающего. В философско-поэтической форме, через сложные переходы местоимений от первого лица ко второму и третьему в лирико-философских эссе Войтылы выражается диалогический характер христианства — Встречи Бога и человека. Кроме того, для Войтылы христианство как диалог важно для взаимопонимания и взаимодействия в обществе, которое остро осознает необходимость межконфессионального и межнационального диалога, необходимость терпимости и умения понимать и ценить другую культуру.

Примечания

1. Eliot T. S. On Poetry and Poets.— L., Boston: Faber and Faber, 1986.— 262 p. P. 89.
2. Бубер М. Два образа веры.— М.: Издательство АСТ, 1999.— 592 с. С. 24–25.
3. Бубер. С. 136–137.
4. Цит. по: Косиков Г. К. Текст / Интертекст / Интертекстология // Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности.— М.: Издательство ЛКИ, 2008.— 240 с. С. 9.
5. Там же. Текст… С. 13.
6. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского.— М.: Советская Россия, 1979.— 320 с. С. 6.
7. Конявская С. В. Дискурс и жанр в диахроническом исследовании / Жанры и формы в письменной культуре Средневековья.— М.: ИМЛИ РАН, 2005.— 272 с. С. 264.

И. В. Ларионова
аспирантка РХГА,

Научный руководитель —
д-р филос. наук,
проф. Р. В. Светлов

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ БОЛОТОВ: ВЫДАЮЩИЙСЯ УМ НА СЛУЖБЕ У ИСТИНЫ

Copyright © 2009, И. В. Ларионова

Не верьте историческому труду, если он не является продуктом редчайшего ума
Ф. Ницше

О величайшем историке Древней Церкви профессоре Василии Васильевиче Болотове (1853–1900) написано немало. Его работы, прославившие отечественную науку, известны во всем мире. Это был выдающийся человек. О его гениальных способностях и беззаветной преданности науке ходили легенды еще при жизни. Но и теперь, спустя столетие после его смерти, личность знаменитого историка, так жаждавшего истины и посвятившего ей всю свою жизнь, продолжает привлекать к себе пристальное внимание исследователей.

Еще в ранней юности Василий Болотов сделал свой выбор, решив целиком посвятить себя науке. Любовь к познанию, ум, устремленный к поиску нового — вот что выделяло его среди сверстников. Природа наделила этого человека феноменальными способностями. Его уникальная память хранила неисчерпаемый запас самых разнообразных знаний, позволяла ему не забывать ни строчки из когда-либо прочитанного: он без труда находил в своей умственной сокровищнице и быстро комбинировал в твердый и ясный вывод все, что было нужно в данном случае[1]. Академические успехи студента Василия Болотова вызывали восхищение, а научный уровень сочинений зачастую превосходил работы профессоров. Неудивительно, что еще в студенческие годы он удостоился небывалой чести — на последнем курсе за ним уже была закреплена кафедра церковной истории, которую он сразу же занял после завершения обучения в Академии.

Именно в это время Болотов приступает к реализации цели своей жизни, поставленной еще в студенчестве: стать равноправным и авторитетным ученым в мировом научном сообществе. Эту задачу он выполнил с блеском, уверенно заняв свое неповторимое место в строю выдающихся ученых Запада и получив статус «неоспоримого корифея в своей области среди всех ученых»[2]. Такого церковного историка русская наука еще не знала.

Он стал не только великим ученым, но и прекрасным педагогом. Среди преподавателей Академии профессор Василий Васильевич Болотов блистал, как драгоценный самородок. Его лекции-импровизации отличались, с одной стороны, строгою научностью, с другой — уникальным ораторским мастерством. В. В. Болотов ошеломлял слушателей неисчерпаемой эрудицией, при этом заражая их своим вдохновением. Говоря о его красноречии, можно привести слова Шопенгауэра: «Весь секрет хорошего стиля состоит в том, чтобы человеку было, что сказать, и чтобы он вполне понимал, что он хочет сказать»[3]. Лекции Василия Васильевича студенты слушали затаив дыхание, все более изумляясь и восторгаясь кристаллической ясностью мысли, экспрессией и остроумными замечаниями любимого профессора.

Академический курс лекций В. В. Болотова, изданный по студенческим записям только после смерти автора, принес ему истинную, хотя и запоздалую славу и всемирную известность. В этих лекциях, являющихся по сути энциклопедией исторической жизни христианской Церкви эпохи Вселенских соборов, полностью проявил себя талант В. В. Болотова как историка богословской мысли.

Лекции по истории Древней Церкви, на которых учились и продолжают учиться многие поколения церковных историков и светских ученых, — это настоящий научный шедевр, где впервые в церковной науке знаменитый историк раскрыл свой творческий метод, явившийся новым словом в науке того времени. Исторический метод Болотова, показавший несомненную оригинальность и независимость суждений автора, до сих пор остается более чем актуальным.

Описание метода, данное во введении к Лекциям, В. В. Болотов начинает с обращения к самому понятию истории. Ученый считает историю скорее искусством, чем наукой, хотя в своей работе он всегда стремился к максимальной точности и научной строгости. Болотов пишет: «Несмотря на то что историк отправляется от данных субъективных, несмотря на то что наука его субъективна, он должен стремиться сделать ее объективной»[4]. Интересно, что и по мнению многих современных ученых, резкой границы между наукой и искусством не существует. Знаменитый философ науки Пауль Фейерабенд полагает, что «научное познание без содействия искусства невозможно»[5]. По Болотову же, история, будучи искусством, не может существовать без использования научных методов. Таким образом, В. В. Болотов, чувствовавший тончайшие связи между наукой и искусством, предугадал научные интуиции будущего. И, как мы увидим позднее, во многих аспектах научные представления Болотова предвосхитили свое время.

Copyright © 2009

Итак, история — искусство. Здесь особую роль играют субъективные факторы, зависящие от личности исследователя. Это означает, что личностное начало неустранимо из исторического исследования, в котором всегда присутствует «предвзятость», связанная со своеобразием позиции самого историка. Таким образом, в методе исторической работы В. В. Болотов первостепенную роль отводит личности историка. Эта идея отличалась от традиционных представлений того времени. В очередной раз великий историк предвосхитил выводы передовых научных направлений XX в., признающих, что исследуемое явление обретает существование только в процессе исследования, будучи пропущено через познающую личность[6]: явления «становятся “источниками”, когда их расчистит любознательный ум историка»[7]. Личность исследователя со всеми ее представлениями, опытом, системой знаний накладывает неповторимый отпечаток на всю атмосферу работы с исследуемым памятником.

Но если роль личности исследователя так высока, то на первый план выходит этика. «*Величайшая любовь к истине* должна составлять необходимое качество историка»[8] — таково убеждение В. В. Болотова. Через много лет другой гениальный ученый, столь же независимый в своих суждениях, Альберт Эйнштейн скажет нечто подобное: «Наука никуда не могла бы привести без *страстного стремления к истине*»[9]. Преданность истине до самозабвения — это качество настоящего ученого, и оно дает ему мужество быть свободным в своих выводах. Принцип свободы исторического исследования, лежащий в основе метода В. В. Болотова, в особой мере относится к области истории богословской мысли. И здесь нет противоречия с утверждением, что конфессиональная принадлежность историка Церкви как часть его личности играет значительную роль в исследовательской работе. «Быть историком на точке зрения не своего вероисповедания — невозможно»[10], утверждает В. В. Болотов. Интересуясь психологией религии, он много внимания уделял изучению психологических особенностей представителей разных христианских конфессий. Заключительная часть введения к Лекциям по истории Древней Церкви очень интересна в этом плане, этот раздел посвящен особенностям менталитета представителей таких христианских конфессий, как православие, католицизм и протестантизм. Очень меткие и тонкие психологические наблюдения, которые в определенных аспектах предвосхитили идеи Макса Вебера[11].

Принадлежность к православию и прекрасное богословское образование явились необходимыми предпосылками церковно-исторических исследований Болотова. В первую очередь следует упомянуть его магистерскую диссертацию «Учение Оригена о Святой Троице». Это блестящий исторический анализ, сделанным богословом. И именно богословская чуткость делает сам анализ особенно убедительным[12]. Главный труд В. В. Болотова, «Лекции по истории Древней Церкви», мог быть создан только человеком, в одно и то же время являющимся и историком, и православным богословом. В этом смысле особенно важен IV том, посвященный истории богословской мысли в период Вселенских соборов. Здесь сказывается в полной мере дар исторической композиции и проникновение богослова[13]. Характеризуя работы Болотова, его учитель профессор И. В. Троицкий писал: «Так кратко и в то же время так содержательно и точно характеризовать целые богословские направления с их иногда очень тонкими оттенками и так сжато и точно суммировать сущность и оттенки мнений отцов церкви… мог только ученый, чувствующий себя полным хозяином в своей области»[14].

Следует сказать несколько слов об одной из последних работ В. В. Болотова, «Тезисах о Filioque», вызвавших бурную полемику в русских богословских кругах. В этом произведении он осуществил догматико-исторический экскурс, посвященный богословскому учению об исхождении Святого Духа, логически безупречный и исчерпывающе полный. Эта проблема была досконально знакома Болотову, много лет назад посвятившему свою магистерскую диссертацию «Учение Оригена о Святой Троице» сложнейшим вопросам триадологии и пневматологии. «Тезисы о Filioque» — это блестящий исторический анализ формирования и формулирования богословских положений, где автор тонко чувствует исторические перспективы развития богословской мысли. В этой работе Болотов предлагает свою знаменитую трехчастную модель, разделив все вероучительные положения на три части: догмат, теологумен и частное богословское мнение. В этом трехчастном делении и состоит величие ученого, сумевшего с помощью историко-критического метода показать историчность самого восприятия людьми религиозных истин[15]. Эта историчность во многом обусловлена культурными особенностями той или иной эпохи. Болотов приходит к выводу, что Filioque («от Отца и Сына»), как западный теологумен, подкрепленный авторитетом блаж. Августина, хотя и не совпадает по смыслу с восточным теологуменом («чрез Сына»), не может считаться непреодолимым препятствием для восстановления межцерковного общения. Болотов подчеркивал, что спор о Filioque не был важнейшей причиной разрыва Византии и Рима, как это утверждалось многими, а скорее был связан с притязаниями римского папства[16]. «Тезисы о Filioque» продемонстрировали не только решающую роль богословского знания в понимании церковно-исторических проблем, но и важность свободного и независимого мышления и соблюдения принципа свободы исторического исследования.

Как известно, знаменитый историк написал сравнительно мало при его эрудиции и колоссальном трудолюбии. Μέγα βιβλίον μέγα κακόν, часто говорил он, считая, что печатать имеет смысл только существенно новое, чтобы не заслонять собою лучшие старые сочинения[17]. Сам себя Болотов называл «искателем следов», о которых еще ничего не известно, «минером», бесстрашно работающим в непроходимых зарослях прошлого. В одном из писем он пишет

о «духе», который гонит его «на восточные трясины, прелестные только тем, что туда ничей топор и ничья коса не ходили»[18]. Василий Васильевич поднимал лишь «целину», в каждой своей статье стараясь давать что-либо novum[19]. Работая только с первоисточниками по истории Древней Церкви, Болотов считал обязательным для себя знание древних языков, таких как греческий, латинский, сирийский, арабский, коптский, эфиопский, армянский[20]. Лингвистические способности Болотова поразительны: он «знал до двадцати языков, живых и мертвых, европейских и восточных, и знал не кое-как, чтобы только разбирать их грамоту, а до тонкостей их стиля и диалектологии, с их историей и литературой»[21]. Такое превосходное знание языка позволяло автору лучше понимать особенности людей, живших в далеком прошлом, проникать в их психологию, видеть мотивы, побуждавшие их к тем или иным поступкам.

Истинный историк подчиняется влечению своей природы все видеть своими глазами, быть свидетелем, он хочет присутствовать при самом событии, он стремится «к ведению, полученному через непосредственное созерцание»[22]. Впечатления «свидетеля» субъективны, но «экзистенциально полновесны», они несут в себе неповторимый импульс человеческого существования[23]. Но как возможно такое созерцание, когда речь идет о давно прошедших событиях? Здесь в первую очередь необходим талант историка, его способность к тончайшей и виртуозной интерпретации событий. Но для подобной интерпретации требуется колоссальная «черновая» работа, изучение огромного числа источников. Строгое источниковедение — это основа исследовательского метода Болотова. Детали и «дробные величины»[24], почерпнутые из источников, — это необходимейший материал, подобно нотной грамоте для композитора. В работе над фактами В. В. Болотов достигает необыкновенного мастерства и виртуозности, как при игре на музыкальном инструменте. «Исторический слух» великого историка просто поразителен[25]. Неслучайно целый ряд своих работ автор называет «этюдами». Это очень тонкие и изящные композиции, словно отшлифованные рукою мастера.

В. В. Болотов не оставляет без внимания никакие, даже на первый взгляд незначительные, детали, он изучает мельчайшие следы, справедливо полагая, что поскольку все существующее имеет право на то, чтобы его изучали и знали наилучшим образом, то «труд над мелочами принимает характер нравственно-долженствующего»[26]. Недостаток данных заставляет историка «взвешивать на весах ювелира» микроскопические подробности[27]. В этой ситуации особое значение приобретает личная честность и нравственность ученого, поскольку «ложь в истории и наиболее преступна и наиболее вредна»[28]. В. В. Болотов сравнивает работу историка с обязанностями судьи, историк должен вынести свой приговор событиям прошлого. Интересно сравнить эту мысль с замечанием Ницше, что «всякое прошлое достойно осуждения»[29]. Но, согласно В. В. Болотову, историк должен стремиться не осудить, а оправдать прошлое, давая деятелям и событиям прошедших эпох своего рода «презумпцию невиновности», предполагая, что древние историки являлись честными и знающими людьми. Историк-судья должен при вынесении приговора руководствоваться не «объективной» логикой, а своим личным опытом, «житейским тактом», присущим ему чувством меры, чтобы «и сомнительное принимать, и достоверное на первый взгляд отвергать»[30], поскольку «много есть такого, что не отвечает наличному положению вещей, но что может иметь место при изменившейся точке зрения»[31]. При таком подходе немаловажное значение приобретает тщательная проверка и перепроверка общеизвестных фактов, которые давно никто не проверял и не пытался оспаривать, поскольку это титанический труд, требующий предельной концентрации всех сил исследователя[32].

В почти каждой своей работе Василий Васильевич делает то или иное открытие, основанное на опровержении авторитетных, но никем не проверенных высказываний, которые «с безмолвным согласием переписываются снова и снова»[33]. Он верен своему правилу вовсе не повторять того, о чем уже писали другие, или «писать против этих других, по крайней мере их поправляя и дополняя»[34]. Болотов критикует некоторых исследователей за крайнюю узость мышления, когда историк просто не способен встать на чью-либо точку зрения, кроме собственной. Он характеризует этот недостаток метким словечком «эфиопизм»[35]. Научно-критический анализ Болотова беспощаден, но при этом совершенно лишен гиперкритицизма, который, по мнению ученого, может лишь «засорить научную перспективу»[36].

Особенностью творческого метода В. В. Болотова является комплексный подход к историческому памятнику, подразумевающий использование целого комплекса специальных исторических дисциплин. Он один заменял целую группу ученых — специалистов по смежным дисциплинам, таким как хронология, география, астрономия и т. д. Это стремление к научному универсализму резко выделяет Болотова из круга рядовых историков. Знание широкого круга исторических проблем и общекультурного фона изучаемой эпохи ему было необходимо для получения дополнительной информации в области изучаемого памятника. Ученый в полной мере использует ретроспекцию, способность к которой он проявил уже в своем студенческом сочинении «Аналогия истории распространения христианства в России с историей распространения христианства в Римской империи», где историческое явление — возникновение христианства — рассматривается автором как в связи с более поздними событиями, так и с точки зрения настоящего времени. В этой небольшой работе перед нами предстает удивительная картина исторических аналогий, в которой нет ничего случайного, все подчинено Божественному замыслу, все исторические пути христианства намечены Провидением. Интуиция целого пронизывает даже самые частные исследо-

вания В. В. Болотова. Единый культурный контекст позволяет знаменитому историку произвести религиозно-психологическую реконструкцию и воссоздать неповторимую атмосферу изучаемой эпохи[37].

В. В. Болотов, как никто другой, умеет оживлять текст[38], сквозь который непостижимым образом начинает проступать реальная жизнь. Автор стремится показать живую историческую личность в ее неповторимой экзистенции, мыслителя в его внутренней связи с историческими событиями. Со страниц произведений знаменитого историка как будто сходят ожившие герои, показанные на живом историческом фоне… Мы видим великого Оригена, словно рассуждающего вслух в окружении древних писателей и богословов[39]… Отчетливо проступает облик высокомерного римского патриция, знаменитого историка Тацита, с «холодным концентрированным презрением» упоминающего о суеверном восточном сброде — христианах[40]. …Пресвитер Карфагена Тертуллиан со всей кипучестью своей натуры гневно обличает карфагенских театралов[41]. …Бледные, но исполненные решимости сциллитанские мученики исповедуют себя христианами и равнодушный проконсул Вигеллий Сатурнин зачитывает им смертный приговор[42]. В своих работах автор создает эффект почти реального присутствия в прошлом. Это особый дар, в этом, пожалуй, гениальность великого историка проявляется особенно ярко. После прочтения его произведений у читателя остается чувство «роскошного умственного пира»[43].

Комплексный подход к исследуемому памятнику позволяет В. В. Болотову создавать многослойные конструкции, которые постепенно, слой за слоем, открывают читателю интереснейшие факты. Мы как будто пробираемся по извилистой горной тропинке «вслед за бодрым, уверенным в себе проводником»[44]. Когда читатель знакомится с каким-либо этюдом Болотова, посвященным узкому вопросу, то с удивлением обнаруживает, что ему дано гораздо больше, чем обещано… Мы с трудом и одновременно с восхищением следим за остроумной мыслью автора, погружаясь в тонкости анализа и критики актов святого Марка, и вдруг автор-проводник приводит нас к неожиданному и неотразимому результату: апостол Марк убит в Александрии в 63 г. н. э.[45] …Пробираясь среди толпы римской черни по улицам и площадям великого города, мы совершенно неожиданно узнаем об обстоятельствах смерти апостола Павла в Риме: по доносу иудеев он казнен римскими властями в 62 г. н. э.[46] И каждый раз огромная важность этих и многих других подобных результатов со всей очевидностью встает перед сознанием читателя. При этом сразу чувствуется особая надежность и достоверность, отличающая любое произведение великого историка[47].

Будучи гармоничной и цельной личностью, В. В. Болотов удивительным образом соединял в своем творчестве противоположные на первый взгляд вещи: науку и искусство, объективность и субъективность, скрупулезный детализм и широкий охват действительности, безусловное следование догматам православия и принцип свободы творчества в церковно-исторических исследованиях, острый критицизм и сочувственное проникновение в смысл описываемых событий.

Эта удивительная гармония проступает и в чертах его лица, когда мы всматриваемся в фотографию.

Доброе, приветливое лицо, но при этом чувствуется какая-то отстраненность. Большие, словно бездонные глаза широко открыты миру, но взгляд устремлен вдаль, в нездешние просторы. Лицо человека, рожденного созерцать вещи, невидимые большинству из нас.

…Более ста лет прошло со дня кончины великого ученого. В современной России так и не сложилась традиция научных исследований, сопоставимых по своему уровню с работами Болотова, с его духом и стилем. Его уникальные творения до сих пор остаются примером для ученых. В. В. Болотов является для нас непревзойденным идеалом историка. Гениальность — редкая гостья. Мы могли бы подумать: как жаль, что сейчас, в начале XXI века, среди нас нет профессора Болотова. Как было бы прекрасно, если бы опять в научных собраниях звучал его голос и слушатели вслед за лектором возносились бы к вершинам знания, завороженные его надежной, выверенной до мелочей аргументацией, безупречной логикой и красотой стиля. Если бы это было возможно… Но история не знает сослагательного наклонения, да и сам профессор Болотов никогда не согласился бы с таким подходом. Как мы упоминали, знаменитый историк был убежден в ведущей роли Божественного Провидения в истории. В своей работе «К вопросу об Ареопагитских творениях»[48] он говорит о том, что история происходит не случайным образом, ею правит Провидение. И ничто не может перечеркнуть пути Промысла и отсрочить его осуществление. Эту идею В. В. Болотов отстаивал всю свою жизнь.

Потенциал творчества В. В. Болотова оказался гораздо больше, чем думали многие. Понадобились годы для осознания того, что он поистине неисчерпаем. Большое видится на расстоянии… Великий историк выполнил свое предназначение — он стал для нас «свидетелем» прошлого, он нашел его истинное место в непрерывном потоке жизни и в живой связи с настоящим и будущим. И имя Василия Васильевича Болотова, казалось почти забытое, вдруг возникло из туманной дали перед далекими потомками…

Примечания

1 Мелиоранский Б. М. Василий Васильевич Болотов. Византийский временник, 1900.— Т. 7. Вып. 3. Отд. 3. С. 614–620.

2 Глубоковский Н. Н. Святой апостол Павел и павлинизм Антиохийской богословской школы. 1939.— С. 2.

3 Цит. по: Мелиоранский Б. М. Указ. статья. С. 5.

4 Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. Москва, 1994.— С. 29.

[5] Фейерабенд Пауль. «Нет познания без искусства» (см.: «Wissenschaft und Tradition», Eidgenössische Technische Hochschule Zürich, 1983. P. 289–295).
[6] Мусин А. Профессор Василий Болотов в лаборатории историка. Доклад к конференции «История древней церкви в научных традициях XX века».— СПб., 2000.— С. 97.
[7] Флоровский Г., прот. Вера и культура.— СПб., 2002.— С. 677.
[8] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви, Т. 1.— М., 1994.— С. 28. (Курсив мой)
[9] Einstein Albert. The Theory of Relativity (and other Essays). New York, 1996. P. 67. (Курсив мой)
[10] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1.— М., 1994.— С. 32.
[11] См.: Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1905; русский перевод: Макс Вебер, Протестантская этика и дух капитализма. Москва, 2006.
[12] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Издание второе, исправленное и дополненное. Интернет-версия 2003 (http://www.vehi.net/florovsky/puti/). Ч. II, гл. VII, разд. 7.
[13] Флоровский Г., прот. Указ. соч.
[14] Рубцов М. Василий Василевич Болотов (Биографический очерк). Тверь, 1900.— С. 38.
[15] Мусин А. Указ. соч. С. 95.
[16] Андрианов Игорь, священник. Вклад профессора В. В. Болотова в изучение вопроса о Filioque. Доклад к конференции «История древней церкви в научных традициях XX века».— СПб., 2000.— С. 37.
[17] Мелиоранский Б. М. Указ. соч. С. 6.
[18] Богданова Т. А., Глубоковский Н. Н. и Болотов В. В. К истории взаимоотношений авторов «Феодорита» и «Theodoretian'ы». Доклад к конференции «История древней церкви в научных традициях XX века».— СПб., 2000.— С. 46.
[19] Макарьевский А. И. Профессор Василий Васильевич Болотов (к 150-летию со дня рождения) // Церковный вестник, 2004.— С. 18.
[20] Бриллиантов А. И. Профессор Василий Васильевич Болотов (Биографический очерк) // Христианское чтение, 1910, IV. С. 421–442; V–VI. С. 563–590; VII–VIII. С. 830–854.
[21] Мелиоранский Б. М. Указ. соч. С. 618.
[22] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1.— М., 1994.— С. 7.
[23] Маркидонов А. В. Василий Васильевич Болотов — историк Древней Церкви. СПб.: Издательство «Аксион Эстин», 2006.— С. 1.
[24] Рецензии сочинений, удостоенных Учебным комитетом при Св. Синоде премии преосвящ. митрополита Макария в 1886 г. С. 33.
[25] Маркидонов А. В. Указ. соч. С. 7.
[26] Мусин А. Указ. статья. С. 98.
[27] Там же.
[28] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1.— М., 1994.— С. 28.
[29] Nietzsche Friedrich. Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, 1874, Abschnitt 2.
[30] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1.— М., 1994.— С. 22.
[31] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1.— М., 1994.— С. 21.
[32] Болотов В. В. Либерий, епископ римский.— СПб., 1893.— С. 1.
[33] Болотов В. В. Указ. соч. С. 1.
[34] Бриллиантов А. И. К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова как церковного историка. СПб., 1901.— С. 7.
[35] Болотов В. В. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum.— СПб., 1903. С. 46.
[36] Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1.— М., 1994.— С. 21.
[37] Мусин А. Указ. статья. С. 97.
[38] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Издание второе, исправленное и дополненное. Интернет-версия 2003 (http://www.vehi.net/florovsky/puti/). Ч. II, гл. VII, разд. 7.
[39] Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице // Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1.— М., 1999.— С. 129–366.
[40] Болотов В. В. Гонение на христиан при Нероне.— СПб., 1903.— С. 2–3.
[41] Болотов В. В. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum.— СПб., 1903. С. 41.
[42] Болотов В. В. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum.— СПб., 1903. С. 48.
[43] Мелиоранский Б. М. Указ. статья. С. 7.
[44] Мелиоранский Б. М. Указ. статья. С. 4.
[45] Болотов В. В. День и год мученической кончины св. Евангелиста Марка. Христианское Чтение, 1893. Т. 2. С. 122–174.
[46] Болотов В. В. Гонение на христиан при Нероне.— СПб., 1903.— С. 14–16.
[47] Флоровский Г., прот. Указ. соч.
[48] Болотов В. В. К вопросу об Ареопагитских творениях.— СПб., 1914.— С. 5.

Ю. М. Микитюк
аспирант РХГА

Научный руководитель —
д-р филос. наук,
проф. Д. К. Бурлака

ВЛИЯНИЕ КОНЦЕПЦИЙ И. В. КИРЕЕВСКОГО «О ЦЕЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ» И А. С. ХОМЯКОВА «О СОБОРНОСТИ» НА РАЗВИТИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Copyright © 2009, Ю. М. Микитюк

В работах славянофилов утверждается, что реформы Петра I явились причиной своеобразного дуализма русской культуры, элитарный слой которой обращен на Запад, а народный — на Восток. Они выступали с критикой слепого подражательства Западу, прямого заимствования западных форм общественной и культурной жизни и их переноса на российскую почву. Противопоставляя русскую и европейскую культуры, славянофилы доказывали необходимость для России следовать самобытным путем. Они определили наше национальное самосознание как религиозное по духу и цели и также поставили саму проблематику Востока и Запада.

Исходным положением славянофилов является утверждение решающей роли православия в дальнейшем развитии всей мировой цивилизации. Т. И. Благова говорит: «В основе православной философии славянофилов лежит идея цельности личности и идея соборности, идея возрождения Церкви (идеальной апостольской Церкви первых веков христианства), проникновения церковных начал в жизнь каждого индивида и общества в целом». Славянофилы впервые ясно сформулировали, что центр русской духовной жизни — религиозный.

Мы постараемся рассмотреть влияние концепций И. В. Киреевского и А. С. Хомякова на дальнейшее развитие русской религиозной мысли.

Киреевский И. В. (1806–1856) был достаточно одаренным человеком и с самого детства проявлял незаурядные способности в различных областях познания. Киреевский заинтересовался философией еще юношей под влиянием А. А. Елагина, который, в свою очередь, познакомился с работами Шеллинга в 1819 г. Вначале Киреевский увлекся западными идеями в их масонском виде. По возвращении из-за границы начал издавать журнал «Европеец», но в связи с изданной статьей «Девятнадцатый век» во втором номере журнала, по приказу императора Николая I издание было закрыто. Вот что по этому поводу пишет Н. О. Лосский: «По прочтении этой статьи император Николай I запретил ее, сказав, что, хотя автор и утверждает, будто он говорит не о политике, а о литературе, на самом же деле имеет совершенно другое намерение. Так, например, по мнению Николая I, под словом “образование” Киреевский подразумевал “свободу”, а под “деятельностью ума” — “революцию”. Николай I считал, что основной линией статьи Киреевского было требование конституционного правительства».

В дальнейшем Киреевский отходит от идей западничества и несомненно под влиянием своей супруги Н. П. Арбеневой, которая, в свою очередь, была духовной дочерью старца Филарета из Новоспасского монастыря, а впоследствии трудилась с мужем у старцев Оптиной пустыни, он ближе познакомился со старцами и стал православным. Василенко Л. И. писал о влиянии супруги на Киреевского: «Она подсказала Киреевскому, что волновавшие его проблемы, поднятые Шеллингом в “Философии откровения”, известны оптинским старцам по трудам Св. Отцов». То, что православие серьезно изменило Киреевского, признавал также и Герцен, сказав, что между им и нами стояло православие. По мнению Концевича И. М., из всех мирских лиц, перебывавших в Оптиной пустыни, Киреевский ближе других подошел к ее духу и понял ее значение как духовной вершины.

В своих сочинениях Киреевский различает развитие Европы и России. Он отмечает, что для Европы, развивающейся из различных племен, подчас враждебных друг другу, свойственно развить не «общественный дух, но дух личной отдельности». А вот в России, по его мнению, ведущую роль играет община, т. к. славянское племя имело органическое развитие. Поэтому на Руси мало известна личная самобытность, которая является основой западного развития. Киреевский характеризовал древнерусскую образованность как цельную и разумную, а западную — как построенную на принципах дуализма и рационализма.

Запад поразил Киреевского односторонним, узким и мелочным рационализмом. Он выразил это в своем письме, где критикуется лекция Шлейермахера о воскресении Иисуса Христа. Вера и философия, как пишет Киреевский, должны быть представлены в «их противоположности и общности, следовательно, в их целостном, полном бытии. Необходимость такой исповеди заключалась в самом предмете. Иначе он действовать не мог, если бы и хотел; доказательство то, что он хотел и не мог, я заключаю из того, что он точно хотел избегнуть центрального представления своего учения, что вместо того, чтобы обнять разом предмет свой в одном вопросе, он вертелся около него с кучею неполных, случайных вопросов, которые не проникали вглубь задачи, но только шевелили ее на поверхности, как, напр., началось ли гниение в теле Иисуса, или нет, оставалась ли в нем непри-

Copyright © 2009

метная искра жизни, или была совершенная смерть, и проч.».

Можно видеть из таких критических замечаний, в чем состоит основная концепция дальнейшего учения Киреевского. Его принцип состоит в цельности. Этот принцип и есть главное достоинство русского ума и характера. Человек, как писал Киреевский, должен стремиться «…собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия… но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

В своих работах Киреевский указывал, что на высокой стадии нравственного развития разум поднимается до уровня духовного зрения. Он считал, что способ православного мышления стремится возвысить сам способ мышления до «сочувственного согласия с верой».

Киреевский утверждал, что вера есть личное, внутреннее событие жизни человека: «Вера — не достоверность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)». По мнению Лосского, Киреевский верил, что, объединяя в одно гармоническое целое все духовные силы, человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию. Вера такого человека является не верой во внешний авторитет, а верой в «живое и цельное зрение ума».

Киреевский считал, что западное богословие, имея своим непререкаемым авторитетом Аристотеля, искало себе оправдание в «рассудочном силлогизме». Рассудочность после раскола церкви окончательно подчиняет себе все проявления религиозной жизни на Западе. Да и само отпадение Рима от вселенской церкви, по мнению Киреевского, было обусловлено господством рационализма в западном мышлении.

Восточным отцам Церкви, больше отдававшим предпочтение Платону, удалось обратить языческую философию в «орудие христианского просвещения». Православно-христианская философия не успела сформироваться, но ее следы сохранились в писаниях святых отцов Церкви и изучение этих трудов перешло в Россию, и под их влиянием «сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта».

Киреевский утверждал, что такие различия есть принципиальные особенности католического и православного мышления. Восточные мыслители, прежде всего стремясь к истине, заботятся о «правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные о внешней связи понятий». Восточные мыслители ищут «внутренней цельности разума», западные же считают возможным достижение полной истины только через разделение «сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности».

Киреевский утверждал, что философия является связующим звеном между чистой верой и ее приложениями в области практической жизни и старался обосновать идею о превосходстве «православного мышления» над всеми достижениями передовой философской мысли.

Он говорил, что для достижения истины надо все способности личности собрать в одно целое. Истина, по Киреевскому, доступна только цельному человеку. Благова Т. И. в своей работе «Родоначальники славянофильства» писала: «*Цельная личность,* по Киреевскому, это личность, для которой вера и разум существуют в согласии. Именно благодаря этой согласованности возможен “зрячий разум”, возможно познание сущностей, недоступное отвлеченному, ограниченному логическому мышлению».

Киреевский только указал пути развития христианского мировоззрения, но сам не успел их развить. Он выдвинул программу, к развитию которой русская философия приступила на несколько десятилетий позже, но удивительно, что задача развития христианского мировоззрения стала почти главной проблемой русской философии. Киреевский, впрочем, как и Хомяков, не создал полностью законченной философской системы, но при этом в кругу славянофилов именно он считался специалистом в области философии. Его главными работами являются статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и особенно «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Только ранняя смерть не позволила Киреевскому обосновать более подробно принципы новой философии.

Еще одним из основателей и теоретиков славянофильства был А. С. Хомяков (1804–1860), рассматривавший все теоретические вопросы через призму православной догматики. Начало работы А. С. Хомякова над «Семириадой» было прямым полемическим ответом на «философические письма» Чаадаева.

Для формирования идей Хомякова большое значение имело его первое путешествие за границу в 1825 г. При знакомстве с западноевропейской цивилизацией Хомяков не выражал восторга, который был свойствен другим русских путешественников. Европа его разочаровывает.

В тридцатые годы А. С. Хомяков начинает глубоко размышлять о судьбе России и ее роли в мире. В создаваемой в те годы поэзии уже прослеживается славянофильское направление взглядов. Россию он считает старшим «северным орлом» для всех «славянских орлов». Уже в 1832 г. в трагедии «Дмитрий Самозванец» Хомяков особо подчеркивает роль соборного начала. Соборность определяется им как гарант власти. К концу 30-х гг. у Хомякова сформировался интерес к проблемам историософии.

Многие мыслители считают Хомякова первым русским богословом. Со слов Самарина, Хомяков первый взглянул на латинство и протестантство *из церкви*, следовательно, *сверху*; поэтому он мог определить их.

Для богослова Хомякова разъяснение иностранцам католикам и протестантам основной сути православия становится центральной темой. По мнению Н. А. Бердяева, в богословии Хомякова отразился опыт русского народа, живой опыт православного Востока. «Он был более православен в богословии, чем многие архиереи и профессора духовных академий, был более русским». Какова же суть богословия Хомякова?

По мнению Н. А. Бердяева, Хомяков не верит в возможность формулировать понятие Церкви. Существо Церкви невыразимо. Трудно Церкви дать определения, как, впрочем, и всякому живому организму. Сам Хомяков утверждал, что «познаваемое в своей полноте есть полный образ духа». Прежде всего, Церковь — это живой организм, единство любви, свобода, истина веры, неподдающаяся рационализации. Единственным источником религиозного познания и единственной гарантией религиозной истины была любовь. По мнению Бердяева, любовь как категории познания «составляет душу хомяковского богословия».

Ту же самую идею любви Хомяков проводил и в философии. Он считал, что из всех всемирных законов, наивысшим и совершеннейшим, является человеку закон любви. Полнейшее развитие ума, расширение мысленного зрения, полностью зависят от согласия с законом любви.

Славянофильскую философию можно понять, только помня о том, что соборность, общение в любви, для Хомякова не просто философская идея, а религиозный факт, взятый из живого опыта Восточной церкви. Хомяков отрицал возможность логического познания и подчинял разум вере, поэтому главную задачу философии видел в том, чтобы поднять разум до уровня веры. Постижение Бога возможно лишь разумом, соединенным в Церкви на основе нравственной любви. Соборное общение в любви и есть онтологическая предпосылка гносеологии Хомякова. Он утверждает *соборную* т. е., церковную гносеологию: сущее постигается лишь соборным, церковным сознанием, но никак не индивидуальным. Утверждение индивидуального сознания всегда есть рассечение целостной жизни духа, отделение субъекта от объекта. Хомяков говорил, что «все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих».

В своих взглядах Хомяков был волюнтаристом. Учение о воле и волящем разуме составляет центр его гносеологии и метафизики, но «его волюнтаризм соединяется с логизмом, т. е. с признанием разумности воли, Логоса бытия, в то время как современный философский волюнтаризм алогичен, отрицает Логос, со времен Шопенгауэра имеет уклон к признанно воли иррациональной, слепой, безумной».

По мнению Хомякова, именно православие сформировало исконно русские начала, русский дух, все его творчество пронизывала идея о коренном различии исторических путей России и Запада и доказательство самобытности русского народа. Хомяков верил в историческую миссию России, которая должна стать центром мировой цивилизации благодаря православию.

Киреевский и Хомяков отмечали, что идеалистическая германская философия является продуктом протестантизма, что Кант — один из моментов в развитии протестантизма, а Гегель — завершитель протестантского рационализма.

Можно заключить, что ключевым понятием религиозно-философских воззрений славянофилов является понятие соборности. Определяющим признаком соборности служит принцип «единства и множественности». Понятие «соборный» раскрывает не только внешнее, видимое соединение людей в каком-либо месте, но и постоянную возможность такого соединения на основе духовной общности. Соборность проявляется во всех сферах человеческой жизнедеятельности — в Церкви, в семье, в обществе, в отношении между государствами и т. д.

По мнению Киреевского и Хомякова, опираясь на православную духовную основу, Россия идет своим особым путем, который должен привести ее к мировому лидерству. Славянофилы указывали на родство своих философских идей с византийским богословием и книжностью средневековой Руси. Т. И. Благова пишет, что «славянофилы мыслили свою философию именно как теорию воспитания, жизнестроительное учение, как проект идеального общества, в котором реализована основная христианская заповедь любви к Богу и ближнему».

Славянофилы верили в мировоззренческое отличие русского пути от рационального западного, ощущали православие как определяющую координату российского жизненного уклада, призывали развивать свои дары, а не копировать чужие. Однако Европа отталкивала их взоры лишь в своем обмельчавшем виде, тогда как в ее глубине они видели «страну святых чудес» (А. С. Хомяков) и свой первый журнал назвали «Европеец». То есть они не отрывали себя от западной христианской культуры, а лишь брали для ее оценки более крупный исторический масштаб, более требовательно относились к ней, острее видели ее недостатки и верили, что призвание России — облагородить европейскую цивилизацию, преодолеть ее противоречия в высшем синтезе.

Они считали, что по мере распространения общинного принципа в российском обществе будет все более укрепляться «дух соборности». Для них была характерна идеализация православия, которому присущи безмятежность и внутренняя цельность духа.

Бердяев утверждал, что «славянофильская философия — конец отвлеченной философии, и потому уже не может быть системой, подобной другим системам отвлеченной философии».

Итак, в чем же выражается основа учения родоначальников славянофильства: Основная концепция Киреевского — о цельности личности. Основное

учение Хомякова — о соборности как фундаментальном понятии славянофилов. Н. О. Лосский говорил, что «идеи Киреевского не умерли вместе со смертью их основоположника. В настоящее время они, как и прежде, представляют собой программу русской философии, а тот факт, что различные части программы Киреевского осуществлены многими русскими философами, которые часто даже не были знакомы с его работами, говорит о существовании удивительного сверхэмпирического единства нации и о том, что Киреевский был истинным выразителем сокровенной сущности русского духа».

Конечно, не всех устраивал взгляд славянофилов на путь России. Сами идеи основателей русской религиозной философии задевали интересы многих. Основные позиции славянофильской философии журналом «Отечественные записки» были объявлены реакционными. Споры славянофилов и западников продолжались, да и продолжаются до сих пор в новых условиях.

Н. А. Бердяев утверждал, что идеи славянофилов были чрезвычайно важными для развития русской философии и что «славянофилы остаются основоположниками нашего национального самосознания, впервые осознавшими и сформулировавшими направление русской культуры». Те философские концепции, которые развивали Киреевский и Хомяков, нашли свое дальнейшее развитие в философских работах В. Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. Ф. Эрна, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, В. И. Иванова, Д. С. Мережковского, С. А. Алексеева (Аскольдова), Л. П. Карсавина; В. Зеньковского; Г. Флоровского; П. И. Новгородцева; И. А. Ильина; Б. П. Вышеславцева, Е. В. Спектрского и мн. др.

Литература

Бердяев Н. А. А. С. Хомяков.— М., 2005.— С. 239.

Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский.— М., 1995.— С. 352.

Василенко Л. И. Введение в русскую религиозную философию / Курс лекций / Православный Свято-Тихоновский Богословский Инст.— М., 2004.

Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002.

Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1 и 2 / Под ред. М. О. Гершензона.— М., 1911.

Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. Серг. Посад; Владимир, 1995.

История русской философии: Учебник / Под ред. М. А. Маслина.— М., 2008. С. 638 [2].

Культурологические и социальные аспекты

Л. Н. Голубева
д-р филос. наук,
проф. кафедры философии
Елецкого государственного
университета

ПРЕЛОМЛЕНИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ИКОНОПИСИ В ТВОРЕНИЯХ АРХИМАНДРИТА ЗИНОНА (ТЕОДОРА)

Copyright © 2009, Л. Н. Голубева

Современный мир — арена испытаний человека комфортом, бумом потребительства, мозаичной, т. е. коллажной, посткультурой, в которой исчезает ориентация на познание трансцендентных ценностей человеческого духа и аккультурализацию индивида. Образцы и стили повседневного поведения, поставщиком которых является массовая культура, лишены культурно-исторического содержания и превращаются в набор случайных масок (пример: гламурный стиль). В мифогеме христианской антропологии и психологии: «Лик–лицо–личина» [3], маска относится к уровню личины, к которой привержен человек в силу греховности своей природы. Не случайно современную ситуацию обозначают как «эпоху тела», которая с неотвратимостью наступает в периоды цивилизационных сдвигов, когда происходит девальвация духовных ценностей в силу ослабления авторитета социальных институтов: образования, семьи, — а индивид выталкивается в область маргинального, краевого существования и Тело становится ведущей идеей, означающей проход индивида по траектории ризомы — специфического способа разрешения экзистенциальных вопросов без оглядки на конечность физического существования, метафизические ценности прошлого, культурные традиции и нормы сквозь миры вещей, событий других людей. Безопорность существования индивида означает демонтаж «Я», утрату целостности и попытки вернуть себе достоинство за счет выбора «имиджа» — стандартной, узнаваемой другими людьми социальной маски.

Встает вопрос, можно ли вернуть человеку утраченную целостность натуры, когда «человеческое» в человеке выдавливают реалии ситуации стихийного постмодерна общественной жизни, а традиционные методы воспитания становятся неэффективными, ибо, по замечанию М. Эпштейна, «информационная цивилизация вполне успешно и конформно расчленяет нас, отделяя глаза от рук, ноги от ушей, сознание от тела… Человек — уже не столько «чело века» (А. Белый), сколько «увечье века» [8, 11]. В маштабной задаче «собирания души и тела» современного человека должны участвовать религия, искусство, философия, которые являются хранителями медиаторов духовности. В самом деле, специфическое содержание духовности состоит в том, что человек выстраивает хронотоп своей жизни (данное понятие впервые ввел А. А. Ухтомский (1875–1942)) [4, 314–316], а качестве медиаторов духовности выступают миф, религиозный символ, слово, определяющее «планку» усилий человека, направленных на самопознание и нравственное самоусовершенствование. В этой связи встает задача восстановления смысла иконы в христианстве как транслятора Божественной просвещающей Благодати, т. е. в путеводстве во тьме. Архимандрит Зинон, монах Псково-Печерского монастыря, современный иконописец писал: «Икона есть свидетельство Церкви и Боговоплощении, о том, что Бог вошел в мир, воплотился, соединился с человеком настолько, что теперь каждый может вырасти в меру Бога и обращаться к нему как к Отцу» [1, 20].

Представляет интерес тот факт, что архимандрит Зинон ссылается на труды философов и богословов Серебряного века русской культуры князя Е. Н. Трубецкого и В. Н. Лосского, которые обратили внимание на роль православной иконы в духовности «самостановлении» человека. Так, князь Е. Н. Трубецкой главную идею русской иконописи и храмового искусства определил как «собор всей твари» [6, 200], т. е. внутреннее объединение всех существ в Боге. Он писал: «Икона — не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества, и так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем — икона может служить лишь символическим его изображением» [6, 202]. Данная мысль Е. Н. Трубецкого звучит актуально и в период цивилизованного сдвига к постиндустриальной цивилизации, когда царит стихия прагматики, утилитаризма и технократических ориентаций игнорирования человека в больших системах. Фактически в статье «Умозрение в красках» Е. Н. Трубецкой

Copyright © 2009

снимает неразрешимую для богословия проблему противопоставления светского искусства иконописи как средства введения человека в духовное пространство, в котором нет места для эстетических категорий и искусства. Согласно Е. Н. Трубецкому, Бог как истинная красота связан с земным миром по сущности или смыслу. Уже обозначение иконы как «умозрение в красках» заключает в себе пантеистический мотив. Так, Е. Н. Трубецкой указывает на использование иконописцами природной гаммы небесных цветов: голубого и темно-синего цвета звездной ночи, яркого дневного сияния голубой тверди, бледнеющих к закату тонов светло-голубых, бирюзовых и даже зеленоватых тонов и замечает, что «художественное творчество иконописцев связывало «небо здешнее» и «небо потустороннее»; иконописец изображает земной мир как лестницу образов, находящихся в отношении иерархии и отражении Бога, а художественным средством выражения этой богословской идеи выступает верховенство «ассиста» — божественного света — золотого, солнечного вокруг которого и группируется иерархия остальных красок» [7, 226–228]. Соответственно, икона может открыться и неверующему, и атеисту, но при условии личной жажды духовного знания. Знак, притча, символ — художественные средства выражения истины бытия, в частности, человек как представитель Рода свят и свое подлинное лицо — Лик он может приобрести через причастность к «горнему миру». Е. Н. Трубецкой писал: «Возможно, что переживаемые нами дни представляют собой лишь “начало болезней”; возможно, что они — столь первое проявление целого грозового периода всемирной истории, которой явит миру ужасы, доселе невиданные и неслыханные. Среди этих мук открытие иконы явилось вовремя. Нам нужен этот внешний благовест и этот пурпур зари, предвещающий светлые праздник восходящего солнца» [7, 245].

Архимандрит Зинон солидарен с Е. Н. Трубецким. По его мнению, иконопись в наши дни несет в себе великую миссию свидетельства реальности Благой вести, и поэтому, по его значению, «обилие всевозможной информации в современном мире захлестнуло человека, оно вызвало безразличие, легкомысленное отношение к слову, как устному, так и печатному. Поэтому самым мощным, самым убедительным сегодня становится голос иконы» [1, 49].

Однако архимандрит Зинон указывает на главную проблему наших дней — необходимость развития иконописи в опоре на традиции и следование Церковному Преданию. По его мнению, иконописец — не просто «копиист» с иконных прорисей, появившихся в эпоху «обмирщения русского религиозного искусства в XVI–XVII вв., когда произошел отказ от канонов иконного письма и в иконопись стали проникать стилевые элементы живописи эпохи Возрождения, барокко, классицизма, академизма. Далее, не соблюдается техника иконописи, а также имеет место уродливое явление тиражирования (цветная печать, фотографии, виртуальные образы). Он считает, что применение «графьи» — процарапывания иглой рисунка не должен иметь места, ибо мешает иконописцу вносить свой личный опыт, а это возможно лишь тогда, когда рисунок меняется в процессе написания иконы.

Он предлагает программу обретения иконописью своего предназначения быть «безгласной проповедью»:

1. Икона должна стать полноправной частью литургического действа, ибо, по его мнению, когда на икону смотрят как на иллюстрацию к праздничному действу, то имеет место пренебрежение к ее форме и виду [1, 22–23].

2. Четкое следование византийским и древнерусским канонам иконографии и необходимость контроля церковной власти за убранство храмов. Архимандрит Зинон пишет: «В ограду Церкви принимается практически все» [1, 27].

3. Недопустимость упрощения языка иконы и замене ее «живописными изображениями» для того, чтоб она «стала понятной» народу. Архимандрит Зинон пишет: «Задача Церкви — возводить людей к высоте боговедения, а не самой снисходить до человеческого невежества» [1, 28].

4. Восстановить «живую традицию» иконописи в обучении художников, которые обязаны «жить активной церковной жизнью, участвовать в таинствах Церкви, изучать богословие, церковнославянский язык и смотреть много древних икон» [1, 40].

В своем церковном служении иконописца архимандрит Зинон избрал путь следования византийской традиции. Выбор, по-видимому, объясняется тем, что икону он рассматривает как часть литургического действа, а «богослужебный чин мы приняли от Византии вместе с Верой» [1, 88]. Византийская традиция восходит к эпохе иконоборчества, когда творил Иоанн Дамасскин, Федор Студит, Никифор, которые сумели опираясь на неплатоническую доктрину эманации, выявить отличие иконы — «неподобного подобия» от светской живописи. Если художник является автором картины, то иконописец «являет» икону как Откровение — дар Классе, Равенна, а затем в соборе Святой Софии, Киев (1043/46). Обращает на себя внимание выделенность крещатого нимба (охряный овал на красном фоне и повторение закрытого жеста благословения вовнутрь из иконообраза из собора Св. Софии (Киев). Но архимандрит Зинон упускает титул «Вседержитель» — его Христос вопрошает современного человека о цене греха — отхода от ценностей Истины, Добра, Красоты, напоминая о своей крестной смерти, когда, казалось бы, было восстановлено гармоническое двуединство Бытия: земного и небесного. Это суровое вопрошание: лик Иисуса Христа строг в византийских иконообразах. В иконе проявилась четкая богословская позиция иконописца о. Зинона. Он пишет: «Икона есть свидетельство Церкви о Боговоплощении, о том, что Бог вошел в мир, воплотился, соединился с человеком настолько, что теперь каждый может вырасти в меру Бога и обращаться к нему как к Отцу». Таким обра-

зом, архимандрит Зинон обогащает существующую иконографию Христа-Пантократора (традиционные варианты богословских программ типов: эсхатологический аспект иконообраза — скорое второе пришествие Христа в мир, апокалиптический аспект: Царь Царей, Судия, софийный — Пантократор — Логос, Бог творящий — Византия). У о. Зинона на первом плане экзистенциальный аспект иконообраза — вопрошание о возможности человека обрести свою целостность и собрать воедино свои духовные силы в ситуации стихийного постмодерна. Архимандрит Зинон полагает, что иконописец должен вносить свой личный духовный опыт в свое творчество, сообразуясь с Церковным Преданием. Иконописец не копиист, он несет в себе боль переживания духовного оскудения жизни, о чем свидетельствует икона о. Зинона «Вход Господень в Иерусалим» (2000 г.). Традиционно за спиной Христа изображалась монолитная стена апостолов, следующих за Христом, и напряжение ожиданий жителей Иерусалима. В иконе же о. Зинона Христос оказывается в изоляции — в хрупкой изумрудной оболочке горы, и некоторые апостолы просто выглядывают из-за нее, нет монолитного согласия встречающих, и только дети радостно встречают Иисуса Христа. Христос не Судия, не моральный пророк, он, говоря словами Зинона: «Агнец, от века закланный за грехи мира. Он страдает в каждом человеке» [1, 52].

Таким образом, можно согласиться с И. К. Языковой в том, что линия возрождения иконописи в России связана с именем архимандрита Зинона и его учеников [9, 163].

Литература

1. Буслаев Ф. О русской иконе. Общие понятия о русской иконописи [Текст] / Федор Буслаев.— М.: Фонд «Благовест», 1997.
2. Голубева Л. Н. Лик–Лицо–Личина [Текст] / Л. Н. Голубева // Голубева Л. Словарь философских терминов.— Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2001.— С. 41–42.
3. Елена, монахиня, Булгаков Сергий, профессор, протоиерей [Текст] / Монахиня Елена // Булгаков С. Н. Из памяти сердца. Сборник автобиографической прозы / Сост. А. Ю. Максимов, А. П. Олейникова.— Орел, 2001.— С. 161–196.
4. Зинон (Теодор), архимандрит. Беседы иконописца [Текст] / Зинон архимандрит.— Псков: ГУП Псковская областная типография, 2003.
5. Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии [Текст]: Учеб. пос. / Зинченко Е. Б., Моргунов Е. Б.— М.: Тривола, 1994.
6. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916) [Текст] / Е. Н. Трубецкой // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология / Сост. И. К. Гаврюшин.— М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1993.— С. 195–219.
7. Трубецкой Е. Два мира древнерусской иконописи [Текст] / Е. Н. Трубецкой.— Там же.— С. 220–246.
8. Эпштейн. Информационный взрыв и травма постмодерна [Текст] / М. Эпштейн // Независимая газета.— 4 февраля.— 1999.— С. 11.
9. Языкова И. К. Богословие иконы [Текст]: Учеб. пос. / И. К. Языкова.— М.: Изд. Общедоступного Православного Университета, 195.

Архимандрит Августин (Никитин)
канд. бог. наук,
преподаватель РХГА

БЕРНАРД КЛЕРВОСКИЙ И РОССИЯ

Copyright © 2009, Архимандрит Августин (Никитин)

В 1717 г. в Виндбергском аббатстве премонстрантов (Бавария) австрийским ученым Б. Пэзом был впервые обнаружен кодекс, содержащий Послание епископа Краковского Матвея Бернарду Клервоскому об «Обращении русских». В 1729 г. этот документ был опубликован[1]. В 1960 г. в Польше была опубликована статья М. Плези (M. Plezia), посвященная анализу этого документа[2]. Приведем отрывки из этого послания в русском переводе.

Бернарду, милостью Божьей аббату клервоскому, сын Ваш возлюбленный магистр А [кардус] нас от лица Вашего вопросил, мог ли бы обычаи нечестивые и обряды русских искоренить. Мог бы, господин, мог бы, но лишь тот, на ком была бы великая благодать. Веруем же во Господа Иисуса, если был бы то аббат клервоский, он бы смог свершить сие благое дело.

Название епископского послания следующее: «Anno 1130. Mathaei cracoviensis episcopi epistola ad s. Bernardum abbatem clarevallensem. De suscipienda Ruthenorum conversione» («В год 1130. Письмо Матвея, краковского епископа, к св. Бернарду, аббату клервоскому. Об обращении русских, которое следует предпринять»). (Относительно даты можно с уверенностью сказать, что она ошибочна, так как Матвей стал краковским епископом лишь в 1143 г.)[3].

Ко времени занятия Матвеем Краковской кафедры — 1143 г.— Бернард Клервоский был известен как активный поборник христианизации всего мира; свои идеи он излагал в проповедях, посланиях, трактатах. Вполне обясним интерес клервоского аббата и к далекой Руси. По мнению епископа Матвея, Бернард Клервоский был единственным человеком, который мог бы обратить русских в «истинную веру». Послание представляет собой ответ на запрос Бернарда, переданный неким магистром А., которого М. Плезя отождествляет с ученым и соратником Бернарда Архардом (Акардус) из Клерво[4].

Насадителями католичества в Восточной Европе Бернард в первую очередь считал проповедников цистерцианского ордена, к которому и сам принадлежал. Польские цистерцианцы, лишь в начале 40-х гг. XII в. основавшие свой первый монастырь, ревностно следили за мыслями и действиями своего «старшего брата по ордену». Есть сведения о намерении самого Бернарда посетить этот первый монастырь в Брежнице-Анджейове, которое не осуществилось по причине его болезни[5].

Краковский епископ Матвей находился в близких отношениях с основателем Анджеевского монастыря — цистерцианцем Яном Грыфитой (с 1143 г. — епископ Вроцлавский, с 1149 г.— архиепископ в Гнезно), который был сторонником внедрения католичества на Руси. Таким образом, послание Матвея, в котором содержится приглашение Бернарда в Польшу, является как бы одной из нитей, связывающих цистерцианцев с главой своего ордена и косвенно — с Киевской Русью. (Даже существует предположение, что первый польский цистерцианский (Анджеевский) монастырь и название свое получил по имени апостола Андрея, просветителя Руси)[6].

Своеобразным мостом, связавшим «Малую Польшу» с «Великороссией», был иеромонах Епифаний Славинецкий (сконч. в 1676 г.). Уроженец Малороссии (Украины), он учился в Киевской братской школе и за границей; в 1650 г. Епифаний был приглашен в Москву для «риторического учения» и для перевода греческих книг. Он составил также «Лексикон греко-славяно-латинский» и перевел некоторые проповеди св. Бернарда[7].

Одним из первых русских историков, уделивших внимание биографии св. Бернарда Клервоского, был Михаил Матвеевич Стасюлевич (1826–1911). Еще в 1853 г.у в журнале «Москвитянин» М. М. Стасюлевич опубликовал очерк, посвященный св. Бернарду. «В нашем историческом очерке мы, конечно, далеко не представили, да и не могли представить полной картины деятельности св. Бернарда; но и то немногое, что мы сказали о нем, дало нам возможность приобрести идею о характере его деятельности, — отмечал Стасюлевич.— Бернард принадлежал к числу тех немногих лиц, которым суждено было сделаться орудием общественного мнения и доказательством того, что, как бы ни было велико расстройство общественного порядка, идея доброго и справедливого никогда не может исчезнуть; при всем падении нравственности в XII столетии остаток ее выразился в том уважении, которое современники питали к Бернарду»[8].

Главное сочинение М. М. Стасюлевича — «История Средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых» (Т. 1–3. СПб., 1863–1865). В третьем томе «Истории средних веков» (СПб., 1865) М. М. Стасюлевич поместил три старинных жизнеописания Бернарда Клервоского. Краткая биография «Св. Бернард и монастырь Клерво. 1090–1130 гг.» (Vita s. Bernardi, Claraevallensis abbatis primi) принад-

лежит перу монаха Вильгельма; она была написана в 1140 г.[9]

1880-е гг. были отмечены целым рядом публикаций, посвященных Бернарду Клервоскому. В 1888 г. в Харькове была издана монография А. Вертеловского «Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству» (Харьков, 1888; оттиски из журнала «Вера и разум»[10]). Первый раздел этой книги, озаглавленный «Церковная мистика», полностью посвящен Бернарду Клервоскому[11]. Этот раздел состоит из пяти глав, каждая из которых освещает тот или иной аспект в многогранной деятельности подвижника.

Св. Бернард был учителем Западной церкви, и в своих трактатах он приводит обширные цитаты из творений блаженного Августина. Однако Вертеловский выявляет и «восточную составляющую» в трудах западного подвижника: «Бернард старался держаться в богословствовании ортодоксального мистико-диалектического направления, соответствующего тому, которому было положено на Востоке св. Дионисием Ареопагитом»[12].

Заметным событием в истории отечественной «бернардистики» стала публикация статьи Е. Корелина «Бернард Клервоский, церковный деятель и проповедник», напечатанной на страницах журнала «Православное обозрение» в 1889 году[13]. При написании статьи автор использовал несколько монографий французских и немецких авторов, таких как Vacandard, Ratisbonne, Demagnin, Neander[14].

Как и его предшественник М. М. Стасюлевич, Е. Корелин излагает биографию Бернарда, «дело Абеляра», повествует о подготовке II крестового похода (1147 г.) и о реформе церковной жизни. Во второй части своей работы Е. Корелин дает краткий обзор проповеднических трудов св. Бернарда[15]. На страницах журнала «Православное обозрение» автор изложил содержание 340 речей и проповедей, считавшихся в те годы подлинными произведениями Бернарда. Клервоский аббат произносил их в течение почти 40-летней проповеднической деятельности. Далее Е. Корелин излагает содержание трактатов св. Бернарда[16].

В 1866 г. М. М. Стасюлевич, автор очерка о св. Бернарде, основал журнал «Вестник Европы» и редактировал его до 1908 г. На страницах именно этого журнала в 1891 г. была опубликована статья о св. Бернарде, принадлежавшая перу В. И. Герье (1837–1919), профессора всеобщей истории Московского университета (1868–1904). Статья, озаглавленная «Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал», печаталась в 4 номерах «Вестника Европы» (с января по апрель 1891 г.)[17] Первая глава (январь 1891 г.) была посвящена блаж. Августину; три последние (февраль–апрель 1891 г.) — св. Бернарду Клервоскому.

Особое внимание В. И. Герье уделяет эпистолярному наследию св. Бернарда. В конце XIX в. церковные историки имели в своем распоряжении «Латинскую Патрологию» Миня (Migne); переписка Бернарда насчитывала 495 писем (из них 37 было адресовано Бернарду). Как отмечал русский историк, «из этого числа 495-ти должны быть, впрочем, исключены, по разным причинам, 22 письма. Зато оно может быть увеличено на 36 писем (из них 7 написаны Бернардом), не вошедшие в издание Миня. Это число, конечно, далеко не заключает в себе настоящего состава переписки. К сожалению, самые тщательные розыски, предпринятые во всех главных библиотеках Западной Европы, доставили в результате только 19 новых писем самого Бернарда и 4 ему адресованных»[18].

Как и его предшественники, В. И. Герье излагает обстоятельства спора Бернарда с Абеляром. Отечественный исследователь обращает внимание читателей на то, что Бернард не был инициатором «гонений» на философа-рационалиста. «Дело Абеляра» началось с того, что весной 1139 г. Бернард получил письмо от аббата монастыря св. Теодориха с указанием сомнительных положений, извлеченных им из сочинений Абеляра. «Нельзя хранить молчания, — писал аббат, — когда искажается вера, ради которой мы отреклись от самого себя»[19].

В 1894 г. в издательстве А. С. Суворина, в серии «Сто великих людей», вышла книга, в которой были изложены биографии-жития выдающихся отцов и учителей Церкви Запада: блаж. Августина, св. Бернарда Клервоского и св. Франциска Ассизского[20]. Глава «Святой Бернард, аббат Клервоский»[21] была изложена по сочинению Джеймса Морисона (James Cotter Morison. The Life and Times of Saint Bernard, Abbot of Clairvaux. London, 1884). «Бернард был не только современником преобразования Церкви и лучшего периода развития и влияния монашества, но наложил на эти явления глубокий отпечаток своей деятельности и своего таланта»[22], — отмечалось на страницах этой книги.

В том же 1894 г. в С.-Петербурге была издана книга, озаглавленная «Правила святой жизни, изложены Аввою Бернардом в его беседах со своей сестрой монахиней» (СПб., 1894). Ныне эта книга труднодоступна и представляет собой библиографическую редкость[23].

В 1897 г. в Москве увидела свет брошюра В. Н. Ивановского «Мистика и схоластика XI–XII веков» (М., 1897). В подзаголовке значились три имени: «Ансельм Кэнтерберийский, Абеляр и Бернард Клервальский». Книга была составлена на основе монографий и статей французских и немецких историков X1X в., таких как Шарль Ремюза (Ch. de Remusat, 1797–1875), Адольф Гаусрат (A. Hausrath, 1837–1909) и др. Для написания раздела, посвященного св. Бернарду Клервоскому, автор взял за основу статью В. И. Герье «Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал» (Вестник Европы, 1891, № 2–4).

В 1900 г. русские читатели смогли ознакомиться с двухтомником немецкого протестантского историка и богослова Адольфа Гаусрата (Hausrath, 1837–1909) «Средневековые реформаторы» (Т. 1–2. СПб., 1900. Перевод с немецкого под ред. Э. Л. Радлова). В первом

томе самое большое место отведено жизни и деятельности Абеляра (8 глав)[24]; это наиболее полное сочинение, посвященное этому «проблемному» богослову. Как и в прежних сочинениях на эту тему, Бернард Клервоский появляется в главе, посвященной Сансскому собору 1141 г.[25]

…В 1926 г. на даче Волошина в Коктебеле было совершено богослужение по случаю 700-й годовщины со дня кончины св. Франциска Ассизского (1226–1926). Заупокойную литургию (мессу) совершил католический священник Сергей Михайлович Соловьев (1885–1942) — сын младшего брата Владимира Соловьева — Михаила. По окончании историко-филологического факультета Московского университета С. М. Соловьев посвятил себя литературной и педагогической деятельности. В 1907 г. в Москве вышла его первая книга стихов «Цветы и ладан», где св. Бернарду было посвящено два стихотворения[26].

Эпизоды из жития св. Бернарда издавна вдохновляли художников Средневековья и Возрождения. С XIII в. в христианском искусстве развивался сюжет чудесного явления Бернарду Пресвятой Богородицы, который получил наиболее яркое выражение в картинах итальянских и испанских мастеров. В Национальной галерее (Лондон) этот сюжет представлен картиной Филиппо Липпи (1447 г.); кисти Филиппино Липпи принадлежит фреска «Явление Девы Марии св. Бернарду Клервоскому» (ок. 1480 г., церковь Бадиа, Флоренция). В Мюнхенской (старой) Пинакотеке хранится картина Пьетро Перуджино (1446–1523) «Видение св. Бернарда» (1489 г.)[27]. Стихотворение Сергея Соловьева — рассказ об одном из таких шедевров средневековой живописи, который он мог лицезреть во время своего пребывания в Италии[28].

Изучением церковной деятельности св. Бернарда занимался Лев Платонович Карсавин (1882–1952), профессор средневековой истории Петербургского университета. В его книге «Монашество в средние века» (СПб., 1912) св. Бернард фигурирует в двух главах: «Цистерцианцы» и «Рыцарские ордена». Особое внимание русский ученый уделяет роли аббата из Клерво в подготовке II крестового похода. Л. П. Карсавин приводит строки, вышедшие из-под пера св. Бернарда; впоследствии с таких же позиций преп. Сергий Радонежский выступал против татаро-монгольского ига.

«Нет такого закона, — писал Бернард, — который запрещал бы христианину поднимать меч. Евангелие предписывает воинам сдержанность и справедливость, но оно не говорит им: «Бросьте оружие и откажитесь от воинского дела!» Евангелие запрещает несправедливую войну, особенно между христианами. «Было бы запрещено убивать и язычников, если бы каким-нибудь другим образом можно было помешать их вторжениям и отнять у них возможность притеснять верных. Но ныне лучше их избивать, чтобы меч не висел над головой справедливых и чтобы зло не прельщало несправедливых. Нет для избравших воинскую жизнь задачи благороднее, чем рассеять этих жаждущих войны язычников, отбросить этих служителей скверны, мечтающих отнять у христиан сокрытые в Иерусалиме сокровища, осквернить святые места и захватить в наследие святилище Бога. О, да извлекут дети веры оба меча против врагов! «[29]

В 1913 г. в Москве вышла в свет книга В. И. Герье «Западное монашество и папство» (М., 1913), представлявшая собой второй том из серии «Зодчие и подвижники “Божьего Царства”». В этой монографии почти без изменений была помещена серия статей В. И. Герье, напечатанных в 1891 г. в «Вестнике Европы» («Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал»). На этот раз св. Бернарду Клервоскому было посвящено 4 главы (гл. 2–5)[30].

Имя св. Бернарда становилось в России все более популярным. Его жизнеописание было включено в «Курс истории средних веков», составленный профессором А. А. Васильевым. Изданное в Москве в 1915 г. Товариществом И. Д. Сытина, это пособие являлось учебной книгой для VI класса мужских гимназий и реальных училищ. Раздел, озаглавленный «Образованность. Школы; университеты; схоластика», содержал сведения о подвижнике из Клерво и о его идейном противнике — Абеляре[31].

Более подробно эта тема была раскрыта Г. П. Федотовым в его книге «Абеляр» (Пг., 1924). Книга об Абеляре была написана Г. П. Федотовым в советской России — это была его первая монография, опубликованная в 1924 г. небольшим тиражом (3000 экз.) в Петрограде издательством Брокгауза и Ефрона. Советская цензура, скорее всего, не коснулась этой книги, но издательская правка прошлась по ней. В 1996 г. эта работа была переиздана в 1-м томе Собрания сочинений Г. П. Федотова (в 12 томах)[32]. В своей монографии русский философ большое место уделил деятельности Бернарда Клервоского и его противостоянию сомнительному богословствованию Абеляра[33]. При написании своей монографии Г. П. Федотов использовал труды таких западных историков, как V. Cousin[34], R. Stolzle[35], Ch. de Remusat[36], S. M. Deutsch[37], A. Hausrath[38].

Книга Г. П. Федотова, в которой большое место было уделено богословским спорам Абеляра с Бернардом, была едва ли не последней, написанной на эту тему, в период между двумя мировыми войнами. Лишь в послевоенные годы эта тема нашла свое развитие в трудах отечественной исследовательницы Н. А. Сидоровой. Нина Александровна Сидорова (1910–1961), доктор исторических наук, с 1952 г. занимала должность заведующей сектором истории Средних веков Института истории АН СССР[39]. В 1953 г. была опубликована ее монография «Очерки по истории ранней городской культуры во Франции» (М., 1953) — это главный научный труд исследовательницы.

Об активной церковной деятельности Бернарда Клервоского упоминается вскользь, но тем не менее читатель мог судить о масштабе его пастырских трудов: «За время своей жизни Бернард основал 72 монастыря (из них 35 монастырей во Франции,

11 в Испании, 10 в Англии и Ирландии, 6 во Фландрии, 4 в Италии и остальные в Германии, Швеции, Венгрии и Дании)»[40], — отмечает Н. А. Сидорова.

Н. А. Сидорова продолжила свою работу в избранной ею области. В 1959 г. вышло новое издание книги Абеляра «История моих бедствий»[41]. (Автобиография Петра Абеляра» (1079–1142), известная под названием «История моих бедствий» переводилась в России только однажды, в 1902 г.)[42]. На этот раз к основному тексту были приложены дополнения, в том числе и «Письма современников и участников Сансского собора» (1141 г.)[43]. На русском языке они были опубликованы впервые; перевод был выполнен Н. А. Сидоровой по Латинской Патрологии Ж. П. Миня (Patrologiae cursus completus. Seria secunda. T. 182). Этот перечень открывает «Письмо аббата Гильома к Бернарду аббату Клервоскому относительно Петра Абеляра»[44]. Автором письма был друг Бернарда — Гильом, аббат монастыря Сен-Тьерри, находившегося возле Реймса; письмо было написано в 1139 г., накануне открытия Сансского собора. Ответное письмо Бернарда Клервоского аббату Гильому (письмо 327)[45], также датируется 1139 г. Далее следуют письма Бернарда Клервоского, адресованные участникам собора, все они датированы 1140 г. (Перечень писем приводится в хронологической последовательности.)

После кончины Н. А. Сидоровой (1961 г.) переводческая работа с текстами св. Бернарда не прекратилась. В 1972 г. под эгидой Института мировой литературы им. А. М. Горького (Москва) была издана антология «Памятники средневековой литературы X–XII веков» (М., 1972). В этот сборник были включены переводы двух посланий (писем) Бернарда, ранее опубликованных в книге П. Абеляра «История моих бедствий» (М., 1959). Это послание (письмо 331) Стефану, кардиналу и епископу Пренестинскому[46], и послание (письмо 332) кардиналу Г…[47] (перевод И. В. Шталь).

В переводе того же автора в сборнике была напечатана «Проповедь третья на Песнь Песней» (О лобзании стопы, длани и уст Господних и др.)[48]. (В начале следующей проповеди Бернард резюмирует ее содержание: под наименованием трех лобзаний скрыты три совершенствования души — покаяние в грехах, укрепление во благе, единение в духе с Богом.)

В переводе М. Л. Гаспарова в «Памятниках» были помещены выдержки из трактата Бернарда «О размышлении» (к папе Евгению III, 1145–1153 гг.): II. 8. «О превосходстве первосвященнического сана и власти»; II. 9. «Рассмотрение собственной природы первосвященника»[49].

В 1996 г. был опубликован текст «Послания (письма) 190 папе Иннокентию II или Трактата против некоторых ошибочных положений Абеляра» (перевод И. В. Шталь)[50]. Первоначально это была речь, произнесенная Бернардом Клервоским на Сансском соборе (1141 г.); вместе с предпосланным ей затем выступлением она обращена к папе Иннокентию II.

Публикация текстов аббата из Клерво продолжалась. В 1982 г. в сборнике «Средние века» (Вып. 45. М., 1982) был опубликован перевод трактата Бернарда Клервоского «О благодати и свободе воли»[51]. Этот перевод являлся частью рукописного наследия выдающегося отечественного историка С. Д. Сказкина и на русском языке был опубликован впервые. До своей кончины С. Д. Сказкин успел перевести I–VIII главы трактата; завершение перевода с IX главы и подготовка его к публикации осуществлены О. И. Варьяш, послесловие и примечания — В. И. Уколовой. Перевод был сделан по изданию: S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis. De gratia et libero arbitrio.— Patrologiae cursus completes. Ser. latina, ed. altera, acc. J.-P. Migne. P. 1879. T. 182.

Наряду с публикацией текстов св. Бернарда, продолжалось изучение многообразного духовного творчества аббата из Клерво. В 1965 г. доктор филологических наук И. Н. Голенищев-Кутузов (1904–1969) писал: «В индивидуальном восприятии философских идей, превращенных в идеи литературные, Данте не подчинялся строгости схоластического мышления, а противопоставлял — сознательно или стихийно — свое мироощущение традиции… В то же время опоэтизированные тексты Бернарда Клервоского, Иоахима Флорского, Бонавентуры, порожденные фантазией, несомненно, воздействовали на поэзию Дученто, но это воздействие было не прямым, а преломлялось через призмы различных индивидуальностей»[52].

В 1989 г. была опубликована статья М. С. Самариной «“Новая жизнь” Данте и Бернард Клервоский», в которой отечественная исследовательница проследила влияние Бернарда Клервоского на творчество Данте на материале «Новой жизни» — одного из первых произведений Данте. «Время его создания — это пора духовных исканий молодого поэта, время его усиленных занятий философией, — пишет М. С. Самарина.— Судя по словам самого Данте в “Новой жизни”, он всеми силами стремится к светочам современной ему мысли. Поэтому его внимание не мог не привлечь св. Бернард — одна из ярчайших личностей Средневековья»[53].

Начало третьего тысячелетия от Р. Х. было отмечено новыми публикациями сочинений св. Бернарда Клервоского в России. В 2001 г. в петербургском издательстве Российского Христианского гуманитарного Института (РХГИ) был издан 1-й том «Антологии средневековой мысли» (СПб., 2001). В состав «Антологии» были включены такие трактаты св. Бернарда, как «О благодати и свободе воли»[54] и «Проповеди на Песнь Песней»[55]. В состав сборника вошло лишь несколько проповедей на Песнь Песней (1, 3, 4, 53, 74, 83, 85). Проповедь третья — «О лобзании стопы, длани и уст Господних и пр.» была перепечатана с издания «Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв.» (М., 1972. С. 310–312; перевод И. В. Шталь). Остальные 6 проповедей были переведены с итальянского языка одним из ведущих медиевистов А. А. Клестовым; перевод был выполнен по изданию: Harvey Egan Sj. Mistici e la mistica.

Antologia della mistica cristiana a cura di Luigi Borello o. c. d. Citta del Vaticano. P. 201–210. Трактат «О благодати и свободе воли» был напечатан по изданию: Средние века. Вып. 45. М., 1982. С. 265–297. (гл. I–VIII — перевод С. Д. Сказкина; гл. IX–XIV — перевод О. Варьяш).

Вот что писал о богословии Бернарда академик С. С. Аверинцев: «Проповеди Бернарда Клервоского на ветхозаветную Песнь песней, истолковывающие чувственные образы как описание огненной духовной любви к Богу, продолжили традицию, основанную еще раннехристианскими мыслителями (особенно Григорием Нисским), и в свою очередь дали импульс мотивам “Gottesminne” (“боговлюбленности”) в немецко-нидерландской мистике позднего Средневековья (Хильдегарда Бингенская, Мехтхильда Магдебургская, Мейстер Экхард, Генрих Сузо, Руисбрек Удивительный и другие»[56].

В 2002 г. на страницах московского журнала «Альфа и Омега» (Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России) была опубликована статья А. Р. Фокина «Бернард Клервосский» (В рубрике «Из истории западного богословия»)[57].

Автор излагает житие св. Бернарда, приводит аннотацию его сочинений и излагает систему богословских воззрений прославленного святого.

* * *

«Св. Бернард Клервоский в оценке русской религиозно-философской мысли» — эта тема неисчерпаема. Подвести итог сказанному можно словами В. И. Герье — русского историка, внесшего наибольший вклад в изучение многогранной деятельности Бернарда Клервоского. «Три главных подвига в жизни Бернарда — установление единства в Церкви, победа над Абеляром и проповедь крестового похода — еще не исчерпывают ни его роли в современном ему мире, ни его исторического значения, — отмечает Герье.— Вся жизнь Бернарда представляет собой непрерывный ряд усилий в интересах монашества и Церкви. Везде, где был нанесен ущерб Церкви, где была омрачена святость монашеского обета, нарушен канонический закон, где порок или личный интерес вторгались в “божеское царство”, — Бернард появлялся с наставлением и увещанием или с беспощадным обличением зла»[58].

В заключение — еще несколько слов о проблеме церковных взаимоотношений Востока и Запада. В 1924 г. в Берлине был издан сборник статей выдающихся русских православных богословов — «Проблемы русского религиозного сознания». Одна из статей, озаглавленная «О единстве Церкви», принадлежала перу Н. О. Лосского (1870–1965). «Вместо гаданий о сокровенном “духе” Католической Церкви сосредоточимся лучше на деяниях великих подвижников ее — святых Франциска Ассизского, Бернарда Клервосского и др., тогда мы проникнемся любовью к ней и она явится перед нашим взором в светлом одеянии, — писал Николай Онуфриевич.— То же самое пусть сделает и римский католик в отношении Православной Церкви, пусть он подумает хотя бы о том добре, которое творится в тиши ее обителей духоносными старцами, и поймет высокий дух, таящийся под ее скромными формами»[59].

Примечания

1. Thesaurus anecdotorum novissimus. T. 6. Augustae Vindelicorum et Craecii, 1729. P. 1, № 125. Col. 360–361.
2. Plezia M. List biscupa Mateusza do sw. Bernarda. W Pracez dziejow Polski feudalnej. Warszawa, 1960, str. 123–140.
3. Там же. С. 117.
4. Там же. С. 119.
5. Там же. С. 119.
6. Там же. С. 121.
7. Соболевский А. И. Западное влияние на литературу Московской Руси XY–XVII веков.— СПб., 1899. С. 13, 18.
8. Стасюлевич Михаил. Св. Бернард, аббат де Клерво // Москвитянин. Учено-литературный журнал.— М., 1853. Т. III, № 9, май. Отд. III. С. 35–36.
9. Стасюлевич М. М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3.— СПб., 1865. С. 365–374.
10. Вертеловский А. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству // Вера и разум, 1888, № 3. С. 216–236; № 7. С. 495–508; № 8. С. 537–554.
11. Вертеловский А. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству. Харьков, 1888, С. 91–147.
12. Вертеловский А. Указ. соч. С. 146. Анализ содержания сочинений св. Бернарда. — С. 116–147.
13. Корелин Е. Бернард Клервоский, церковный деятель и проповедник // Православное обозрение, 1889, июль-август, С. 658–752.
14. Vacandard, abbe. S.-Bernard orateur. (1877); Ratisbonne. Histoire de S.-Bernard (1841); Demagnin. Histoire de la discussion d’Abailard et S.-Bernard. (Strasb., 1840); Neander. Der heilige Bernard und seine Zeitalter (Berlin, 1813, 1848).
15. Корелин Е. Бернард Клервоский, церковный деятель и проповедник // Православное обозрение, 1889, июль-август. С. 695–712.
16. Там же. С. 712–720.
17. Герье В. И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы, 1891, № 1 (январь). С. 172–196; № 2 (февраль). С. 752–781; № 3 (март). С. 5–29; № 4 (апрель). С. 495–552.
18. Там же. С. 770. См.: Huffer. Vorstudien zu einer Darstellung d. Lebens; Wirkens des h. Bernard v. Cl. Munster. 1886. P. 189.
19. Там же, март, № 3. С. 9.
20. Сто великих людей, кн. 6. Блаженный Августин, Бернард Клервоский, Франциск Ассизский.— СПб., 1894. (Издание А. С. Суворина. Серия «Дешевая библиотека», № 266).
21. Там же. С. 54–106.
22. Там же. С. 54.
23. Клервосский Бернард. Правила святой жизни, изложены Аввою Бернардом в его беседах со своей сестрой монахиней.— СПб., 1894, 241 с. В генеральном каталоге РБН эта книга не значится; в БАН она была утрачена в 2001 г. (а. А.)
24. Гаусрат А. Средневековые реформаторы. Т. 1.— СПб., 1900. С. 1–242.
25. Там же, гл. 7. С. 178–224.
26. Соловьев Сергей. Цветы и ладан. 1-я книга стихов.— М., 1907. С. 36–37. (Москва, 1904, март).
27. Католическая энциклопедия. Т. 1.— М., 2002. С. 562.
28. Соловьев Сергей. Цветы и ладан. 1-я книга стихов.— М., 1907. С. 30–31. (Москва, 1903, декабрь).

[29] Карсавин Л. П. Монашество в средние века.— СПб., 1912. С. 73.
[30] Герье В. И. Западное монашество и папство.— М., 1913. Гл. 2–5. С. 29–138.
[31] Васильев А. А. Курс истории средних веков.— М., 1915. С. 182–188.
[32] Федотов Г. П. Абеляр. Собр. соч. Т. 1.— М., 1996. С. 185–273.
[33] Там же. С. 212–217.
[34] Ouvrages inedits d'Abelard, ed. par V. Cousin, (1836); Petri Abaelardi opera ed. V. Cousin I–II, (1849–1859).
[35] Tractatus de unitate et trinitate divina, ed. R. Stolzle (1891).
[36] Ch. de Remusat, Abelard I–II, (1845).
[37] S. M. Deutsch. Peter Abalard, ein kritischer Theologie (1883).
[38] Hausrath A. Peter Abalard (Die Weltverbesserer im Mittelalter, 1) (1893, 1895).
[39] Большая советская энциклопедия. Изд. 3. т. 23.— М., 1976. С. 354.
[40] Сидорова Н. А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции.— М., 1953. С. 147.
[41] Абеляр П. История моих бедствий / Перевод В. А. Соколова М., 1959.
[42] Абеляр Пьер. История моих бедствий / Пер. с лат. П. О. Морозова; под ред. Трачевского.— СПб., 1902.
[43] Абеляр П. История моих бедствий / / Перевод Н. А. Сидоровой. М., 1959. Письма Бернара Клервоского. С. 123–154.
[44] Patrologiae cursus completus. Seria secunda. T. 182. Col. 531–533.
[45] Col. 533.
[46] Памятники средневековой литературы X–XII веков.— М., 1972. С. 305–306.
[47] Там же. С. 306–307.
[48] Там же. С. 310–312.
[49] Там же. С. 307–309.
[50] В сборнике: «Классическая филология на современном этапе».— М., 1996. С. 192–195. Перевод по изданию: Patrologiae cursus completes, series latina prior, accurante J.— P. Migne. T. 182–185. Parisiis, 1879.
[51] Средние века. Вып. 45.— М., 1982. С. 265–297.
[52] Голенищев-Кутузов И. Н. Эпоха Данте в представлении современной науки // Вопросы литературы, № 5, 1965. Цит. по: Голенищев-Кутузов И. Н. Романские литературы.— М., 1975. С. 28.
[53] Самарина М. С. «Новая жизнь» Данте и Бернард Клервоский // Вестник Ленинградского университета. Серия 2: История, языкознание, литературоведение. 1989. Вып. 3. С. 91.
[54] Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья.— СПб., 2001. Т. 1. С. 444–476.
[55] Там же. С. 431–443.
[56] Цит. по: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.— М., 1979. С. 390, примеч. 22.
[57] Альфа и Омега, № 4 (34), 2002. С. 364–383.
[58] Герье В. И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы, 1891, № 4 (апрель). С. 495.
[59] Лосский Н. О. О единстве Церкви // Сборник статей: «Проблемы русского религиозного сознания». Берлин, 1924. С. 344–345.

Jose Teodoro Bernal Pascual
(Pamplona)

ALGUNOS ASPECTOS DE LA ACTIVIDAD CARITATIVA DE LA IGLESIA

Copyright © 2009, Jose Teodoro Bernal Pascual

Pretendo mostrar en este trabajo algunas ideas acerca del ejercicio o servicio de la caridad en la Iglesia. Tomaré como referencia básica de mis reflexiones el magisterio del Romano Pontífice Benedicto XVI expuesto en su encíclica *Deus caritas est* (DCE), sobre todo la segunda parte, aunque toda ella forma una unidad. En la primera parte se explican conceptos fundamentales sin los cuales sería difícil entender la segunda según la mente de Benedicto XVI.

1. Introducci n

Jesucristo legó a sus discípulos el mandamiento del amor: «Os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros como yo os he amado. En esto conocerán que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros» (Jn 13, 34). En esas palabras se condensa gran parte de la sustancia del mensaje cristiano, que ha de informar la vida del cristiano y también la praxis de la comunidad de los creyentes en Cristo. Dado que la caridad es amar como Cristo, sus discípulos, en el esfuerzo por seguir ese exigente modelo, se han empeñado desde el comienzo en numerosas obras de servicio a los hermanos, abarcando hasta las necesidades más materiales: el hambre, la indigencia, la carencia de vivienda o de ropa, etc.

El cristiano vive para buscar a Cristo, para estar junto a Él. Y así, mirarle, escucharle, amarle. En esa cercanía, comunión, el discípulo encuentra la energía para la conversión interior, para la transformación del corazón según el modelo del maestro. Se hacen propios los sentimientos del corazón del Señor; se abrazan sus ideales y proyectos; se vive para darles cumplimiento.

Esa misma energía (el Espíritu) vivifica continuamente el corazón de la comunidad eclesial para dar testimonio ante el mundo del amor de Dios por todos los hombres. Toda la actividad de la Iglesia está llamada a ser expresión de una caridad que busca el bien integral del hombre, con una atención preferencial por aquellos que padecen un mayor sufrimiento corporal o espiritual. La Iglesia ha impulsado la realización de obras de misericordia que alivien esos sufrimientos, presentándolas como un deber cristiano. Esas obras se han practicado en la Iglesia desde los inicios mediante las limosnas (Hch 9, 36; Hb 13, 16), el reparto de bienes (cfr. Hch 2, 44–45; 4, 32–37), las mesas comunes (cfr. Hch 6, 2–6), las colectas para los pobres (cfr. Hch 9, 36.39; 10, 2.31; Gal, 2, 9–10).

2. La caridad es tarea esencial de la Iglesia

El amor al prójimo es tarea de cada fiel, que ha de seguir los pasos de Cristo, pero también la Iglesia, en cuanto comunidad, ha de ejercitar la caridad, por exigencia de su propio ser.

Efectivamente, la naturaleza íntima de la Iglesia se manifiesta en una triple misión: el anuncio de la Palabra de Dios, la celebración de los Sacramentos y el servicio de la caridad (cfr. DCE, 22). Esta clasificación está relacionada con la conocida triada de los *tria munera* de Cristo y de la Iglesia: *munus propheticum* o *docendi*, *munus sacerdotale* o *sanctificandi* y *munus regale* o *regendi*.

Mediante el *munus docendi* la Iglesia asume la tarea de dar a conocer el Evangelio, la verdad revelada, a las gentes, con los medios que tenga a su alcance. El *munus sanctificandi* lo desarrolla a través de la liturgia y los sacramentos, que dispensan la gracia para la santificación de los fieles. Una y otra función son también ejercicio de la caridad eclesial, que miran al bien de los fieles y de todas las gentes. Estos dos elementos coinciden en una y otra tipología, la expuesta en DCE y la clásica.

Munus regendi y servicio de la caridad no se pueden identificar sin más. El servicio de la caridad es una forma privilegiada de participar en el *munus regale* (*regendi*) de Cristo. En realidad, el servicio de la caridad es uno de los ámbitos de operatividad de los *tria munera* de la triada clásica. Tampoco se pueden confundir caridad y justicia dentro de la Iglesia. Es cierto que el Concilio Vaticano II enseña que el Pueblo de Dios, que es la Iglesia, tiene por «ley el mandamiento del amor: amar como el mismo Cristo nos amó (cfr. Jn 13,34)» y que por esa razón, en cierto sentido, los deberes de justicia fundamentales en la Iglesia son también una exigencia del amor cristiano. Pero siempre cabrá distinguir entre aquello que es debido a cada uno como su derecho y lo que es dado gratuitamente como un don. Las dimensiones de caridad y de justicia siempre están presentes y relacionados entre si en todos los ámbitos donde se desenvuelve la vida de los hombres. Se puede decir que la justicia tiene una cierta prioridad en cuanto a la operatividad al ser una manifestación primordial de la caridad, mientras que la caridad tiene prioridad ética y salvífica[1].

Tanto el *munus docendi* como el *sanctificandi* tienen por objeto bienes sobrenaturales en sentido estricto, como son la Palabra de Dios y los sacramentos. El servicio de la caridad tiene por objeto bienes naturales humanos,

Copyright © 2009

que entran dentro de la esfera del interés de la Iglesia por su destinación a los pobres y necesitados. Estos bienes pueden ser materiales (comida, vestido, casa, atención médica, etc) o espirituales (compañía, consejo, enseñanza, etc). Se da una relevancia especial en muchas ocasiones a los bienes materiales, pues suelen responder a necesidades más urgentes e imperiosas. Pero hasta las acciones más externas y materiales en la Iglesia tienen un cierto carácter sacramental, en cuanto que no escapan a la finalidad salvífica de la Iglesia. Efectivamente, la ayuda a los más necesitas produce frutos espirituales extraordinarios en los necesitados y los que ayudan.

3. La Iglesia como institución y su Jerarquía ante la tarea del servicio de la Caridad

La Iglesia desde los comienzos ha asumido el servicio de la caridad como una finalidad directa y genuina. Así en los Hechos de los Apóstoles se nos narra como los creyentes vendían parte de sus posesiones, según su generosidad, y ponían el dinero a los pies de los Apóstoles para que se repartiera entre los indigentes, en función de sus necesidades[2]. Ello muestra claramente hasta que punto los Doce Apóstoles estaban involucrados en la gestión y desarrollo del servicio de la caridad. Esa misma finalidad esencial se puede ver en la elección de los siete diáconos encargados de las mesas para atender el suministro de las viudas[3]. Comenta a este respecto Benedicto XVI: «Con la formación de este grupo de los Siete, la "diaconía" —el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico— quedaba ya instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma» (DCE, 21). Resulta también muy revelador el hecho, tan arraigado en la tradición, de la conexión de la ofrenda para los necesitados y la celebración de la eucaristía[4]. Muestra claramente la relación estrecha del servicio de la caridad o diakonia con el misterio de toda la Iglesia. En este sentido resulta conmovedor el testimonio de S. Justino: «El día llamado del sol se reúnen todos en un lugar, lo mismo los que habitan en la ciudad que los que viven en el campo, y, según conviene, se leen los tratados de los apóstoles o los escritos de los profetas, según el tiempo lo permita (…) Los que poseen bienes de fortuna y quieren, cada uno da, a su arbitrio, lo que bien le parece, y lo que se recoge se deposita ante el que preside, que es quien se ocupa de repartirlo entre los huérfanos, y las viudas, los que por enfermedad u otra causa cualquiera pasan necesidad, así como a los presos y a los que se hallan de paso como huéspedes; en una palabra, él es quien se encarga de todos los necesitados»[5].

Siempre habrá instituciones de caridad directamente unidas a la Iglesia en cuanto tal. Si estudiamos las manifestaciones orgánicas del servicio de la caridad a los diversos niveles de la organización de la Iglesia, podemos sacar datos interesantes. Sólo nos fijaremos en algunos.

A nivel central de la organización de la Iglesia, la primera manifestación del servicio de la caridad está en el propio oficio del Romano Pontífice. Así, en la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (PB), que regula el gobierno central de la Iglesia, en su nº 2 afirma que el Obispo de Roma «preside la asamblea universal de la caridad, y por tanto sirve a la caridad. Fundamentalmente de este principio brotaron las antiguas palabras *Siervo de los Siervos de Dios* con las que se denomina y define al Sucesor de Pedro». En su relación con sus hermanos en el Episcopado, señala que «trata con ellos las cuestiones que se refieren al bien de la Iglesia y a la función pastoral de los Obispos, y los confirma y sostiene en la fe y en la caridad» (PB art. 29).

La Curia Romana participa evidentemente de esta solicitud del Romano Pontífice por la caridad, pues su función es ayudarle en el gobierno de la Iglesia universal. Vamos a prestar atención sólo a algunos datos para ilustrarlo. El así denominado «Comité de Cardenales para el estudio de los problemas organizativos y económicos de la Santa Sede» «examina también la actividad del Instituto peculiar, erigido y situado en el Estado de la Ciudad del Vaticano con el fin de custodiar y administrar los bienes económicos que tiene encomendados para el sostenimiento de obras de religión y caridad» (PB art. 25§2). Se refiere al «Instituto para las obras de religión», cuya finalidad es proveer a la custodia y a la administración de los bienes muebles e inmuebles donados al Instituto y destinados a obras de religión o de caridad[6]. El «Pontificio Consejo para los Laicos» fomenta la cooperación de los laicos «en las obras de misericordia, caridad y promoción social» (PB art. 133§2). El Pontificio consejo «Cor Unum» expresa «la preocupación de la Iglesia católica hacia los necesitados, de modo que se fomente la fraternidad humana y se manifieste la caridad de Cristo» (PB art. 145) y estimula a «los fieles cristianos a dar testimonio de caridad evangélica» (PB art. 146). La encíclica *Deus caritas est* cita explícitamente este organismo describiéndolo como un «organismo de la Santa Sede responsable para la orientación y coordinación entre las organizaciones y las actividades caritativas promovidas por la Iglesia católica» (DCE, nº 32). Citemos por último, entre las Instituciones vinculadas de la Curia Romana, la «Limosnería Apostólica», que «ejerce, en nombre del Sumo Pontífice, el servicio de asistencia a los pobres» (PB art. 193).

Hay también toda una serie de Fundaciones con fines caritativos y asistenciales, dependientes de la Santa Sede, entre las que podemos citar[7] la Fundación Juan Pablo II, la Fundación Juan Pablo II para el Sahel, la Fundación «Populorum progressio», etc.

En el nivel local o particular de la Iglesia, hay que destacar sobre todo la figura del Obispo, puesto al frente de las diócesis. La toma de conciencia por parte del Obispo de la misión de la Iglesia, que abarca aspectos espirituales y temporales de la vida humana, debe traducirse en variadas formas de labores asistenciales y de ayuda a los pobres, marginados, necesitados o indigentes, a quienes la Iglesia profesa un amor preferencial[8]. Debe tener igualmente en alta estima la realización de las obras de misericordia espirituales y corporales, y así lo ha de enseñar a los fieles. Deberá ser sensible a la hora de promover y sostener las obras de caridad y

de asistencia que existan en la diócesis. Ha de poner en ejercicio una alta creatividad para salir al paso de situaciones de indigencia nuevas que puedan aparecer, tanto materiales (inmigración, vivienda, paro…) como espirituales (soledad, falta de esperanza o de sentido de la vida…). Especial interés reviste la promoción de la *Caritas diocesana*[9] u otras instituciones similares presididas por él, que participarán en todas las iniciativas humanitarias para testimoniar de este modo la solicitud y solidaridad de la Iglesia con las necesidades humanas. Procurará que existan en todas las parroquias, si esto es posible, una *Caritas* parroquial. No olvidará el obispo las necesidades de las diócesis más pobres e intentará salir en su auxilio con los medios de que disponga[10].

El presbítero participa de la caridad pastoral del obispo al ser colaborador suyo en virtud de la ordenación recibida, y, en la medida de lo posible, deben colaborar personalmente, también con sus propios bienes, en las obras de caridad[11]. Al sacerdote que está al frente de una parroquia (el párroco), la Iglesia le pide conocer bien a sus fieles, cuidar de, las familias, especialmente en los momentos de preocupación, angustia y dolor; «ha de ayudar con pródiga caridad a los enfermos, especialmente a los moribundos, fortaleciéndoles solícitamente con la administración de los sacramentos y encomendando su alma a Dios; debe dedicarse con particular diligencia a los pobres, a los afligidos, a quienes se encuentran solos, a los emigrantes o que sufren especiales dificultades»[12].

En el caso del diácono, el ministerio de la caridad es parte específica de su carisma. Benedicto XVI pone de relieve como en la institución de los siete diáconos jugó un papel trascendental el servicio de la caridad. «Un paso decisivo en la difícil búsqueda de soluciones para realizar este principio eclesial fundamental se puede ver en la elección de los siete varones, que fue el principio del ministerio diaconal (cf. *Hch* 6, 5–6). En efecto, en la Iglesia de los primeros momentos, se había producido una disparidad en el suministro cotidiano a las viudas entre la parte de lengua hebrea y la de lengua griega. Los Apóstoles, a los que estaba encomendado sobre todo «la oración» (Eucaristía y Liturgia) y el «servicio de la Palabra», se sintieron excesivamente cargados con el «servicio de la mesa»; decidieron, pues, reservar para sí su oficio principal y crear para el otro, también necesario en la Iglesia, un grupo de siete personas[13] (…) Con la formación de este grupo de los Siete, la «diaconía» —el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico— quedaba ya instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma» (DCE, 21).

Pero la jerarquía y la Iglesia, en cuanto institución, en su dimensión pública y oficial, no puede ni debe monopolizar toda la labor asistencial y de caridad que realicen sus miembros. Los fieles deberán asumir, y de hecho lo hacen, numerosos retos en este ámbito, individualmente o asociados a otros, cristianos o no cristianos, como consecuencia de su responsabilidad personal y movidos por el deseo de dar testimonio de Cristo, sobre todo en su amor a los más pobres y necesitados.

4. Perfil de la acción caritativa de la Iglesia

El número de organizaciones o grupos que desarrollan una amplia actividad en el terreno asistencial y de ayuda a los necesitados es grande y crece, probablemente con más vigor de lo que pensamos. En medio de ellos se sitúa la Iglesia como un agente más. El trabajo de todos es fecundo y laudable, pero la iglesia no puede renunciar a su identidad, diluyéndose entre las diversas organizaciones asistenciales como una más, sin caracteres propios. Por ello es importante ver cuales son las coordenadas fundamentales que dibujan el perfil de la acción caritativa de la Iglesia.

Primero de todo, hay que afirmar que la actividad caritativa de la Iglesia no es una actividad asistencial o benéfica más. En el himno a la caridad de San Pablo encontramos ese algo más que la singulariza: «Y aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo para dejarme quemar, si no tengo caridad, de nada me aprovecharía» (1 Cor 13, 3). En la acción de la Iglesia y de sus miembros se ha de reflejar siempre al amor por el hombre, que se alimenta del encuentro con Cristo y que busca, no sólo ofrecer algo, sino el don de sí mismo (cfr. DCE, 34).

Como segundo aspecto, hay que resaltar que «La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita» (DCE, 31). El agente de la acción caritativa en la Iglesia ha de moverse por el amor de Cristo y su criterio inspirador el expuesto por San Pablo en la *Segunda carta a los Corintios*: «Nos apremia el amor de Cristo» (5, 4). La preocupación profunda de su corazón es hacer «el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible» (DCE, 31).

Como consecuencia de lo anterior, la caridad debe alcanzar a todos los hombres, sin distinción de raza, nación, religión. El modelo a seguir es el de la parábola del Buen Samaritano, que no sólo se para a ayudar a un «extraño», sino que se acerca y se inclina ante él hasta hacerse su prójimo, un ser cercano en el amor, uno como él[14]. Pero la caridad también tiene un orden, uno de cuyos factores determinantes es la urgencia, pero sin olvidar otros como las relaciones personales y las comunidades de las que se forma parte (familia, amistad, vecindad, etc). La caridad trasciende esos límites, pero no los elimina[15]. Por ello la caridad cristiana difiere de la idea de una fraternidad universal ilustrada abstracta[16].

«Además, la caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos. Pero esto no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios y a Cristo. Siempre está en juego todo el hombre. Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios» (DCE, 31). El amor, puro e incondicionado, es el mejor testimonio que podemos ofrecer al mundo del Dios en el que creemos.

Примечания

1 Sobre este argumento, cfr. Carlos j. Errázuriz, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una Teoria Fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000, pp. 124–130.

2 «No había entre ellos ningún necesitado, porque los que eran dueños de campos o casas los vendían, llevaban el precio de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles; luego se repartía a cada uno según sus necesidades» (Hechos 4, 34–35).

3 «En aquellos días, al crecer el número de los discípulos, se levantó una queja de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas estaban desatendidas en la asistencia diaria. Los doce convocaron a la multitud de los discípulos y les dijeron: No es conveniente que nosotros abandonemos la palabra de Dios para servir las mesas. Escoged, hermanos, de entre vosotros a siete hombres de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría, a los que designemos para este servicio. Mientras, nosotros nos dedicaremos asiduamente a la oración y al ministerio de la palabra. La propuesta agradó a toda la asamblea y eligieron a Esteban, hombre lleno de fe y del Espíritu Santo, a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Parmenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía. Los presentaron ante los apóstoles y orando les impusieron las manos.» (Hechos 6, 1–6).

4 «En cuanto a la colecta en favor de los santos, haced también vosotros como mandé a las iglesias de Galacia. El primer día de la semana, que cada uno de vosotros ponga aparte lo que le parezca bien y lo guarde, para que no se tengan que hacer las colectas cuando llegue yo» (I Cor 16, 1–2). Resulta clave la referencia al primer día de la semana, es decir, el domingo, día del Señor, cuando se celebra la eucaristía.

5 *Primera Apologia en defensa de los cristianos*, caps. 66–67 (PG 6, 427–431).

6 *Annuario Pontificio*, 2006, p. 1947.

7 *Annuario Pontificio*, 2006, pp. 1347ss.

8 En el *Directorio para el ministerio pastoral de los obispos*, Roma 2004, (documento de la Congregación para los Obispos) al tratar del *munus regendi* del Obispo diocesano, dedica un apartado al ejercicio de la caridad. De ahí he tomado la mayor parte de las consideraciones aportadas (nn. 193 ss del documento).

9 A esta institución habría que dedicar un estudio aparte, cosa que desborda los límites de este trabajo. Remito para ello a Giuseppe dalla Torre, *La «carita» s: storia e natura giurídica*, en J. Miñambres (a cura di), *Diritto canonico e servicio Della caritá*, Milano 2008, pp. 265–289.

10 Se podrían citar numerosas iniciativas asistenciales y caritativas concretas surgidas en muchas diócesis del mundo. No hay espacio aquí para ello. A través de Internet se puede tener noticias de muchas de ellas entrando en las páginas web respectivas.

11 En este sentido, el Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina establece lo siguiente sobre los clérigos: «Destinen voluntariamente al bien de la Iglesia y a obras de caridad lo sobrante de aquellos bienes que reciben con ocasión del ejercicio de un oficio eclesiástico, una vez que con ellos hayan provisto a su honesta sustentación y al cumplimiento de todas las obligaciones de su estado» (c. 282 §2).

12 Código de Derecho Canónico, c. 529§1.

13 «En aquellos días, al crecer el número de los discípulos, se levantó una queja de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas estaban desatendidas en la asistencia diaria. Los doce convocaron a la multitud de los discípulos y les dijeron: No es conveniente que nosotros abandonemos la palabra de Dios para servir las mesas. Escoged, hermanos, de entre vosotros a siete hombres de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría, a los que designemos para este servicio. Mientras, nosotros nos dedicaremos asiduamente a la oración y al ministerio de la palabra.
«La propuesta agradó a toda la asamblea y eligieron a Esteban, hombre lleno de fe y del Espíritu Santo, a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Parmenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía. Los presentaron ante los apóstoles y orando les impusieron las manos» (Hechos 6, 1–6).

14 Resulta muy interesante la lectura de explicación e interpretación que de esa parábola hace Benedicto XVI en su libro *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007.

15 «La parábola del buen Samaritano (cf. *Lc* 10, 25–37) nos lleva sobre todo a dos aclaraciones importantes. Mientras el concepto de "prójimo" hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en la tierra de Israel, y por tanto a la comunidad compacta de un país o de un pueblo, ahora este límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora. La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar cada vez esta relación entre lejanía y proximidad, con vistas a la vida práctica de sus miembros.» (DCE, 15).

16 «Nadie puede tomarse en serio una fraternidad que pretende abarcar a todos por igual» (J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos,* Sígueme, Salamanca 2004, 33–34).

Jorge Latorre
(Pamplona)

RUSSIAN ICONS AND WESTERN CONTEMPORARY ART

Copyright © 2009, Jorge Latorre

All works of art express an organic unity between form and content. Their meaning also has much to do with the vision of the artist and the society in which these images are created. The more complex the image, the more organic unity between different elements there is in them — subject, colour, symbol, composition etc — and the more interest they hold from an artistic point of view[1]. In the case of the icons, we must always take into account a dimension which is not present in the most important images of modern western art, transcendence.

As we know, this transcendent purpose which makes the image an intermediary element between the reality of the senses and that of faith, still conditions the work of master iconographers within eastern spirituality. All iconographers know that their personal ascetic work is as important as, or more so, than the technical and artistic. (For this reason the majority of these artists have been members of religious orders, in a world such as that of eastern spirituality in which the monastic life still has a great liturgical and ecclesiastic prominence).

I have used the term artist, but no iconographer considers himself as such: this is a western concept, fostered since the Renaissance; and it is something that does not occur in the world of icons, which are mostly anonymous. For this reason, unlike their other contemporaries in the Italian Quattrocento, who were aware of their dignity as artists (and stated it with a signature), Andrei Rubliev has only been famous in the west for a couple of centuries. That is, when a retrospective look becomes fashionable in art, and seeks a new source of inspiration to create, distinct from Academicism. This is what characterises contemporary primitivism, the most influential school in the 20th century, according to Gombrich[2], which in contrast with the enlightened notion of progress, is a return to the origins.

But the «primitivist» influence of the icons, which inspire many of the artists of the European avant-garde, often remain in the more superficial plane. For example, there are vast theological differences between Soir trinitaire (1891. Oil on canvas. 105 x 72 cm. Private collection) by M. Denis and The Trinity of the above-mentioned Andrei Rubliev, in which this French artist, belonging to Les Nabis, was able to find inspiration. The women replace the angels, although the representation of feminine angels was very common at the end of the 19th century. In any case, in Maurice Denis, the historical reference to the theophany to Abraham was lost, as well as his relationship with the Old and the New Covenant; that is the reference to the sacrifice which constitutes the essence of the painting by Rubliev. (It is essentially eucharistic: a lamb is offered in the chalice on the altar, in the same way that a ram was sacrficed instead of Isaac.) Of the trinity, there remains just the Sacra Conversazione, in a locus amoenus similar to the setting recreated by the Pre-Raphaelites and the Symbolists who were interested in the icons.

Another clear reference to the Byzantine and Oriental world, in terms of form more than content (since it does not have any religious connotations), is in the work of Klimt (fig, The Kiss); but it is from Fauvism and Cubism above all that we can trace an inspiration in the Russian Iconic tradition, which inverts the western methods established since the Renaissance. In this period after 1905, artists such as Rouault recover this direct and synthetic vision of the face of Christ, and the theorists of Cubism and their disciples (in Russia too, writers such as Jawlensky) praise the aesthetic and synthetic level of the icons. We cannot spend much more time on pointing out the multitude of western artists who have been influenced by eastern art. By way of a quick illustration, the obsessive presence of self portraits or close-up portraits, is abundant in contemporary western art (from Van Dongen and Jawlensky to Francis Bacon or Lucien Freud, taking in Modigliani and Soutine) and, it is clear, also owes much to the art of the icons.

In the case of Picasso, Griss, Leger etc, the influence of the inverted and conceptual perspective of the Russian icons was to be applied in a literal way to an unprecedented representation of reality. In the case of the Russians, it was applied in the destruction of this reality, in a path toward abstraction which curiously enough starts from geometry and the theological notions present in the tradition of the icons, although now this theology has become Marxist and Revolutionary.

The «anti-icon» entitled Black and White is the most representative icon of the civilisation without a face, dehumanized in its ideas and nihilist in values, which the Soviet state was about to unveil in Russia. But in the process up until the dead-end of White on White in 1916, or the later White on Black, we can see an evolution in which the icon forms the necessary bridge between Cubism and Constructivism or the Suprematism of the Russians, exemplified in «Englishman in Moscow.»

To move beyond form, all of Chagall's paintings are composed according to a tradition which, as well as being Jewish, is profoundly Russian. Perhaps because

Copyright © 2009

of this he is one of the most deeply significant artists of the western avant-garde, yet still remains totally innovative. It is symptomatic that he always refused to be part of Surrealism, since — in his words- it confused subconscience with transcendence. I cannot linger on this interesting topic of the theological influences that the works of Chagall owe to the tradition of the icons either. But it is clear that his symbolic compositions have much to do with the visual narrative which is a characteristic of the icons, with the use of symbols (such as the seven fingers which symbolise the creative peak the artist enjoys as a result of a divine gift) which acquire new meanings for the artist, but still remain sacred, transcendent references.

Kandinsky also sought transcendence beyond iconography; and his influence was very important for many abstract lyricist and expressionist artists of the 40s and 50s. Rothko cannot truly be understood without reference to this profoundly Russian tradition. That is, Rothko, like Malevich, is an iconoclast because he knows well what an icon is, and what can be achieved beyond the icon without resorting to concrete images of transcendence, which ultimately refers back to the face of Christ. The Huston Chapel is a perfect symbol of where a desire for transcendence can lead when it does not find the face of a saviour. It is no longer a Catholic chapel, nor even a Christian one, but a temple of existentialism without answers. It is ultimately a symbol of the failure of a spirituality which is merely abstract. Kandinsky found the alternative to suicide in the game; art as evasion instead of commitment.

Perhaps here, among these two westernised Russians, we can find the best representation of the two paths down which the majority of western sacred art has travelled, iconoclastic, since the second half of the 20th century.

In this context, between abstract art which is made sacred and dehumanised, and figurative art which avoids transcendence, artists such as Juan José Aquerreta have much to say. It is for this reason that their work interests me, and I have produced the documentary that I present to you now. This artist from Navarre belongs to the Figurative tradition, albeit in a very synthetic way, that of Piero Della Francesca, via the Synthetism of Cezanne until we reach the world of the icons, as he himself reminds us. The project was presented on the 17th of February in the Punto de Vista documentary film festival; and was an opportunity, among other things, to carry out the interview which forms the basis of the documentary — in which all you hear is the voice in off of Aquerreta. I have translated some of the paragraphs for this symposium (and you will be able to read them). The documentary is entitled Últimamente, <Lately in English> since it is a window into the life of the artist, and considers his most recent works; highlights among which are the commemorative monument to the victims of ETA terrorism, situated in Pamplona, or a diptych on the Martyrdom of St Stephen, which will serve as an altarpiece for a modern church near the capital of the former Kingdom of Navarre. Let us hear from the artist himself. **END OF THE SPEAKING. 5 MINUTES MORE OF DVD.**

TO BE DELIVERED TO THE PUBLIC

A brief presentation of the artist: Born in Pamplona 60 years ago, Juan José Aqueretta studied in the School of Fine Art in San Fernando (Madrid), where he was taught by the internationally famous Spanish painter Antonio López. From the 70s onwards he was considered to be one of the most promising artists in what was known as the «Pamplona school». Among his many awards, the National Prize for Plastic Arts 2001, the Grand Prix of S. A. S. Le Prince Rainier III of Monaco (2001) and the Príncipe de Viana Prize 2003 stand out. Today he directs several workshops, including one on icons which he gives at a geriatric centre in Pamplona.

Question number 1: Tell us a little about the reasons behind your love for the art of icons; about how this genre emerged in your artistic career.

It developed by coincidence, out of the necessity of using iron oxides, ochres and blacks in the classroom for the needs of the moment, more than anything else. It would allow me to seek simple groups, as occurs in the portrait. And thus I began to dedicate myself more and more to these subjects, and realised that I had always been interested in religious paintings; from the Greeks to Piero Della Francesca and Byzantine art. And I understood that the whites and greys of Piero — which are of great complexity since they are to do with natural light — prevented me from expressing what I wanted to. Meanwhile the icons allowed greater simplicity, by using only four colours with no mixtures. Orange and yellow in icons are a substitute for white, the natural light of the sun, to speak of the Glory of God. That's how, without meaning to, the voyage from the earth to heaven is reproduced; from the material to the immaterial of the tradition of the icons. An almost immediate identification of the natural object in a spiritual symbol. Its simple forms serve to draw attention to the importance of the form in itself, which I tended towards in my paintings of nature.

Question 2: These words remind me of the ancient Pythagorean argument that God is based on geometry, because it expresses the idea that the subject is not simply chaos, but it carries in itself truth and comprehensibility. An argument that is also present in the iconographers. Did this also influence you in the rest of your figurative art?

It may be that there are theological reasons for the symmetry in space; or the anatomy, and the unique situation of the person projected onto the landscape, which reflects a sacred vision of that person. I don't know; in any case, I seek that the person looking can recognise himself in the landscape and may rest there.

This has something to do with my own need. In the mystery that exists in each thing, landscape, person or object, I find the peace that I need, and I want to reflect in my work. A peace that I want to give to others too. Nature is a medium, but not in an instrumental sense, which represents a certain distance from what I have in

front of me; because I feel that I form part of nature, I belong to it and I tend towards it. I know that my ego is in it; but that the ego is also a motive for worship in our originality. (…) An iconographer wishes to give an answer on the level of identity, of profound identity of the individual; to find what, from a religious point of view, would be the mark of God reproduced on this psychological level…well… supra-pscychological, which is reflected in the meaning of an Icon in the East, or of a self- portrait in the western tradition.

Question 3: These reflections on the self portrait and the icon remind me of the ideas defended by a priest of the eastern church on the inverted function of the Icon, which far from being a window on nature as Alberti maintained, looks at the viewer from outside. Abate H. Stéphane writes that it communicates to the viewer, through the reversed perspective, the light of Mount Tabor <la luz tabórica> which opens the eye of the heart, fulfilling the words of the Gospel: «If your eye is clear, your whole body will be full of light.» (Mt. 6, 22)[3] But how can we reconcile these transcendent concerns with what is more frequently found in the contemporary western panorama, which tends towards Solipsism?

In our world the individual has been separated from the centre, from his complete being. And on the other hand the artist has been transformed into a Lay-priest; who lives in the world of the greatest speculation, between zero and infinite, in a state of neurosis, doing «priestly» work among the common people and the world of ideas. For this reason he is in great danger, a type of strange bird shut in a cage by society, as a decoration. A person who has permission to be mad and carry on being respected; and from this madness we attempt to extract gold, as it represents something that society has lost, such as the connection between the individual and their complexity. There is a relationship between life and death in all beings, and in art there is inevitably a reflection of this; crises are part of life, as are transformations. And the fact that peace is above these disruptions and confusion is what, in some way, makes a particular type of art possible. It could be that of Seurat or Francis Bacon; in other words, the medium in which resolution of this crisis occurs can stem from completely different origins. This occurs in every artist's life in a different and necessary manner. And in my life, it began as an obsession with painting the dead, when I was a tormented youth; and at other times it was through the media of portrait or still life, or landscape, different forms at different stages. But the main expression of an artist's ability is not only to talk about life, but to believe in life even after death. In this sense, all art has a mission to re-unite everything and save the individual from disintegration.

Endnote

1 Cf. PANOFSKY, Erwin, Meaning in the Visual Arts, 1955.

2 Cf. GOMBRICH, Ernst H. The preference for the primitive, 1999.

3 When we look at the icon of Christ, He looks at us, and also what we see there is our own divine archetype in which we must transform ourselves. The icon comes to us, penetrates us, as the name of Christ enters into the heart of those who meditate on the scriptures. Also, at the end of the Paradise in the Divine Comedy, at the end of his ascension Dante is led by Beatriz and can finally see the face of the Divine Word, but what Dante contemplates in this face is his own face. Cf. Leonid Ouspensky, Vladimir Lossky, The Meaning of Icons, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1989, p. 51.

И. В. Сохань
канд. филос. наук,
докторант Томского
государственного
университета

ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА КУЛЬТУРУ ЕДЫ

Copyright © 2009, И. В. Сохань

Культура еды включает в себя принятый для данной социокультурной общности набор продуктов и блюд, соответствующих приемлемым стратегиям удовольствия и базовым культурным кодам; а также практики потребления и ритуализированные формы отношения к пище, связанные с воспроизводством характерного для данной культуры типа телесности и его идентичностью. Практики и ритуалы, посредством которых поддерживается определенное состояние культуры еды, никогда не носят случайный характер, а непосредственно на самом что ни на есть эмпирическом уровне демонстрируют актуализированные в еде ценностные установки общества и культуры в целом.

В настоящее время сложилась такая социокультурная ситуация, которую можно характеризовать разрушением традиционных пищевых практик, связанных с этнокультурной, нравственно-онтологической, а также с собственно антропной идентичностью человека. Цивилизационные стандарты жизни девальвировали семантику пищи и культуру еды, лишив ее экзистенциального наполнения, и эта ситуация оборачивается многими бедами для современного человека — начиная от эпидемии ожирения и других пищевых девиаций и заканчивая индустриализацией питания, устраняющей природное и естественное содержание еды. Культура питания утрачивает свое символическое и коммуникативное значение, а между тем именно трапеза и возникшие вокруг нее формы коммуникации явились колыбелью многих базовых культурных значений, по поводу чего К. Леви-Строс и сказал, что *культура начинается с кухни*.

Все означенные проблемы находят отклик, хотя пока и слабый, и в культурфилософском дискурсе, где поднимаются вопросы истории культуры еды, ее современного состоянии, кулинарной истории культур, культурологического анализа продуктов, пищевых привычек и практик. Будучи крупнейшей мировой религией, христианство и его ценности выступили смыслообразующими для множества мировых культур, поэтому исследование особенностей представления о культуре еды в христианстве представляется весьма значимым, в том числе и для понимания ее современного состояния. Анализ христианского взгляда на культуру еды затрудняется отсутствием или малым количеством исходного исследовательского материала, так как специально эта проблема еще не выступала предметом философского и культурологического анализа. Базовым материалом для наших рассуждений выступают представления о пище, содержащиеся в жизнеописаниях святых, а также сформированное в культурологии и философии культуры представление о статусе телесности в христианстве. Поэтому в рамках данной статьи мы не ставим себе цель провести систематическое и законченное исследование христианского взгляда на культуру еды, а скорее стремимся сделать ряд начальных культурологических выводов.

Как правило, любые духовные практики требуют минимизации контакта с эмпирической реальностью, в том числе и посредством усечения чувственного удовольствия через пищу, ведь способность человека к практике поста подчеркивает его духовный статус и степень власти над животной стороной своей природы. Христианский взгляд на культуру еды проистекает прежде всего из отношения к телесности, которая, будучи греховной по существу, и тем не менее выступая способом присутствия человека в мире, подлежит поэтому модификации через ряд практик, важной из которых является пищевая. В рамках христианской аскетики телесность понимается двояко: во-первых, как тело, которое, являясь вместилищем для души, требует уважительного отношения к себе и всяческой положенной заботы — ему полагается простая пища, собственно, и выражающая такую заботу (семиотический статус простой пищи и семиотический статус положительно оцениваемой телесности совпадают); во-вторых, как плоть с совокупностью страстей, в ней залегающих, — и требующая пищевого изобилия, кормящего греховность плоти в прямом и переносном смысле. Через грех чревоугодия человек ставит себя в зависимость по отношению к телесности, которая в этом случае меняет положенную ей онтологическую модальность, из слуги превращаясь в господина.

Именно такое разделение телесности на два модуса: тела и плоти — делает возможным положительное оценивание материи, по отношению к которой правильный пищевой режим заключается в том, чтобы сохранить такую корреляцию между телом и душой, при которой тело подчиняется духовным задачам человека. Так, статус телесности в христианстве требует минимизации чувственных удовольствий (характерных для языческих

Copyright © 2009

практик заботы-о-себе). Неизбежно выраженная в пище стратегия удовольствия из чувственной приобретает духовный характер — удовольствие от усечения телесного бытия в пользу высветления Божественной составляющей человеческой сути. К примеру, в житии св. Павлы упоминания о пище служат иллюстрацией к различению между мирским и Божественным — говорится о мирской еде (мед, мясо и т. д.), которая обладает степенью изобильности, развращающей тело и душу, в то время как частые и длительные посты усмиряют плоть — как пишет Иероним Стридонский: «…лучше утеснить желудок, нежели душу»[1].

Следовательно, христианский взгляд на культуру еды поощряет пищевой режим, минимизирующий чувственное удовольствие от еды, компенсируемое возможностью просветления телесности, имеющей своим идеалом состояние обоженной плоти. Христианская культура еды имеет выраженный нравственный модус, так как в выборе той или иной пищевой практики отражается стратегия жизненного пути человека через выбор им пищи изобильной, интенсифицирующей чувственные блага; либо выбор простой пищи, устанавливающий более низкий семиотический статус телесности, как раз и необходимый для христианской жизни. Таким образом, очевидна определенная релевантность между душевно-духовной жизнью и телесным бытийствованием человека — поощрение изобильного пищевого режима приводит к тучности тела и ослабеванию души, и наоборот, скудость пищи и пост приводят к иссушению тела и к утонченности и воспламенению души. Св. Серафим Саровский также говорил, что употреблять пищи надо столько, чтобы тело было помощником душе в ее добродетельной ориентации.

Пища монаха как человека, избравшего путь служения Богу, и пища мирянина не имеют между собой принципиальных отличий, однако подразумевают несколько различный пищевой режим — более суровый в отношении монаха, предполагающий усиление аскетического потенциала, возможного для культуры еды. Это связано с тем, что именно через еду устанавливаются глубокие эмпирические связи с материальной реальностью, которые в случае изобилия пищи не дают возможности выйти за ее пределы[2]. Поэтому способность человека к пищевой аскезе всегда символизировала также и его способность к трансцендированию. Сутью монашества является полный отказ от себя для жизни в Боге, поэтому вектор духовного устремления, необходимый для каждого человека, в жизни монаха максимизируется до возможной полноты.

Непременной и обязательной является для христианина молитва перед едой. Семантические корни этого ритуала прослеживаются еще из языческого детства человечества — когда трапеза в формате жертвоприношения предполагала соразделение пищи между людьми и богами — согласие богов принять жертву означало освящение пищи, съедаемой людьми, таким образом пища неизбежно воспринималась как *дар* и несла не только насыщающе-приземляющий, но и просветляюще-трансцендирующий смысл.

Семантика пищи как *дара* в христианской культуре еды акцентируется молитвой, сопровождающей как процесс приготовления, так и обязательно произнесенной перед трапезой. Молитва также опосредует отношения между пищей и человеком, позволяя последнему сохранять некоторую дистанцию к первичному для бессознательного чувственному удовольствию, которым выступает еда (следует отметить, никоим образом не сравнивая, что культурное кодирование трапезы в виде определенных телесных техник обращения с пищей, многобразной посуды со специальным предназначением, эстетизирующих трапезу артефактов, — такое кодирование также создает дистанцию между человеком и едой; более того, высокий социальный статус персоны обычно предполагает более высокую через соответствующее культурное кодирование трапезы дистанцию по отношению к еде, и такая дистанция также должна являться частью внутренней культуры человека).

В житиях святых упоминается изобильная трапеза как символ мирского и простая пища как данная Богом и потому являющаяся целительной — например, в житии св. Саввы пир выступает символом мирского соблазна и чувственных пут и одновременно является торжественной вехой прощания с миром и вступления на иной путь — путь иночества. Люди, посланные отцом Саввы для возвращения его домой, не могут выполнить свою задачу именно потому, что они уже являются заложниками чувственности — участие в обильном пиру делает их слишком отяжелевшими материально и неспособными к поимке человека, стремящегося порвать с миром и ускользающего от него в том числе благодаря соответственной пищевой стратегии.

Особое отношение к пище задекларировано в жизнеописании св. Франциска Ассизского. Во-первых, пища нищего отражает должный семиотический статус телесности (святой тело называл своим *ослом*, подчеркивая его вещный и вторичный характер) — объедки, которые собирает нищий, с одной стороны, могут внушить отвращение, но с другой — подчеркивают истинный статус тела, которому обычный человек придает слишком большое значение, угождая разнообразной и изобильной едой, в то время как пища-подаяние нищего девальвирует телесность на соответствующий ей уровень. Франциск придает значение пище именно как способу сохранить необходимый настрой телесности — а именно сопровождает роскошную трапезу в доме официального лица Католической церкви черствым хлебом, полученным в качестве подаяния. Во-вторых, в таком способе питания проявляется истинное и *большое* милосердие человека, покинув-

шего соблазны мира, но заботящегося о его судьбе, и *маленькое* милосердие людей, отдающих излишек и отходы своего материального достатка. В пище нищего реализуется идея свободы — в том, что нищий ест то, что подадут, выражается не его зависимость от подаяния, а его свобода от материального. Одновременно пища-подаяние, которой питается нищий, есть особая форма его совместной трапезы с миром (монахи-францисканцы стремились активно участвовать в судьбах людей, помогая и просветляя, но при этом сохраняя свой статус как находящихся за рамками мира). Разнообразная пища привязывает человека к миру, а когда человек в состоянии есть любую еду, то в ней кристаллизуется ее первичное субстанциональное[3] качество как материи-праха, питающей собой другую материю-прах, то есть тело. К тому же скудная еда нищего обеспечивает такое же качество телесности — ее скудость и невыраженность, ведь свобода францисканца еще и в минимизированном облике его плоти — худой человек проскочит, там, где человеку толстому, т. е. приземленному и чрезмерно материализованному, не пройти[4].

Рассуждая о христианском взгляде на культуру еды, нельзя обойти вниманием максимально символизированные продукты в христианском мировоззрении — это хлеб и вино — как фиксирующие связь духовного и материального, и также в пространстве ритуала устанавливающие связь между человеческим и Божественным.

Хлеб выступает важнейшим видом пищи именно из-за его субстанционального значения — в житиях святых хлеб упоминается как истинно Божья, исцеляющая пища, наряду с простой водой. Сложнее со значением вина[5]. Если хлеб выступает главной частью будничной еды и в этом смысле вне контекста различения постной и скоромной еды, то вино является частью праздничной трапезы.

Однако значение вина, к примеру, в средневековой христианской культуре было колоссальным. Род Филипс, автор книги «История вина»[6] пишет, что в некоторых религиозных орденах предписывалось ежедневное употребление вина, однако с требованием должной умеренности. Это связано с бытовавшим представлением о том, что состояние, которое дарит вино, аналогично состоянию духовного просветления, более того, в Средневековье существовало понятие *трезвого опьянения* для описания духовного блаженства, обретаемого истинно верующим человеком.

В связке хлеб–вино прослеживается семантическое единство пищи будничной и праздничной, мужского–женского, телесного–духовного, человеческого и божественного — так, именно эти продукты являют субстанциональный смысл пищи как таковой, поэтому через причастие хлебом и вином, символизирующим плоть и кровь Христа, акцентируется та часть телесной реальности человека, которая является истинной по отношению к остальной греховной составляющей — многообразно выражающей себе через ложную потребность в обильной сложной еде, толкающей во грех чревогодия[7]. Последний заслуженно считается одним из семи смертных грехов, так как является грехом против второй заповеди, когда идолом для человека становится чувственное удовольствие, прежде всего еда: «…их бог — чрево, и слава их — в сраме: они мыслят о земном» [Флп. 3, 19].

Особое значение для христианской культуры еды имеет трапеза[8], прообразом которой является Тайная вечеря. Архетипический смысл трапезы в том, что все сотрапезники становятся родственниками на онтологическом уровне, приобретая единство через вкушаемую пищу[9]. Значимость совместной трапезы между христианами особенно велика, так как христианство предложило новую форму родства, основанную не на родственных узах, а на вере, которая делает всех братьями и сестрами во Христе. Поэтому разделение пищи (преломление хлеба) с молитвой есть ритуальное действо по формированию братских уз — уз более важных, чем родственные, так как они есть сознательный выбор человека сообразно его ценностной ориентации и являются маркером его личностного статуса.

В заключение наших рассуждений, которые можно рассматривать как предварительный культурологический набросок к более фундаментальному исследованию, сделаем несколько выводов, которые хорошо понятны в несколько схематичном виде:

Модус телесности[10]	Тело	Плоть
Характер пищи	Простая пища, обладающая субстанциальным характером	Гастрономическое изобилие, сложная услаждающая еда, обладающая акцидентальным характером
Характер блага	Относительно истинное благо	Ложное благо
Формат трапезы	Трапеза-причащение, формат которой восходит к семантике Тайной вечери	1) Антикультура перекуса (snacking`s) как современное явление и 2) расточительный и для души, и для тела пир как языческий феномен
Формат вступления в пространство трапезы	Молитва	Отсутствует
Трапеза как регулятор отношений	Объединение сотрапезников на основе веры — через возможность трансцендирования	Объединение сотрапезников по социальному признаку

Примечания

1 Стридонский Иероним. Сказание о добродетелях Блаженной Павлы // Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Кн. 2. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. С. 166.

2 В фильме «Андрей Рублев» не случайны слова: «Ты никогда не станешь иконописцем — ты слишком много ешь».

3 В этом смысле все пищевое разнообразие выражает акцидентальные свойства пищи как таковой.

4 Эстетический идеал тела и в современной культуре предполагает максимальную для данной телесной индивидуальности худобу — еще и ввиду бессознательно воспринимаемой информации, которую несет худоба, а именно, что человек является хозяином своей плоти, а не наоборот, и следовательно, он более духовен.

5 Интересно, что в христианстве вино очень быстро стало частью монастырской культуры питания — именно благодаря христианским миссионерам вино, например, распространилось в Латинской Америке. Документальный фильм О. Иоселиани «Маленький монастырь в Тоскане» иллюстрирует значение вина в монастырской трапезе.

6 Филипс Р. История вина. М.: Эксмо, 2004. 150 с.

7 Недаром существует поговорка: «Бог дал человеку пищу, а дьявол кулинара». Еще в античности в иерархии истинных благ пище места не отводилось, поэтому чрезмерность в ее отношении (наделение ложным статусом истинного блага) считалась вредной не только телу, но и душе.

8 В современном обществе она утрачивает значение из-за набирающей все большую популярность ложной культуры перекуса (snacking).

9 Не просто родственниками через пищу — сотрапезники становятся родственниками самой пищи. Такая форма родства, имеющая для бессознательного особый смысл, восходит еще к тотемизму и делает принципиально важным соразделение еды, и отсюда большая значимость придается всем социальным формам трапезы — как способу объединения людей.

10 Обозначение выделяемых модусов телесности как тело и плоть носит условный характер — данные характеристики не закреплены строго именно за телом и именно за плотью; такое выделение ставит целью просто обозначить бинарность человеческой телесности с точки зрения христианства.

М. С. Стародубцева
канд. пед. наук, доцент
Курского государственного
университета, кафедра
теологии и религиоведения

ХРИСТИАНСКОЕ ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА

Copyright © 2009, М. С. Стародубцева

О том, кому дано сотворить великое, надлежит знать то, что еще важнее, нежели его творение. Это есть его жизнь, не только как фактическая биография или литературная история творчества, но как подвиг его души, ее высшая правда и ценность.

С. Н. Булгаков

Творчество — один из таинственных и загадочных феноменов духовного бытия человека; совершенно несказанная тайна эта творческая сила в нас. Конечно, таинственен не процесс обработки художественного произведения, не выписывание картины, не инструментовка и оркестровка мелодии, — все это технические детали, которые создаются в строгом следовании правилам и законам. Таинственен сам акт зарождения творчества в созидающей силе творца-человека. Таинственно рождение умопостигаемых ценностей, новых идей, новых красочных образов, словесных и музыкальных звучаний. Не постичь этой тайны — как не проникнуть интеллектом в загадку происхождения живого существа.

Одной из наиболее плодотворных тенденций развития русской мысли XIX — первой половины XX века было стремление к продумыванию темы творчества в религиозном христианском контексте (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Н. В. Гоголь, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, И. А. Ильин и др.). Думается, что христиански поставленная проблема творчества, прежде всего, зовет думать не о человеческой логике творчества, а скорее о его религиозном оправдании. Это значит — открыть правду, смысл творчества перед лицом вечности и Бога; определить творчество как творчество разумное и нравственное; раскрыть его преображающее значение. Творчество преображает только то, что имеет подлинную ценность. В этой связи вполне оправдано религиозное обоснование творчества.

Второй момент в осмыслении творчества в христианском контексте связан, на мой взгляд, с желанием оправдать религиозно человека и его высшее Божественное назначение. Если в мире действуют Божественные «энергии Духа», пронизывают ум, логос человека и вдохновляют его, то эти творческие энергии не могут исчезнуть бесследно. Несозданное должно быть вечно. Есть какой-то смысл, какой-то логос творчества, нами еще не видимый и не постижимый. Отрицать его было бы величайшею бессмысли-цей. Это значило бы отнимать Божественный смысл назначения человека.

Русская религиозно-философская мысль, оставаясь в русле христианской традиции, раскрывает творчество как величайшую способность, доступную человеку, как дар творческий, роднящий человека с его Творцом. Если Бог есть Творец, то человек, созданный по Его творческому образу, является тоже творцом. Однако между творчеством Божественным и человеческим есть разница: Бог творит из совершенного небытия, человек же вызывает к жизни что-то существующее в каком-то умопостигаемом мире, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее. Но, несмотря на разницу, христианское сознание утверждает, что человеческое творчество символизирует миротворчество. По словам святителя Григория Паламы, Бог творит в начале — из совершенного небытия, а человек творит вещи из ничего — не из совершенного небытия, из небывалого до того материала.

Философия христианского творчества в русской религиозной мысли концентрируется на вопросе о творческой способности человека в связи с образом и подобием Божиим в человеке, т. е. в связи с духовной сущностью человека. С. Л. Франк говорил, что образ Божий — это «великая реальность нашего собственного бытия, нашего внутреннего мира»[1]. П. А. Флоренский называл образ Божий «святой сущностью человека», «его (т. е. человека — *М. С.*) Бого-зданным “о себе”»[2]. В человеке именно образ Божий является творческим центром или, как говорил П. А. Флоренский, “живым центром” деятельности человека»[3].

Человек есть и образ Троицы — это одна из ключевых тем святителя Григория Паламы, Симеона — Нового Богослова и других восточно-христианских мистиков. Утверждая человека образом Троицы, они тем самым прозревали в творчестве человека его высокое предназначение — быть сотворцом Троического единства. Русской философии эту тему открыл И. В. Киреевский, за ним уже применительно к проблеме творчества ее продумывал А. С. Хомяков, который отмечал, что вся внутренняя жизнь человека есть образ Божественной любви, которая составляет суть Троической жизни. Мысль А. С. Хомякова в этом отношении такова: человек есть совокупность внутренних сил, связанных любовью: «совокупность мышлений, связанных любовью»[4]. По словам П. А. Флоренского, человек есть образ Единого (имени) (*«во имя* Отца и Сына и Святого Духа»,

Copyright © 2009

а не «во имена»), которое заключается в единосущии *Трех* Ипостасей и выражается в термине ὁμοούσιος. Е. Н. Трубецкой подчеркивал, что в человеке «должно осуществиться такое же единство, как и в Трех Лицах Божества»[5].

Человек, созданный по образу Творца, есть творец и «сотрудник Божий, соучастник Его творческого акта»[6]. От него ожидается творение некой новой реальности внутри себя, т. е. создание в себе и всем своим духовным бытием «нового неба и новой земли», строительство мира, который призван «стать телом Христовым, окружением Божественной славы»[7].

Такое подлинно христианское, Богочеловеческое творчество, не нуждается ни в каком обосновании, так как оно, по выражению Н. А. Бердяева, есть творчество «не оправдываемое, а оправдывающее» самое существование человека, как богоподобной твари»[8]. С. Л. Франк, соглашаясь в этом отношении с Н. А. Бердяевым, писал, что христианство — «то великое, единственное дело, с помощью которого мы действенно осуществляем смысл жизни и в силу которого в мире действительно совершается нечто существенное — именно возрождение самой внутренней его ткани, рассеяние сил зла и наполнение мира силами добра. Это — подлинно метафизическое дело — возможно вообще только потому, что оно совсем не есть просто человеческое дело. Человеку здесь принадлежит только работа по уготовлению почвы, произрастание же совершается самим Богом. Это есть метафизический, Богочеловеческий процесс, в котором соучаствует человек, и именно потому в нем может осуществиться утверждение человеческой жизни в ее подлинном смысле»[9], и «вся человеческая жизнь, просветленная связью с Богом и утвержденная через нее, оправдана; вся она может совершаться “во славу Божию”, светло и осмысленно»[10].

Итак, в творческое задание человека входит творчество собственного жизненного пути, созидание вокруг себя и распространение добра и любви, творчество духовных ценностей и любви.

Творчество собственной жизни предполагает, что человек в свободном самоопределении к Творцу осуществляет в сочетании с волей Божественной свой жизненный путь. В этом жизненном творчестве, сознавая мир и себя в свете вечности, как отмечал С. Л. Франк, «мы вместе с тем уже в лице этого сознания подлинно есмы»[11].

Творчество собственной жизни открывает человеку его подлинную духовную свободу. Свобода является для человека сущностной характеристикой его высокого положения «на ступени бытия богоподобно-творческого» (П. А. Флоренский). Человек свободен потому, что призван к совершенству. «Если бы то или другое существо, — писал Е. Н. Трубецкой, — было создано от начала веков совершенным, это значило бы, что сочетаться или не сочетаться с Богом (т. е. творить.— *М. С.*) — не зависит от его свободного выбора; но существо, лишенное этой свободы, не было бы другим по отношению к Богу, а было бы частью его Существа, ибо оно было бы Божественным по природе… Такое существо могло бы быть не другом Божиим, а лишь несамостоятельным явлением Божественной сущности»[12], атрибутом или модусом Божества.

В полноте Божественной жизни человек призван быть свободным и творить свободно свою жизнь. Абсолютная свобода человеку не дана, она существует только в Боге как совершенная гармония. Человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его как нравственную обязанность. При этом человеческая свобода нисколько не ограничена добровольным подчинением сверхчеловеческому началу. Подлинная свобода возможна только в совершенной гармонии с Божественной свободой.

Свобода является в человеке как мощная творческая сила. Именно в творчестве — «в свободном сочетании человечества с полнотой Божественной жизни»[13] свобода человека дается как факт, разворачивается во всей ее полноте, как говорил Е. Н. Трубецкой, «включается во всеединое сознание»[14], «*жизненно и нравственно* она сочетается с ним в *акте любви*… и преисполняется жизнью Божественной»[15]. В этом сочетании в акте любви с Богом человек приобретает подлинную, совершенную свободу.

Однако свобода вне Бога, определившаяся ко злу, не способна быть творческой силой человека. Она все же источник дробления, распадения личности, обеднения ее внутренней жизни, в конечном счете приводящая к дезинтеграции личности, и как следствие к глубокому духовному извращению всей нашей жизни. (Отметим, что русская литература XIX века глубоко прочувствовала эту тему извращенной свободы (см.: Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой)). П. А. Флоренский писал: «Душа *теряет* свое субстанциональное единство, *теряет* сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их»[16]. Поэтому такая свобода, которую лучше следует назвать псевдосвободой, будучи не в состоянии произвести из себя ничего субстанционального, существенного, рождает только пустые призраки.

Другим направлением развития творческих способностей человека является созидание вокруг себя и распространение добра и любви, т. е. доброделание в самом широком смысле этого слова.

Доброделание, как замечал С. Л. Франк, есть «процесс органический», творимый «глубоко сверхчеловеческими силами». Добро, по выражению философа, «нарастает» в душах людей тихо и незаметно, в стороне от шума, суеты и борьбы общественной жизни. Но эта отстраненность от окружающей жизни — лишь только внешняя. С. Л. Франк отмечал: «Добро *творится*… любовным единением людей. Никогда еще добро не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было сотворено самой энергичной и разумной общественной деятельностью»[17]. А это значит, что доброделание как творчество — это общее, соборное дело по своему существу и «по природе той области бытия, в которой оно совершается»[18]. Общность, соборность предполагает «любовное единение людей» (С. Л. Франк) друг с другом в Боге,

который есть Добро и Любовь. Поэтому творчество добра не возможно без любви. Сила любви, как отблеск Божественной любви в человеке, есть движущая сила — «δύναμις» (П. А. Флоренский) человеческой жизни. Моральное благо, добро, подвиг — все это исходит из любви к Богу и рождает любовь к миру и к человеку. Силою этой любви распространяется кругом добро. Любовь обеспечивает универсальный характер христианского творчества, который выражается в творческом единстве прошедшего, настоящего и будущего.

Здесь философская мысль подошла к одному из самых глубинных моментов в осмыслении христианского творчества. Доброделание как «взращивание добра» в Боге раскрывается как нравственное совершенствование человека через исполнение евангельских заповедей, прежде всего любви к Богу и ближнему. Это подчеркивал С. Л. Франк, когда говорил о любви к Богу «всем сердцем, всей душою, всей крепостью и всем разумением» и любви к ближнему как «единственном деле» человека[19]; П. А. Флоренский отмечал, что «каждый взращивает добро, обогащает и растит себя, впитывая в себя другого. Каким же образом? — Чрез отдачу себя. Но получает человек по мере того, как отдает себя; и, когда в любви всецело отдает себя, тогда получает себя же, но обоснованным, утвержденным, углубленным в другом, т. е. удваивает свое бытие»[20] и др.

Евангельские заповеди — это «изображение свойств нового человека» (святитель Игнатий (Брянчанинов)). В христианском сознании заповеди утверждаются как задания нравственной деятельности человека. В них сосредоточены нравственные нормы, приводящие человека к духовной жизни. В том числе раскрываются направления богоугодного творения добра. Евангельские заповеди дают возможность осуществлять качественные аспекты трансцендентных характеристик человеческого бытия — акт любви к Богу и человеку, как акт высшей свободы и ценностного самоопределения человека.

Усматривая мощный творческий потенциал евангельских заповедей и как результат их преображающее действие на человека, С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский определили доброделание как исполнение евангельских заповедей единственным делом, спасающим человека, и тем самым фактически сняли на первый взгляд возможное противоречие между творчеством и спасением.

По словам П. А. Флоренского, в человеке явлена Христом «спасенная точка — начало спасения» — это образ Божий[21], который есть творческий дар человека. Таким образом, спасение осмысливается как творческое задание человека, оно выступает целью творчества. В самом широком смысле, как утверждал П. А. Флоренский, творчество — это и есть спасение.

Сущность спасения заключается в достижении духовно-нравственных совершенств, благодаря которым возможно восприятие человеком мира Божественного и приобщение человека к Богу. Поэтому спасение может быть и содержанием творчества, и творческой целью, которая заключается в духовно-нравственном совершенстве, выражающееся в достижении высших добродетелей или нравственных качеств человека: любви, милосердия, жертвенности, сострадания и т. д.

Вопрос о спасении и нравственном усовершенствовании ставится русской мыслью в русло общего творческого потока человеческих духовных дарований, и ключевая проблема о взаимоотношении творчества и спасения перестает быть непримиримой. Все духовно-производительные способности человека должны рассматриваться только в общем контексте творческого его дара, от Бога данного, а самый этот дар должен исходить из любви и на ней основываться.

В полноте Божественной жизни человек призван осуществлять «духовное творчество собственной личности»[22] и достигать духовного совершенствования, именуемого святостью. Опыт достижения святости уникален и во многом может быть признан для нас аксиологическим эталоном. Это «художество по преимуществу, — писал П. А. Флоренский, — искусство, дающее высшую красоту твари; не над безличным веществом и безличным словом трудится здесь работающий, но над личным телом и над личною душою, которые делают человека тварью словесною. И если художник дает красоту миру, то от художника из художников воссиявает вселенной красота из красот» — личность, которая «в таинственной мгле внутреннего делания отстояла муть греховных тревог и, осветленная, дает увидать в себе мерцающий, как драгоценный маргарит, образ Божий»[23].

Святость — это венец духовных подвигов, полнота раскрытых высоких достоинств человека, существование, объемлющее все сферы бытия, осуществление бытийного консенсуса во всем сотворенном мире, полнота и совершенство в земной жизни, объединенной истинной жизнью в Боге. Святость утверждается сущностной характеристикой человека, которая возводит уровень антропологии человека до агиологических высот, в которых обозначаются и морально-этические основания его бытия и личностные, а значит, и экзистенциональные аспекты его религиозной жизни. Поэтому созидание святости как духовное делание личности есть еще и творчество подлинных духовных ценностей, которое оставляет бессмертные и нетленные плоды.

Е. Н. Трубецкой, пожалуй, один из немногих в русской религиозной философии сумел глубоко продумать тему влияния святости на развитие русской культуры. Наша культура, по глубокому убеждению философа, «вся от начала и до конца носит на себе печать великого духовного подвига св. Сергия и его современников»[24]. Духовный подвиг явился той великой творческой силой, которая «выпирала из земли златоверхие храмы и зажигала огненные языки над пленным космосом»[25].

Именно в святости русская культура причастилась евангельским ценностям — «великим духовным откровениям»[26]. Значимыми для русской культу-

ры стали духовные откровения единства и любви. Е. Н. Трубецкой отмечал, что «мысль о единстве русского народа была та самая мысль, которая руководила св. Сергием, когда он поставил собор св. Троицы в лесной пустыне. Он молился, чтобы… мир преисполнился той любовью, которая царствует в предвечном совете живоначальной Троицы»[27]. По словам философа, Божественная любовь подобна восходящему солнцу, навстречу которому «поднимается вся та светлая радость жизни, какая есть в человеке. При свете этих весенних лучей окрыляется и получает благословение самая человеческая любовь»[28] и человеческое существо в целом. Русская культура, усвоив евангельские ценности как онтологические принципы бытия человека, сделала их фундаментальными принципами своего бытия.

Высоко оценивая значение евангельских ценностей для русской культуры, философ утверждал, что посредством евангельских ценностей русская культура обрела «жизненный центр» — Христа, «тот новый жизненный смысл, который должен наполнить все»[29]. Христос наполняет и просвещает. Именно поэтому вокруг Христа «собирается весь мир, религиозное вдохновение и художественное творчество»[30].

Во Христе культура получает углубленное мироощущение, «повышенное в самом существе своем»[31]. С одной стороны, это живое, действенное ощущение земного, а с другой стороны — «яркое конкретное видение неба, куда направляется светлый духовный подъем и полет»[32]. Кроме того, во Христе культура обретает подлинную духовность. Обретение духовности сродни «огненному исканию». По словам Е. Н. Трубецкого, здесь «*все ищет пламени*… все заостряется в постепенном восхождении. Но, только достигнув точки действительного соприкосновения двух миров, *у подножия креста*, это огненное искание вспыхивает ярким пламенем и приобщается золоту небес…»[33].

В целом русская культура конца XIV–XV вв. характеризуется «ощущением действенного сочетания силы Христовой с жизнью человеческой и жизнью народной»[34]. Это ощущение единства человеческого и Божественного настолько живое и деятельное, что оно способствует обретению русским культурным творчеством самобытности и чувства национального призвания. По этому поводу Е. Н. Трубецкой отмечал: «Вполне самобытною и национальною иконопись стала лишь в те дни, когда явился св. Сергий, величайший представитель целого поколения великих русских подвижников»[35], «когда благодатная сила, жившая в церкви, созидала Русь»[36].

Итак, русская религиозная философия утверждает христианское творчество как «“взращивание”, возрастание, прибавление, прирост, накопление, усвоение, вживание, созидание, раскрытие, расширение, осуществление, преображение». Это творчество, оправдывающее человека и все стороны его жизнедеятельности, в том числе и культуру. Человек, призванный быть образом и подобием Бога, творит культуру, раскрывая в ней творческие «живые силы» (С. Н. Булгаков). В христианстве культура, как и творчество, определяется не как кара за преступление, как это было в Ветхом Завете, а как харизма Параклита. В этом — ее высокое достоинство, полученное от христианства. Однако, находясь в таком высоком статусе, культура не является абсолютным смыслом человеческой деятельности. Культура, как и всякое другое человеческое дело, имеет смысл постольку, поскольку она осмыслена «началом — своею последней глубиной»[37]. Христианское творчество открывает культуре Христа — ее логос, ее вечное начало и последнюю глубину. И если культура усваивает этот логос, то она становится одним из важных способов обретения подлинного смысла жизни, исполнения творческой идеи человека.

Примечания

1. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. С нами Бог.— М.: АСТ, 2003.— С. 81.
2. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи.— М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2007.— С. 201.
3. Там же. С. 89.
4. Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова / Под ред. И. С. Аксакова. Т. 1.— М., 1861.— С. 283.
5. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни.— М.: АСТ; Харьков: ФОЛИО, 2000.— С. 125.
6. Там же.
7. Там же. С. 129.
8. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека.— Москва: АСТ; Харьков: ФОЛИО, 2002.— С. 145.
9. Франк С. Л. Указ. соч.— С. 113.
10. Там же. С. 117.
11. Там же. С. 87.
12. Трубецкой Е. Н. Указ. соч.— С. 130.
13. Там же. С. 131.
14. Там же. С. 134.
15. Там же.
16. Флоренский П. А. Указ. соч.— С. 158.
17. Франк С. Л. Указ. соч.— С. 125.
18. Там же. С. 125.
19. Там же. С. 44.
20. Флоренский П. А. Указ. соч.— С. 188.
21. Там же. С. 199.
22. Там же. С. 188.
23. Там же. С. 195.
24. Трубецкой Е. Н. Россия в ее иконе // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни.— М.: АСТ; Харьков: ФОЛИО, 2000.— С. 410.
25. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Там же. С. 367.
26. Трубецкой Е. Н. Россия в ее иконе // Там же. С. 430.
27. Там же. С. 424–425.
28. Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи // Там же. С. 391.
29. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Там же. С. 362.
30. Там же.
31. Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи // Там же. С. 400.
32. Там же. С. 401.
33. Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи // Там же. С. 401.
34. Трубецкой Е. Н. Россия в ее иконе // Там же. С. 422.
35. Там же. С. 430.
36. Там же. С. 437.
37. Франк С. Л. Указ. соч.— С. 116.

Н. В. Обидина
канд. филолог. наук,
старший преподаватель
ГОУ ВПО «Московский
педагогический
государственный
университет»

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ ВО ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Copyright © 2009, Н. В. Обидина

Фразеологизмам как единицам вторичной номинации свойственна образно-ситуативная мотивированность, отражающая мировидение и мировосприятие, мироощущение общности [Телия, 1996, 214]. Фразеологические единицы (ФЕ) «рождаются в языке не для того, чтобы называть какие-либо появившиеся предметы и явления, а для того, чтобы через образное представление характеризовать уже названное словом понятие, характеризовать его, выражая *отношение* к нему, оценку его с точки зрения той социальной среды, в речи которой употребляется данная фразеология» [Федоров, 1969, 81]. Тот факт, что, называя явления действительности используя переосмысление, человек транслирует не только субъективную информацию о реальности, но и культурное представление о ней, имеет большое значение для изучения поведения как лейтмотива культуры и ментальности.

Нами было проанализировано 374 ФЕ (в 529 случаях употребления), отобранные из текстовых источников современного русского и английского языков. Мы убедились, что русские и английские фразеологизмы, содержащие характеристики поведения человека, транслируют христианские ценности в диалектическом единстве формы и содержания. Мы имеем в виду форму и содержание самих ФЕ, форму и содержание поведения, форму и содержание ценностей.

Рассмотрим некоторые аспекты реализации христианских образов и ориентиров во фразеологическом контексте русского и английского языков.

Разные типы переосмысления, на основании которых происходит фразеологизация значения (сравнение, метафора, метонимия, эвфемизм и другие), объединяет факт признания процесса переосмысления сдвигом значения, логической основой которого является перекрещивание понятий [Кондаков, 1975, 438]. С точки зрения языка перекрещивание есть *вариант взаимодействия* понятий и концептов. С точки зрения философии поведение есть закономерности *взаимодействия* материальных систем с окружающей средой.

Тесная взаимосвязь компонентов фразеологического значения построена на *взаимодействии* всех аспектов значения (сигнификата, денотата, коннотата) и обозначает все возможные уровни взаимодействия человека с окружающим миром и самим собой. На уровне активности компонент «*взаимодействие*» основан на цепочке стимул–реакция. На уровне деятельности взаимодействие между субъектом и объектом определяется поставленной целью. На уровне поведения взаимодействие предполагает учет всех возможных мотивирующих факторов, при этом на первый план выходит система переживаний и знаний субъекта, внутренняя природа которых может быть определена лишь опосредованно — через отношение человека к внешнему, объективному миру [Рубинштейн, 1998, 23].

Таким образом, система взаимодействий-взаимоотношений [Андреев, 2000, 67] сближает поведение и концепт удивительным образом. На первый взгляд, сопоставление столь разноплановых понятий может показаться необоснованным, однако совпадение их во многих характеристиках и условиях существования вряд ли можно назвать случайным. И концепт, и поведение всегда нуждаются в интерпретации (интеллектуальной, эмоциональной, рационалистической, этической), всегда не только совершаются и мыслятся, но и переживаются; то и другое — предмет эмоций, симпатий — антипатий, столкновений. Самые конкретные определения поведения и концепта не могут не вызвать протеста, поскольку и в том и в другом сведены воедино стандартизированность и уникальность. Концепт, как и поведение, проникает в культуру и ментальность, являясь «основной единицей культуры в ментальном мире человека» [Степанов, 1997, 156].

Подобные логические параллели (возможно, научно недостаточно обоснованные) наводят на рассуждения о том, что все отношения в мире построены по единому принципу, некоему «Образу и Подобию». Интересно данная проблема освещается в произведении Тома Стоппарда «Аркадия», которое было включено нами в текстовый материал для анализа:

> THOMASINA: Septimus, do you think God is a Newtonian?
>
> SEPTIMUS: «If everything from the furthest planet to the smallest atom of our brain acts according to Newton's law of motion, what becomes of free will?» [Stoppard, 1993, 5]

С точки зрения теософии данное высказывание Т. Стоппарда парадоксально вдвойне: во-первых, Бог не может быть ньютонианцем, поскольку Сам явля-

Copyright © 2009

ется Творцом всех законов. Во-вторых, свобода воли как условие существования было дано Богом *только* человеку, поэтому ни мельчайший атом, из которых он состоит, ни самая дальняя планета, о которой он никогда не узнает, не могут обладать этой самой свободой. В отличие от вселенской активности, поведение человека предполагает аспект самостоятельности выбора, что усиливает культурный и ментальный сигналы. Наличие правил поведения подразумевает существование исключений из них — так поведение соотносится с условиями целенаправленного выбора в определенных пределах и с вытекающими из этого выбора характеристиками, отличительными качествами субъекта [Карасик, 2002, 89].

Символический язык Священного Писания говорит нам, что Господь создал человека «по образу Своему, по подобию Божию» [Быт. 1: 26–27], подразумевая под этом Свой образ существования. Попытки раскрыть его закономерности кажутся нам бессмысленными, поэтому все ссылки на взаимосвязь разноплановых явлений и понятий носят лишь описательный характер.

То же самое относится и к процессу фразеологизации значения: А. В. Кунин говорит о том, что стремление отразить все признаки фразеологического переосмысления непременно делает анализ описательным [Кунин, 1972, 156]. Однако очевидно то, что образное основание фразеологизмов обладает свойствами стереотипности, символичности и эталонизированности, что обусловливает их национально-культурную специфику [Телия, 1996, 250], закреплено в феноменах «фразеологический образ», «образ мира», «образ жизни», «образ и подобие» (даже семантически) и представляет особый интерес.

В русском и английском языках основными образами фразеологического значения о поведении являются: *«душа»*, *«глаза»*, *'God'*, *'eye'*, *'heart'*. Таким образом, ключевые в плане идиомообразования образы (*душа, God*) относятся к христианской тематике.

Образ *души* является самым распространенным для русских единиц фразеосемантического массива «поведение человека» — он зафиксирован в 9 ФЕ (таких, как ***«души не чаять»***, ***«для души»***). Чаще всего образ души соотносится во фразеологическом сознании с откровенностью, искренностью человека (например, во ФЕ ***«(поговорить) по душам»***, ***«распахивать душу»***). Традиционно душа в представлении русских ассоциируется с высшей, нетелесной жизнью человека (чем обусловлено типичное для русских противопоставление души телу), и ее ведущее значение в процессе идиомообразования может свидетельствовать об интересе не к форме поведения, а к его содержанию.

Английский образ *'God'* употребляется преимущественно в случаях выражения эмоционального состояния субъекта и используется в 8 ФЕ (таких, как ***'for God's sake'***, ***'so help me God'***, ***'in God's name'***), при этом образ *'God'* (подобно русскому образу *«душа»*) раскрывает высшую правду о поведении как проявлении сущности человека в этом мире. Отношения с Богом строятся на земле преимущественно через отношения с человеком, что и констатируют поведенческие черты. Интересно также образное воплощение эмоции страха в форме обращения к Богу как некоторое заклинание в надежде найти защиту в трудной ситуации (например, во ФЕ ***'my God', «упаси Боже»***). При этом примечательно то, что в Евангелии рекомендовано не произносить имени Господа напрасно [Исх. 20: 7], что отражает и значение английской ФЕ ***'take the name of God in vain'***.

Образ *'God'* связан по своему символическому содержанию с образом *'heart'*, который в Библии означает суть человека: «the Lord seeth not as man seeth; for man looketh on the outward appearance, but the Lord looketh on the heart» [I Sam 16:7]. Здесь образ *'heart'* сближается с русским образом *души*, при этом для того, чтобы узнать человеческую сущность, мы заглядываем в его глаза (ведь они «зеркало души», как говорят в России), а Всевышний заглядывает в человеческое сердце. Образ *'heart'* используется при идиомообразовании ФЕ '***break somebody's heart***', ***'eat one's heart out'***, ***'cross my heart'*** и других.

Образ *«глаза» / 'eyes'* является общим для русского и английского языков и зафиксирован в 7 русских и 8 английских фразеологизмах (например, во ФЕ ***«сверкать глазами»***, ***'keep an eye open for'***). Во всей мировой традиции глаза являются символом духовной выразительности и наделяются положительными ассоциациями [Biedermann, 1996, 122]. Применительно к поведению интересна интерпретация функций, выполняемых глазом, с законами объективной (макрокосмической) и субъективной (нравственной) реальности: «Every function of the eyes has its analogue in the macrocosm and in moral life» [Biedermann, 1996, 123].

Примечательно то, что фразеологизмы о безразличии объединены образом *'hell'* в своем составе (***'to hell with somebody / something', 'what the hell', 'what the blazes'***). Возможно, данный факт свидетельствует о том, что безразличие как отсутствие любого отношения противоестественно природе человека и является уделом мира падших ангелов.

С этологической точки зрения все поведение человека является следствием его непрерывного взаимодействия с другими людьми, при котором в процессе формирования ценностных отношений каждый субъект одновременно становится и объектом поведения: «Я живу на виду у людей: каждый мой поступок и каждый мой жест приобретают то или иное значение в зависимости от того, чем он является для другого человека» [Рубинштейн, 1997, 97]. В самом широком смысле установление личностно-общественных отношений между субъектом и объектом происходит посредством вынесения определенной оценки [Ивин, 1970, 12–13].

Оценочный аспект взаимодействия, когда объективный мир членится говорящим с точки зрения его ценностного характера — доброго и злого, хорошего и плохого, полезного и вредного, правильного и неправильного и так далее — приобщает человека

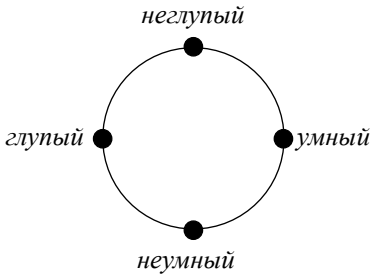


Рис. 1. Цикличность оценочной шкалы (на примере частной интеллектуальной оценки)

как субъекта поведения к ориентирам той общности, в которой он живет, превращает его в объект культуры и реализуемых в ней ценностей.

С данной точки зрения наш интерес к христианским ценностям во фразеологическом контексте обоснован особенностями процесса идиомообразования, который предполагает преобладание во ФЕ коннотативного аспекта значения — в широком смысле аспекта отношения.

Особенностью оценочности в значении фразеологизмов о поведении человека является разнонаправленность оценки: оценка может быть направлена на субъект и объект действия, при этом даже в значении одного и того же фразеологизма она может быть и положительной и отрицательной. Например, оценочный аспект значения раскрывается двояко в значении ФЕ ***'the mote in somebody's eye'***: с одной стороны, коннотация компонента *'fault'* имеет отрицательное значение, но с другой стороны, процесс сравнения такого проступка с чем-то более серьезным ('*if compared* to one's own fault') сглаживает негативное впечатление.

В некоторых случаях возможность сочетания в значении одного фразеологизма разнонаправленной оценки может быть объяснена сменой парадигмы Ветхого Завета на систему ценностей Нового Завета. Это связано с тем, что категории, проявляющиеся во фразеологическом значении, тесно связаны между собой: например, мораль связана с категорией времени и актуальности, что влияет и на характер оценки. Так, ФЕ ***«давать сдачи»*** (со значением «отвечать ударом на удар, оскорблением на оскорбление» в рамках ветхозаветной практики наделяется положительной коннотацией, в то время как культура Нового Завета предлагает совсем иное правило нравственности.

Каждая поведенческая характеристика помимо своей многосторонней реализации может содержать в себе отрицание: отрицание воздействия (например, во ФЕ ***'put your foot down'*** со значением «to *refuse to allow* something to happen, especially by saying something in a forceful way»), отрицание возможностей и желания для реализации действия (во ФЕ ***'run out of gas'***, то есть «to *no longer* have the energy or desire to continue doing something») и даже отрицание самого действия (ФЕ ***«держаться в стороне»*** значит «*не принимать* непосредственного *участия* в чем-либо»).

Э. Фромм говорит о том, что человеческое мышление способно отражать внешнее и внутреннее бытие исключительно в категориях отрицания и противопоставления: человек никогда не знает, чего именно желает, но всегда уверен в том, что чего-то не хочет [Фромм, 2002, 87]. Статистический ансамбль «возможного» ежесекундно противостоит «данному», которое человека *не* устраивает, человеку *не* нравится, человеком *не* принимается. Вероятно, отрицание как наиболее удобный способ самовыражения связан с пределом языкового познания: всюду мы можем довести свое описание лишь до определенной черты, за которой лежит духовная реальность, которая может быть только переживаемой [Степанов, 1997, 78].

Точка зрения о пределе языкового познания и описания совпадает с положением православной теологии о апофатизме — отказе от словесных определений: «Апофатизм учит нас видеть в догматах церкви, прежде всего, их негативное, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности» [Лосский, 1991, 35].

Согласно фразеологическому материалу русского и английского языков, большая часть поведенческих категорий составляют бинарную оппозицию посредством антонимии или компонента отрицания. Так, например, категория сравнения с другими людьми предполагает стремление к отличности от других и стремление к единению с ними. Категория скорости выполнения действия содержит оппозицию «быстро-медленно», черты поведения и характера поляризуются как 'honest-dishonest' и так далее.

Бинарная оппозиция ментального уровня оценочности, представленная в самом общем виде категориями «хорошо-плохо», свидетельствует о поляризации любого поведенческого признака. На наш взгляд, данный процесс поляризации оценочных значений есть процесс развития качества признака, что является релевантным по отношению и к общеоценочным и к частнооценочным смыслам. Так, например, *«НЕумный»* есть *«недостаточно умный»*, а *«глупый»* есть *«совсем неумный»*, то есть человеческий НЕдостаток есть НЕхватка развитости человеческого достоинства.

Такой подход к оценочности позволяет подчеркнуть человеческий потенциал, ни в коей мере не умалив его, и сгладить радикальность самого процесса оценивания, что перекликается с нормами христианской морали: «Не судите, да не судимы будете; Ибо каким судом судите, *таким* будете судимы; и какою мерою мерите, *такою* и вам будут мерить» [Мат. 7: 1–2].

Фразеологически это подтверждает единица '***the mote in somebody's eye'***: «And why beholdest thou the mote that is in thy brother's eye, but considerest not the beam that is in thine own eye? / Or how wilt thou say to thy brother, Let me pull out the mote out of thine own eye; and, behold, a beam *is* in thine own eye? / Thou

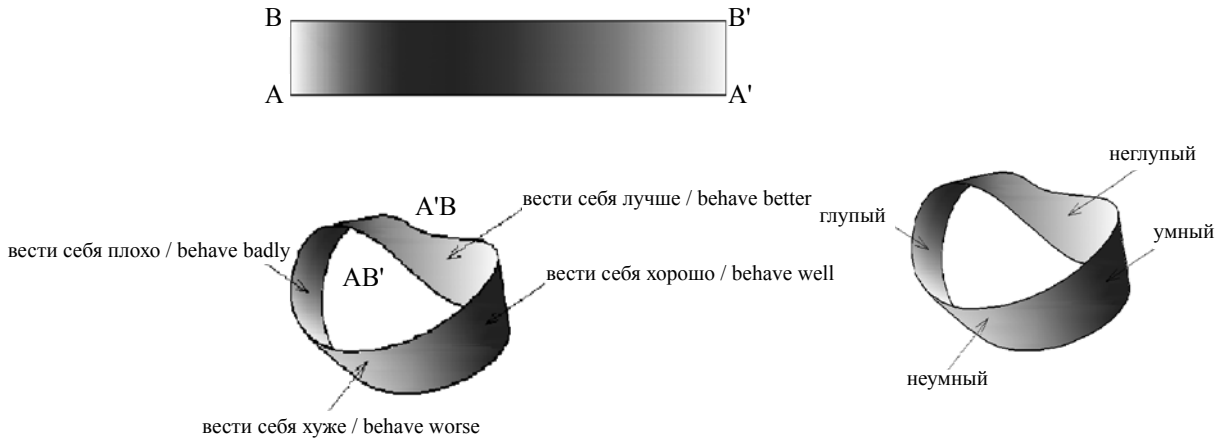


Рис. 2. Шкала человеческой оценки на примере листа Мебиуса

hypocrite, first cast out the beam out of thine own eye; and then shalt thou see clearly to cast out the mote out of thy brother's eye» [Matt 7: 3–5], в значении которой заложен христианский опыт оценивания.

Кроме того, говоря о степени развитости того или иного качества, нельзя забывать о случаях его переизбытка. Движение по оценочной шкале обеспечивает свойство интенсификации (или деинтенсификации). Чрезмерно умный человек воспринимается негативно, так же как и безмерная правильность раздражает. Любые крайности (как отрицательные, так и положительные) вызывают негативное отношение, что привело нас к идее замкнутости характера человеческой оценки, ее цикличности.

Интересно, что этому явлению есть и теологическое объяснение: «Диавол хотя и подстрекает нас, людей, идти наперекор своему ближнему и ссориться, сам никогда не идет наперекор. Нерадивого он делает еще более нерадивым, он успокаивает его таким промыслом: "У тебя болит голова, ты плохо себя чувствуешь, ничего страшного, если ты не поднимешься на молитву". Благоговейного диавол делает еще более благоговейным, чтобы низринуть его в гордость, или подзуживает его на превышающий его силы подвиг, чтобы прежде усердный подвижник выбился из сил, сложил впоследствии все свое духовное оружие и сдался. Жестокосердного диавол делает еще более жестокосердным, человека впечатлительного он делает *чрезмерно* чувствительным» [Духовное пробуждение, 2005, 115].

«Хорошо» и «плохо» (на уровне любой общей и частной оценки) не могут существовать друг без друга — вот почему линейная оппозиция признака и качества замыкается в круговую, два полюса нейтрализуются, превращают два признака в разновидности одного. Точно так же, как крайняя степень свободы есть не что иное, как анархия, а патриотизм, переходящий границы разумного, является шовинизмом.

Неуловимость взаимоперехода одного явления в другое, отрицательного в положительное можно наглядно продемонстрировать на примере математической головоломки — известного одностороннего листа Мебиуса — когда одна сторона становится его другой стороной, когда качество вырастает от минуса к плюсу и снижается от плюса к минусу.

Результаты анализа свойств оценочного предиката свидетельствуют о том, что человеческое поведение, зафиксированное во ФЕ русского и английского языков, есть некоторое преодоление активности, деятельности и отрицательного отношения к миру.

Данное положение сходится с теологическим представление о том, что «Библия, в отличие от всех «языческих» концепций Вселенной, проникнута мыслью о *незавершенности* мира, который представляет собой «открытую систему»: его движение не круговое, а восходящее. Пророки первыми увидели несущееся вперед время, им открылась динамика *становления* твари. Земные события не были для них лишь пеной или скоплением случайностей, но *историей* в самом высоком смысле этого слова. В ней они видели исполненную мук и разрывов драму свободы, борьбу Сущего за свое творение, изживание демонического богоборчества» [Мень, 2004, 17].

Проведенное нами исследование показало, что сопоставительный анализ русских и английских фразеологизмов, содержащих характеристики поведения человека, выявил потенциал для обширных типологических обобщений, в основе которых лежит синтетический потенциал христианской философии. Принципы типологии как научного направления близки догматам христианской веры. Так, Александр Мень пишет: «Упорному тяготению израильтян к язычеству они [пророки] противопоставляют веру в Единого, магическому пониманию богослужения — религию духа, национальной узости — универсализм» [Мень, 2004, 18].

Литература

1. Андреев А. Очерки русской этнопсихологии.— М.: Издательство «Тропа Троянова», 2000.— 249 с.

2. Духовное пробуждение / Сост. Старец Паисий Святогорец.— Святая гора, 2005.— 398 с.
3. Ивин А. А. Основания логики оценок.— М.: Изд-во Московского университета, 1970.— 229 с.
4. Карасик В. И. Язык социального статуса [Текст].— М.: ИТДГК «Гнозис», 2002.— 333 с.
5. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. 2-е изд.— М.: Наука, 1975.— 720 с.
6. Кунин А. В. Фразеология современного английского языка. Опыт систематизированного описания.— М.: Международные отношения, 1972.— 291 с.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви; Догматическое богословие.— М.: Центр «СЭИ», 1991.— 287 с.— (Религиозно-философская серия: Вып. 1).
8. Мень А. На пороге Нового Завета.— М.: Эксмо, 2004.— 1056 с.— (Антология мысли).
9. Рубинштейн С. Л. Человек и мир.— М.: Наука, 1997.— 191 с. (Памятники психологической мысли).
10. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии.— СПб.: Питер-Ком, 1998.— 688 с.— (Серия «Мастера психологии»).
11. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования.— М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.— 824 с., 51 ил.
12. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты [Текст] / Телия В. Н.— М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.— 288с.— (Язык. Семиотика. Культура).
13. Федоров А. И. Семантическая основа образных средств языка.— Новосибирск: Наука, 1969.— 92 с.
14. Фромм Эрих. Искусство любить.— СПб.: Азбука, 2002 (ГПП Печ. Двор).— 219 с.— (Азбука Классика).
15. Biedermann Hans. Dictionary of Symbolism / Translated by James Hulbert.— Ware: Wordsworth Editions Ltd., 1996.— 466 p.
16. Stoppard T. Arcadia.— London, Boston: Faber and Faber, 1993.— 97 p.

К. Б. Ерофеев
канд. техн. наук,
преподаватель Высшей
католической духовной
семинарии
«Мария — Царица апостолов»

СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Copyright © 2009, К. Б. Ерофеев

Католическая церковь (лат. *Ecclesia Catholica*) (далее — Церковь) — крупнейшая по численности христианская конфессия. В 2001 г. в мире насчитывалось 1 061 млн католиков, что составляло 17,3% населения планеты и больше половины всех христиан (52%). По данным Католической энциклопедии, на 2001 г. Церковь насчитывала 216 736 приходов практически во всех странах мира, 4 549 епископов, 266 448 епархиальных священников, 138 619 монахов-священников, 54 970 монахов, 792 317 монахинь[1]. За двухтысячелетнюю историю католицизм оказал огромное влияние на политическую и общественную жизнь в разных странах, а также на науку, в том числе на право. Каноническое право Церкви основано на положениях римского права, тем самым имеет общие корни с современным светским правом. Кроме того, католицизм на протяжении всей истории своего существования оказывал самое серьезное влияние на правовые системы различных государств. Католические богословы и юристы внесли весомый вклад в формирование современной правовой науки. В отличие от иных христианских конфессий, католицизм имеет глубоко разработанную на протяжении десятков лет социальную концепцию. Социальная концепция Церкви содержит положения, разъясняющие взгляды Святого Престола на вопросы прав человека, в том числе на право на свободу совести и свободу вероисповедания. Несмотря на то что католическое понимание прав и свобод человека весьма современно и отвечает основным требованиям либеральной доктрины так называемых цивилизованных западных государств, существует определенная специфика в отношении крупнейшей христианской конфессии к нецерковному по сути институту свободы совести. Следует отметить, что современное относительно мирное сосуществование католического вероучения и либеральной концепции прав человека — результат маневрирования и уступок Церкви в последние десятилетия. На протяжении истории христианства католицизм в лице своих лидеров и ученых демонстрировал подчас противоположное отношение к праву на свободу совести: от безоговорочной поддержки до полного попрания. Цель настоящий статьи — дать краткий анализ современного понимания Католической церковью прав и свобод человека.

Исторические аспекты. Согласно христианскому вероучению, источником свободы человека является сам Бог. «Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17)[2].

Слова Христа «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22: 21) предполагают невозможность посягательства государственной власти на область личной веры. Раннехристианские апологеты II–III вв. считали, что свобода вероисповедания естественна и необходима. В духе веротерпимости и уважения к свободе человека высказывались выдающиеся отцы Церкви и государственные деятели первых веков: св. Ириней Лионский, св. Феофил Антиохийский, Лактанций, Тертуллиан. Так, Тертуллиан утверждал, что «естественное и гражданское право требует, чтобы каждый поклонялся тому, чему хочет…». И далее: «Религия одного ни вредна, ни полезна другому. Принятие той или иной религии должно происходить по убеждению, а не насильственно». Св. Ириней Лионский: «Бог сотворил человека свободным, имеющим свою власть добровольно исполнять волю Божью, а не по принуждению от Бога: ибо у Бога нет насилия». Миланский эдикт императора Константина провозгласил свободу вероисповедания: «…никому не запрещается свободно избирать и соблюдать христианскую веру, и каждому даруется свобода обратить свою мысль к той вере, которая, по его мнению, ему подходит». Следует согласиться с выводом М. С. Стецкевича, что в раннехристианский период «потенциал как толерантности, так и нетерпимости несомненно, наличествующий в христианстве, оказывался востребован в конкретных исторических обстоятельствах. В период гонений христиане выступали как последовательные сторонники свободы вероисповедания, действуя исключительно методом убеждения»[3].

В III–V вв. в Римской империи шла достаточно серьезная дискуссия о рамках свободы совести. Если святители Афанасий Александрийский и Иларий Пиктавийский, а также ритор Ливаний, историки Евнапий, Зосима и Симмах призывали не применять насилие к инакомыслящим и еретикам, то Амвросий Медиоланский, а особенно св. Августин Аврелий (считающийся одним из четырех отцов западнохристианской Церкви) и Оптат Милевский, были сторонниками жесткого подавления инакомыслия, что позднее получило название «эксклюзивистской тенденции» в христианстве. Эксклюзивизм предполагал уничтожение врагов христианства всеми доступными средствами. Богословским оправданием

Copyright © 2009

врагов христианства стали примеры из Нового Завета. Жестокий гонитель христиан Савл в назидание был повержен Богом на землю (Деян 9: 4) и ослеплен (Деян 9: 8). И только принеся покаяние и покрестившись, Савл исцелился (Деян 9: 11, 17–19) и стал апостолом Павлом. Важнейшим богословским оправданием гонений на иноверцев и еретиков стала притча об ужине (Лк 14: 17–24). Некий человек, под которым подразумевается сам Господь, пригласил на ужин своих знакомых (т. е. пасомых). Последние не вняли просьбе посланного хозяином раба (христианской Церкви) прийти на пир, уклоняясь всеми правдами и неправдами. Хозяин же повелел рабу: «Убеди прийти, чтобы наполнился дом мой» (Лк 14: 23). В латинском переводе «убеди прийти» *(«compelle intrare»)* принимает оттенок принуждения. Принцип «принуди их войти» или «заставь войти» на долгие века становился оправданием для жестокого преследования врагов католицизма.

Эксклюзивизм с самого начала был понят не в меру ревностными христианами как призыв к насильственным действиям. Период правления папы Иннокентия III (1198–1216 гг.) сопровождался окончательным формированием института инквизиции (лат. *inquirere* — «искать, расследовать»), в 1199 г. был издан папский декрет «Vergentis in senium», приравнявший ересь к оскорблению достоинства государя, что часто каралось смертной казнью. Церковь, приравняв инаковерие к преступлению, открыто призвала католические государства оказывать ей помощь в борьбе с ересью. Инквизиторы жестоко преследовали еретиков: катаров (альбигойцев), тамплиеров, позднее протестантов, последователей нехристианских религий (евреев и мавров), национальные меньшинства (тех же евреев и мавров, принявших католицизм), последователей языческих верований (ведьм, колдунов и т. п.), язычников (индейцев в колониях, политических противников, в частности Жанну д'Арк), свободомыслящих ученых и мыслителей (Г. Галилей, Д. Бруно и др.), лиц, чьи деяния рассматривались в Средние века как уголовные преступления (совершивших ритуальный разврат, содомию, детоубийство, ведовство и др.). Общепризнанно, что этот период явил собой ярчайшее доказательство попрания самих основ права на свободу совести, равно как и других прав человека. 12 марта 2000 г. папа Иоанн Павел II и кардинал Й. Ратцингер (нынешний понтифик, а в то время префект Конгрегации вероучения (правопреемницы инквизиции)) совершили акт покаяния за грехи, совершенные отдельными представителями Церкви за время деятельности инквизиции.

Несмотря на то что последние казни еретиков были совершены инквизиторами в XIX в., еще в Средние века, а особенно в период Возрождения, некоторые католические мыслители выступали за отделение церкви от государства и за реальные гарантии свободы совести. Марсилий Падуанский в трактате «Защитник мира» (1324 г.) обосновывал необходимость невмешательства Церкви в дела светских властей, а также осуждал политику принуждения еретиков. Кардинал Николай Кузанский в трактате «О согласии веры» (1453 г.) признавал веротерпимость, отдавая предпочтение диалогу между конфессиями. Выдающиеся философы-гуманисты эпохи Возрождения (Эразм Роттердамский, Томас Мор и др.) выступили одними из идеологов современного либерально понимания прав человека, в том числе свободы совести.

Со временем принципы свободы совести были включены в законодательные акты многих европейских государств, что стало продолжением идей св. Фомы Аквинского о разделении естественных прав человека и человеческих законов, признании за личностью права иметь собственные мнения и убеждения, следовать своим убеждениям.

Документом, определяющим базовые права человека в современном мире, является Всеобщая декларация прав человека, принятая на третьей сессии Генеральной Ассамблеи ООН резолюцией 217 А (III)[4] от 10 декабря 1948 г. Статья 18 гласит: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов».

Международный пакт о гражданских правах[5], принятый резолюцией Генеральной ассамблеи ООН в декабре 1966 г., носит во многом уточняющий Всеобщую декларацию прав человека характер. Провозглашенная Генеральной Ассамблеей ООН Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений[6] 1981 г. повторяет основные положения Декларации 1948 г., детализируя понятия права на свободу мысли, совести, убеждений.

На европейском уровне к числу документов, защищающих право на свободу совести, следует отнести Европейскую конвенцию о защите прав человека и основных свобод[7] 1950 г., Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе[8] 1975 г., Парижскую хартию для новой Европы[9] 1990 г. Контрольными органами Европейской конвенции 1950 г. являются Еврокомиссия по правам человека и Европейский суд по правам человека.

В Новейшее время Церковь активно включилась в дело обеспечения защиты прав человека. До Пия XII внимание уделялось в большей степени требованиям естественного закона, а не правам человека. В своем рождественском послании 1942 г. Пий XII говорит не только о естественном законе, но и перечисляет основные права человека, в частности «право на религиозное воспитание и образование», «право на свободный выбор занятий, в том числе духовных и религиозных». «Безусловно, создание ООН и Всеобщая декларация прав человека (1948) стали важными факторами в расширении практического поля социального учения Церкви, и настоятельные ссылки на естественный закон (Пий XII) отражают это желание предложить такой исторический идеал,

правопорядок которого не имел бы предпосылкой веру в Откровение, и который, отнюдь не противопоставляясь христианству, вместе с тем находился бы в гармонии с основными требованиями, сформулированными в Декларации прав человека»[10].

Иоанн XXIII в энциклике «Pacem in terries» (1963 г.) в значительной степени развил идеи о правах человека, поддерживая право на свободу мысли, исповедовать свою религию. Далее Иоанн XXIII дает несколько сдержанную положительную оценку Всеобщей декларации прав человека 1948 г.: «…некоторые пункты Декларации вызвали возражения и оправданные оговорки. Тем не менее Мы считаем Декларацию шагом к созданию политико-юридической системы мирового сообщества» (§ 144). Данные оговорки касаются либеральных положений Декларации о расторжении брака и т. п.

Общее обоснование прав и свобод человека на II Ватиканском Соборе. Декларация о религиозной свободе «Dignitatis Humanae» (1965 г.), принятая на II Ватиканском Соборе (1962–1965 гг.), призывает, чтобы «в своей разумной деятельности люди обладали и пользовались собственным разумением и ответственной свободой — не по принуждению, но руководствуясь сознанием собственного долга. Они требуют также юридического ограничения гражданской власти, чтобы границы достойной свободы личности и объединений не слишком сужались. Это требование свободы в человеческом обществе прежде всего касается того, что относится к духовным благам, и в первую очередь — к свободному исповеданию религии в обществе»[11].

На «всякую гражданскую власть» Собор возлагает обязанность «охранять и поддерживать неприкосновенные права человека»[12]. Собор признает необходимость в том, чтобы гражданская власть брала на себя «действенную защиту религиозной свободы всех граждан справедливыми законами и другими подходящими средствами, а также обеспечить условия, благоприятствующие развитию религиозной жизни, чтобы граждане действительно могли пользоваться своими правами в области религии и исполнять свои религиозные обязанности, а само общество пользовалось благами справедливости и мира»[13].

Декларация «содержит определение свободы, в котором звучат два требования, выдвигаемые христианской идеей в этой области: стремиться к истине и сообразовывать с ней свои поступки не по принуждению, а по моральному долгу. Иногда эти два императива лишаются глубочайшего смысла: навязывают истину, что убивает всякое стремление к истине и порождает чисто внешнее согласие или же отрицание принципов»[14].

Современное понимание прав человека. «С приходом Иоанна Павла II права человека получили торжественное признание, которое постоянно подтверждалось во время его многочисленных поездок по миру. Папа Иоанн Павел II много сделал для утверждения принципов религиозной свободы»[15]. Уже в первой энциклике «Redemptor Hominis» (Искупитель Человека) (4 марта 1979 г.) подчеркивал важность уважения прав человека, утверждал, что «принцип религиозной свободы и свободы совести не только входит в перечень прав человека, признаваемых за всеми людьми, но и занимает в нем ключевую позицию». В той же энциклике Иоанн Павел II задается вопросом, действительно ли соблюдаются в мире изложенные во Всеобщей декларации прав человека 1948 г. права человека, и развенчивает тоталитаризм.

В следующей энциклике «Dives in Misericordia» (1980 г.) Иоанн Павел II отмечает, что «справедливости самой по себе недостаточно, она даже может привести к собственному отрицанию и разрушению, если такой более значимой силе, как любовь, не будет позволено определять человеческую жизнь в различных ее измерениях»[16]. В энциклике «Sollicitudo rei socialis» (1988 г.) Иоанн Павел II ратует за признание прав человека современным законодательством, признавая важность такого шага как для отдельной личности, так и для целых народов: «В конечном счете социальная доктрина Церкви после замечаний по поводу идеи прав человека вне связи с Откровением, высказанных в обстановке враждебности по отношению к христианству (1789), принимает этот подход к признанию человеческого достоинства, в особенности после Декларации 1948 года. Однако Церковь вносит два основополагающих добавления в философию прав человека: с одной стороны, обосновывает ее богословием, говоря о высшем предназначении человеческой личности, сотворенной по образу и подобию Божию; с другой стороны, показывает практическое значение богословия в том, что касается уважения к жизни, браку, свободе»[17].

В Послании Иоанна Павла II ко Всемирному Дню Мира 1 января 1999 года в очередной раз подчеркивается «важность уважения прав человека. Мир процветает, когда эти права соблюдаются в полной мере, в то время как война вспыхивает, когда эти права нарушаются, и впоследствии становятся причиной новых, еще более тяжких нарушений»[18]. Иоанн Павел II подчеркивает важность Декларации 1948 года: «Защита всеобщего и неделимого характера прав человека жизненно важна для построения гармоничного общества и для всестороннего развития людей, народов и стран. Утверждение этого всеобщего и неделимого характера не исключает сохранения естественных различий культурного и политического порядка при соблюдении отдельных прав, при условии, что будут соблюдены во всяком случае нормы, установленные во Всеобщей Декларации для всего человечества»[19].

В указанном Послании Иоанн Павел II отдельно отметил, что на первом месте в перечне основных прав и свобод человека стоит право на жизнь. По мнению Папы, жизнь человека священна и неприкосновенна с момента ее зачатия и до ее естественного заката. Подлинная цивилизация «обеспечивает еще не родившемуся ребенку право появиться на свет и защищает новорожденных, в первую очередь девочек,

от преступления детоубийства. Точно так же эта цивилизация жизни гарантирует людям с физическими и умственными недостатками возможность развивать их способности, а больным и престарелым обеспечивает необходимое им лечение»[20]. Папа акцентирует внимание на проблемах, возникших в результате успехов генной инженерии. Он также призывает сделать «выбор в пользу жизни», т. е. отвергнуть все проявления насилия: «насилия нищеты и голода, поражающих многих людей; насилия вооруженных конфликтов; насилия преступного распространения наркотиков и торговли оружием; насилия безрассудного вреда, наносимого окружающей среде»[21].

Иоанн Павел II акцентирует внимание на «праве на участие» — участие человека в жизни своего общества. Это право «обесценивается в том случае, когда демократический процесс выхолащивается, лишаясь своей эффективности по вине личных фаворитизмов и проявлений коррупции, которые не только мешают законному участию в управлении властью, но и препятствуют самому доступу к справедливому пользованию благами и общими услугами»[22]. По мнению Папы, демократические процессы встречают значительные трудности в посттоталитарных странах.

Тягчайшей формой дискриминации Папа считает непризнание за целыми этническими и национальными меньшинствами основного права на само их существование. Эти нарушения достигаются за счет подавления и бесчеловечного переселения народов либо за счет сравнительно более мягкого ослабления этнической самобытности с целью стирания отличительных черт народов. Папа приветствует создание Международного уголовного суда ООН для наказания лиц, виновных в преступлениях против человечности, военных преступлениях, геноциде.

Иоанн Павел II признает за каждым право на раскрытие своих способностей, что ведет ко всестороннему самовыражению личности и возможности занятия достойного места в социальных условиях среды.

Папа задается вопросом о том, кто в процессе глобализации сможет гарантировать человечеству всеобщее глобальное благо и обеспечить осуществление экономических и социальных прав. Свободный рынок, по мнению понтифика, не может справиться с этой задачей, в частности, в связи с повторяющимися кризисами. «Необходимо по-новому взглянуть на глобальный процесс в солидарности, который предусматривал бы всестороннее и ненарушающее равновесия общественное развитие, способное позволить каждому члену общества раскрыть свои способности»[23]. В этой связи Папа обращается «с настоятельным призывом ко всем наделенным ответственными полномочиями в мировых финансовых отношениях, дабы они серьезно задумались о решении этой тревожной проблемы…»[24].

Ключевым правом является право на мир, ведь оно во многом обеспечивает соблюдение всех других прав, содействует созданию общества, где желание действовать с позиции силы заменяется действиями на всеобщее благо. «Современная деятельность в полной мере показывает крах обращения к силе оружия, как средству решения политических и социальных проблем. Война разрушает, а не созидает; она подрывает нравственные устои общества и порождает новые разделения и устойчивые очаги напряженности»[25].

Заключение. Отметим, что Церковь прошла сложный и противоречивый путь — от неприятия ценностей религиозной свободы до признания основных ее положения на II Ватиканском Соборе и затем в многочисленных заявлениях Иоанна Павла II. Католицизм осознает себя Церковью, основанной Самим Иисусом Христом, и утверждает, что лишь в ней присутствует вся полнота средств спасения. Все иные религиозные и светские институты в мире, таким образом, не имеют права претендовать на всю полноту истины. Тем не менее католицизм во многом признал либеральные ценности современного мира, в том числе концепцию прав человека. Эту эволюцию от конфронтации к диалогу можно объяснить, во-первых, опытом взаимоотношений Церкви с государствами (Испания, Мексика, Куба, Россия и др. в периоды революционных преобразований), являвшимися или считавшимися Церковью тоталитарными. Во-вторых, в XIX–XX вв. Церковь была вынуждена противодействовать политическим теориям и движениям, отвергавшим на практике и в теории основные права и свободы человека, а также критически настроенным по отношению к самой Церкви (фашизм, национал-социализм, марксизм, воинствующий атеизм и др.). В-третьих, Церковь в официальных документах (в том числе решениях II Ватиканского Собора) признала, что концепция неотъемлемых прав человека (включая свободу совести) основана на Евангелии и укоренена в христианской традиции.

Политика признания либеральной концепции прав и свобод человека привела к стремлению Церкви принести покаяние за действия, которые современным общественным мнением воспринимаются негативно (инквизиция, преследование инакомыслия, антисемитизм и антиисламизм, противодействие научно-техническому прогрессу, сотрудничество с тоталитарными режимами и др.). В 1985 г. Конгрегация по вероучению в «Указаниях по поводу христианской свободы и освобождения» признавала, что Церковь «обвиняют в том, что она сама стала препятствием на пути к освобождению, что ее иерархическая структура противоречит равенству, а ее Магистериум противится свободы мысли», и указывала, что «на протяжении многих столетий бывали ошибочные суждения и серьезные упущения, ответственность за которые несут христиане, но вышеуказанные упреки исходят из ложного понимания природы вещей. Разнообразие харизм в народе Божьем, харизм служения, не противоречит равенству в человеческом достоинстве разных личностей и их общему признанию к святости» (§ 20)[26].

Не вызывает никакого сомнения, что католицизм, столкнувшись с «вызовами времени», модернизирует теологические теории, отражающие «комплексный

подход» к человеку. «Для послесоборных католических антропологических концепций характерен дуализм (двойственность) в понимании человека, выступающий в более скрытой форме, чем раньше. Он выражается в том, что, призывая человека активно участвовать в преобразовании современного общества в целях справедливости, католические идеологи подчеркивают, что обыденная деятельность является лишь продолжением дела Бога на Земле в ожидании его вторичного пришествия. Здесь обнаруживается стремление к религиозной мотивации общественно значимой деятельности верующих»[27].

Иоанн Павел II в своих энцикликах не раз выражал опасения по поводу реальной угрозы возврата к тоталитаризму, понимая под тоталитаризмом столь нелюбимый им марксизм. С крушением СССР эта угроза ослабла, но все же не исчезла окончательно. Марксистские государства Юго-Восточной Азии, где католическая проповедь почти невозможна, имеют громадный экономический потенциал, в них проживает более 1/4 населения планеты. Сильны антиклерикальные тенденции в латиноамериканских государствах, контролируемых марксистскими правительствами. Однако марксизм далеко не единственный «вызов времени». Признавая концепцию прав человека, католические богословы «играют на опережение» против весьма сильных внутрицерковных идеологов либерального христианства, христианского социализма, теологии «освобождения» и «черной» теологии, «женской» теологии. Признание базовых либеральных ценностей выводит католицизм из-под удара критики светских гуманистов и атеистов.

В условиях кризиса «демократической модели» мироустройства, попыток превратить «демократические ценности» в инструмент расправы с инакомыслящими, с одной стороны, и тенденций к построению «многополярного» мира, с другой стороны, католицизм ищет «третий путь». Как признает Ю. Майка, католический мир «четко и безоговорочно выступает за демократию, но в то же время осознает все ее слабости и поэтому призывает к поискам разумной концепции государства, которая была бы продиктована, прежде всего, заботой о благе каждого человека, в полном согласии с требованиями права, опирающегося на нравственные принципы и на принцип вторичной роли закона»[28].

Примечания

1. См.: Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. Т. 2. Председатель редакционно-издательского совета о. Григорий Церох: В 4 томах.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Второе послание к коринфянам Св. Ап. Павла. М.: Издание Московской Патриархии, 1983.— С. 1264.
3. Стецкевич М. С. Свобода совести. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2006. С. 40.
4. Текст Декларации опубликован в «Библиотечке «Российской газеты» совместно с библиотечкой журнала «Социальная защита», 1995 г. № 11. С. 10.
5. Текст Пакта опубликован в Сборнике действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных с иностранными государствами.— М., 1978.— Вып. XXXII.— С. 44.
6. Текст Резолюции официально опубликован не был.
7. Текст Конвенции опубликован в Собрании законодательства Российской Федерации от 8 января 2001 г. № 2. Ст. 163.
8. Текст акта опубликован в сборнике «Действующее международное право». Т. 1.
9. Текст Хартии опубликован в газете «Известия» от 22 ноября 1990 г., в сборнике «Действующее международное право». Т. 1.
10. Лобье Патрик де. Социальная доктрина Католической церкви. Брюссель, 1989. С. 12.
11. Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 1998. С. 283.
12. Там же. С. 287.
13. Там же. С. 287–288.
14. Лобье Патрик де. Три града: Социальное учение христианства. СПб.: Алетейя, 2000. С. 352.
15. Лобье Патрик де. Указ. соч. С. 333.
16. Там же.
17. Там же.
18. Послание Его Святейшества Иоанна Павла II ко Всемирному Дню Мира 1 января 1999 года. Ватиканская типография, 1999. С. 3.
19. Послание Его Святейшества Иоанна Павла II ко Всемирному Дню Мира 1 января 1999 года. Ватиканская типография, 1999. С. 7.
20. Там же. С. 8.
21. Там же.
22. Там же. С. 11.
23. Послание Его Святейшества Иоанна Павла II ко Всемирному Дню Мира 1 января 1999 года. Ватиканская типография, 1999. С. 16.
24. Там же. С. 16.
25. Там же. С. 18.
26. Лобье Патрик де. Указ. соч. С. 352.
27. Мазалова В. П. Католицизм — четверть века спустя после II Ватиканского собора. М.: Знание, 1989. С. 23.
28. Майка Ю. Социальное учение Католической церкви. Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. С. 456–457.

Е. В. Гувакова
научный сотрудник
Государственного
исторического музея, отдел
древнерусской живописи

ХРОНОТОП ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНЫ

Copyright © 2009, Е. В. Гувакова

Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого следует культура.
П. А. Флоренский[1]

В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались нераскрытыми, не осознанными, и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры.
М. М. Бахтин[2]

Проблема символа состоит в сопряжении двух уровней бытия: высоком и низком, горнем и дольнем, земным и небесном, человеческом и божественном. Но соединение это таково, что находящееся внизу пронизано энергиями того, что вверху, так что человек, стоящий на земле, способен воспринимать символы небесного мира[3].
П. А. Флоренский

В современном обществе, с его трагическим ощущением времени и разъединенностью людей в пространстве, стремление как отдельного человека, так и общества в целом найти выход из кризиса очевидно. Пространство и время оказались незаполненными ценностными смыслами бытия, и образовавшийся духовный вакуум оказался чреват для целых поколений утратой смысла жизни, отрицанием культурных ценностей, и, что самое страшное, — отсутствием будущего. В такой ситуации христианское отношение к миру кажется единственно возможным для воссоздания ощущения целостности мира.

Важнейшие вопросы человеческой жизни: Бог и мир, душа и тело, вера и разум, понятие и символ, святость и грех, — все эти понятия зримо воплощаются в искусстве, и прежде всего иконописи. Этот пласт духовного наследия несет огромный потенциал. Так, П. А. Флоренский убежден: икона — образ невидимого: мир духовный не где-то далеко, его благодатный свет окружает нас, и только по незрелости духовного ока мы не замечаем его сияния. Иконописец не создает образы, а помогает увидеть реальное бытие, которое ему является, но не сочиняется им[4]. В сознании православного человека икона выступает одним из важных путей к Богу, окном в другой мир, подтверждением его реальности, существующий где-то рядом. Икона как часть большего пространства, как место встречи Бога и человека является емким вместилищем и носителем знаковой информации.

И если для верующего человека икона — это образ Благого Бога и святых, предназначенный для молитвы, то другая реальность, приоткрытая пространством иконы, показанная как глубочайшая тайна, доступна и для понимающего. Символ в иконе, реально являющий Бога для верующего, на экзистенциональном и богословском уровне изучается Церковью, эстетикой занимается искусствоведение. Культурологический подход к иконе как символическому сакральному объекту с особым миром образов, где первосмыслы заложены каждым знаком, предполагает понимание и истолкование, поскольку это метаязык.

Иконописное изображение в христианской традиции — это чувственно не воспринимаемый духовный мир сверхбытия, существующий вне времени и вне пространства. Поскольку иконная плоскость вмещает в себя безмерность пространства и вневременность событий, то трехмерные характеристики не достаточны и предложен принципиально иной подход. Чтобы раскрыть понятия хронотопа как формально-содержательной категории и универсального метода, обратимся к определению понятий.

Бахтин М. М., пришедший к выводу о принципиально разном переживании времени и пространства в измененяющихся культурных ситуациях, ввел в 1938 г. это понятие как «существенную взаимосвязь временны́х и пространственных отношений»[5], пояснив, что это «определенная форма ощущения времени и определенное отношение его к пространственному миру»[6]. Это понятие активно используется учеными гуманитарных знаний (филологами, историками, культурологами, философами). Феномен иконы, как явление культурное, художественное и социальное, также может быть рассмотрен в этом дискурсе. При использовании **метода хронотопа** икона может быть описана и в терминах искусства, и философии, и религии, поскольку в ней присутствуют элементы этих наук. Этот метод используется как независимый дискурс, опирающийся на внутренний строй средневековой мысли, для которой основа этико-философских представлений, целостное миропонимание как смысл миропорядка — Бог, и в таком случае рассмотрение иконописного искусства в контексте церковной культуры является подсистемой.

Copyright © 2009

Хронотоп, используемый в качестве структурно-семиотического элемента системы (в нашем случае — религиозного искусства), становится инструментом, с помощью которого возможна реконструкция моделей иконного хронотопа в контексте современной культуры, выделение дискурсов различных хронотопов (таких, как явление, чудотворение, наказание и др.), выявление типов взаимодействия: индивидуально-личностный, общественно-социальный.

Топос иконной плоскости определен четким разделением и противопоставлением горизонтально-земного и вертикально-небесного миров. Это создает пространственную модель, в которой движение вверх способствует восстановлению нарушенной гармонии. О «горизонтали истории и разворачивающейся на глазах вертикали теофании» писали исследователи[7]. Вертикальное движение изображено в сценах Успения Богоматери и Огненное возненесение Илии (телесно взяты Богоматерь и Илия-пророк). С Неба слетают ангелы, (например, коронуя св. Георгия), сходит Святой Дух (Благовещение), возносятся души праведников. На иконе «Страшный суд» наглядны бинарные противопоставления верх–низ, как противопоставления рай–ад. Средняя часть вертикали — это земная жизнь, и борьба между добром злом происходит в человеческой душе.

Горизонтальную преграду в храме — алтарный иконостас, как знак связи между Богом и человеком, рассматривал П. А. Флоренский, понимая его не как преграду из досок или камней, а живую стену свидетелей. «Иконостас есть явление святых и ангелов — агиофания и ангелофания, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти — свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти… Иконостас есть видение»[8]. Он предполагал, если бы все верующие в храме обладали духовным зрением, то они видели бы эту стену и другого иконостаса не потребовалось бы. Однако из-за немощности духовного зрения Церковь вынуждена создавать своеобразный «костыль духовности» — вещественный иконостас, стену с иконами, на которой небесные видения закреплены вещественно. Без этого материального иконостаса для духовно слепых алтарь закрыт «капитальной стеною». Иконостас пробивает в ней «окна», через которые можно увидеть «живых свидетелей Божиих». Отсюда основное назначение икон как главного элемента иконостаса — служить окнами в мир иной.

Об обратной перспективе как особой системе передачи пространственных характеристик на двухмерную плоскость изображения написаны значительные труды[9]. Плоскость иконы — это пространство сложных пространственно-временных отношений человека и Бога. Так, пространство иконы как пространство преображения Вселенной в момент концентрации топики допускает не просто явление святых, но и сошествие их с иконы.

Хронос закладывает ритмизацию деятельности, и временные координаты иконы определяются емкой формулой «ныне и присно и во веки веков». Исторические события жизни Христа 2-тысячелетней давности проживаются *ныне* — в круговом цикле богослужений, будут совершаться *присно* — всегда, и в будущем — *и во веки веков*.

Вневременность событий ежедневно во время богослужений выражается словами *ныне* и *днесь*[10]. Так и в иконном пространстве евангельское событие — не иллюстрация к прошлому, а знак его очевидного присутствия, изображение реального события, свидетельством которого является икона. «События христианской священной истории мыслятся всегда сущими именно в связи с тем, что они единожды были… дает времени смысл и онтологическое основание, входит в конкретный момент времени и структурно организует временную протяженность (“до и после рождества Христова”)»[11].

Ритуальная, длительная повторяемость службы, посвященной тому или иному евангельскому событию в каждом конкретном храме, позволяет исследователю ввести термин *иконотопос*[12] для обозначения храма во время богослужения как вертепа, или Иордана, или Воскресения[13].

Структурный анализ, использующий элементы формы как части единого целого, демонстрирует, что только временные или пространственные характеристики икон не приемлемы. Проиллюстрируем цитатами:

> «Евангельская керигма предполагает принципиально новую феноменологию сакрального пространства: в нем фактически отсутствует один-единственный сакральный центр. Таковых, со всей очевидностью, оказывается три, связанных с тремя сакральными событиями: горница Тайной вечери, лобное место Голгофы и Гроб Господень. Это места, определяемые и очень ясными темпоральными аспектами: это точки выхода-прорыва в ткани обыденного, земного существования и одновременно подтверждение высшей и предельной осмысленности хода этих событий. Но необходимо помнить и о Гефсиманском саде, где была явлена Чаша. Это тоже место, и оно есть очевидный прообраз, предчувствие преисподней — этой предельной “альтернативы” Райскому саду, который есть, несомененно, исток всей и всякой сакральной топографии»[14].

В христианском топосе, следуя внутренней логике новозаветной онтологии: Рождество — Крещение — Тайная вечеря — Голгофа — Воскрешение — Преображение, центром является Распятие. Мотивом победы над адом (сцена Схождение во ад) определена внутренняя система ценностей. Победа над адом, одержанная Христом,— это возможность устроения для каждого христианина

внутреннего мира (топоса) как преодоление зла, без которого невозможно подлинное изменение и духовное обновление личности. Преображение как возможность войти в иное измерение жизни, Рождество как переход от ущербного состояния мира к обновленному, освященному Божьим присутствием, трансформируются в сюжетную семантику, знаменующую возможность войти в иное измерение жизни. «Личность верующего человека во-иконовляется, во-ображается… принимает в себя образы Крещения, Голгофы, Преображения…»[15] Развивая эту мысль, можно добавить, что каждый идет на свою Голгофу, проживает свое Воскресение или Преображение.

Хронотоп иконы как часть хронотопа религиозной культуры и специфического феномена культуры, наряду с другими хронотопами, отражает ее сложность, неоднородность и противоречивость. Вот почему П. А. Флоренский утверждал, что икона всегда либо больше, либо меньше произведения искусства, что определяется внутренним духовным опытом предстоящего. Эстетика и символизм иконы у Флоренского строится на ее онтологической сущности. Согласно его пониманию символа, икона, являясь эстетическим феноменом, не ограничивается только художественной сферой, а существенно выходит за рамки живописного произведения, выводя зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок. Проблема онтологичности иконного знака, восходя к традиционному церковно-платоновскому пониманию образа и знака, в теории Флоренского соединяется с современным пониманием времени и пространства и находит свое выражение в терминах обратного времени и мнимого пространства. Икона не только умозрительно возводит к архетипу, она выступает символом в указанном выше смысле, то есть сама являет ему архетип и реально выводит его сознание в духовный мир.

Соответственно этому пониманию Флоренский рассматривает икону как высший художественный символ духовной реальности. Как символ Икона больше себя самой. Она не только «окно в иной мир», но и свидетельница этого мира. Икона стремится вывести человека в некоторую реальность, имеющую бытие вне иконной поверхности и красок, то есть она является символом и разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют. Объясняя распространенную в православном мире веру в чудотворные иконы, он пишет о харизматической функции иконы, «явления вовне сокровенной сущности[16]», признавая за ней свойство обладания благодатью ее первообраза.

Сконцентрированный молящимся образ, созданный структурой образного языка иконы, оживает в его сознании и становится для него реальностью, выходящей в область трансцендентного. Явленные иконы считаются велением Богоматери или святого, подобно Нерукотворному образу Спасителя. Икона откликается по-человечески: плачет, кровоточит или мироточит.

Икону целуют, ею благословляют, ее наказывают. Чудо, творимое иконой, воспринимается как знак свыше. И это может произойти с любым человеком, поскольку всякая икона чудотворна.

Средневековая модель мира, следуя вневременным событиям: сотворение мира, грехопадение, пришествие Христа, Его воскресение, Страшный суд, не нуждается в непосредственных зарисовках времени и пространства. Культурные коды, передаваемые иконографией, наполняли эти образы конкретикой в любую эпоху. Хотя «конкретные формы религиозной культуры… раскрывают выраженный в них особый пространственно-символический образ мира, связывающий конкретные исторические реалии с соответствующим духовным опытом[17]», эмоционально-ценностные представления человека об этих событиях — это значительное культурное наследство прошлого.

Духовной и художественной вершиной древнерусского изобразительного искусства стала каноническая иконопись XIV–XV вв., расцвет которой был неразрывно связан с аскетическим учением исихазма. Этот период создания шедевров Андрея Рублева, Феофана Грека, Дионисия, сопоставим, по мнению Флоренского, только с греческой скульптурой, открывающей видения первозданной чистоты в простых и понятных формах, которые, будучи церковными, являются общечеловеческими: чем онтологичнее видение, тем общечеловечнее форма.

Христианский мир символичен, и универсализм религиозного сознания, описывающего сложную картину мира, в том, что он транслирует сакральные смыслы, каждому человеку и обществу в целом, независимо от конфессиональной принадлежности. Для того чтобы переданный опыт воспринимался как бесценный опыт в виде знания, служащего богатой питательной почвой для создания будущего, необходимо его понять. Гносеологически понимание толкуется как интерпретация других текстов, выходящих за пределы научного знания, а поскольку иконное пространство необычайно многослойно, обладает множеством временных и пространственных характеристик, уходящих в прошлое, мы, живя в настоящем, должны понимать их, обращаясь к будущему. Безусловно, понимание зависит от взгляда предстоящего иконе — молящегося ли, рассматривающего, изучающего, владеющего. Исследовательский подход предполагает взгляд со стороны, ведь «в системе общепринятой традиции в православной культуре — это одно, а в процессе коммуникации выхода из контекста — неповторимому смыслу, в восхождении к которому можно только приблизиться»[18].

Примечания

1 Флоренский П. А. Автореферат // Соч. в 4 т.— М., 1994.— С. 39.

[2] Бахтин М. М. Ответ на вопрос редакции Нового мира // Литературно-критические статьи.— М., 1986.— С. 506.
[3] Наука и вера в диалоге. П. Тейяр де Шарден и П. Флоренский. СПб., 2007. О. Фьоренцо Реати. «О. Павел Флоренский и его конкретная метафизика». С. 143.
[4] Там же. С. 104.
[5] Бахтин М. М.
[6] Там же.
[7] С. С. Ванеян. С. 232.
[8] Флоренский П. А. Иконостас.— М., 1995.— С. 73.
[9] Флоренский. Раушенбах. Языкова.
[10] Батаева Е. В. Об «умной иконографии» новозаветного мифа.— М., 2008.— С. 61.
[11] Аверинцев С. С. Христианская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия.— Т. 2.— С. 600.
[12] Лепахин В.
[13] Лепахин В. Значение и предназначение иконы.— М., 2003.— С. 286.
[14] Ванеян. Храм и Грааль в западном Средневековье. С. 221.
[15] Батаева Е. В. Об «умной иконографии» новозаветного мифа.— М., 2008.— С. 81.
[16] Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-избразительных произведениях. М.: Прогресс.— С. 302.
[17] Философия культуры. Становление и развитие.— СПб., 1998.— С. 389.

А. А. Воронцов
аспирант РХГА

Научный руководитель —
канд. филос. наук
В. Ф. Федоров

ЮРОДСТВО НА ЗАПАДЕ И ВОСТОКЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРА

Copyright © 2009, А. А. Воронцов

Юродство как феномен духовной жизни характерно прежде всего для христианства, конкретнее — для православия. Хотя не только в католицизме, но даже в иудаизме и исламе существуют формы религиозного поведения, напоминающие «классическое» юродство некоторых православных святых.

Прежде всего стоит выделить критерии, по которым те или иные святые могут быть причислены к юродивым. Мы можем со всей уверенностью утверждать, что внешнее безумие, разыгрываемое юродивым, прежде всего призвано скрыть его святость от окружающих. Исаак Сирин писал об этом так: *«Иные добровольно навлекали на себя название непотребных, не будучи таковыми; другие же терпели именование прелюбодеями, тогда как они были далеки от этого… Другие, наконец, чтобы не прославляли их за жизнь в добродетели, которую они держали сокрытой, разыгрывали безумие, будучи полны соли Божьей…»* И действительно, в христианской духовной жизни сохранение в тайне своих добродетелей чрезвычайно важно и защищает их обладателя от серьезных искушений. Юродивый настолько верен разыгрываемому безумию, что раскрытие его святости воспринимается им как провал, он стремится скрыться от тех, кто углядел в нем святого. С другой стороны, это же внешнее безумие является мощной духовной практикой, призванной укреплять смирение, каковое можно поставить чуть не на первое место в списке христианских добродетелей. Беря на себя бремя юродства, святой не только мог скрыть свою святость, но и подвергаться всевозможным лишениям и даже откровенно негативным воздействиям со стороны окружающих, что только закаляло его дух. В данном случае кажется излишним приводить цитаты из житий, потому как в этом моменте все они в целом идентичны.

Вторым, но не менее важным критерием юродства является провокация. В этой связи сразу обратим внимание на то, что юродивый — это не отшельник, однако многие из них начинали свое подвижничество именно как отшельники. Он живет в обществе *(городе, монастыре)* и взаимодействует с ним, согласно с одному ему ведомыми правилами, в которых материальное и мистическое тесно переплетены. Выше мы указывали, что безумие является не только маской, но и аскетической практикой юродивого. И только лишь в обществе, причем в обществе не самом праведном, юродивый может сполна претерпеть все неприятности, которые в прежние времена люди обрушивали на сумасшедших, считая их нечистыми, одержимыми чуть не самим Дьяволом, созданиями. Согласно с житиями юродивых, участь монастырских тайных праведников была не менее печальна, чем участь юродивых больших городов. Вот как, согласно житию, рассуждала святая Онисима, решившись прекратить свое отшельничество и поселиться в монастыре: *«Буду, как странная. Сестры станут презирать меня… и настоятельница будет наказывать меня, и я буду терпеть это от тех, кто моложе меня. И… сносить обличения из-за любви к Христу… И когда я буду поститься, станут говорить: “Она обжора”, и я буду воздерживаться от вина, а станут говорить, будто я пила в праздник. Я буду служить, а меня будут считать ленивой».* Но вернемся к провокации. Логичным кажется выделить в провокационном поведении юродивого две мотивации. Во-первых, юродивый сознательно идет на конфронтацию с окружающими, вызывая их ненависть, провоцируя людей на агрессию (в том числе и физическую) по отношению к себе. Такое, на первый взгляд мазохистское, поведение имеет в своей основе все ту же цель: претерпевая страдания, очиститься и укрепиться в смирении. В какой-то степени можно поставить под сомнение добродетельность этого рода провокации: это откровенное введение окружающих в грех, причем по отношению не к сумасшедшему, а великому святому. Во-вторых, провокация может быть представлена чуть ли не как действие Провидения, и таким образом юродивый выступает как проводник воли Высших Сил. Своим поведением, во взаимодействии с другими людьми, юродивый может прямо или косвенно давать окружающим ценные указания по тем или иным вопросам, как правило связанным с духовной жизнью и проблемами спасения, или, в конце концов, просто чудотворчествовать, побуждая людей к раскаянию. Для того чтобы проиллюстрировать вышесказанное, кажется уместным привести отрывок из жития Авраамия Кидунского: *«Человек, который пятьдесят лет не ел даже хлеба… теперь ел мясо и пил вино — и все для того, чтобы спасти чужую душу. Сонм ангелов стоял в изумлении самопожертвованием благословенного старца, тем, с какой готовностью и неразборчивостью он ел и пил и какой отвратительной грязью покрылась душа его! Приди и встань в благоговейном страхе*

Copyright © 2009

от глупости человека, совершенного в мудрости! Се человек глубокого понимания: он стал совершенным глупцом, чтобы спасти чужую душу!»

Итак, мы установили критерии юродства: разыгрывание безумия, с целью скрыть свою святость и создать условия, благоприятствующие духовному развитию; провоцирование окружающих странным, иногда откровенно неприличным поведением во имя того же самоуничижения, или для проведения таким образом воли Высших Сил. Так или иначе, всякий византийский или древнерусский юродивый соответствовал заданным нами рамкам. А можно ли найти в западном мире хоть одного святого, который так же удачно, как «классические» юродивые Востока, мог бы соответствовать нашим критериям? Едва ли.

Кажется не вызывающим сомнений тот факт, что самым противоречивым и «юродствующим» святым Запада был Франциск Ассизский. Сохранилось немало интересных историй об эксцентрических похождениях святого. Одного такого примера нам в данном случае кажется достаточно, чтобы показать тип западного юродивого. А точнее, показать то, что юродство вообще не характерно для западной святости. Итак, однажды «*Франциск вошел в кафедральный собор с веревкой на шее, голый, в одной набедренной повязке и велел тащить себя на глазах у всех к тому камню, у которого обычно ставили преступников, подлежащих наказанию. Сев на него, он, трясясь, как больной в лихорадке… начал проповедовать… Он уверял, что является человеком плотских страстей и обжорой, что его все должны презирать… Присутствующие дивились на столь великое зрелище. Поскольку они уже познали воздержанность этого человека, их пронзило благоговение… Такое поведение представлялось скорее знамением, на манер библейского пророчествования, чем примером... Франциск часто и во множестве проделывал подобные вещи».*

Совершенно очевидно, что в данном случае и речи не может быть о том, чтобы такое поведение посчитать юродствованием. Во-первых, Франциск не скрывал свою праведность, разыгрывая безумие, которое здесь не маска, а скорее способ покаяния. Франциск делал акцент на самоуничижении, что вообще характерно для западного христианства. Во-вторых, Франциск не шел ни на какую конфронтацию с социумом, более того, он едва ли стремился донести до окружающих какое-то послание, в большей степени концентрируя внимание на себе и своей личной духовной работе, хотя, без сомнения, его поведение было в какой-то степени назиданием христианам. Но опять-таки, скорее не примером праведности, а чудом, совершить которое под силу лишь великому святому.

Можно привести еще очень много примеров из житий католических святых (Джованни Коломбини, Джакопоне да Тоди, Франциск Соланский, Бартоломео Карози и др.), повествующих на первый взгляд о юродстве. Но во всех этих случаях мы видим все то же принципиальное отличие западных святых от юродивых Византии и Руси: если на Западе святые уничижали себя, разыгрывая безумие или демонстрируя откровенно девиантные формы поведения в силу сознания своей греховности и нечистоты, то «классическое» юродство предполагает разыгрывание безумия от желания укрепить в себе смирение.

Из всего вышесказанного вполне можно сделать вывод о том, что юродство как тип святости характерно именно для восточного христианства, не имея аналогов в католицизме.

Литература

Багдасаров Р. Технология юродства.— М., 2003.

Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства.— М., 2005.

Иванов С. А. Византийское юродство.— М., 1994.

О. В. Егоровская
аспирантка кафедры
философии и религиоведения
Владимирского
государственного
Университета

Научный руководитель —
д-р филос. наук, проф.
Е. И. Аринин

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВНУТРИ ПРАВОСЛАВНОГО ДИАЛОГА

Copyright © 2009, О. В. Егоровская

В XVII веке произошел раскол в Русской Православной церкви. Отделившаяся ветвь, старообрядчество, жестоко преследовалась как РПЦ, так и государством. Поставившие себя вне Русской Православной церкви старообрядцы были слишком многочисленны, чтобы их можно было не замечать. И хотя достоверной статистики в этой области не существует, можно уверенно сказать, что их число доходило до нескольких миллионов. Отношение Правительства к этим своим подданным менялось от полного непризнания при царе Феодоре Алексеевиче до полной снисходительности при Екатерине. В это относительно спокойное время старообрядцы возвращались из-за границы, селились в Средней России, развивали промышленность и торговлю. Они всегда исправно платили налоги, оставаясь при этом самым консервативным и наиболее политически устойчивым сообществом.

Само разделение старообрядцев на множество толков и согласий, часто враждебно настроенных по отношению друг к другу, убеждает в том, что в их внутренней жизни было не все хорошо. В этом их можно сравнить с европейскими протестантами. Точно таким же образом европейские протестанты, порвавшие с римо-католиками, не смогли сохранить своего внутреннего единства, разделившись в итоге на несколько десятков конфессий. А ведь в Библии говорится, что единство Церкви преодолевает барьеры и границы, в том числе расовые, языковые, социальные. Благовестие спасения надлежит провозглашать всем народам, дабы привести их в единое лоно, объединить силой веры, благодатью Святого Духа (Мф. 28, 19–20; Мк. 16, 15; Деян. 1, 8).

Между тем трехвековое противостояние старообрядчества и Церкви представляется абсолютно неправильным сердцу любого русского православного человека. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин, 17–21), говорится в Евангелии. Разделение христиан, исповедующих одни и те же догматы, признающих одни и те же Таинства и одно и то же богослужение, кажется каким-то странным недоразумением, которое тем не менее продолжается уже три с лишним столетия.

«Разделение, длящееся веками, становится привычным, — говорил в докладе на Архиерейском Соборе 2004 г. митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (патриарх Кирилл),— но даже если старая рана в какой-то момент почти перестает тревожить, она продолжает обессиливать организм, доколе не исцелена. Нельзя признать собирание Русской церкви завершенным, пока мы не объединимся во взаимном прощении и братском общении во Христе с исконной ветвью русского Православия»[1].

РПЦ, как видно из последних событий, открыта диалогу и, найдя согласие с РПЦ за границей, ищет его и со старообрядцами.

Важный шаг в примирении со старообрядцами был сделан постановлением Священного Синода Русской Православной церкви еще 16 декабря 1969 года. Священникам было разрешено в случае необходимости совершать над старообрядцами церковные Таинства.

Инициатором этого постановления был митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов), сделавший на Поместном Соборе 1971 г. обстоятельный доклад «Об отмене клятв на старые обряды».

Позиция митрополита Никодима была поддержана Поместным Собором 1971 г., утвердившим синодальное определение 1929 г. В постановлении Собора говорилось:

«Освященный Поместный Собор Русской Православной церкви свидетельствует, что спасительному значению обрядов не противоречит многообразие их внешнего выражения, которое всегда было присуще древней неразделенной Христовой Церкви и которое не являлось в ней камнем преткновения и источником разделения»[2].

Радует то, что в настоящее время веротерпимости появился широкий диалог между двумя течениями православия, проводятся совместные конференции, дискуссии, встречи, и хотя до полного примирения еще далеко, но Архиерейский собор РПЦ 2004 г. постановил считать важным развитие добрых взаимоотношений и сотрудничества со старообрядческими согласиями. РСПЦ, в свою очередь, тоже согласна с необходимостью диалога. Так, в 2008 г. Собор Русской Православной Старообрядческой церкви не поддержал группу лиц, выступавших против контактов с Московской Патриархией и с обществом[3].

Ранее этого, 16 октября 2007 г., состоялось заседание ежегодного Освященного Собора РПСЦ. Часть клириков и мирян потребовали на Соборе обсудить поведение митрополита Корнилия во время его контактов с «новообрядцами» Московского

Copyright © 2009

Патриархата. По сообщениям СМИ[4], делегация Дальневосточной епархии во главе с протоиереем Елисеем Елисеевым покинула Собор и прекратила общение с митрополитом; Собор же изверг из сана протоиерея Елисея; подтвердил, что «Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь отвергает экуменизм и анафематствует его», и напомнил «христианам о решениях Соборов старообрядческой Церкви 1832 и 1846 гг., признающих новообрядчество ересью второго чина»[5].

Секретарь комиссии Московского Патриархата по делам старообрядных приходов и взаимодействию со старообрядчеством священник Иоанн Миролюбов заявил в связи с конфликтом на Соборе, что считает его причиной деятельность «неофитов» — «ревнителей чистоты веры», общим для которых оказывались «не какие-либо созидательные задачи, а слепая ненависть к Русской православной церкви, откуда они по большей части и вышли»[67].

В РСПЦ митрополит Московский и всея Руси Корнилий 19 октября 2005 г. пришел на смену митрополиту Андриану, который и положил начало добрососедскому диалогу двух церквей. До митрополита Андриана руководство РПСЦ продолжало политику самоизоляции, которой последовательно придерживалось в советское время, необходимый минимум контактов с властями, сотрудничество с научной и культурной общественностью только по инициативе светских партнеров, да и то по преимуществу без участия епископата РПСЦ. Редкие и обычно бессодержательные интервью рядовых сотрудников митрополии. Никаких контактов с РПЦ и представителями других конфессий. Митрополит Андриан полностью отказался от этих обычаев. Он начал говорить, что РСПЦ не отказывается от контактов с РПЦ. Действительно, у старообрядческой Церкви достаточно много различных интересов во внешнем мире — духовных, культурных, имущественных. Время от времени они пересекаются с интересами Московской Патриархии, и здесь контакты необходимы, необходима согласованность действий…На взгляд старообрядческой церкви, главное — это установление нормальных добрососедских отношений с РПЦ МП. Сегодня представители Московской Патриархии не называют старообрядцев ни раскольниками, ни еретиками, и это создает определенные условия для развития контактов… Он говорил, что не думает, что все контакты должны ограничиваться обсуждением только имущественных и деловых вопросов. И полагал, что причины разделения, суть церковного раскола и его последствия в самом ближайшем будущем станут предметом серьезного исторического, богословского и церковно-канонического исследования в соответствующих межцерковных комиссиях…[8]

Выступая на Соборе РПСЦ, митрополит Корнилий сказал: «Думаю, что нашей Церкви сегодня уместно, как и другим конфессиям, выражение мнения на различных официальных встречах и в средствах массовой информации по гуманитарным, общественным и социальным вопросам». Предстоятель старообрядческой Церкви считает также «целесообразным» поддержание контактов с иными конфессиями, «в том числе и с Русской Православной Церковью», имея в виду «возрастающий интерес общества к древней церковной традиции»[9].

В соответствии с решениями Архиерейского Собора Русской Православной церкви 2004 г. при Отделе внешних церковных связей создана Комиссия по делам старообрядных приходов и взаимодействию со старообрядчеством, председателем которой в настоящее время является архиепископ Волоколамский Иларион. Знаменательно, что секретарем комиссии по взаимодействию со старообрядчеством стал бывший наставник Рижской Гребенщиковской общины старообрядцев поморского согласия Иоанн Миролюбов, недавно рукоположенный в сан священника в Русской Православной церкви.

Даже если не затрагивать сложные вопросы веры, то у РПЦ и РПСЦ есть много общего — это общая система ценностей и одно Отечество. Они вполне могут объединиться для решения таких вопросов, как, например, противодействие сектам. Дальнейшие пути сближения со старообрядчеством лежат в русле совместной деятельности в области духовного влияния на современное российское общество. Поэтому общение этих двух исконно русских течений, может принести много пользы для всего Российского общества.

Выступая на пресс-конференции в Санкт-Петербурге 1 июня 2007 г., патриарх Кирилл отметил: «У нас одна система нравственных ценностей, и мы должны через диалог выработать совместную позицию по тем вопросам, которые беспокоят современное общество. Если Русская Православная Церковь и старообрядчество смогут говорить одним языком о проблемах, которые волнуют общество, то это будет важным шагом, направленным на развитие отношений между РПЦ и старообрядчеством»[10].

Нынешние усилия Русской Православной Церкви по сближению со старообрядчеством уже не преследуют миссионерских целей. Деятельность Московского Патриархата ни в коем случае не направлена на поглощение старообрядчества. Об этом очень определенно говорится в определении Архиерейского Собора 2004 г. «О взаимоотношениях с старообрядчеством и старообрядных приходах Русской Православной Церкви»: «Считать важным развитие добрых взаимоотношений и сотрудничества со старообрядческими согласиями, особенно в области заботы о нравственном состоянии общества, духовного, культурного, нравственного и патриотического воспитания, сохранения, изучения и восстановления исторического культурного достояния»[11].

В заключение нужно отметить, что мы не можем с уверенностью сказать, когда же состоится объединение двух исконно русских церквей, когда верующие в Единого Бога православные люди, которых объединяет одно Отечество и одна история, смогут разговаривать на одном языке и ходить в одну церковь. Мы даже не можем сказать, состоится какое-либо

объединение вообще, т. к. не в нашей власти «знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1: 7). Мы можем только надеяться, что диалог РПЦ и РПСЦ будет продолжаться и приведет к тому, что действительно хорошо для обеих церквей.

Примечания

1 Церковный вестник, 2004, октябрь, № 19–20 (296–297).

2 Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 6. С. 3–5.

3 Собор старообрядческой церкви не поддержал своих «диомидовцев» NEWSru 17 октября 2008 г.

4 Павел Коробов; Денис Лупекин. Собор закончился разбродом // Коммерсантъ, № 193 (3769) от 20.10.2007.

5 Деяния Освященного Собора 2007 года на официальном сайте Митрополии.

6 Конфликт на старообрядческом Соборе был запрограммирован теми, кто призывает к возвращению РПСЦ в прежнее маргинальное состояние. Интерфакс. ru 22 октября 2007 года.

7 Конфликт на старообрядческом Соборе раздували неофиты, желавшие маргинализации своей Церкви, утверждают в РПЦ. NEWSru.com 22 октября 2007 г.

8 11 февраля 2005, Интервью Портал Кредо.

9 Собор РПСЦ не поддержал группу лиц, выступавших против контактов с Московским Патриархатом. http://www.patriarchia.ru 88/476217.html.

10 РПЦ и Старообрядчество должны выработать общую позицию по важным вопросам. http://www.edinoslavie.ru/modules. php?name=News&file=article&sid=169.

11 Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о взаимоотношениях со старообрядчеством и о старообрядных приходах Русской Православной Церкви. http://orthodox.etel.ru/2004/38/staroobryad.htm.

О. М. Евдокимова
соискатель кафедры всеобщей истории РГПУ им. А. И. Герцена

Научный руководитель — д-р филос. наук, проф. А. Л. Вассоевич

ПОСЛАНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ГЕРМАНА, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО КАК ПЕРВАЯ ПИСЬМЕННАЯ РЕАКЦИЯ НА ИКОНОБОРЧЕСТВО

Copyright © 2009, О. М. Евдокимова

Святой патриарх Герман I был автором первой письменной реакции на иконоборческое движение[1]. Святитель Герман (память 12 мая) правил патриаршей Константинопольской кафедрой с 11 августа 715 г. по 17 января 730 г.[2] Информация, касающаяся жизни владыки Германа до 712 г., относится к более поздним источникам[3]. Однако эти источники друг другу не противоречат и соответствуют общим сведениям о данном историческом периоде[4]. В связи с этим можно говорить об адекватности упомянутых источников действительности[5] и о целесообразности их использования. Невозможно точно определить время его рождения, но, исходя из того, что письмо, адресованное императору Льву III (717–741 гг.), которое атрибутируется папе Григорию II[6], говорит, что патриарху Герману 95 лет, время рождения святителя Германа можно можно примерно определить, это будут 630–640 гг.[7] Также исследователи Мейендорф[8] и Гартон[9] транслируют, что рождение патриарха Германа имело место между 630 и 650 гг., вероятно, ранее 640 г. В Синаксаре[10] указывается, что время рождения святого нужно отнести ко времени правления императора Ираклия (610–641 гг.), что не является противоречивым с данными письма папы Григория II, о котором говорилось выше. «Отец [святителя] Г. [Германа], патрикий Юстиниан, после смерти императора Константа II (668 г.) участвовал в заговоре против Константина IV и был за это казнен, а Г. [Герман] подвергся оскоплению»[11]. Существует точка зрения, что Юстиниан и св. патриарх Герман были в родственных отношениях с семьей другого Германа, племянника императора Юстиниана I (527–565 гг.) и были кровно связаны с будущим императором Юстинианом II (685–695 гг. и 705–711 гг.)[12]. Одни из источников указывают на родственные отношения патриарха Германа и императора Ираклия (610–641 гг.)[13]. Не стоит, однако, сомневаться, что святитель Герман относится к высшей аристократии[14]. Будучи служителем Константинопольского храма Св. Софии, владыка Герман в 705–706 гг. принял посвящение в митрополита Кизика[15]. В 715 г., после смерти Иоанна VI, святителя Германа перевели на Константинопольскую кафедру[16]. Исходя из того, что то время характеризуется весьма неблагоприятным отношением к переводам с одной кафедры на другую (последнее к тому же случалось весьма редко), большое значение имел фактор легитимизации посвящения святителя Германа в патриаршее достоинство[17]. Интронизация проходила с присутствием папского представителя Михаила[18]. Три византийских сословия, а именно клир, синклит и народ, обладающие правом утверждения патриархов, одобрили кандидатуру патриарха Германа[19]. Святой Герман был в числе тех высокопоставленных сановников, которые прибыли к императору Анастасию II (713–715 гг.) в Никею с целью способствовать его безопасности в период волнения войск против Анастасия II[20]. В результате данной кампании последний отрекся от престола, а вместо него императором стал Феодосий III (715–717 гг.)[21]. Имеет место легенда о созыве патриархом Германом Собора для того, чтобы подвергнуть анафеме различные еретические учения[22]. Существует, однако, достоверная информация об отношениях св. патриарха Германа с Армянской церковью с целью ее присоединения к Православной Церкви[23]. В армянской версии сохранились послания святителя Германа к иерархам Армянской церкви, в которых патриарх Герман выступал апологетом постановления Халкидонского Собора, взяв за основу труды святителя Кирилла Александрийского[24]. Следует отметить, что чаяния и стремления владыки Германа в отношении Армянской церкви не оправдались[25]. Армянская церковь не присоединилась к Православной, но все-таки память св. патриарха Германа отмечается и Армянской церковью[26].

Будучи патриархом Константинополя в период правления Льва III, императора, начавшего иконоборчество в 726 г., патриарх Герман[27], по сообщению средневекового хрониста святого преподобного Феофана Исповедника (ок. 760–818 гг.), просил императора Льва III: «Да не совершится, о государь, сего несчастья в твое правление. Ибо кто хочет исполнить сие, тот есть предтеча Антихриста и противник спасительного воплощения Божия»[28]. Официальное начало иконоборчества относится к 726 г. Феофан Исповедник по этому поводу пишет следующее: «В этом году начал нечестивый царь Лев дело о низвержении святых и честных икон»[29].

Выдающийся русский профессор, церковный историк Алексей Петрович Лебедев высказывает точку зрения, что имели место 2 указа императора Льва III против иконопочитания: указы 726 г. и 730 г.[30] До нас эти указы не дошли[31]. По мнению А. П. Лебедева, оба эти указа предписывали полное уничтожение св. икон[32]. Непростой выбор, стоявший перед святым патриархом Германом, обязывал его или подписать

Copyright © 2009

иконоборческий указ, или быть судимым за оскорбление императора[33].

За отказом от подписания иконоборческого эдикта последовало оставление патриаршей Константинопольской кафедры святителем Германом[34]. Обращают на себя внимание слова св. Германа, которые он произнес при уходе со своей кафедры:[35] «Если я Иона, бросьте меня в море; но, государь, без Вселенского Собора я не соглашусь ни на какие изменения в вере»[36]. Как считает профессор А. П. Лебедев, «этими словами Герман выразил, с одной стороны, готовность к самопожертвованию для церковного блага, с другой — решительный укор императору за вмешательство в дела веры»[37]. Более того, император, не принимающий св. иконы, не принимает также и само вочеловечевание Христово[38] и, следовательно, «все домостроительство нашего спасения»[39]. В одном из посланий св. патриарх Герман транслирует данную богословскую позицию: «Мы дозволяем писать иконы, исполняемые воском и красками, не для того, чтобы извратилось совершенство богослужения. Ибо мы не делаем ни икон, ни изображений, ни каких-либо изваяний от невидимого Божества, поскольку даже высочайшим ликам святых ангелов невозможно полностью постигнуть или исследовать Божество. Однако, Единородный Сын, Сущий в недре Отчем (Ин. 1: 18), возжелав избавить собственное творение от смертного приговора, по совету Отца и Св. Духа милостиво соизволил стать человеком. Он причастился нашей плоти и крови, быв подобен нам во всем, кроме греха, как и пишет великий апостол (Евр. 4: 15). По этой причине мы изображаем Его человеческие черты, как Он, будучи человеком, выглядел по плоти, но не по Его непостижимому и невидимому Божеству. Ибо мы чувствуем потребность изобразить, во что веруем, а именно что Христос не мнимо, не как сень стал Человеком… а реально и истинно и во всем полностью, исключая грех, насеянный в нас лукавым. В духе этой твердой веры во Христа мы и изображаем черты Его священной плоти на иконах и почитаем их и оказываем им подобающее уважение, ибо чрез них поминаем Его животворящее и неизреченное вочеловечевание»[40]. Адресатом данного письма был Иоанн, архиепископ Синадский, церковная провинция которого была отмечена некими иконоборческими взглядами[41]. Святитель Константин Наколийский, один из епископов этой территории, высказал св. патриарху Герману свои иконоборческие убеждения[42]. Отец Стефан Геро убежден, что епископ Константин Наколийский имел, очевидно, далеко не второстепенное значение в иконоборчестве[43]. По мнению А. П. Лебедева, «…Константин легко сделался главой иконоборческой партии, главным ее вожаком»[44]. Основной довод Константина Наколийского против иконопочитания заключается в аргументации Ветхого Завета против поклонения идолам[45] (Исх. 20: 4). Константин Наколийский имел неверные суждения по поводу ветхозаветного запрещения почитания идолов. Он считал, что всему, сделанному человеческими руками, не должно поклоняться[46]. Иконоборцы ошибочно понимали библейский запрет[47]. Они «интерпретировали… [его] в буквально-материальном смысле: запрещено любое изображение, сделанное человеком, каким бы ни был его первообраз»[48]. Св. патриарх Герман выражает свое несогласие с этим доводом[49]: «Следует смотреть не только на то, *что* исполняется, но всегда испытывай *намерение* исполнителей»[50]. Патриарх Герман важнейшее значение придает тому факту, *кто* написан на иконе[51]. Владыка Герман понимает икону, прежде всего, как образ лица[52]. «Если на картине представлен ложный бог, несуществующий божок, — то перед нами идол, изображение болвана»[53]. «Если же речь идет об иконе Иисуса Христа, Богоматери или кого-либо из святых, то такие изображения заслуживают почитания, поскольку почитаемы и сами изображенные лица»[54]. Иконопочитание и иконоборчество находятся на двух диаметрально противоположных сторонах богословской реальности[55]. Следовательно, «взаимное понимание казалось невозможным»[56]. Для почитателей св. икон был немыслимым факт уподобления священных изображений — идолам[57]. «Итак, Храм Божий, то есть церковь Его, не имеет никакого общения с идолами; да не будет! Она (церковь), по слову апостола, называется столпом и утверждением истины…»[58] Иконоборцы придерживались строгого, с их точки зрения, соблюдения запрета Ветхого Завета на почитание образов[59]. В Византийской империи иконоборческой эпохи имели место бесконечные споры о том, работал ли ветхозаветный запрет в то время[60]. Или этот запрет соотносится исключительно с Моисеевыми заповедями, которые во времена Нового Завета отменил Сам Христос[61]. Данные дебаты не будут завершены до конца иконоборческого периода[62].

Патриарх Герман показал решение этой проблемы с православной — иконопочитательской позиции[63]. Святитель Герман считал, что «Христос даровал нам истинное Богопознание, и этим Он избавил нас от заблуждения идолопоклонства»[64]. По мнению патриарха Германа, «нынешнее положение — совсем иное, чем во времена Закона. Когда Бог обращался к своему народу в Хориве»[65], «не было показано никакого образа; теперь же Бог открылся нам во плоти, так что вера теперь идет не только от слышания, но и через чувство зрения запечатлевается в сердцах тех, кто смотрит на Христа»[66]: «вочеловечевание, таким образом, все преобразовало; Бог имеет теперь зримые отражения, и эти “отражения… Его священной плоти” мы можем наблюдать»[67]. Необходимо также отметить, что св. Герман значительную роль отводил христологическим аргументам в защиту иконопочитания[68]. Он говорил, что «изображение образа Господа на иконах в плотском Его виде служит обличением еретиков, суесловящих, будто Он лишь призрачно, а не поистине сделался человеком»[69]. В своей книге «О ересях и Соборах»[70] патриарх Герман основной акцент ставит на истории иконоборчества[71]. Догматические реалии и полемические составляющие играют второстепенную роль в данном произведении[72]. Однако и в сочинении «О ересях и Соборах» святитель Герман

разъясняет цель и значение святых икон[73]. «Икону… Господа нашего Иисуса Христа, изображающую Его человеческие черты, ставшие видимыми благодаря Его Богоявлению, мы принимаем для хранения вечной памяти о Его житии во плоти, Его страдании, спасительной смерти и происшедшем отсюда искуплении мира: из иконы Его мы познаем высоту смирения Бога — Слова»[74]. Нужно констатировать тот факт, что послания св. патриарха Германа были написаны еще до официального начала иконоборчества и обращены не к воинствующим иконоборцам, а являются всего лишь наставлениями, обращенными к отдельным иерархам[75]. С точки зрения Г. Острогорского, различие между письмами патриарха Германа и трудами позднейших апологетов иконопочитания «имеют лишь формальное, а не сущностное значение»[76]. Причем если святитель Герман был первым, кто ясно, четко и определенно выразил эту идею, то первое ее упоминание было в конце VII века, за несколько десятилетий до начала иконоборческого движения[77]. Эта позиция, безусловно, находится в основе постановления Пято-Шестого Вселенского (Константинопольского) Собора (692 г.), в правиле 82 которого говорится следующее[78]: «На некоторых священных иконах изображается Агнец и указующий на Него Предтеча (Иоанн), тот Агнец, который символизирует благодать и в (Ветхом) Законе нам прообразует подлинного Агнца, Христа Бога нашего. Если мы и ныне почитаем древние образы и тени по традиции Церкви как унаследованные указания и предвозвещения истины, все же предпочитаем саму благодать и саму истину, почитая их как исполнение сего Закона. Но чтобы, по крайней мере, на изображении это исполнение было у всех перед глазами, повелеваем, чтобы отныне на иконах на месте ветхозаветного Агнца изображались человеческие черты Христа Бога нашего, Агнца, взявшего на себя грехи мира. Ибо так мы понимаем глубину смирения Слова Божия, и так мы возводимся к воспоминанию о Его житии во плоти, Его страстях, Его искупительной смерти и через нее достигнутом избавлении мира»[79]. Одним из своих весомых аргументов в защиту иконопочитания св. Герман считал чудотворность св. икон[80]. «Главное же то, что через различные иконы Бог совершал чудеса, о которых многие жаждут много рассказывать, например, подавал исцеление болящим, — что мы и сами испытали, — равным образом и избавление от соблазнов, которые часто посещали людей во сне. Замечательнее же всего то, что никакого ни возражения, ни сомнения не встречается против того, что находящаяся в писидийском Созополе икона Всенепорочной Богородицы из Своей длани изливала струю мира. Об этом чуде свидетельствуют многие. Если же ныне не совершается это чудесное действие от этой иконы, то отсюда не следует, что не нужно верить и тому, что было прежде. Равным образом, не должны считаться невероятными рассказываемые в Деяниях апостольских знамения и различные дары Духа, хотя они ныне совсем не совершаются»[81]. Анализ трудов патриарха Германа «вызывает, прежде всего, одно чувство удивления»[82]. Будучи человеком столь преклонного возраста и архиеерем одной из самых неспокойных кафедр в Византийской империи, он смог реализовать[83] «свои таланты практически во всех областях пастырской и богословской деятельности»[84]. Св. Герман явил себя бесстрашным и мужественным апологетом и защитником иконопочитания[85], а также борцом за истину Православной Церкви. «Он был первым и единственным иерархом, выступившим открыто как исповедник иконопочитания»[86]. Необходимо указать также и на тот факт, что гонения на православных иконопочитателей начались в полной мере исключительно только после оставления владыкой Германом своей Константинопольской патриаршей кафедры[87]. Это говорит о том, что патриарх Герман, насколько это было ему возможно, сдерживал развитие и распространение иконоборческой ереси. Ведь святитель Герман не подписал официального указа императора Льва III Исавра против св. икон[88]. «В этой связи значение пастырского подвига Германа заключается не только в том, что он выступил против иконоборчества как исповедник, но и в том, что он отказался официально признавать иконоборчество, тем самым спасая иконопочитателей от тюремного заключения и смерти»[89].

Кроме того, будучи одаренным богословом, св. патриарх Герман выстроил «первую контраргументацию против иконоборчества»[90]. В своих посланиях к иконоборческим архиереям, которые дошли до нас в Деяниях Седьмого Вселенского Собора, он показывает себя умным и терпеливым владыкой-пастырем[91]. Пожилой возраст св. патриарха Германа не мешает ему противостоять иконоборческому императору-еретику Льву III Исавру[92]. «Святитель Герман первым вступил в полемику с… иконоборцами, выработав первые принципы православной апологетики. Во главу угла Герман поставил христологическую доктрину, послужившую фундаментом последующим защитникам иконопочитания»[93].

Список сокращений

ДАИС — Духовная академия и семинария.
СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная академия.
Mansi — J. D. Mansi, Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz. 1759 и сл.
PG — J. P. Migne, Patrologiae cursus, Series graeca. Paris, 1857 и сл.

Примечания

1 Шенборн К. Икона Христа: богословские основы. Милан; Москва, 1999. С. 169.
2 Афиногенов Д. Е. Герман I // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 11. Москва., 2006. С. 254.
3 Афиногенов Д. Е. Указ. соч. С. 254.
4 Там же.
5 Там же.
6 Деяния Вселенских Соборов. Казань. Т. 7. 1873. С. 24–40.

[7] Глебов И. Б. Богословские воззрения Германа, патриарха Константинопольского: курсовое сочинение.— СПб: СПбДА, 2001.— С. 6.
[8] Meyendorf P. St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy.— New York, 1984.— P. 14.
[9] Garton C. Westerlink L. Germanos on Predestined Terms of Life (Arethusa Monographs VII), Buffalo, 1979. v — vi.
[10] Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae. Opera et Studio. Hippolyti Delahaye. Bruxelles, 1902.— P. 678.
[11] Афиногенов Д., Е. Указ. соч. С. 254.
[12] Stein D. Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites. Munch, 1980. S. 269–282.
[13] Афиногенов Д. Е. Указ. соч. С. 254.
[14] Там же.
[15] Там же.
[16] Там же.
[17] Там же.
[18] Там же.
[19] Там же.
[20] Там же.
[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Афиногенов Д. Е. Указ. соч. С. 254–255.
[24] Там же.
[25] Афиногенов Д. Е. Указ. соч. С. 255.
[26] Там же.
[27] Шенборн К. Указ. соч. С. 169.
[28] Theophanes. Chronographia // Carolus de Boor. Vol. 1. Lipsiae. 1883. P. 407.
[29] Theophanes. Chronographia // Carolus de Boor. Vol. 1. Lipsiae, 1883.— P. 404.
[30] Лебедев А. П. Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков.— СПб., 2007.— С. 143.
[31] Лебедев А. П. Указ. соч. С. 143.
[32] Там же.
[33] Глебов И. Б. Богословские воззрения Германа, патриарха Константинопольского: курсовое сочинение. СПб.: СПб Православная Духовная академия, 2001. С. 37.
[34] Глебов И. Б. Указ. соч. С. 37.
[35] Лебедев А. П. Указ. соч. С. 146.
[36] Theophanes. Chronographia. PG. T. 108. Col. 820, 825.
[37] Лебедев А. П. Указ. соч. С. 146.
[38] Шенборн К. Указ. соч. С. 170.
[39] Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви.— М., 2001.— С. 111.
[40] Mansi T. 13. Col. 101 AC.
[41] Шенборн К. Указ. соч. С. 170.
[42] Там же.
[43] Gero St. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973.— P. 85–93, 118.
[44] Лебедев А. П. Указ. соч. С. 140.
[45] Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[46] Mansi T. 13. Col. 100 C.
[47] Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[48] Там же.
[49] Там же.
[50] Mansi T. 13. Col. 121 B.
[51] Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[52] Там же.
[53] Mansi T. 13. Col. 112 DE. Цит. по: Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[54] Mansi T. 13. Col. 101 E, 104 AB, 130 C. Цит. по: Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[55] Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[56] Там же.
[57] Там же.
[58] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2.— СПб., 2008.— С. 471.
[59] Шенборн К. Указ. соч. С. 171.
[60] Там же.
[61] Там же.
[62] Там же.
[63] Шенборн К. Указ. соч. С. 171–172.
[64] Mansi T. 13. Col. 112 CD, 120 E — 121 A.
[65] Mansi T. 13. Col. 117 C.
[66] Mansi T. 13. Col. 116 B.
[67] Шенборн К. Указ. соч. С. 172.
[68] Глебов И. Б. Указ. соч. С. 64.
[69] PG. T. 98. Col. 173 B.
[70] PG. T. 98. Col. 40–88.
[71] Острогорский Г. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества. // Seminarium Kondakovianum. № 1. Прага. 1927. С. 37.
[72] Острогорский Г. Указ. соч. С. 37.
[73] Там же.
[74] PG. T. 98. Col. 80 A.: «Του δε κυριου ‘ημων ‘Ιησου Χριστου, κατα τον ανθρωπινον χαρακτηρα αναστηλουμενου, ηγουν κατα την ορατην αυτου θεοφανειαν, παρειληφαμεν εις διηνεκη μνημην της ενσαρκου πολιτειας, του τε παθους αυτου και του σωτηριον θανατου, και της εντευθεν γενομενης τω κοσμω απολυτρωσεως, δι αυτου το της ταπεινωσεως υφος του Θεου Δογου κατανοουντες».
[75] Острогорский Г. Указ. соч. С. 37.
[76] Там же.
[77] Острогорский Г. Указ. соч. С. 39.
[78] Там же.
[79] Mansi T. 11. Col. 977 E — 980 B.
[80] Шувар В. Защитники иконописания и иконопочитания в первый период иконоборчества (Св. Герман, патр. Константинопольский, Георгий Кипрянин, преп. Иоанн Дамаскин.) Л.: Ленинградская Православная ДАИС, 1989. С. 92.
[81] Mansi T. 13. Col. 108–128. PG. T. 98. Col. 156–188. Деяния Вселенских Соборов. Т. 2.— СПб., 2008. Послание свт. Германа, архиеп. константинопольского к Фоме, епископу Клавдиопольскому. С. 465–475.
[82] Глебов И. Б. Указ. соч. С. 153.
[83] Там же.
[84] Там же.
[85] Там же.
[86] Глебов И. Б. Указ. соч. С. 36.
[87] Глебов И. Б. Указ. соч. С. 38.
[88] Там же.
[89] Там же.
[90] Глебов И. Б. Указ. соч. С. 153.
[91] Там же.
[92] Там же.
[93] Там же.

А. В. Холодов
студент Православного
Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

К ИСТОРИИ ГИМНА *СВЕТЕ ТИХИЙ.* ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ ГИМНА *СВЕТЕ ТИХИЙ* И РАЗБОР МНЕНИЙ О ЕГО СОЗДАТЕЛЕ С ПУБЛИКАЦИЕЙ ГРЕЧЕСКОГО, СЛАВЯНСКОГО И РУССКОГО ТЕКСТОВ ЭТОГО ГИМНА

Copyright © 2009, А. В. Холодов

1. Время написания гимна *Свете тихий* и его автор

Ныне употребляющийся на Вечерне гимн *Свете тихий* принадлежит к древнейшим церковным песнопениям, и возник не позднее III века[1]. Уже свт. Василий Великий упоминает об этом песнопении как древнем. Вот слова св. Василия: «Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его немедленно благодарить. И не можем сказать, кто виновник сих речений (*ρημάτων*) светильничнаго благодарения; по крайней мере, народ возглашает [эту] древнюю песнь… *хвалим Отца и Сына и Святаго Духа Божия*»[2]. Последние слова почти буквально совпадают с гимном *Свете тихий,* где также говорится: *поем Отца, Сына и Святаго Духа, Бога.* Кто был автором этого песнопения, свт. Василий не знал, и признает, что не может сказать, «кто виновник сих речений». В рукописной традиции этот гимн приписывается то свщмч. Афиногену (III в.), еп. Педахтоэ[3], который пострадал при имп. Диоклетиане, быв сожжен в огне, то свт. Софронию Иерусалимскому (VII в.) или просто надписывается *Гимн светильнич* (*Ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ*). Разбор мнений о принадлежности гимна Афиногену или Софронию можно найти в чтениях по церковной археологии и литургики А. П. Голубцова. Кратко передадим мысль ученого. Приписывание гимна и Афиногену, и Софронию исторически ни чем не обосновано. Приписывание гимна Афиногену произошло из-за неверно понятых слов Василия Великого, который сразу после рассказа о том, что отцы возносили светильничное благодарение, переходит к повествованию об мученике Афиногене и его песни. Песнь Афиногена, о которой говорит святой отец, не есть одно и то же с гимном *Свете тихий* (к такому же выводу приходил и *Филарет* (Гумилевский). Песнопевцы.— С. 56). Приписывание гимна св. Софронию произошло из-за того, что он упоминается в «Лимонарии» аввы Иоанна и Софрония. То, что гимн *Свете тихий* древнее св. Софрония, не подлежит ни каким сомнениям, он читается уже в т. н. *Александрийском кодексе* (IV в.)[4]. Это показывает, что ко времени написания *Александрийского кодекса* Библии этот гим был уже довольно известен и распространен. Следовательно, нужно признать, что время его написания должно относить не позднее чем к III веку. Кто же был его автором, для нас (как уже и для св. Василия) остается неизвестным.

2. Традиция светильничных гимнов

Сама традиция воспевать песнь при возжжении светильника довольна древняя и уходит своими корнями в дохристианскую эпоху. По свидетельству Варрона, древние греки имели обычай при возжжении светильника приветствовать его словами *свете добрый* (*φως αγαθόν*). Этот обычай перешел и в христианство, только вместо языческого стихиопоклонения он переосмысляется в христологической перспективе. Христиане изменили эту условную житейскую, языческую поговорку и вместо *φως αγαθόν* стали петь *Φῶς ἱλαρόν*, переходя, таким образом, от языческой традиции благодарения вечернего света (возжжения светильника) к анагогическому воспеванию Света Божественного — Сына Божия. Действительно древние греки, будучи язычниками, благодарили сам огонь, как бы наделяя его неким сверхъестественным свойством, обожествляя его. Он податель света, жизни и т. п. Это отголосок древнего языческого поклонения стихиям, которое со временем и вошло в традицию благодарить огонь, или богов, при возжжении светильника вечером, при наступлении темноты. Христиане, воссылая благодарность Богу Истинному, при наступлении вечернего света (т. е. времени, когда возжигали светильники) воспевали: *Φῶς ἱλαρόν к. т. λ.,* возводя таким образом свою мысль от света естественного (светильничного), который освещает ночную тьму, к Свету духовному, Свету Божественному — Сыну Божию, воплотившемуся Логосу — Христу Спасителю. Свету, просветившему нас благодатию Божественной, Свету, просветившему тьму языческую. Этим и объясняется христологический по преимуществу контекст гимна *Свете тихий.*

3. Богословское содержание гимна *Свете тихий*

Важную богословскую ценность этого древнего христианского песнопения заметил уже св. Василий Великий. В гл. 29 своей книги «О Святом Духе» он приводит это народное песнопение как свидетельство *троического славословия.* Но сам гимн исполнен, конечно же, христологическим контекстом. Он посвящен Христу. В нем воспевается наш Спаситель Иисус Христос, святый Свет истинный, Слава Бессмертного святого Отца Небесного. Как Свет Отца, Господь имеет непреходящую славу, немеркнущий свет, но он умалился и ради нас пришел на запад солнца, воплотившись

Copyright © 2009

от пречистых кровей Приснодевы Богородицы. Став истинным человеком, воплощенный Сын Божий дошел даже до предела жизни и, пострадав, был умерщвлен за нас. Поэтому мы, доживши до захода вещественного солнца и видев вечерний свет, поем Тебе, воспоминая Твои страдания и крестную смерть. Ибо Ты Свет истинный пришел к нам, к своим созданиям. Ты даровал нам жизнь и поэтому достоин, чтобы Тебя воспевали во все времена. Благоговейно воспеваем Тебя, Христе, Сыне Божий, даровавший нам новую жизнь в Боге, и примиривший нас с Отцем, хвалит Тебя и весь мир.

Каждая строчка этого песнопения глубока и многообразна, наполнена святым благоговением. Глубокий, озаренный Божией благодатью ум, конечно же, найдет в ней большой догматический и богословский смысл. В этих кратких стоках воспевается Таинство Троичной икономии (домостроительства) нашего спасения. Таинство воплощения Владыки Христа. Здесь четко различаются Ипостаси Отца Небесного, Сына и Святого Духа в единстве Божества. Этот гимн научает нас и еще тому, что христиане должны воссылать благодарения Богу во всякое время, во все времена, всегда воспевать Славу Святой Троицы и неизреченное и бесценное таинство воплощения Божия Сына.

4. Предуведомление к тексту гимна *Свете тихий*

Ниже мы публикуем греческий, славянский и современный русский текст гимна *Свете тихий.* Греческий текст взят из чина Вечерни «Великого Орология»[5]. Славянский текст из чина Вечерни. Русский перевод гимна *Свете тихий* взят из книги Н. Нахимова[6]. Текст мы снабдили некоторыми примечаниями, отчасти заимствованными у Н. Нахимова, отчасти составленными нами. Русский перевод будет в основном следовать Н. Нахимову, но с некоторыми изменениями и уточнениями, которые будут оговорены в соответствующих примечаниях. Примечания будут иметь филологический характер, затем мы дадим некоторые примечания богословско-догматического характера. Греческий и славянский тексты даны параллельно, а русский перевод дан отдельно ниже.

Греческий текст	Славянский текст
Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, αθανατου Πατρος, ουρανιου, αγιου, μακαρος, Ιησου Χριστε, ελθοντες επι την ηλιου δυσιν, ιδοντες φως εσπερινον, υμνουμεν Πατερα, Υιον, και Αγιον Πνευμα Θεον. Αξιον σε εν πασι καιροις υμνεισθαι φωναις αισιαις, Υιε Θεου, ζωην ο διδους· Διο ο κοσμος σε δοξαζει.	Свете Тихий святыя славы Безсмертнаго Отца Небеснаго, Святаго, Блаженнаго, Иисусе Христе! Пришедше на запад солца, видевше свет вечерний, поем Отца, Сына и Святаго Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет быти гласы преподобными, Сыне Божий, живот даяй, темже мір Тя славит.

Русский перевод

Иисусе Христе, Свет радостный[7]
святой славы
бессмертного Отца Небесного,
Святого, Блаженного!
Дошедши[8] *до заката солнца*
и увидевши вечернюю зарю[9],
мы воспеваем Бога, — Отца, Сына
и Святого Духа.
Сыне Божий, дающий жизнь!
Достоин Ты, чтоб Тебя воспевали во все времена
голосами подходящими[10].
Поэтому прославляет Тебя мир.

Примечания

1 Скабалланович, М. Толковый Типикон. — Киев, 1910. — Вып. 1. — С. 117.

2 Свт. Василий Великий. О Святом Духе к св. Амфилохию, епископу Иконийскому, гл. 29.

3 *Филарет (Гумилевский)* называет его епископом Севастийским. *Филарет (Гумилевский).* Песнопевцы. — С. 65. Но *Мазохий,* автор обширного исследования об Афиногене, говорит, что Афиноген был епископом Педахтоэ. В словаре *Вильча* Педахтоэ называется Гераклеополем, — это было епископская епархия, находящаяся под митрополией Севастийской в Армении. *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. — Т. 3. — С. 273. Новейшие исследователи (*P. Maraval*, *А. Г. Дунаев*) так же относят Афиногена к Педахтоэ. Небольшой обзор о нем есть в «Полном месяцеслове Востока» (Т. 3. — С. 272–273), архиеп. Сергия (Спасского), где разбирается мнения ученых об Афиногене (там же о принадлежности ему песни *Свете тихий*).

4 *Голубцов, А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. — Сергиев Посад, 1918. — С. 195–196.

5 ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. Ἔκδοση Θ΄. Ἀποστολικὴ Διακονία, 1986.

6 Молитвы и песнопения Православного Молитвослова (для мирян), с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями Николая Нахимова. — СПб., 1912 [Репринт. — М., 1994].

7 *Свет радостный* — так переводит Н. Нахимов, опираясь на греч. слово ***ἱλαρον.*** Это слово обозначает *веселье, радость, приятность.* Поэтому словосочетание ***Φως ἱλαρον*** перевести многоразлично: *Веселья свет, Севет [нашей] радости* и т. п., или даже *Свет иже радованный нам.* Славянский переводчик перевел это словосочетание как ***Свете Тихий.*** Н. Нахимов считает, что переводчик на славянский понял слово ***ἱλαρον*** в латинском значении *clemens — мягкий, снисходительный, милостивый, тишайший.* Поэтому мысль слав. перевода можно понять так: *Иисус — есть Свет милостивый* и т. п.

8 *Дошедши* ср.: греч. ***ἐλθοντες*** (от. ***ἐρχομαι***) — *приходить, прибывать.* Этот же глагол может обозначать и наступление чего-то, например *наступление ночи, наступление сумерек* и т. п. В переводе Н. Нахимова поставлено слово *доживши,* т. е. *доживши до заката солнца.* Другой возможный смысловой перевод может быть такой: *С наступлением солнечного заката, и увидев вечерний свет, мы восхвалим Бога, — Отца, Сына и Святого Духа* и т. д.

9 Это перевод Н. Нахимова. Действительно выражение ***φως εσπερινον*** (слав. ***свет вечерний***) есть образное выражение вечерней зари.

10 Мы здесь заменили перевод Н. Нахимова *благоговейными голосами* на *голосами подходящими.* Греч. словосочетание ***φωναις αισιαις***, удачно переведенное по слав. ***гласы преподобными.*** Греч. слово ***αισιαις*** может означать *благоприятный, предвещающий счастье, подходящий, удачный, счастливый.* Слав. переводчик понял это слово в смысле *гласы подходящие* и перевел *гласы преподобные,* т. е. такое пение, которое подобает воспеть Богу; Воспеть *свято* и *праведно*. Или же слав. переводчик понимал это слово как ***οσιος***, что не лишено возможности, учитывая то, что многие наши слав. переводчики с греч. не всегда были грамотны. Слово ***οσιος***, как раз и может употребляться в значении *преподобный.* См. в Словаре прот. *Г. Дьяченко.*

О. В. Павенков
студент факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета

Научн. руководитель — заслуженный деятель наук, д-р пед. наук, проф. В. Е. Семенов

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ, УЧАЩЕЙСЯ В СВЕТСКИХ И ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

(на примере социологического исследования по теме «Влияние РПЦ на ценностные ориентации молодежи в условиях полиментального российского общества»)

Copyright © 2009, О. В. Павенков

Общество находится в условиях засилья гедонистического и утилитарного этического сознания, превращающего все в товар купли-продажи и утверждающего культ силы и денег. Как писал русско-американский социолог П. А. Сорокин, «и утилитаризм, и гедонизм вместе со своими производными также чрезвычайно усилились, закрыв своей тенью весь горизонт социального и морального мира и сформировав его в соответствии с собственными идеалами»[1]. Современный менталитет носит преимущественно утилитарный, гедонистический и фрагментарный характер. В обществе царствуют моральный релятивизм и нигилизм, означающий полное отрицание всяких абсолютных ценностей и этических норм. С другой стороны, не вызывает сомнений, что именно молодежь, ее духовный мир определяет будущее России. *Будущее российского общества зависит, прежде всего, от тех духовно-нравственных ценностей, которые предпочтут молодые люди.* Духовно-нравственные ценности являются онтологическим базисом как отдельной личности, так и общества в целом.

В основу анализа ценностных ориентаций молодежи положены данные пилотажного социологического исследования по теме «Влияние РПЦ на ценностные ориентации молодежи в условиях полиментального российского общества», проведенного автором в 2008 г. под научным руководством заслуженного деятеля науки, д. п. н., проф. В. Е. Семенова. Цель исследования заключалась в выявления духовно-нравственного состояния и глубины религиозности (воцерковленности) молодого поколения Санкт-Петербурга. Объектом исследования выступили школьники (23,4%) — учащиеся 11-го класса школы № 189, студенты 2-го курса Санкт-Петербургской православной духовной академии. (20,2%), — студенты 2-го курса факультета социологии СПбГУ (спец. Социальная антропология) (13,8%), — студенты 4-го курса экономического факультета СПбГУВК (25,5%), студенты 2-й группы 2-го курса факультета социологии СПбГУ (спец. Социология) (17,02%). Основной гипотезой исследования является то, что Русская Православная церковь, внедряя в молодежь традиционные духовные ценности и установки, формирует в ней православно-российский менталитет, имеющий тысячелетнюю историю, и тем самым способствует восстановлению культурно-исторической преемственности с дореволюционным обществом, определению национального пути развития и постепенному разрешению духовно-нравственного кризиса в стране. В исследовании использовался метод анкетного опроса.

В соответствии с концепцией исследования, отдельный блок вопросов призван определить, какие ценностные духовно-нравственные религиозные установки разделяет современная студенческая молодежь.

Как показывает исследование, 66,0% респондентов признают то, что наличие у человека православных ценностей дисциплинирует человека, 63,8% — что оно подчиняет нравственному закону поведение человека. Несколько меньше респондентов (44,7%) подтверждают благоприятное влияние православных ценностей на повышение удовлетворенностью жизнью. Показательно то, что эти вопросы вызывали значительное затруднение у опрашиваемых. В среднем четверть из них затруднилась ответить на поставленный вопрос. Наиболее «проблемным» оказался вопрос о повышении удовлетворенностью жизнью. 36,2% не смогли выразить определенное отношение к заявленному утверждению.

Сравним ответы на этот вопрос всех православных со студентами духовных школ. Почти 58% учащихся СПбПДАиС против 27,2% всех православных уверены в том, что православные традиционные ценности дисциплинируют их, а 42% — подчиняют нравственному закону их поведение. Заметим, что наименее выбираемый вариант ответа как у всех православных, так и у семинаристов — то, что православные ценности повышают удовлетворенность жизнью. Только 13,6% верующих выбрало это вариант. Это свидетельствует о том, что православная молодежь не связывает православие с гедонистическими ценностями, одной из которой является удовлетворенность земной жизнью.

Для того чтобы более полно и основательно судить об уровне и степени влияния системы ценностей на поведение личности, необходимо определить, как заявленные ценности и убеждения молодых людей отражаются в их поведении. В качестве показателя уровня нравственного развития современной моло-

дежи берется субъективное отношение молодежи к социально неодобряемому девиантному и делинквентному поведению. Студенты духовных школ считают совершенно недопустимым следующие виды отклоняющегося поведения: гомосексуализм или лесбиянство (100%), торговля оружием, детьми и т. д. (94,7%), алкоголизм (94,7%), употребление нецензурных выражений (89,5%), курение (89,5%), употребление наркотиков (89,5%). Лишь 15,8% студентов духовных школ считают гражданский брак возможным в чрезвычайных ситуациях. Студенты других вузов и школьники считают совершенно недопустимым следующие виды отклоняющегося поведения: торговля оружием, детьми и т. д. (82,7%) и употребление наркотиков (70,7%). По всем остальным вопросам мы имеем широкое распределение ответов от «недопустимо» до «совершенно нормально». Примечательно то, что в оппозицию воцерковленным студентам 28,0% студентов остальных вузов и школьники 11-го класса считают половые извращения нормальными, а 12,0% — совершенно нормальными и 38,7% — недопустимыми. Если 84,2% студентов СПбДАиС посчитали аборт недопустимым ни при каких обстоятельствах, то 53,3% студентов других вузов и школьников 11-х классов считают аборт возможным в чрезвычайной ситуации. При этом 13,3% из этой группы считают нормальным, а 8% — совершенно нормальным деянием.

Таким образом, полученные результаты свидетельствуют, что отношение студентов духовных школ к социально неодобряемому поведению носит непримиримый характер, что говорит об их высоком уровне нравственного развития, являющегося результатом воспитательного воздействия РПЦ. Ценностные ориентации большинства молодежи находятся в несоответствии или даже в противоречии с православными ценностями и нормами. Светская молодежь, 86,6% из которой назвали себя православными, принимает многие виды социально неодобряемого поведения, что говорит о несформированности духовно-нравственного стержня личности и ставит проблему противоречия их номинального православия этичности реального поведения.

Примечания

[1] Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: РХГИ, 2000. С. 167.

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

И. М. Никольская
Санкт-Петербургская медицинская академия последипломного образования

ОСНОВЫ КЛИНИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ СЕМЬИ

Copyright © 2009, И. М. Никольская

Клиническая психология семьи — новый раздел медицинской (клинической) психологии [1, 2]. Его разработка связана с необходимостью создания новых научных дисциплин, направленных на оказание помощи семье и на укрепление физического и психического здоровья ее членов.

Предмет клинической психологии семьи — особенности семейного функционирования в их значении для диагностики, лечения и предупреждения болезней; сохранения и укрепления здоровья детей, подростков и взрослых.

Толчок к развитию клинической психологии семьи дала семейная психотерапия. Первые исследования в области семейной психотерапии проведены в нашей стране в 70-е годы XX века [3–6]. Семейная психотерапия — это комплекс психотерапевтических методов и приемов, направленных на лечение пациента в семье и при помощи семьи, а также на оптимизацию семейных взаимоотношений. Семейная психотерапия нацелена на развитие личности в семейном окружении. Она базируется на вере в то, что резервы, заключенные в семейных отношениях, способны помочь человеку в решении его психологических проблем и преодолении болезни [7].

В рамках семейной психотерапии в практику было введено понятие «семейного диагноза» [8]. Постановка семейного психологического и/или психотерапевтического диагноза — это выявление в жизнедеятельности определенной семьи тех нарушений, которые способствуют возникновению и сохранению у одного или нескольких ее членов трудностей в повседневной жизни и/или нервно-психических расстройств. Во-вторых, это выявление тех психологических особенностей семьи и ее членов (семейных ресурсов), от которых зависит коррекция этих нарушений и которые следует учитывать при выборе метода оказания психологической помощи (семейного консультирования и/или психотерапии) и при ее осуществлении.

Э. Г. Эйдемиллер и В. Юстицкис, одни из основоположников отечественной семейной психотерапии, указывают, что задачи психологического изучения семьи и диагностики ее нарушений весьма сложны [9]. Это обусловливают следующие обстоятельства.

1. Сложность семьи как социальной и психологической системы. Семья включает в себя большое число всевозможных отношений и взаимосвязей, для формирования которых имеют значение индивидуально-типологические и личностные особенности членов семьи; характер ее социального окружения; культурные нормы, обычаи, традиции; социально-экономические условия проживания.

2. Отсутствие единого подхода к исследованию семьи и понимания ее сущности. До настоящего времени еще не выработана общая теория, которая могла бы стать основой для изучения семьи. Вместо нее имеется значительное количество школ, течений и направлений с различными, нередко трудно сопоставимыми подходами к изучению семейной проблематики и к семейной психотерапии. Особенно это характерно для нашей страны, в которой психология и психотерапия семьи находятся на начальном этапе развития.

3. Скрытность (интимность) многих происходящих в семье событий, а также их изменчивость, отсутствие четких контуров. Зависимость от людского мнения — основная черта национального характера семейных отношений на Руси. Социальному окружению следовало демонстрировать семейное благополучие и строжайше запрещалось разглашать семейные тайны. Таким образом, существовало как бы два мира — один для себя, другой для людей [10].

Все вышеизложенное показывало необходимость разработки и теоретического обоснования новой научной дисциплины — клинической психологии семьи.

Развитие клинической психологии семьи, по аналогии с семейной психологией, базируется на таких фундаментальных отраслях современной психологии,

Copyright © 2009

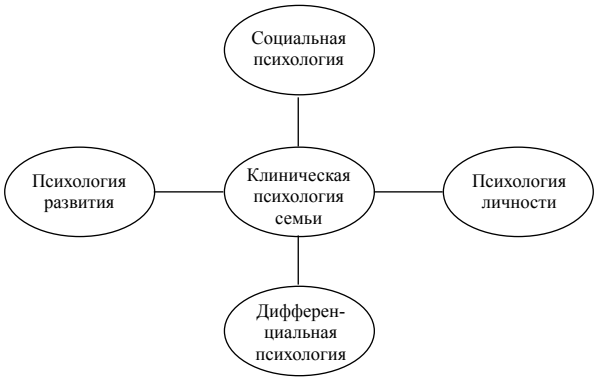


Рис. 1. Связи клинической психологии семьи с фундаментальными отраслями психологии

как дифференциальная психология, психология развития, психология личности и социальная психология (*рис. 1*).

Дифференциальная психология — базовый раздел научной психологии, который изучает психологические различия между индивидами и группами людей, причины и следствия этих различий. Среди интересующих дифференциальную психологию факторов выделяют половые, возрастные, конституциональные, нейродинамические, этнопсихологические. Все они обязательно проявляются в семье, которая включает лиц разного пола, возраста, телосложения, темперамента, этнической принадлежности. Игнорирование или незнание членами семьи (в первую очередь супругами и родителями) индивидуально-психологических особенностей друг друга может не только провоцировать семейные конфликты и дисгармонии, но также повышать риск развития пограничных нервно-психических расстройств. Типичным примером, иллюстрирующим это положение, является многократно описанная в литературе ситуация, при которой родители предъявляют ребенку требования, не соответствующие его природным качествам: возрасту и типу темперамента [11]. Или другой пример — нарушение полоролевой идентификации в связи с несоответствием пола ребенка полу его воспитания [12].

Психология развития сфокусирована на проблемах развития психики в филогенезе и онтогенезе. В круг ее научных проблем входит изучение периодизации психического развития и возрастных кризисов; влияния на развитие биологических и социальных факторов. В плане интересующей нас тематики важным представляется изучение роли семьи в нарушениях психического развития у детей. Иллюстрацией этого является развитие отказных или брошенных детей в закрытых учреждениях, где часто имеют место различные виды депривации: сенсорная, двигательная, эмоциональная, когнитивная и другие. В ряде случаев такая тяжелая депривация может привести к проявлениям у ребенка признаков искаженного развития — аутизма [13]. Другой пример — психическое недоразвитие или задержка психического развития ребенка на фоне педагогической запущенности в семье [14].

Большое значение имеют также исследования соотношения стадий психического развития и жизненного цикла семьи [15]; кризисов развития, дестабилизирующих семью и здоровье ее членов при переходе на новую стадию жизненного цикла [16, 17].

Психология личности изучает психические особенности человека как носителя сознания и самосознания, как субъекта деятельности и межличностных отношений, а также как индивидуальности, стремящейся к самореализации и саморазвитию. В рамках этого раздела исследуют психические свойства личности; формирование способностей, креативности и нравственных качеств; проблемы самоактуализации. С точки зрения клинической психологии семьи важной и широко исследуемой в нашей стране является проблема анализа роли семьи в нормальном и аномальном развитии личности, изучение личностных свойств как фактора риска развития пограничных нервно-психических расстройств [5, 6, 18–20 и др.]. Не менее актуальным представляется изучение процессов стимулирования или, напротив, блокирования семьей возможностей для личностного роста, самореализации и раскрытия творческого потенциала ее членов. В этой связи хочется напомнить, что в самом определении «нормально функционирующей семьи» содержится положение о том, что в ней удовлетворяются не только базисные потребности ее членов в безопасности, защищенности, принятии и одобрении, но также не менее важные потребности в росте, изменениях и самоактуализации [9].

Предмет социальной психологии — это психологические закономерности и особенности поведения, взаимодействия и общения людей, обусловленные их включенностью в социальные группы (в том числе семью). Кроме того, изучаются психологические характеристики самих групп (в частности, семьи как малой группы). В рамках социальной психологии личности основной акцент делают на процессах социализации и социальной адаптации человека, освоении социальных норм и ролей, приобретения социальных установок и ценностных ориентаций, которые первоначально протекают в семье. С учетом интересов клинической психологии семьи большое значение будет иметь анализ следующих групп нарушений.

А. Внутрисемейные нарушения

1. Функциональные

Функция — это жизнедеятельность семьи, направленная на удовлетворение определенных потребностей ее членов и общества в целом. Невыполнение семьей своих основных функций (хозяйственно-бытовой, сексуально-эротической, воспитательной, эмоциональной, духовного общения, первичного социального контроля) ведет к дисфункциональности

Рис. 2. Структура медицинской (клинической психологии)

семьи, нарушениям физического и психического здоровья, расстройствам адаптации у ее членов [8].

2. Структурные

Структура — это состав членов семьи (обычный — взрослые и дети) и совокупность их взаимоотношений (дистанция между членами семьи, разделение власти, распределение ответственности). При наличии структурных нарушений (смерти матери, отсутствии отца, бездетности) — семья сразу определяется в группу риска. Не меньшие проблемы могут быть связаны с нарушением взаимоотношений. Так, слишком большая дистанция между родителями и детьми приводит их к автономному существованию. Другой пример — борьба за власть между супругами, которая выступает первым толчком для ссор у двух из трех разводящихся [21]. Еще один пример — неравномерное распределение между членами семьи домашних обязанностей, которое ведет к перегрузке женщин, их непосильному нервно-психическому напряжению [22].

3. Ролевые

Структура семейных ролей предписывает членам семьи, что, как, когда и в какой последовательности они должны делать, вступая друг с другом в отношения. К основным ролевым нарушениям можно отнести трудности принятия семейных ролей, путаницу ролей, нарушение отношения к себе как к носителю семейной роли, наличие патологизирующих семейных ролей.

Трудности с принятием семейных ролей, например, мужа и жены, не только могут привести к супружескому конфликту, но даже и к распаду семьи. Путаница ролей — это функционирование по отношению к определенному члену семьи с позиции несвойственной этому отношению роли. Иллюстрация этого — попытка матери вести себя по отношению к сыну-подростку как к своему мужу. Фактором, дестабилизирующим здоровье члена семьи, может также выступать нарушение его отношения к самому себе как носителю семейной роли по типу «Я — плохая дочь (сестра, жена, мать и пр.)».

Еще одна большая проблема — это наличие так называемых «патологизирующих» семейных ролей («семейного козла отпущения», «семейного мученика, без остатка жертвующего собой во имя семьи», «больного члена семьи»), оказывающих психотравмирующее влияние и на носителя роли, и на других членов семьи [23, 24].

4. Нарушение процессов взаимодействия и общения в семье

Основания, на которых строится жизнь семьи, — это правила, о которых члены семьи должны уметь договариваться и передоговариваться. Многие дети и подростки с делинквентным поведением — выходцы из семей, где правила и нормы отсутствуют [9]. Нечеткость правил и норм, их противоречивость, непроговоренность способствуют росту тревоги, сбивают с толку, ведут к неустойчивости личности и семьи.

Семейные правила взаимосвязаны и в совокупности составляют систему семейных взаимоотношений — стандарты взаимодействия. Ярким примером нарушения коммуникации в семье могут

служить описанные в рамках системного подхода различные патогенные стандарты взаимодействия [25]. Это может быть взаимодействие по типу «двойной ловушки», характерное для семей больных шизофренией, «замаскированная коммуникация», наличие семейных секретов и пр. Наличие таких нарушений неизбежно вызывает рост тревоги и напряжения, способствует развитию депрессии, личностных нарушений и разобщенности у членов семьи [9].

5. Нарушение механизмов семейной интеграции и дифференциации

Пример: при изучении семейного стресса и копинга показано, что наиболее устойчивы к стрессу семьи так называемого «гибко-связанного» типа, то есть со сбалансированными уровнями семейной сплоченности и адаптации [26]. Напротив, чрезмерная интеграция членов семьи (к примеру, симбиотические отношения между ребенком и матерью) может привести к нарушению процессов дифференциации (отделению ребенка), даже к ситуации эмоционального насилия.

Б. Межгрупповые нарушения

Нарушение отношений в системе «семья — государство»; «семья — общественные институты (армия, образовательное учреждение)»; «семья — другая семья». События в Беслане ясно показали, что горе семей, потерявших родных во время захвата заложников в школе № 1, привело ряд из них к конфликту с Российским государством, местными властями, силовыми структурами и с другими семьями, непосредственно не пострадавшими во время этого страшного террористического акта. До разрешения этих конфликтов считать пострадавшие семьи нормально функционирующими, а их членов психологически здоровыми, конечно, нельзя.

Очевидно, что основой клинической психологии семьи будут не только перечисленные выше фундаментальные психологические дисциплины, но также сама медицинская (клиническая) психология, как одна из прикладных дисциплин (*рис. 2*).

Медицинская психология направлена на решение теоретических и практических задач, связанных с изучением роли психических факторов в происхождении и развитии болезней, с диагностикой болезней и патологических состояний, исследованием влияния болезней на психику, с разработкой психологических лечебных и профилактических средств воздействия на психику и через психику — на организм. В этой связи важен анализ роли семьи в происхождении, развитии, лечении и предупреждении заболеваний, а также изучение влияния различных болезней на семейное функционирование.

С учетом вышесказанного, цели клинической психологии семьи можно сформулировать следующим образом.

1. Определение роли семьи в происхождении, развитии и профилактике болезней, сохранении и укреплении здоровья.
2. Изучение семьи как фактора аномального развития и отклоняющегося поведения.
3. Исследование влияния различных болезней на семейные отношения.
4. Разработка методов семейной психологической диагностики.
5. Создание и изучение методов психологического воздействия, направленных на лечение пациента в семье и при помощи семьи, а также на оптимизацию семейных взаимоотношений (методов семейной психотерапии).
6. Создание классификации семей, нуждающихся в оказании психологической помощи.

Последнюю задачу хочется рассмотреть более подробно.

На протяжении своего существования семья сталкивается с трудными жизненными ситуациями, которые либо объективно нарушают жизнедеятельность гражданина или его семьи, либо субъективно воспринимаются ими как сложные и не могут быть преодолены самостоятельно [9, 22]. В одних случаях такие ситуации бывают следствием неблагоприятного воздействия социальных процессов. В других — результатом действия горизонтальных и вертикальных стрессоров — трудностей, связанных с прохождением семьи через основные этапы жизненного цикла или возникающих тогда, когда что-то, происходящее в настоящем или имевшее место в прошлом, негативно влияет на жизнедеятельность семьи и ее нарушает. Исходя из этого, приводим примерную классификацию семей, нуждающихся в психологической помощи.

I. Семьи, пострадавшие в результате:

- локального вооруженного конфликта;
- террористического акта;
- социального и/или этнического конфликта;
- экологического неблагополучия;
- экономического неблагополучия;
- стихийного бедствия;
- техногенной катастрофы.

II. Семьи в ситуации нормативного кризиса (при переходе на новый этап жизненного цикла):

- молодые люди на этапе создания семьи;
- молодые супруги без детей;
- семья, ожидающая ребенка;
- семья с новорожденным ребенком;
- семья с ребенком дошкольником;
- семья с ребенком младшим школьником;
- семья с подростком.
- семья на этапе ухода взрослых детей из семьи
- семья супругов среднего возраста
- семья пожилых супругов

III. Семья с нарушением и/или спецификой структурно-ролевого аспекта жизнедеятельности:

- семья одинокой матери;
- семья с детьми, родившимися вне брака;

- семья многодетная;
- семья бездетная;
- семья с приемными детьми;
- семья в ситуации развода;
- семья неполная (оставшаяся без матери/отца в результате развода или смерти родителей);
- семья, пережившая смерть близкого родственника (взрослого и/или ребенка);
- семья в ситуации измены;
- совокупная семья (повторный брак);
- семья, ориентированная на взрослых (сознательно не желающая иметь ребенка);
- семья с раздельно проживающими членами.

IV. Семья с больным и/или проблемным членом:

- инвалидом;
- психически больным;
- невротиком;
- страдающим психосоматическим заболеванием;
- страдающим инфекционным заболеванием;
- страдающим тяжелым соматическим заболеванием;
- умирающим;
- наркозависимым;
- алкоголиком;
- страдающим игровой зависимостью (азартные игры, игровые автоматы, компьютерная зависимость);
- с делинквентным поведением;
- попавшим под влияние деструктивной секты;
- проявляющим разные формы насилия над членами семьи (физическое, эмоциональное, сексуальное).

V. Альтернативная семья:

- пробный брак;
- гражданский брак (сожительство);
- гомосексуальная семья;
- конкубинат[1].

Следует отметить, что в ряде случаев вышеперечисленные семьи нуждаются не только в оказании психологической и психотерапевтической помощи, но также в согласованном получении других форм помощи: медицинской, социальной, педагогической и юридической. При этом в каждом конкретном случае необходимо устанавливать приоритеты в выборе и предложении семье той или иной формы или комплекса форм помощи.

Клиническая психология семьи, возникшая на основе и по запросу семейной психотерапии, остается тесно с ней связанной. Осуществляя диагностику семейных нарушений и определяя мишени для психологического воздействия, клиническая психология семьи может существенно повысить эффективность психотерапевтической работы с семьями. Конкретные задачи, стоящие перед специалистами в области клинической психологии семьи и семейной психотерапии, в настоящее время условно можно разбить на три группы.

1. Выявление основных параметров семьи, которые необходимо учитывать при ее клинико-психологическом анализе.

2. Выбор методов для получения необходимых сведений о семейной дисфункции и для оказания на нее психологического воздействия.

3. Определение показаний к семейной диагностике и психотерапии, т. е. решение наиболее общего вопроса: в каких случаях при изучении трудностей клиента или определенного нервно-психического расстройства необходимо обращаться к анализу семьи?

Работа с семьями требует большого объема теоретических знаний, разнообразных практических навыков, терпения и постоянного самосовершенствования. Специалист в области клинической психологии семьи должен уметь работать с людьми разного пола и возраста: детьми, подростками и взрослыми. Ему необходимо владеть навыками индивидуальной работы (диагностика личности и помощь одному члену семьи) и групповой (диагностика семейной системы и помощь супружеской паре, диаде «ребенок–родитель», семье в целом). Это диктует необходимость разработки специальных учебных планов и программ для подготовки специалистов вышеуказанного профиля на факультетах психологии вузов и в системе последипломного психологического и медицинского образования.

Литература

1. Абабков В. А., Перре М., Планшерел Б. Систематическое исследование семейного стресса и копинга // Обозрение психиатрии и медицинской психологии им. В. М. Бехтерева.— 1999.— № 2.— С. 4–8.
2. Бойко В. В., Оганян К. М., Копытенкова О. И. Социально защищенные и социально незащищенные семьи в изменяющейся России.— СПб.: Сударыня, 1999.
3. Васильченко Г. С., Решетняк Ю. А. Исследование межличностных отношений у сексологических больных // Сексопатология: Справочник / Под ред. Г. С. Васильченко.— М.: Медицина, 1990.— С. 132–135.
4. Варга А. Я. Системная семейная психотерапия: Краткий лекционный курс.— СПб.: Речь, 2001.
5. Гарбузов В. И. Практическая психотерапия, или Как вернуть ребенку и подростку уверенность в себе, истинное достоинство и здоровье.— СПб.: АО «Сфера», 1994.
6. Гудман Р., Скотт С. Детская психиатрия.— Изд. «Триада — Х», 2008.
7. Захаров А. И. Психотерапия неврозов у детей и подростков.— М.: Медицина, 1982.
8. Исаев Д. Н., Каган В. Е. Половое воспитание и психогигиена пола у детей.— Л.: Медицина, 1980.
9. Исаев Д. Н. Психосоматическая медицина детского возраста.— СПб.: Специальная литература, 1996.
10. Лебединский В. В. Нарушения психического развития у детей.— М.: Изд. МГУ, 1985.
11. Личко А. Е. Психопатии и акцентуации характера у подростков.— М.: Медицина, 1983.
12. Мягер А. К., Мишина Т. М. Семейная психотерапия при неврозах: Методические рекомендации.— Л., 1976.
13. Никольская И. М. Клиническая психология семьи // Вопросы психического здоровья детей и подростков.— 2005.— № 2.— 2005.— С. 7–11.

14. Психология семейных отношений с основами семейного консультирования: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Под ред. Е. Г. Силяевой.— М.: Изд. Центр «Академия», 2002.
15. Спиваковская А. С. Профилактика детских неврозов.— М.: МГУ, 1988.
16. Эйдемиллер Э. Г. Аналитико-системная семейная психотерапия // Эйдемиллер Э. Г., Добряков И. В., Никольская И. М. Семейный диагноз и семейная психотерапия.— СПб.: Речь, 2003.— С. 154–182.
17. Эйдемиллер Э. Г., Добряков И. В., Никольская И. М. Семейный диагноз и семейная психотерапия.— СПб.: Речь, 2003.
18. Эйдемиллер Э. Г., Никольская И. М. Психотерапия // Немедикаментозная терапия. Руководство для врачей / Под ред. Н. А. Белякова.— СПб.: Издательский дом СПб МАПО, 2005.— Т. 1.— С. 97–148.
19. Эйдемиллер Э. Г., Юстицкий В. Клинико-психологическая диагностика взаимоотношений в семьях подростков с психопатиями, акцентуациями характера, неврозами и неврозоподобными состояниями: Методические рекомендации.— Л., 1987.
20. Эйдемиллер Э. Г., Юстицкис В. Психология и психотерапия семьи.— СПб.: Питер, 1999.
21. Эйдемиллер Э. Г., Юстицкис В. Семейная психотерапия.— Л.: Медицина, 1990.
22. Эйдемиллер Э. Г., Никольская И. М. Семейная психотерапия и клиническая психология семьи // Российский семейный врач.— 2005.— Т. 9.— № 2.— С. 16–21.
23. Barker Ph. Basic Family Therapy.— London: Granade, 1981.
24. Carter E. A., McGoldrick M. The Family life cycle and family therapy: An overview // The family Life Cycle: A framework for family therapy.— N. Y.: Gardner Press, 1980.
25. Duvall E. M. Family Development.— Chicago: Lippingcolt, 1957.
26. Richter H.-E. Patient Familie.— Rowohit: Reinbec, 1970.

Примечания

[1] По определению сербского юриста М. Босанца (1981), конкубинат подразумевает длительный юридически не закрепленный союз мужчины и женщины, которая может иметь от него «внебрачного» ребенка. При этом мужчина параллельно имеет также официальную семью (жену и детей).

Е. Б. Фанталова
канд. психол. наук,
доцент Московского
Психолого-Педагогического
Университета

РУССКИЙ КАТАРСИС КАК ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В ПСИХОТЕРАПИИ

Copyright © 2009, Е. Б. Фанталова

При известной распространенности сегодня в социуме функционирования различных видов психологической помощи населению последняя в отдельных случаях все чаще и острее требует своей корректировки. Чтобы ожидать впоследствии позитивный, адекватный отклик на проведенную психотерапию, необходимо учитывать менталитет человека, базовые ценности, лежащие в основе его культуры, этнопсихологический статус.

Модная и широко распространенная в наши дни психотехнизация в психотерапии не всегда способна, а часто и просто не может раскрыть внутреннюю, культурно обусловленную причинность той или иной психологической проблемы, уходящей часто в глубины «разрыва» двух «Я»: поверхностного, наличного, и глубинного, духовного. Это во многом происходит потому, что, как уже подтвердили отдельные эмпирические исследования в области русского этического персонализма, проведенные А. Ф. Бондаренко (контент-анализ текстов русской святоотеческой богословской и философской литературы), человеку русской культуры в процессе психотерапии будет чужда индивидуально-коммерциализованная логика, практицизм, а присущи, напротив, созерцательность, обретение любви к ближним, выполнение ощущаемого *Свыше* долга, то есть своего долга перед Богом, долга, объясняющего свое человеческое назначение в этой земной и конечной жизни [1–2].

Удивительно при этом, как полученные в наше время данные содержательно созвучны тому, что уже давно было замечено прибалтийским немцем В. Шубартом при определении двух характерологических типов человека, *прометеевского* (героического) и *иоанновскомго* (мессианского). Иоанновский тип относится к человеку, следующему идеалу, данному в Евангелии от Иоанна. К этому типу Шубарт относит славян и в большей степени русских. Прометеевский тип — это человек героический, деятельный. Он надеется только на свои силы в организации мира. Это западный тип человека. Он всегда жаждет власти, поэтому он вынужден отойти от Бога. Если, согласно классификации по вертикали уровней духовности и структуры личности, предложенной Б. С. Братусем (1994), для иоанновского типа человека высшая ступень нравственности — это эсхатологический духовный уровень, тот, на котором он обращается к Богу, то для прометеевского типа такой высшей ступенью будет предыдущий, просоциальный, гуманистический уровень. На последнем люди равны в отношении прав, свобод и обязанностей. Подразумевается, что счастье и благополучие распространяются на всех людей, но при этом ценность человека замыкается на нем самом, так как он ни себя, ни другого не рассматривает как создание Божие, а устремлен *на создание благ* для всех людей, для общества в целом [3].

Возвращаясь к проблеме создания менталитетно-ориентированной психотерапии, автором в качестве таковой еще 10 лет назад был предложен *метод русского катарсиса* как особая исповедальная форма общения, не терпящая рамок и приемов психотехник, основанная на добровольном, некоммерческом контакте *рассказчика* и *собеседника* и присущая в целом русской духовной культуре [4–6]. Обратимся к иллюстрации феномена русского катарсиса с помощью рассказа Л. Н. Толстого «Крейцерова соната». В этом рассказе с особой яркостью отражены и возможные условия его возникновения, и глубокие переживания рассказчика, и философия его взглядов. Начинаясь с простого уточняющего диалога «рассказчик–собеседник», русский катарсис затем приобретает форму монолога рассказчика, исповедающего собеседнику свою личную драму, переходящую затем в трагедию, свои мысли и чувства до и после случившегося. В «Крейцеровой сонате» главный герой Позднышев посвящает своего собеседника в историю убийства своей жены из-за ревности. Рассказ Позднышева происходит в типичном для русского катарсиса месте. Это вагон поезда, ехавшего уже вторые сутки. Начинает Позднышев лишь с того момента, когда остается с глазу на глаз со своим собеседником, готовым его выслушать. (…«Приказчик устроился на лавочке и заснул», «Господин с дамой перешли в другой вагон», «…Прошел кондуктор. Он проводил его злыми глазами и начал только тогда, когда тот ушел»). Проиллюстрируем с помощью прямых цитат, каким может быть начало русского катарсиса при первом взаимодействии главного героя Позднышева (рассказчик) с его попутчиком (собеседник), от лица которого ведется повествование.

— Вам, может быть, неприятно сидеть со мной, зная, кто я? Тогда я уйду.

— О нет, помилуйте.

— Ну, так не угодно ли? Только крепок.— Он налил мне чаю.— Они говорят и все лгут… — сказал он.

— Вы про что? — спросил я.

— Да все про то же: про эту любовь ихнюю и про то, что это такое. Вы не хотите спать?

Copyright © 2009

— Совсем не хочу.

— Так хотите, я вам расскажу, как я этой любовью самой был приведен к тому, что со мной было.

— Да, если вам не тяжело.

— Нет, мне тяжело молчать. Пейте ж чай. Или слишком крепок? <…>

С помощью процитированного текста мы видим, как медленно и осторожно, стремясь не нанести себе дополнительную боль, «входит» рассказчик в своего собеседника. При этом болезненность переживаний рассказчика не затмевает для него актуальность его рассказа, истории пережитой им трагедии. Последующее содержание рассказа, его эмоциональная насыщенность, сопровождаемая острыми диалогическими репликами рассказчика с погибающей женой, указывают на психологическую необходимость для него именно такой катартической разрядки с помощью человека, готового его принять. «Крейцерова соната» является во всех отношениях ярким литературным примером иллюстрации русского катарсиса: сначала непредсказуемость встречи, спонтанность выбранной между несколькими собеседниками темы, являющейся при этом крайне актуальной для будущего рассказчика, возникновение условий для возможной эмоциональной разрядки с помощью подходящего, резонирующего собеседника и, наконец, сам катарсис как «эмоциональный выброс» истории о трагическом убийстве жены. Не менее иллюстративным в плане окончания катарсиса («однажды случилось и однажды кончилось») является и окончание рассказа, его последние строки:

…Мы долго сидели молча. Он всхлипывал и трясся молча предо мной.

— Ну, простите…

Он отвернулся от меня и прилег на лавке, закрывшись пледом. На той станции, где мне надо было выходить, — это было в восемь часов утра, — я подошел к нему, чтобы проститься. Спал ли он или притворялся, но он не пошевелился. Я тронул его рукой. Он открылся, и видно было, что он не спал.

— Прощайте, — сказал я, подав ему руку.

Он подал мне руку и чуть улыбнулся, но так жалобно, что мне захотелось плакать.

— Да, простите, — повторил он то же слово, которым заключил и весь рассказ.

Перечислим, таким образом, основные условия для совершения русского катарсиса в жизни. Они — следующие.

Это тяга к исповеданию в ситуации неосуждения и принятия собеседником **всего, что** будет сказано, уверенность в надежности собеседника, абсолютная бескорыстность встречи с обеих сторон, само собой разумеющееся хранение тайны. С психологической стороны уже видно, что и форма, и содержание явления, которое мы назвали русским катарсисом, не терпят каких бы то ни было психотехнических «рамок», «управлений», а само осуществление этого явления предполагает, наоборот, свободу, спонтанность и бурный выход всех душевно-духовных противоречий. Специфика русского «внутреннего запроса» сама как бы подсказывает, что требуется для облегчения состояния души, о чем она просит, чего хочет. Если традиционную диаду «психолог–клиент» заменить на более подходящую в излагаемом контексте «рассказчик–собеседник», то можно было бы отметить следующее.

Первое. В этой встрече для рассказчика необходим духовно близкий собеседник, способный отрефлексировать и отрезонировать его катартический монолог, понять и прочувствовать всю его фабулу, весь душевный пафос. Личность собеседника является, безусловно, определяющей ситуацию в том плане, сможет ли вообще состояться такой монолог — катарсис рассказчика или нет. *Второе*. Чтобы катарсис состоялся, необходима внутренняя готовность рассказчика открыться и довериться собеседнику. Рассказчик должен для этого внутренне созреть. И наконец, *третье*. Это наличие для монолога-катарсиса подходящей ситуации, подходящей обстановки. Нужна располагающая к исповеданию атмосфера, хотя иногда может быть достаточно просто отсутствия резких внешних помех.

В итоге можно заметить, что все эти три фактора, взятые вместе, «в сплаве», являются как бы индикатором и одновременно условием для возможного катарсиса.

Цель данной работы — показать, что русский катарсис можно сделать широко используемым и доступным методом психологической помощи в наших сегодняшних, столь непростых для углубленного общения социальных условиях. Опыт психотерапии показывает, что обычно психологи переносят свои техники в жизнь, где с разной долей успешности ими пользуются. В отношении русского катарсиса уместен обратный подход: надо взять уже готовый, функционирующий в реальности исповедальный прием и, учитывая все его нюансы, дать ему стать психотерапевтическим методом в специально организованных условиях, приближенных к таким, в которых он возникает спонтанно.

Литература

1. Бондаренко А. Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. 2005. Вып. 11. С. 39–48.
2. Бондаренко А. Ф., Кондратюк Н. С. Русская традиция в психотерапии: в поисках идентичности // Журнал «Психотерапия». 2008. № 6. С. 7–16.
3. Братусь Б. С. Психология. Нравственность. Культура. М., 1994.
4. Фанталова Е. Б. Мысли о русском катарсисе // Журнал прикладной психологии. 1998. № 4. С. 73–98.
5. Фанталова Е. Б. Диагностика и психотерапия внутреннего конфликта. Самара: БАХРАХ.— М., 2001.— С. 79–110.
6. Фанталова Е. Б. Русский катарсис как феномен культуры и психотерапевтический прием // Культурно-исторический подход и проблемы творчества: Материалы третьих чтений памяти Л. С. Выготского. М.: РГГУ, 2003. С. 337–341.

В. Л. Кокоренко
канд. психол. наук,
преподаватель РХГА

ФЕНОМЕН ОТЦОВСТВА В СОВРЕМЕННЫХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Copyright © 2009, В. Л. Кокоренко

У понятия «отцовство» на сегодняшний день нет единого четкого определения. Ю. В. Борисенко определяет **отцовство** как категорию личности, отражающую основные этапы ее развития, характеризующую комплекс интегральных, социальных и индивидуальных характеристик, проявляющихся на всех уровнях жизнедеятельности человека: эмотивно-аксеологическом, когнитивном и операциональном [4]. Т. В. Архиреева [2] рассматривает отцовство с двух точек зрения — как обеспечение условий развития ребенка и как часть личностной сферы мужчины. Кроме этого, отцовство рассматривается как открытая система, имеющая устойчивую структуру — компоненты, связи и уровни, и осуществляющая взаимосвязь с окружающей средой, в результате чего становится возможным ее развитие.

Уровни и функционально-ролевые характеристики отцовства

Автором [2] отмечается, что первый уровень — *биологические предпосылки* родительства имеют особое значение для становления зрелого материнства, значение же этого уровня для становления зрелого отцовства не ясно.

Второй уровень родительства — *социальный,* и можно рассматривать отцовство как социальную роль, которая обусловлена семейно-культуральными моделями отношений.

При рассмотрении отцовства как социальной роли можно выделить роль отца в психосексуальном развитии ребенка. З. Фрейд выделял следующие важнейшие аспекты взаимоотношений отца и ребенка:

1) отец — воплощение силы, как объект восхищения и любви;

2) отец как объект реализации потребности в безопасности и защите;

3) отец как авторитет, который наказывает за проступки и таким образом регулирует поведение, а в дальнейшем и моральные установки человека.

По нашему мнению, освоение роли отца мужчиной осложняется множеством разных факторов:

- социально-культурными стереотипами, касающимися собственно отцовства и взаимоотношений отца с ребенком;
- отсутствием четкой регламентации функционала отцовской роли;
- несовпадением современных представлений о «настоящем мужчине» и «хорошем отце»;
- собственным опытом взаимоотношений с отцом в детстве;
- подавлением проявления чувств по отношению к ребенку, особенно в присутствии женщин;
- тем, что женщины часто отстраняют мужчин от заботы о детях;
- тем, что женщины воспринимают отца как заместителя матери, хотя, по сути, они выполняют разные функции.

В литературе единодушно отмечают такие важнейшие функции роли отца:

1) «Кормилец» — исторически сложившаяся и закрепившаяся функция мужчины как кормильца семьи. Исследования последних лет показали, что для современных мужчин крайне важно быть материально обеспеченным (т. е. функция «кормильца семьи» является первоочередной, а ее реализация позволяет повышать собственную значимость и как отца, и как настоящего мужчины) [1, 2, 4].

2) «Защитник» — также исторически закрепленная функция. И хотя в современном обществе отец не всегда защищает ребенка от непосредственной опасности, он выполняет функцию социальной защиты (возможности образования, обучения, выбора профессии), а также опосредованно через собственный социальный статус и экономическое положение.

3) Презентативно-воспитательная — отец представляет собой персонификацию власти, прививает нормы и правила поведения, во многом может вносить вклад в профессиональный выбор ребенка, расширяя его кругозор, занимаясь, особенно с мальчиком, каким-либо совместным делом.

4) Ментальная — модель идентификации для ребенка.

5) Социализирующая — наставник во внесемейной общественной деятельности, обеспечение связи поколений — традиций, трансляция социальных норм. Быть отцом — значит быть носителем истины, нормы в семье. Когда отец — носитель нормы, с ним связано чувство опоры, надежности и уверенности у других членов семьи.

В настоящее время обсуждается вопрос о связи социальной роли отца с полоролевой идентификацией мужчины и образом «настоящего мужчины», детерминируемым культурно-ценностными ориентациями общества. Неоспоримо, что отцовство тесно

Copyright © 2009

связано с полоролевой идентификацией мужчины, но не с каждой маскулинной моделью оно согласуется. Дж. Плек выделил факторы, из которых складывается структура полоролевых норм маскулинности: статуса, твердости, антиженственности [2].

Норма успешности (статуса) основывается на гендерном стереотипе о том, что социальная ценность мужчины определяется величиной его заработка и успешностью на работе. Этот стереотип отрицательно влияет на исполнение мужчиной родительских функций, так как, чтобы соответствовать этим ожиданиям, мужчина должен почти все свое время посвящать работе. Норма твердости базируется на стереотипе мужественности, согласно которому мужчина должен обладать физической силой, высокой биологической активностью, должен быть знающим и компетентным, уметь разрешать свои эмоциональные проблемы без посторонней помощи и, более того, испытывать мало чувств. Норма антиженственности предписывает мужчинам избегать специфических женских видов деятельности и фемининных моделей поведения.

И. С. Кон отмечает, что в настоящее время обнаруживается «кризис маскулинности», причинами которого являются изменения социальных условий и отношений. Изменения в структуре гендерных ролей преломляются в социокультурных стереотипах маскулинности. Идеальный тип «настоящего мужчины», который всегда был условным, теперь окончательно утратил свою монолитность, а некоторые его компоненты, ранее считавшиеся положительными (например, подавление чувств и сдерживание их проявлений), стали проблематичными, дисфункциональными, уместными лишь в отдельных строго ограниченных условиях [9].

Личностный уровень отцовства — часть личностной сферы человека, включающий сформированные ценности, потребности, мотивы и отношения. Этот уровень интегрирует все имеющиеся на предыдущих уровнях предпосылки родительства. Таким образом, модель семейных отношений, усвоенная мальчиком, сформированная под влиянием условий социализации его гендерная идентичность, будут оказывать влияние на отцовство как личностное образование, основу которого составляют мотивы, ценности и отношения.

Психологическая готовность к отцовству

Р. В. Овчарова определяет психологическую готовность к отцовству как сформированность всех сторон личности, предполагающих выполнение возложенных обязанностей и принятых обязательств; качество представлений об отцовстве и оценку собственной готовности стать отцом [11].

Многие исследователи говорят о том, что одной из детерминант психологической готовности к отцовству является возраст. Т. В. Архиреева и О. В. Федосова предложили структуру психологической готовности к отцовству, проведя исследование среди мужчин разного возраста [3].

1) Первым компонентом являются *особенности коммуникативного опыта мужчины в детстве*. С помощью семейной социограммы было обнаружено, что у большинства мужчин 25–35 лет отмечается значимость для них как отца, так и матери, меньшая дистанция в отношениях к обоим родителям. Кроме того, мужчины этого возраста видят в себе в большей степени идеальных отцов, что отражает их большую психологическую готовность к отцовству по сравнению с более молодыми.

У большинства мужчин от 16–24 лет отмечается значимость матери, меньшая значимость отца, большая дистанция в отношениях с обоими родителями. Мужчины данного возраста видят в себе в большей степени настоящих мужчин.

2) Второй компонент — *переживания мужчиной отношения к еще не родившемуся ребенку на этапе беременности женщины*. Важным этапом в становлении родительского поведения является период от зачатия до рождения ребенка. Предположительно, наиболее благоприятной ситуацией для будущего родительского поведения являются желанность ребенка, наличие субъектного отношения отца к еще не родившемуся младенцу, которое проявляется в любви к нему, мысленной или вербальной адресованности.

3) Третьим компонентом являются *установки мужчины на стратегию воспитания ребенка*. То, как он намеревается осуществлять уход за ним (т. е. ориентироваться на потребности младенца или на собственные представления о необходимом ему), также будет свидетельствовать о преобладании субъектного или объектного отношения к ребенку. Это может служить основанием для прогноза эффективности последующего отцовского поведения.

4) Четвертый компонент — *мотивы отцовства*. Благоприятным является наличие у мужчины осознанных мотивов отцовства. Э. Диси и Р. Риан говорят о внутренней мотивации (свободное участие в деятельности при отсутствии внешних требований и подкреплений) [2]. Внутренне мотивированное поведение базируется на потребности человека быть компетентным, потребности в автономии и потребности в положительном взаимодействии с другими людьми. От состояния этих компонентов внутренней мотивации зависит отношение отца к ребенку. Главным мотиватором для мужчин 16–24 лет является благоприятное материальное положение (50% испытуемых), а для мужчин 25–35 — желание иметь детей от любимого человека (72%). Кроме того, при самооценке родительской компетентности, степени автономности, удовлетворенности отношениями с детьми уровень родительской компетентности и автономности выше во второй группе. Это означает, что мужчины 25–35 лет в большей степени считают, что справятся с родительскими обязанностями, и не воспринимают их как обременяющие и ограничивающие личную свободу.

5) Пятый компонент — *ценности*. Наличие или отсутствие ценностных ориентаций, касающихся семьи и детей, в структуре ценностей у мужчин определяет качество отношений с ребенком. Для мужчин 16–24 лет большую значимость имеют профессиональные и финансовые ценности, а для мужчин 25–35 лет — семейные и профессиональные. Таким образом, у мужчин первой группы среди главных ценностей отсутствуют семейные, что отражает их низкую психологическую готовность к отцовству.

Также важен и уровень выраженности у мужчин представлений, снижающих ценность отцовства («ловушки отцовства», которые были описаны Г. С. Абрамовой [1]).

В случае выраженности данных «ловушек» нельзя говорить о сформированности ценности отцовства. В исследовании была выявлена значимая корреляционная зависимость между выраженностью «ловушек» и самооценкой мужчины как отца, и степенью согласованности образов «идеального отца» и «настоящего мужчины». При выраженности представлений, снижающих ценность отцовства, оценка себя как отца значительно ниже, чем в том случае, если «ловушки отцовства» отсутствуют или выражены слабо. Согласованность образов «идеального отца» и «настоящего мужчины» соотносится с низким уровнем выраженности «ловушек отцовства», а несогласованность — с высоким [2].

Влияние отца на психическое развитие ребенка

Э. Фромм, впервые описавший существенное различие между материнской и отцовской любовью, считает, что материнская любовь безусловна. «Мать — это дом, из которого мы уходим, это природа, океан». «Отец представляет собой другой полюс человеческого существования, где — мысли, вещи, созданные человеческими руками, закон и порядок, дисциплина, путешествия и приключения. Отец — это тот, кто учит ребенка, как узнавать дорогу в большой мир». В идеале материнская любовь не пытается мешать ребенку взрослеть, не поощряет его беспомощность, напротив, помогает стать независимым, способным отделиться от нее. «…Отцовская любовь должна руководствоваться принципами и ожиданиями; она должна быть терпимой и терпеливой, а не угрожающей и авторитарной. Она должна давать взрослеющему ребенку растущее чувство компетентности и в конце концов привести к тому, что он станет полагаться лишь на себя и перестанет нуждаться в отцовском авторитете» [12].

Еще до рождения отец оказывает влияние на развитие ребенка через обеспечение благоприятных условий для беременной жены (партнерши). Позднее отец помогает ребенку через игры. В ходе наблюдения за взаимодействием матерей и отцов выявилось, что мать, даже играя с ребенком, старается унять его, успокоить, т. е. материнская игра — своего рода продолжение ухода за ребенком. Отец, напротив, предпочитает силовые игры и действия, развивающие собственную активность ребенка, что способствует развитию моторики, освоению окружающего пространства, собственного тела, что является важным условием интеллектуального развития [4].

Что касается более старших детей, то, по мнению У. Маккея [4], хотя мужчины реже женщин бывают с детьми в общественных местах, основные параметры поведения — тактильный и визуальный контакт, дистанция в общении с детьми практически совпадают у отцов и матерей.

В. Фтенакис [4] выявил прямую связь между вовлеченностью отцов в воспитание и когнитивными достижениями их сыновей. Такая связь объясняется тем, что отец дает пример практического и действенного решения различных проблемных ситуаций, причем вовлеченность предполагает еще и эмоциональное участие. Матери же в проблемных ситуациях склонны скорее утешать, вселять уверенность: «Все будет хорошо».

Дети «вовлеченных» отцов менее тревожны во внесемейных ситуациях; лучше справляются с фрустрацией; с большей вероятностью становятся эмпатийными взрослыми; более социабельны; имеют выше самоуважение и уровень притязаний [4, 6].

О. Б. Чиркова обнаружила, что отец играет важную роль в формировании у ребенка ответственности. Отцы придают большое значение самостоятельности, предоставляя детям отвечать за свои действия, и с большим уважением, чем матери, относятся к проявлению детьми независимости [6]. В. Н. Дружинин отмечает, что чем больше ребенок привязан к матери (по сравнению с отцом), тем менее активно он может противостоять агрессии окружающих. Чем меньше ребенок привязан к отцу, тем ниже самооценка ребенка, тем меньше он придает значения духовным и социальным ценностям, по сравнению с материальными и индивидуалистическими [5].

С. В. Липпо [10], изучая образ отца в качестве фактора самоактуализации личности, отмечает, что образ отца у подростков характеризуется сложной структурой и неоднозначным содержанием. Важной составляющей этого образа для подростков является успешность отца. Для мальчиков критерий успешности отца — его социальная значимость и материальные достижения. Для девочек — компетентность отца в построении межличностных отношений и его материальные достижения как один из способов заботы о семье. Образ отца, включающий признаки социальной успешности, является одним из важнейших факторов самоактуализации в подростковом возрасте. Сыновья успешных отцов, исполняющих роль главы семьи, более независимы и спонтанны в своем поведении, чаще разделяют ценности и цели творческой личности. Достижения отца повышают самоуважение сына-подростка. Соответствие стиля поведения отца эталону, приводит к тому, что его сын переносит свое уважение к отцу на человечество

и воспринимает природу человека как положительную. Противоречивость личностных качеств отца определяет способность мужчины к целостному восприятию мира, пониманию связанности противоположностей. Уверенное, лидирующее, но вместе с тем дружелюбное поведение отца способствуют росту уровня самоуважения мужчины.

Успешность отца и теплые отношения с ним связаны с умением дочери принимать свои отрицательные эмоции как естественные проявления человеческой природы и целостно воспринимать мир, что является характеристиками самоактуализирующегося человека.

При этом, наряду с оказанием позитивного влияния на самоактуализацию, отец может препятствовать этому процессу. Достигший большого успеха в своей жизни и опекающий отец подавляет стремление сына к самоактуализации. Излишне дружелюбное поведение, безграничная поддержка, оказываемая отцом в детские годы, приводят мужчину к дискретному восприятию своей жизни, неумению проследить связь своего прошлого с настоящим и будущим.

Формально присутствующий отец, не включенный в отношения с дочерью, подавляет гибкость, спонтанность девочки-подростка, снижает ее самооценку. Покорность отца по отношению к различным жизненным трудностям перенимается дочерью и воспроизводится ею, препятствуя саморазвитию и реализации заложенных в ней способностей. Избыточная забота, постоянная готовность помогать и поддерживать дочь хотя и приводят к формированию позитивного фона их взаимоотношений, но в то же время способствуют формированию зависимости, несамостоятельности дочери. Директивное, эгоистичное и агрессивное поведение отца приводит к нарушению у женщины эмоциональных контактов с другими людьми, снижает уверенность дочери в своих силах.

Влияние отца на полоролевую идентичность подростков и юношей

Отец имеет важнейшее значение для возникновения у ребенка принадлежности к мужскому или женскому полу (ядерная половая идентичность) и овладения способами поведения, свойственными мужчинам и женщинам (полоролевая или гендерная идентичность). Идентификация мальчика с отцом способствует отделению от матери и деидентификации с ней. В исследовании О. Г. Калиной и А. Б. Холмогоровой [7] установлено, что для формирования адекватной полоролевой идентичности мальчиков уровень маскулинности отца не значим, идентификацию ребенка с отцом облегчает степень его теплоты и эмоциональной вовлеченности. Однако с маскулинностью отцов положительно коррелирует фемининность дочерей. Считается, что для успешного принятия женской половой роли девочка должна испытывать гордость от ощущения себя женщиной и идентифицироваться с матерью в ее взаимоотношениях с отцом.

Фактическое отсутствие отца в семье не является прямым препятствием к развитию адекватной полоролевой идентичности, так как большое значение имеет «внутренний отец», т. е. образ отца, представленный в психике ребенка. Обнаружено, что наиболее существенно отсутствие отца сказывается на маскулинности (уменьшается) и симптомах депрессии (увеличиваются) младших подростков-мальчиков (10–11 лет) в том случае, если образ отца у ребенка амбивалентен. Для старших подростков-юношей отсутствие отца в семье не будет существенно отражаться на их маскулинности, если образ отца позитивен или амбивалентен. Однако если образ отца негативен или недифференцирован и отец не живет с сыном, его маскулинность будет существенно ниже, чем если бы отец жил с ребенком, даже в случае его негативного образа. То есть если в образе отца есть позитивная составляющая, то независимо от наличия отца в семье маскулинность подростка значимо не изменится. Однако если образ негативен, факт наличия в семье отца будет иметь решающее значение.

Для формирования позитивного образа отца при его отсутствии у подростка наиболее существенное значение имеет влияние матери. Именно она помогает ребенку создать репрезентацию отца в условиях дефицитарности общения или полного отсутствия.

Н. Е. Харламенкова [13] выделила механизмы отцовского влияния на гендерную идентичность подростков и юношей.

По ее мнению, влияние отца на формирование гендерной идентичности дочери проявляется в запуске механизма разотождествления с матерью. Механизм поддержки отцом фемининности дочери состоит в том, что тенденция матери воспринимать свою дочь просто как ребенка нивелируется отцом, который перестраивает транслируемые матерью диффузные роли в гендерные. Отец акцентирует элементы женственности дочери, является проводником к ранее недоступной информации, поддерживает дочь в построении новых отношений, особенно с противоположным полом. Чувства ревнивого и одновременно гордого родителя подчеркивают амбивалентность его роли, направленной на расширение опыта и защиту суверенности девочки.

Во взаимоотношениях с сыном отец моделирует ситуации, в которых успешность сына определяется уровнем его мужественности (часто пока еще отсутствующей). Механизм развития подростковой маскулинности состоит в актуализации проекции черт мужественности на мальчика. Субъектом такой проекции выступает отец. К юношеству дифференциация гендерной идентичности усиливается во многом потому, что проективное поведение отца замещается действиями, реализуемыми совместно с сыном. Накопление маскулинного опыта осуществляется в диалоге с матерью, реструктурированном отцом. Отец не нарушает связи матери с сыном, он

трансформирует ее в новые отношения — в диалог матери и взрослого сына-мужчины, контролируя и поддерживая его действия в ходе апробации мужского поведения, направленного на решение проблем. Позднее накопленный юношей опыт переносится на собственные семейные и профессиональные отношения.

Автор также указывает, что в юношеском возрасте наблюдается контрастность оценок матери и отца в восприятии гендерной идентичности сына. Мать находит у юноши много женских черт, отец же воспринимает юношу как однозначно маскулинного.

Нами были изучены особенности полоролевой и возрастной идентификации, системы самооценок и отношений, восприятия воспитательной практики родителей, личностных особенностей подростков с различными вариантами нарушений психического развития: с легкой умственной отсталостью, ДЦП и нарушениями слуха [8].

При факторном анализе наибольшую информативность получил фактор, определенный нами как «влияние отца». В соответствии с выделенным фактором, можно утверждать, что в полной семье большее влияние на личностное развитие подростков имеет отец. В первую очередь это обусловлено возрастными задачами развития (потребность в самостоятельности и независимости, выбор профессионального пути, изменение социального статуса, расширение круга общения и качественно новый уровень взаимодействия с социумом, стремление к успехам и достижениям, увеличение ответственности и др.).

Подростки становятся особо чувствительными к взаимоотношениям с отцом, прежде всего к предсказуемости реакций и действий отца на свои высказывания и поведение (переменная — «непоследовательность» отца). Немаловажно, что многие отцы по отношению к своим детям ориентируются либо на эталон «идеального ребенка», проявляя сверхтребовательность, либо стремятся соответствовать образу «хорошего отца», ориентируясь на нормы и правила общества, проявляя скептичность к достижениям ребенка и постоянное недовольство. Если ребенок не соответствует ожиданиям отца, в «наказание» за это следуют холодность и отвержение, что воспринимается подростками как враждебность.

Особый интерес представляет тот факт, что в фактор «влияние отца» вошли все показатели воспитательной практики отца, кроме показателя близости. Поскольку данный показатель характеризует степень проявления теплых чувств и принятия своего ребенка, то можно предположить, что отцы в силу разных причин практически не реализуют функцию эмоциональной близости с детьми. Такой вывод представляется достаточно очевидным, поскольку при оценке близости низкие значения были зафиксированы у 45,2%, средние — 20,4%, а высокие — только у 13,4% обследованных нами подростков. Более того, подростки привыкли ожидать от своих отцов не проявлений эмоциональной близости, а критику и руководство. По всей видимости, функция эмоциональной близости и принятия в существующих представлениях о распределении ролевых обязанностей в семье, полностью переносится на мать.

Исследование полоролевой идентификации, проведенное нами, показало, что в целом и для юношей, и для девушек значимость мужского пола выше, чем женского.

При оценке полоролевой идентичности выявилось, что у всех девушек и юношей фемининная полоролевая идентичность доминирует над маскулинной. Для девушек это является показателем нормы, при этом, в отличие от девушек других групп, у девушек с ДЦП коэффициент фемининности преобладает над коэффициентом маскулинности незначительно, что, по всей видимости, указывает на некую задержку в формировании адекватной полоролевой идентичности.

Преобладание фемининности у юношей указывает на наличие некоторых трудностей в формировании адекватной полоролевой идентичности. Данные нашего исследования о недостаточной маскулинности юношей с нарушенным развитием в сочетании с отсутствием их эмоциональной близости с отцом полностью согласуются с выводами О. Г. Калиной и А. Б. Холмогоровой о том, что для формирования адекватной полоролевой идентичности мальчиков важна идентификация с отцом, которая в немалой степени зависит от теплоты и эмоциональной вовлеченности отца.

Также было показано, что при адекватной половозрастной идентификации подростков снижается значимость фигуры родителя противоположного пола — уменьшается психологическая зависимость и конфликтующе-отвергающее отношение становится ближе к нейтральному.

Влияние отцовства на оптимизацию развития личности самого отца в период взрослости

Отцовство связано с такими характеристиками личности, как потребности, влечения, желания, установки, ценностные ориентации, мировоззрением и Я-концепцией. Для мужчины это проблема личностного развития. Подрастающий ребенок становится продолжением мужчины, удовлетворяет потребность в ученике, в собственной значимости и нужности. Многое зависит от того, насколько роль отца принимается мужчиной, причем не только в операциональном аспекте реализации, но и в личностном принятии, интернализации роли отца конкретным мужчиной. В роли отца человек сталкивается с правдой жизни, реализмом, неумолимыми закономерностями, истиной. Модель правильной жизни, которую надо освоить, выстраивается из экзистенциальных переживаний об осознанной, рационально понятой возможности их воплощения в жизнь. Практически освоение психологического содержания роли отца начинается с обостренного переживания беззащитности жизни,

ее хрупкости, уязвимости. За этим переживанием сознание собственной силы и возможности защитить жизнь — конкретную — ребенка, жены — и жизнь вообще как явление. В период взросления у мужчины есть шанс пережить это чувство во время появления на свет ребенка. Линия развития мужчины в период взросления — строить свои отношения с членами своей семьи на основе разумного правильного представления о цели и смысле семейных отношений и распределении семейных ролей. Его концепция жизни, его отношение к семье, к назначению и цели семейных отношений выливаются не только в переживания, но и в конкретные умения, связанные с ориентацией в психологической информации (экономические знания и навыки планирования семейного бюджета, коммуникативные навыки ведения межличностных переговоров и разрешения конфликтов). Освоение родительской роли требует от человека в период взросления принятия на себя обязательств, которые, будучи ролевыми ограничениями, должны быть осознанно приняты как формы реализации его жизненных сил, возможностей, энергии. Проблемы начинаются там, где эти обязательства бесконечны и непосильны, они истощают человека, подрывают его силы [1].

Исследования показывают [4], что мужчины-отцы более удовлетворены жизнью, отличаются самоконтролем и соблюдением социальных норм, менее склонны к риску и менее подозрительны, более терпимы и ответственны, практичны. Сравнение представлений мужчин о вкладе идеального отца в развитие ребенка с характеристикой собственного вклада выявило, что конкретный отец, кроме статуса защиты и воспитания в самом широком смысле, еще формирует у ребенка практические навыки, таким образом участвуя в передаче опыта следующим поколениям, что в терминах Э. Эриксона называется продуктивностью и является основной задачей развития в период взрослости. Эти данные полностью согласуются с положениями Г. С. Абрамовой, П. Хейманса и других, которые выделяют в качестве важнейшего параметра развития личности просоциальное поведение и выполнение родительской функции; положениями В. Франкла и Э. Фромма, которые в качестве критериев рассматривают ответственность, духовность, любовь к другому человеку, заботу. То есть можно рассматривать отцовство в качестве социально-психологического фактора оптимизации личности мужчины в период взрослости.

Подводя итоги рассмотрения существующих теоретических и эмпирических исследований феномена отцовства, можно констатировать бесспорную актуальность и высокую значимость дальнейшего изучения различных аспектов этой проблемы.

Литература

1. Абрамова Г. С. Возрастная психология: Учебное пособие для студентов вузов.— Екатеринбург: Деловая книга, 2002.— 704 с.
2. Архиреева Т. В. Гендерная идентичность мужчин как детерминанта мотивационно-ценностных компонентов отцовства // Семейная психология и семейная терапия. № 1.— 2007. С. 27–42.
3. Архиреева Т. В., Федосова О. В. Психологическая готовность к отцовству у мужчин в возрасте от 16 до 35 лет // Семейная психология и семейная терапия. № 1.— 2008. С. 3–11.
4. Борисенко Ю. В. Психология отцовства.— Москва; Обнинск, ИГ — СОЦИН, 2007.— 220 с.
5. Дружинин В. Н. Психология семьи.— СПб.: Питер, 2006.— 176 с.
6. Ильин Е. П. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины.— СПб.: Питер, 2002.— 944 с.
7. Калина О. Г., Холмогорова А. Б. // Вопросы психологии. № 1.— 2007. С. 15–26.
8. Кокоренко В. Л. Полоролевая, возрастная идентификация и система самооценок у подростков с отдельными вариантами нарушений психического развития: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — СПб., 2006.— 28 с.
9. Кон И. С. Мужчина в меняющемся мире.— М.: Время, 2009.— 496 с.
10. Липпо С. В. Образ отца как фактор самоактуализации личности: автореф. дис. ... канд. психол. наук. — СПб., 2006.— 21 с.
11. Овчарова Р. В. Психологическое сопровождение родительства.— М.: Изд-во Института психотерапии, 2003.— 319 с.
12. Фромм Э. Искусство любить.— СПб.: Азбука, 2001.— 224 с.
13. Харламенкова Н. Е. Роль отца в дифференциации гендерной идентичности // Психологический журнал. Том 28, № 3.— 2007. С. 56–64.

М. В. Архипова
старший преподаватель
факультета психологии РХГА

К ВОПРОСУ О ТРАНСКРИБИРОВАНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ БЕСЕД НА МАТЕРИАЛЕ АУДИОДНЕВНИКОВ УЧИТЕЛЕЙ

Copyright © 2009, М. В. Архипова

Если исследователь пренебрегает вопросами расшифровки, то его дорога в ад будет выстлана распечатками расшифровок.
Стейнар Квале

Общепризнанно метод беседы относится к основным психологическим методам исследования. В учебниках, посвященным вопросам эмпирики, традиционно пишут о том, что метод беседы подразделяется на клиническую беседу и собственно интервью (или псевдобеседу); иногда перечислены виды интервью, затрагивается проблема подготовки интервьюера, и даже может быть представлена классификация реплик сборщика информации по типам задаваемых вопросов [см., например, 1, с. 44–45; 2, с. 170–180; 3]. Также вполне стандартным заключением раздела, посвященного методу беседы, является упоминание о том, что обработка собранных данных производится с помощью процедуры контент-анализа. Таким образом, одна из основных проблем, возникающих в исследовании, где в качестве основного метода сбора информации заявлена беседа — перевод устной речи в письменную, для того чтобы в последующем получить возможность адекватной обработки собранных материалов, — практически игнорируется. Эта проблема актуальна и для социологических исследований, однако в меньшей степени, поскольку по сравнению с психологическими «дословная» расшифровка там требуется гораздо реже [4, с. 168–173]. Этой проблеме и посвящена наша статья. Написана она на основе опыта работы с аудиоматериалами.

Материалы, находящиеся в распоряжении автора, представляют собой аудиозаписи рассказов учителей о своей повседневной школьной жизни (аудиодневники, сокращенно АУ) и соответствующих этим записям транскриптов. АУ записывались на протяжении 4 учебных лет сотрудниками одной небольшой частной школы Санкт-Петербурга. Учителя, воспитатели и др. в индивидуальном режиме, в виде монологов или диалогов друг с другом или психологом наговаривали на магнитофон свои наблюдения и впечатления о конкретных детях, особенностях их поведения, событиях школьной жизни, своих профессиональных поисках. Эта деятельность предполагала исключительно добровольное участие желающих таким образом работать сотрудников. Для психолога эти записи оказались ценным и многогранным материалом, открывшим принципиально новые перспективы в работе школьного психолога. Ну а с появлением первых записей АУ, естественно, встал вопрос об их расшифровке, то есть о переводе устной речи в письменную.

«Интервью — это захватывающий разговор между двумя людьми. Расшифровка — застывшая во времени абстракция, оторванная от своей основы межличностного взаимодействия. Живой разговор лицом к лицу в расшифровке застывает. Расшифровка — это перелом, перевод одной формы повествования (устного дискурса) — в другую (письменный дискурс). *Транс*-крибировать (расшифровать) — значит *транс*-формировать (изменить), перевести одну форму в другую. Попытки дословного транскрибирования интервью дают гибрид, искусственную конструкцию, которая не адекватна ни живой устной речи, ни формальному стилю письменного текста. Расшифровка — это перевод с одного языка на другой; то, что в герменевтической традиции говорится о переводчиках: *traduire traittoti*, переводчики суть предатели, — можно сказать и о расшифровщиках» [5, с. 166].

Вопрос перевода устной речи, записанной на аудионосителе, в письменную, далеко не праздный. Только письменную речь мы можем обоснованно подвергнуть статистической обработке, и таким образом, уровень соответствия письменного текста устному во многом будет определять качество нашего научного анализа. Исследователи, практикующие в данной области, считают, что невозможно сделать письменную запись абсолютно тождественной устной. Более того, многие сомневаются в возможности создания единой системы правил транскрибирования — в реальных исследованиях ставятся слишком разные цели и задачи, которые порождают специфические вопросы отражения конкретных компонентов звука, различных аспектов хронометрирования (быстрота говорения, паузация), дискретности — непрерывности, полноту отражения индивидуальных характеристик произношения и др. [5, с. 160–175; 6, с. 45–55]. «То, что расшифровка основана по большей степени на интерпретации, в процессе анализа часто забывается, и расшифровка начинает казаться железным обоснованием для интерпретирования» [5, 167–168].

На поставленные выше вопросы не существует стандартных ответов, исследователь должен каждый раз решать нетривиальную научную задачу, сначала определив необходимую степень дословности рас-

Copyright © 2009

шифровки: полноту сохранения авторской лексики, многочисленных повторов, слов-паразитов, речевых сбоев и т. д.; а также пауз, интонаций, выражения эмоций и др. Одна из первых публикаций на эту тему для русского языка — адаптация правил транскрибирования немецко- и англоязычных текстов психотерапевтических бесед, представлена в статье Мергенталлер Э., Калмыкова Е. С., Стинсон Ч. «Психологического журнала» № 3 за 1996 год [7]. В своих расшифровках изначально мы опирались именно на эти правила, однако по мере накопления опыта работы с транскриптами становилась очевидной необходимость их существенной модификации. Собственно, эти правила позволяют сохранить в графическом виде с высокой степенью достоверности лексический состав речи участвующих в диалоге людей, некоторые хронометрические характеристики (паузация, быстрота говорения), а также последовательность и логику диалогового взаимодействия. Другие характеристики, например такие, как интонация, эмоциональная окраска, «законченная мысль» или «оборванная мысль», оказались низкокоррелирующими (или с нулевой корреляцией) и для записей, сделанных разными трансбайкерами, и при согласовании оценок экспертов-психологов. В итоге от графического обозначения этих характеристик речи пришлось отказаться, поскольку в расшифровках они скорее отражают индивидуальные особенности трансбайкера, чем характеристики говорящего. В идеальной расшифровке психологических бесед личность трансбайкера, конечно, не должна оставлять свой отпечаток; в реальных же расшифровках мы должны стремиться к тому, чтобы он был сведен к минимуму.

В нашем исследовании работа была организована таким образом, что расшифровкой (транскрибированием) занимались профессиональные машинистки, затем соответствие устного текста письменному еще раз проверялось и корректировалось психологом — исправлялись опечатки, пропуски, неосознанные замены и др. Здесь надо отметить, что из 7 машинисток, пробовавших себя на роль трансбайкера, только две смогли выполнять работу на должном уровне качества. Но и при этом у каждой из них наблюдалось некоторое количество «опечаток» — несоответствий устного текста письменному; у каждого трансбайкера были свои «любимые замены», то есть замена определенных слов говорящего при транскрибировании на другие лексические единицы. Последующая проверка текста позволяла частично исправить эти неточности. В целом опыт показал, что проверка соответствия письменного текста устному может быть значительно растянута во времени (даже если мы ставим простую задачу соответствия лексики), а при наличии большого объема материалов стать практически бесконечной. Мы провели небольшой эксперимент с несколькими текстами АУ, предоставив их на «сверку» студентам-психологам, выступившим в качестве экспертов; и даже 4-й по очереди эксперт вносил свою обоснованную правку в транскрипт. Таким образом, исследователям, анализирующим лексику, стоит отдавать себе отчет в том, что существует некоторая погрешность, влияющая на результаты, и которая является прямым продуктом индивидуальных особенностей трансбайкера. Мы посчитали, что для нашего исследования оптимальной будет двойная работа с текстом при переводе его из аудиоформата в графический — запись трансбайкера с последующей сверкой другого эксперта.

Что касается базовых принципов транскрибирования, то они в целом сходятся у разных специалистов; причем сами принципы одинаковы для исследований, проводящихся в русле различных дисциплин, в том числе и психологических. На наш взгляд, наиболее удачно они изложены в третьей главе вышедшей в 2009 году коллективной монографии «Рассказы о сновидениях: Корпусное исследование устного русского дискурса» [6].

1. Непредвзятость и объективность подразумевает отказ от правил и стереотипов письменной речи при транскрибировании. На практике это означает важность организации для трансбайкеров хотя бы небольшого периода обучения для выработки необходимых профессиональных установок и навыков. Наш опыт показал, что некоторые претенденты на роль трансбайкеров так и не смогли преодолеть этот барьер, что стало проявляться, во-первых, в выраженном психологическом дискомфорте во время работы (раздражением, сопровождавшимся комментариями, типа «Как безграмотно говорят эти люди!», «Они совершенно не умеют говорить по-русски!»); во-вторых, стремлением «подогнать» устную речь под «правильную письменную» и, как результат, наличие погрешностей в транскрипте (перестановка слов местами, замена лексики и др.). Позже с этими же стереотипами нам пришлось столкнуться при публикации небольших текстов АУ — эти тексты были отредактированы в соответствии с правилами орфографии и пунктуации для удобства чтения, однако с сохранением авторской лексики и последовательности изложения. У профессиональных редакторов эти части текста также вызывали определенные трудности, раздражение, желание внести правку, и даже соответствующие комментарии лишь частично снимали напряжение (отметим, что неискушенными читателями тексты АУ читаются легко и с интересом). Таким образом, транскрибируя, следует помнить, что «необходимо избегать искушения подгонки материала под привычные шаблоны письменного языка» [6, с. 49].

2. Выбор оптимального уровня детализации. Уровень детализации зависит от целей и задач исследования. Опыт показывает, что уровень детализации транскрипта должен чуть превышать необходимость, диктуемую методами и способами обработки информации. Например, если есть необходимость анализа лексического состава, имеет смысл при составлении транскрипта учитывать и обрывы слов; если будут анализироваться обрывы слов — транскрибируйте и заполненные паузы. Это простое правило позволяет повысить качество транскрипта по необходимому критерию.

3. Оптимальное количество уровней представления. Для психологических исследований на настоящий момент времени этот принцип мало актуален.

4. Отражение сегментной фонетики и орфография. В филологических исследованиях по устному дискурсу иногда используется псевдофонетическая транскрипция, фиксирующая особенности произношения. Для большинства психологических исследований это также не актуально. В нашем случае трансбайкеры отмечали наиболее характерные для данного автора особенности произношения, ударения и оговорки. При этом через двойную нижнюю черточку к такому слову дописывалось его стандартное орфографическое написание. Последнее делалось для того, чтобы, несмотря на отметку особенностей говорения, получить возможность осуществления автоматической обработки лексической информации.

5. Пунктуация. Использование в транскрипции устного дискурса нормативной пунктуации невозможно, поэтому обычно в расшифровках знаки препинания используются в качестве каких-либо специфических маркеров.

6. Акустический анализ. В первых расшифровках АУ мы опирались на рекомендации, предложенные в статье Э. Мергенталлер, Е. С. Калмыкова, Ч. Стинсон, где пунктуационными знаками шифровальщик должен отмечать интонационные, ритмические, синтаксические особенности. Опыт показал, что ручная разметка обладает слишком высокой степенью погрешности, чтобы относиться с доверием к ее объективности. В итоге мы во многом отказались от этих обозначений, сохранив отметку пауз, скорость говорения, ярко выраженные ритмические особенности и описание эмоционального фона в скобках. Сейчас существуют компьютерные программы, во многом облегчающие акустический анализ и повышающие его качество по сравнению с «ручным». Некоторые из этих программ, например Speech Analyzer, бесплатно распространяются через Интернет. Компьютерная обработка не заменяет полностью «ручную», однако является серьезным подспорьем в работе, намного повышает точность и объективность. В нашем случае, к сожалению, аудиозапись велась на магнитную ленту, а оцифровка такого большого объема (более 70 сохранившихся кассет временем звучания 90 минут) слишком дорогостояща.

7. Моделирование процессов речепорождения. «Транскрипция, ориентированная на исследование дискурсивных процессов, должна быть когнитивно реалистичной. <…> транскрибируя текущий отрезок дискурса, нужно отдавать себе отчет, что более поздняя часть дискурса еще не находилась в распоряжении говорящего (а тем более адресата) на момент произнесения, поэтому она может лишь ограниченно влиять на принимаемые интерпретационные решения» [6, с. 52–53].

8. Альтернативные интерпретации. «Как и любое человеческое поведение, дискурс не всегда является однозначным, он часто допускает альтернативные интерпретации. Ингерентная многозначность дискурса усугубляется дополнительными обстоятельствами, такими как помехи в аудиозаписи. Любая система дискурсивной транскрипции должна признавать принципиальную возможность альтернативных интерпретаций. <…> В случае содержательных сомнений при выборе интерпретации мы в целом придерживаемся принципа “презумпции невиновности” говорящего. Если имеется выбор между более канонической структурой и менее канонической (например, речевым сбоем), то дефолтно мы предпочитаем первый вариант» [6, с. 53]. Хорошо, если установка, которой придерживается исследователь в неоднозначных ситуациях при выборе варианта, зафиксирована в инструкции для трансбайкера; тогда результаты работы разных шифровальщиков будут сопоставимы в большей степени.

9. Систематичность. Принцип означает, что транскрипция должна быть воспроизводима. «Это означает, что те явления, которые интерпретируются как функционально идентичные, должны быть отражены в транскрипте формально идентично. И наоборот, те явления из числа регистрируемых, которые в двух случаях демонстрируют различие, должны формально различаться в транскрипте» [6, с. 53]. Только в случае, если результаты транскрибирования разных шифровальщиков одной и той же аудиозаписи будут совпадать, можно обоснованно утверждать о соблюдении этого принципа. На практике принцип обеспечивается составлением инструкции, и следованием этой инструкции разными трансбайкерами.

Правила составления транскрипта текстов АУ

Инструкция для трансбайкеров

При расшифровке (то есть переводе аудиозаписи в письменный текст) записей АУ важно соблюдать следующие правила:

1. Расшифровка дословная, с сохранением того же порядка слов, что и в аудиооригинале.

2. Все слова, за исключением имен собственных, пишутся со строчной буквы.

3. Текст одного автора пишется с новой строки и маркируется двумя заглавными буквами и косой черточкой, эти три знака пишутся без пробела, а после них обязательно ставится один пробел. Например,

ТП/…

Если автор реплики не установлен, текст маркируется:

XX/…

Развернутый комментарий маркируется:

СС/…

4. Если в устной речи сокращения произносятся сокращенно, то они так и записываются: например, и тэ дэ и тэ пэ.

5. Все числовые обозначения, даты, дроби пишутся словами.

6. Слова на следующую строку переносятся целиком, не разрываясь.

7. () (в скобках) — различные комментарии, длина которых должна не превышать 30 знаков, включая пробелы. Если все-таки длина комментария превышает максимально возможное число знаков (30), то он разбивается посередине и каждая из частей отдельно заключается в скобки. При этом перед закрытием первых скобок и после открытия вторых ставится «+». Например, (?: папать, м. б. пятнать +) (+слово проглочено).

Примеры наиболее часто встречающихся комментариев в скобках:

7.1 невербальные шумы производимые говорящими:

- (вздох): (выдох), (глубокий вдох-выдох) и т. д.;
- (звук хе-хе);
- (кашляет);
- (чмокает);
- (шмыгает носом);
- (улыбается);
- (усмехается): (усмехаются обе);
- (смеется): (смеются обе), (смешок) и т. д.

7.2 интонационные особенности звучания фразы:

- (интонация): (интонация рыдающего ребенка); (с интонацией смеха);
- (шепотом);
- (особенности ударения): (ударение на «у») (ударение на «о») и т. д.

7.3 механические паузы: (мп); (мп?) (мп: смена кассеты).

7.4 фоновые звуки аудиозаписи маркируются следующим образом: в тексте отмечается начало и окончание «фона»; при появлении фона — комментарий в скобках (ф: +), а по окончании — комментарий, где ставится буква «ф» с двоеточием сразу после открывшейся скобки и затем описывается характер звука: (ф: двигание стулом, стук) и т. д. Например, «зачем-то мы (ф: +) пошли туда: мы там брали бумагу, третьеклашки оставили нам бумагу (ф: телефонный звонок) и мы взяли».

7.5 в случае обрыва слова или заикания сразу же после слова, маркированного черточкой, пишется: (обрыв слова). Например (см. пункт 11),

- с- (обрыв слова) пре- (обрыв слова);
- с-<сухарь (обрыв слова) сухарь.

7.6 особенность говорения: (ог); отмечается в случае устойчивой особенности произнесения конкретного слова или фразы данным автором АУ; через галочку дописывается стандартное орфографическое написание этого слова; например, «че-то<что-то (ог)».

7.7 (оговорка).

7.8 паузы маркируются буквой «п» сразу после открывшейся скобки и дальше цифрами записывается длина паузы: например, (п 00.00.05); (п 00.00.10).

7.9 повтор слов сопровождается следующим комментарием:

- (повтор смысловой) в случае, когда повторение слова оправдано содержанием, например, «было сказано что надо делать так так и так»;
- (повтор м. б. смысловой) в спорных случаях;
- в случаях, когда повторение слова не связано с содержанием, пишется комментарий (повтор); количество повторений отмечается цифрой: (повтор 5), (повтор 8) и т. д.

7.10 (обращение к случ. лицу) — см. пункт 27.

7.11 если по каким-то причинам какое-либо слово сложно разобрать (некачественная запись, невнятное произношение и др.) и при этом трансбайкер не уверен, но предполагает какое это слово, то после косой палочки (см. пункт 25) через пробел в скобках пишется это слово; после открытия скобки в данной ситуации ставится знак вопроса и двоеточие. Например:

- // (?: так сказать).

8. Словом считается последовательность букв или символов, не разделенных пробелом. Длина одного слова не должна превышать 30 знаков.

9. _ (черточка внизу) — единое понятие, в том числе имена-отчества, географические названия и т. д. Например, *Черное_море, *Марья_Петровна, *родители_Пети.

10. <> («галочки») — маркировка любого авторского слова с помощью дописывания к нему дополнительного комментария.

10.1 «Галочка» открыта в сторону неавторского, не звучавшего в аудиооригинале текста. Например, *Гришина<Б>мама или при маркировки местоимений: *она<Марфа_Васильевна, *им<Алене&Оле_Ор и т. д.

10.2 Редко встречаются случаи, когда два слова, которые необходимо соединить «черточкой внизу», в разговорной речи разъединены каким-либо словом. Например, текст «Женя рассказывал Павлов эту историю». В этом случае слово, разделяющее «единое понятие», выделяется внутри этого «понятия» галочками, и потом, после «единого понятия», еще раз записывается в обрамлении галочек: «*Женя<рассказывал>Павлов <рассказывал> эту историю».

11. - (черточка) — обрыв слова, ставится сразу после слова, без пробела. Так же помечается заикание; например, «п-<пришел (обрыв слова) п-<пришел (обрыв слова) пришел». В случае, когда непонятно, какое слово оборвано, оно оканчивается черточкой, например, «зачем суло- (обрыв слова) было ли это причиной».

12. Каждый реальный участник школьной жизни, ученик или сотрудник школы, упоминающийся в текстах АУ, отмечается определенным только ему присущим маркером. То есть в случае двойных имен через «галочку» дописываются буквы фамилии. Например, *Вова<Сол, *Вова<Ск, *Вова<Бакисов.

Принятая для данного человека аббревиатура также маркирует и все относящиеся к нему местоимения. Например, *ему<Вове_Сол, *он<Вова_Ск, *нем<Вове_Бакисове.

Члены семей учащихся, как правило, маркируются аббревиатурой школьников. Например, *мама<Вовы_Сол, *бабушка<Вовы_Ск, *брат<Вовы_Бакисова.

13.1 * (звездочка) отмечаются:

• все имена собственные; например, *Катя_Иванова, *Ира<Сл, *Наталья_Дмитриевна и т. д.

(Когда имя не относится к конкретному человеку, к нему через «галочку» дописывается комментарий <случ_имя., например, «ну я диктую '*Маша<случ_имя мыла раму' *они<второклассники пишут».);

• личные местоимения, обозначающие реальных участников школьной жизни; например, *он<Виталик_Б, *ней<Альбине_К, *им<Юле_В&Даше_П;

• если местоимением объединены два действующих лица, то эти лица прописываются, например, *им<Юле_В&Даше_П, *они<Марфа_Васильевна&родители, *них<Пете&бабушке;

• если же личное местоимение имеет отношение к группе школьников, состоящей из более чем двух человек и их имена перечислены, то в транскрипте это отмечается звездочкой перед местоимением и присоединением комментария к последней букве этого слова через галочку — обобщенное обозначение группы и количество людей, например: *они<три_первоклассника, *ими<пятью_школьниками (последний пример относится к ситуации, когда перечислены дети из разных классов).

• все упоминающиеся реальные люди, называемые не по именам; для ситуации школы это члены семей учащихся: *бабушка<Коли_З; *мама<Сережи; *родители<Димы_К и т. д.

14. Ко всем личным местоимениям через «галочку» дописывается комментарий:

• если местоимение относится к реальному участнику школьной жизни, то оно отмечается звездочкой и дополняется аббревиатурой, маркирующей этого человека. Например, *он<Игорь_Кит, *они<родители_Кати_Топ;

• для всех других случаев дописывается соответствующий комментарий:

- <неодуш (имеется в виду неодушевленный предмет);
- <одуш (одушевленный предмет);
- <девочки, <мальчики;
- <первоклассники, <второклассники, <третьеклассники (эти три комментария дописываются, когда, например, учитель употребляет местоимение «они», имея в виду класс в целом);
- <непонятно (в случае, когда неясно, к кому или чему относится местоимение);
- <родители (родители вообще);
- <школьники (школьники вообще).

15. Все знаки препинания ставятся сразу после слова, затем — интервал.

16. : (двоеточие) пишется сразу после звука, произнесенного с растяжкой; например, «э: м:: показал мне эту карти: нку».

17. ! (восклицательный знак) пишется после слова, отчетливо выделенного посредством ударения.

18. '…' (апострофы) — цитаты выделяются апострофами. Например, «тогда *она<мама_Вани говорит 'зачем *он<Петя только это сделал! '».

19. ? (знак вопроса) — вопросительная или поднимающаяся интонация.

20. + (плюс) — отмечает одновременное говорение, ставится в начале, после чего слова данного автора записываются вплоть до того момента, когда одновременное говорение заканчивается. Затем указывается на речь второго партнера и записываются его слова, произносимые одновременно с первым. После опять ставится знак «+»; он помечается даже на границе слова. Например:

БИ/ забыла +сказать надо

СВ/ да не+ поговорили об этом

21. / (косая палочка) — непонятные (при расшифровке) слова. Ставится столько палочек, сколько слов пропущено.

22.1 = (знак равно) — в случае одновременного говорения иногда возникает ситуация, когда слово в письменном варианте разорвано, тогда как в разговорной речи этого нет. Тогда недостающую часть слова дописывают, выделяя ее знаком равно с обеих сторон. Например:

БИ/ забыла +ска=зать=

СВ/ да не+

БИ/ =ска=зать надо

22.2 Также знак равно ставился вместо окончания слова, если оно оборвано по технической причине, которая тут же указывается в скобках. Например, «что нельзя там по одному только признаку падеж опреде= (мп: смена кассеты)».

23. В АУ встречаются реплики, обращенные к случайным людям, например к школьнику или коллеге, «вторгшимся» в ситуацию записи. Эти реплики выделяются апострофами, и сразу после реплики — соответствующий комментарий в скобках. Например, «где-то лежит этот лист '*Гоша закрой дверь мы работаем' (обращение к случ. лицу) о чем я говорила а-а да э лист найти надо».

Пример транскрипта АУ (все имена изменены)

ВС/ расскажи как вы обсуждали сегодня дежурство?

ИА/ я сказала что 'я вообще! я не могу! что у меня большая проблема и нам надо сейчас ее<неодуш срочно! решить и вообще' э я говорю 'я не могу больше вот смотреть! вот у нас такой бардак большой нам надо как-то это решить' ну и *Сережа<С сразу начал *Сережа<С 'ой! а давайте мы значит мы! напишем график' я записала я взяла листочек что они<второклассники говорят я все писала а что график график (повтор смысловой) дежурства и чтобы знали а то вот мы не знаем кто дежурит я говорю 'ну хорошо мы график можем составить

но при этом ты знаешь даже вот как я помню по / (?: это) прошлой четверти даже если я знала и все знали кто дежурный от этого чище не становилось у нас в классе и все равно был беспорядок' вот тогда значит они<второклассники говорят 'давайте мы: надо нам э: ' что же они<второклассники предложили? на-<наказание (обрыв слова) наказание не помню только сразу после этого или ну в общем вот наказывать что там меру пресечения то есть если вот будет грязно то тогда там они<второклассники предложили разные варианты там можно там в чула: ны запирать там можно на переме: ну не не (повтор) пускать и и (повтор) ну что-то у них<второклассников все такое типа что вот такое какое-то они<второклассники наказание придумывали там типа там вот всем понравилось что куда-то запереть там в конце уроков там ну вот так / темненькую устроить (вдох) вот я говорю 'ну ладно это конечно можно сделать только давайте поду: маем а кто это будет этим заниматься' (смеется) ну э они<второклассники говорят н- (обрыв слова) я честно говоря ожидала что они<второклассники скажут что я этим буду они<второклассники не сказали что это им<второклассникам буду я заниматься они<второклассники сказали что 'ну нет' это сначала нет что не знаем 'давайте кого-нибудь наймем' сказал *Сережа<С / (?: наймем) э какой я у меня сразу мысль кого-то из взрослых что они<второклассники хотят как бы еще / вот они<второклассники говорят там 'или из пятого класса /// кого-то' я говорю 'ну вы знаете раз мы нанимаем то мы тогда должны будем как-то платить потому что человек будет приходить со стороны и этим заниматься то мы должны будем (усмехается) ему<одуш как-то заплатить' э вот они<второклассники там сказали 'нет! нет! (повтор) мы никому платить не будем' (смеется) вот

ВС/ ////

ИА/ а! тогда сказал *Петя_Веткин говорит 'о давайте я согласен' и гот- (обрыв слова) 'я буду за это / ' я говорю 'ну здрасьте<здравствуйте (ог) ты-то это мы со стороны если кого-то приглашаем тогда платить а со-<сами (обрыв слова) сами себе-то мы не будем мы тут сами это наши проблемы' э (вдох) *он<Петя_Вк говорит 'ну ла: дно' что а и *Коля<Б сказал что 'а давайте мы вот будем по очереди там неделю один неделю другой неделю третий будет ответственным за за (повтор) (ф: телефонный звонок) слеже-<слежением (обрыв слова) слежением за поряд-<порядком (обрыв слова) ' ой господи! 'по слежению за порядком' (вдох) вот +что еще?

ВС/ и так+ вы и договорились или нет?

ИА/ да мы так но это как бы еще не все потом мы договорились (ф: хлопанье двери шум) что э *Коля<Б говорит что 'а давайте вот мы как-то вот все вместе будем все вместе' и мы вышли на то что 'вот давайте вообще выясним а что собственно должен делать дежурный' что вообще-то довольно много обязанностей в итоге так получилось что мы нашли шесть самых таких основных обязанностей там там (повтор) за доской за пылью за растениями э там словарные слова писать и э пятое а чай к чаю накрывать и шестое э вот этот ответственный который вот э который ответственный за все

ВС/ за дежур-<дежурство (обрыв слова)

ИА/ координатор вот и причем они< второклассники так это мне понравилось *Петя_Воробьев *о-<он_Петя_Вр (обрыв слова) *он<Петя_Вр получилось *ему<Пете_Вр выпало быть вот этим ответственным на первой неделе мы счит= (мп: смена кассеты)

ВС/ считались как считалочкой?

ИА/ а да ну по считалочке ну это так когда пальцы выбрасывают а потом считают ну не важно по считалочке короче э и так я говорю что то есть как бы ‘что значит ответственный это вот то есть ты если смотришь что-то какой-то непорядок ты или идешь к тому кто за это должен / (?: ответить) или сам делаешь’ ну вот и он<второклассник как бы то есть они<второклассники так ‘да’ что все понятно то есть больше всех ответственности на ответственном (усмехается) э вот и мы написали вот на эту неделю там у нас получился список а потом мы будем не знаю правда что это даст будем меняться этими ролями вот

ВС/ угу да это очень интересно +спа=сибо=

ИА/ вот+

ВС/ =спа=сибо

ИА/ целый урок у нас за-<заняло (обрыв слова) почти заняло это обсуждение (смеется)

Литература

1. Белановский С. А. Глубокое интервью: учебное пособие.— М.: Никколо-Медиа, 2001.— 320 с.
2. Дружинин В. Н. Экспериментальная психология: Учебник для вузов. 2-е изд.— СПб.: Питер, 2006.— 320 с.
3. Квале С. Исследовательское интервью.— М.: Смысл, 2003.— 301 с.
4. Мергенталер Э., Калмыкова Е. С., Стинсон Ч. Транскрипты психотерапевтических бесед. // Психологический журнал.— 1996.— № 3.— С. 129–136.
5. Никандров В. В. Экспериментальная психология.— Изд. 2-е, дополненное.— СПб.: Речь, 2007.— 512 с.
6. Рассказы о сновидениях: Корпусное исследование русского устного дискурса / Под ред. А. А. Кибрика и В. И. Подлесской. М.: Языки славянских культур, 2009.— 736 с.
7. Семенова В. В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию.— М.: Добросвет, 1998.— 292 с.

П. Г. Заргарова, Э. Ф. Ким
аспиранты кафедры детской психиатрии, психотерапии и медицинской психологии СПб МАПО, психологи общественной организации «Право на здоровье»

Научный руководитель — д-р психол. наук, проф. И. М. Никольская

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВИЧ-ИНФИЦИРОВАННЫХ МАТЕРЕЙ

Copyright © 2009, П. Г. Заргарова, Э. Ф. Ким

Согласно данным Объединенной программы ООН по ВИЧ/СПИДу (ЮНЭЙДС), к концу 2007 г. в мире было зарегистрировано 32,2 миллиона человек, живущих с ВИЧ. По данным Министерства здравоохранения и социального развития РФ, кумулятивное число россиян, у которых когда-либо была диагностирована ВИЧ-инфекция, к концу 2007 г. достигло 418 122 человек. В течение 2007 г. было сообщено о 44 713 новых случаев ВИЧ-инфекции (по сравнению с 2006 г. это цифра больше на 5 тысяч случаев). В целом по России в 2007 г. эпидемиологическая обстановка по ВИЧ ухудшалась: продолжалось увеличение числа новых выявленных случаев ВИЧ-инфекции, росло общее количество зараженных, и в том числе ВИЧ-инфицированных женщин (на 2007 г. количество заразившихся женщин составило 43% из всех вновь выявленных случаев) [5].

Исследователи традиционно отмечают особую уязвимость женщин перед ВИЧ-инфекцией. Причиной тому называют различные социальные, психологические, культуральные и физиологические факторы [1]. Основываясь на собственном опыте работы с ВИЧ-инфицированными матерями с детьми раннего возраста, мы можем объяснить такую ситуацию следующими причинами. Во-первых, эти женщины зачастую находятся в трудной жизненной ситуации и демонстрируют выраженную дизадаптацию: они не состоят на дородовом наблюдении, ограничены в ресурсах поддержки как внутри семьи, так и извне, и в целом составляют группу высокого риска по отказу от ребенка. Во-вторых, после рождения ребенка переживания болезни проявляется у них с новой силой, что связано со страхом за здоровье ребенка, с неуверенностью в своей способности довести его до взрослого возраста, а также с общей ослабленностью организма патогенным воздействием на него вируса в сочетании с самими родами.

Изучение психологических особенностей ВИЧ-инфицированных матерей проводилось нами в рамках проекта по сопровождению ВИЧ-инфицированных женщин с детьми и их родственников «МАМА+» общественной организации «Врачи Мира — США, Инк.». С большинством клиенток сотрудники проекта установили контакт в обсервационных отделениях родильных домов, где 20–30% этих женщины впервые узнали о своем ВИЧ-статусе, так как не состояли на дородовом наблюдении в женской консультации. В связи с этим невозможно экстраполировать наблюдения на всю популяцию ВИЧ-инфицированных женщин с детьми в Санкт-Петербурге. Однако описание этой группы наиболее наглядно демонстрирует проблемы семей, затронутых проблемой ВИЧ.

Возрастной диапазон исследованных ВИЧ-инфицированных матерей колеблется от 18 до 40 лет, преобладают женщины в возрасте 21–30 лет. Чаще всего это члены неблагополучных семей, с низким уровнем доходов, неудовлетворительными бытовыми условиями. ВИЧ-инфицированные женщины в большинстве случаев не работают или имеют временные заработки (курьер, промоутер). Некоторые из них не имели опыта работы ни до беременности, ни после. Единичное число матерей имеют высшее образование, чаще это женщины со средним или средним специальным образованием. Некоторые женщины не имеют и среднего законченного образования.

Около 40% исследованных ВИЧ-инфицированных матерей живут в гражданском браке, имеют постоянного партнера. Вопрос о регистрации брака не поднимается и после рождения ребенка. Некоторые женщины видят выгоду в таком своем положении, так как получают пособие для матерей-одиночек. 18% женщин находится в зарегистрированном браке, проживает вместе с супругом. Немалую часть составляют женщины, воспитывающие детей самостоятельно.

Около 80% описываемых женщин имели опыт употребления наркотиков. Чаще путь передачи ВИЧ-инфекции — инъекционный [8].

Круг проблем ВИЧ-инфицированных матерей включает помимо часто встречающейся социальной неустроенности ряд психологических трудностей.

Влияние ВИЧ-инфекции на психологическое состояние матери проявляется уже на стадии беременности. Около 30% женщин узнает о диагнозе либо во время беременности, либо во время родов (если момент сдачи анализов во время беременности пришелся на латентный период развития инфекции). Такие женщины попадают в условия серьезного стресса, когда им приходится опасаться не только за свою жизнь и здоровье, но и за здоровье ребенка.

Минимальная информированность населения о ВИЧ-инфекции и наличие предубеждений против людей с таким диагнозом только усугубляет стресс.

По результатам ряда исследований выявлено, что большинство ВИЧ-инфицированных женщин имеет тревожный тип отношения к своей беременности (Заргарова П. Г., 2006; Егоров А. Ю., Костина Т. Н., 2008), хотя их отношение к себе, как к беременным, было положительным. Их тревожность чаще всего была связана с мыслями о диаде отношений «мать–дитя». Участников исследования пугали мысли о предстоящем материнстве, о своих обязанностях, о трудностях, связанных с воспитанием ребенка. Подавляющее большинство женщин беспокоились о возможности инфицирования ребенка. Кроме того, добавлялись беспокойства, связанные с материальной стороной, так как одна часть ВИЧ-инфицированных женщин не имеет постоянного партнера, другая — состоит в гражданском браке, где ни партнер, ни сама женщина не работают. Кроме того, многие женщины, ожидающие ребенка, — наркозависимые [2, 3].

Результаты исследования А. Ю. Егорова и Т. Н. Костиной также свидетельствуют о в целом позитивном переживании материнства и о негативном отношении к употреблению наркотиков у большинства ВИЧ-инфицированных наркозависимых женщин, что, в свою очередь, показывает наличие значимого реабилитационного потенциала беременности и материнства для наркозависимых ВИЧ-инфицированных женщин [2].

После рождения ребенка трудная жизненная ситуация ВИЧ-инфицированной матери усугубляется, поскольку женщина сталкивается с необходимостью взаимодействовать с такими социальными структурами, как больницы, поликлиники, детские дошкольные учреждения и т. д. Те из них, кто и до беременности не был достаточно адаптирован для взаимодействия со специалистами, сталкиваются со многими стрессовыми ситуациями. Это связано с тем, что нередко ВИЧ-инфицированные матери не получают необходимой для них помощи и поддержки как со стороны родственников, так и со стороны специалистов. При обращении к специалистам в поликлинику, детское дошкольное учреждение они нередко сталкиваются с явлениями стигматизации, дискриминации и несоблюдения конфиденциальности. В результате женщина замыкается в своих переживаниях и попадает в изоляцию, когда у нее нет возможности поделиться своими переживаниями, страхами, сомнениями хоть с кем-нибудь. Многие из них скрывают свое заболевание, чтобы избежать негативного отношения к себе и к ребенку.

На этом фоне многие женщины в борьбе со стрессом и негативными переживаниями возвращаются к привычным для них неконструктивным стратегиям совладания с трудными ситуациями и начинают вновь злоупотреблять алкоголем и наркотиками.

Другой проблемной ситуацией оказывается само взаимодействие с ребенком. Сегодня в России большинство ВИЧ-инфицированных женщин, ожидающих рождения ребенка, относятся к группам повышенного социального риска: имеют опыт употребления наркотиков, лишены поддержки семьи и близких, не имеют надежного источника доходов и т. д. Для многих из них беременность не была запланированной, и потому они не готовы к рождению ребенка и к принятию роли матери. В таких условиях значительно повышается вероятность того, что ребенок еще в раннем возрасте станет жертвой пренебрежения и насилия, что будет иметь место отказ от ребенка. Часто это связано с отсутствием у матери необходимых знаний и навыков для адекватного ухода за малышом.

Для многих женщин это первый опыт рождения ребенка. С одной стороны, большинство матерей с ВИЧ-инфекцией не имеют социальной и материальной поддержки. Им не к кому обратиться за помощью по уходу за ребенком, не у кого спросить совета. С другой стороны, большая часть таких женщин относится к неблагополучному слою населения. Особенности их образа жизни (злоупотребление алкоголем, активное употребление инъекционных наркотиков) пагубно влияют на формирование привязанности в отношениях матери с ребенком, не формируется доминанты на ребенке и его потребностях [8].

По вышеперечисленным причинам дети ВИЧ-инфицированных матерей зачастую попадают в ситуацию «материнской депривации». Этот термин включает достаточно широкий круг особенностей взаимодействия: недостаточную заботу матери о ребенке, временный отрыв ребенка от матери, например, связанный с болезнью, и, наконец, недостаток или отсутствие привязанности ребенка к определенному человеку, выступающему для него в роли матери. Другими словами затруднен и искажен процесс формирования привязанности в отношениях ВИЧ-инфицированной матери и ребенка [6, 7].

Следует также отметить, что переживания отчаяния, одиночества, страха скорой кончины из-за своего ВИЧ-статуса дополняются чувством вины перед ребенком [4, 9, 10]. Самостоятельно справиться с таким комплексом переживаний женщине в большей части случаев оказывается сложно.

Учитывая полноту трудностей, с которыми приходится сталкиваться ВИЧ-инфицированным матерям, становятся очевидными их потребности в комплексном сопровождении.

С 2005 г. такую помощь оказывает проект «МАМА+» ОО ВРАЧИ МИРА. Цель проекта «Мама+» — создание благоприятных условий для воспитаний детей в биологической семье и профилактика отказов от детей, рожденных ВИЧ-инфицированными женщинами. Принцип работы — междисциплинарное ведение случая, командная работа. В проекте заняты специалисты по социальной работе, врачи (педиатры, невропатолог, педиатр-инфекционист), психологи и юристы.

Следует отметить, что на сегодняшний день государственные центры социального обслуживания населения также начинают открывать отделения помощи ВИЧ-инфицированным женщинам, благодаря чему услуги сопровождения и поддержки специалистами по социальной работе, психологам, юристами становятся более доступными для непосредственно

нуждающихся в них ВИЧ-инфицированных женщин.

Вся совокупность трудностей психологического и социального планов, с которыми сталкиваются ВИЧ-инфицированные матери, предостерегающая статистика заболеваемости свидетельствуют о том, что существующие ныне стратегии помощи ВИЧ-инфицированным женщинам, членам их семей, способы профилактики заболевания еще недостаточно эффективны. В связи с этим специалисты-практики нуждаются в разработке моделей психопрофилактики, психокоррекции и психотерапии и для работы с ВИЧ-инфицированными матерями, членами их семей, с неинфицированными ВИЧ на сегодняшний день людьми, практикующими рискованные формы поведения. Также крайне важно создание психообразовательных программ, нацеленных на повышение уровня информированности и развитие терпимости среди широких масс населения по отношению к людям, живущим с ВИЧ-инфекцией, и членам их семей. Обозначенные потребности специалистов-практиков предполагают проведение обширной исследовательской деятельности.

В своих исследованиях мы ставим перед собой цели — определить клинико-психологические особенности ВИЧ-инфицированных матерей и членов их семей с целью совершенствования практикуемого ныне патронажа описанного контингента женщин. В частности, перед нами стоят задачи — изучить личностные особенности ВИЧ-инфицированных матерей, отношение к болезни и отношение к ребенку у ВИЧ-инфицированных матерей в связи с задачами их психологического сопровождения. Также предполагается исследовать Я-концепцию: систему представлений о себе, структуру самоотношения, внутрисемейные и межпоколенные отношения ВИЧ-инфицированных женщин с детьми и членов их семей, прежде всего, бабушек детей ВИЧ-инфицированных женщин.

Литература

1. Болдырева Т. А. Психология людей с позитивным ВИЧ-статусом: Учебное пособие.— Оренбург, 2006.
2. Егоров А. Ю., Костина Т. Н. Психологические особенности наркозависимых ВИЧ-инфицированных беременных женщин / Наркомания, ВИЧ и беременность: проблемы сохранения здоровья матери и ребенка: Сб. материалов Междунар. конф. / Под ред. проф. В. Д. Менеделевича.— Казань, 10–11 ноября 2008.
3. Заргарова П. Г. Социально-психологические особенности ВИЧ-инфицированных матерей / Третья Международная Научная Конференция «Психологические Проблемы Современной Семьи». Москва, 16–18 октября 2007.
4. Коваленко С. Н. Психологические особенности личности и качество жизни ВИЧ-инфицированных пациентов.— М., 2006.
5. МинЗдравСоцРазвития Р. Ф., Федеральная служба по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека, Федеральное государственное учреждение науки, Центральный научно-исследовательский институт эпидемиологии, Федеральный научно-методический центр по профилактике и борьбе со СПИДом. ВИЧ-ИНФЕКЦИЯ. Информационный бюллетень № 31.— М., 2008.
6. Мухамедрахимов Р. Ж. Мать и младенец: психологическое взаимодействие.— СПб., 2001.
7. Профилактика ВИЧ-инфекции у несовершеннолетних в образовательной среде: Учебное пособие / Под ред. Л. М. Шипициной.— М., СПб., 2007.
8. Руководство по сохранению семейного жизнеустройства детей, затронутых проблемой ВИЧ-инфекции.— СПб.: Санкт-Петербургская общественная организация «Врачи Детям», 2008.
9. Тухтарова И. В. Копинг-стратегии, механизмы психологической защиты и психосоциальной адаптации больных с ВИЧ-инфекцией.— СПб., 2003.
10. Улюкин И. М. Особенности психической адаптации больных ВИЧ-инфекцией молодого возраста.— СПб., 2000.

М. Е. Калашникова
аспирантка кафедры детской психиатрии, психотерапии и медицинской психологии СПбМАПО, медицинский психолог

Научный руководитель — д-р психол. наук, проф. И. М. Никольская

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПОМОЩЬ СЕМЬЕ, ПЕРЕЖИВШЕЙ ПОТЕРЮ БЛИЗКОГО РОДСТВЕННИКА

Copyright © 2009, М. Е. Калашникова

Ситуацию смерти близкого родственника в современной литературе относят к ненормативным семейным кризисам (4, с. 92). Возникновение такого кризиса потенциально возможно на любом этапе жизненного цикла семьи.

Несмотря на наличие данного кризисного жизненного события, можно наблюдать, что некоторые семьи способны справляться с ситуацией потери близкого родственника самостоятельно, без психологической помощи. Способность семьи конструктивно совладать с кризисами зависит от многих факторов, прежде всего, от гармоничности отношений между членами семьи, их психологического здоровья, нравственных и духовных ценностей семьи.

Выделяют разные уровни риска в ситуации переживания горя в семье. Минимальный риск дизадаптации имеет место в тех случаях, когда члены семьи открыто выражают свои чувства, оказывают поддержку друг другу и принимают ее со стороны. Средний риск возникает, когда реакция горя протекает с осложнениями: у отдельных членов семьи могут наблюдаться депрессивные реакции; семья не принимает поддержку. Данные реакции могут осложняться при наличии многочисленных предыдущих потерь, неразрешенных конфликтов с умершим. Высокий риск существует в ситуации, когда у членов семьи проявляется эксцентричное поведение; тяжелая депрессия; попытки и угроза суицида; злоупотребление лекарствами или алкоголем; тяжелая бессонница. К этой же категории относят ситуации полного отсутствия проявления горя в семье.

В случае среднего и высокого риска семья нуждается в помощи специалистов.

На ситуацию потери члена семьи семейная система может отреагировать дисфункционально. Описаны следующие типы таких дисфункциональных реакций (4, с. 136–137).

1. По типу слияния. В этом случае смерть близкого человека нарушает целостность семьи и актуализирует различные страхи. Размываются внутренние границы семьи, что позволяет членам семьи ощущать взаимную поддержку. Это приводит к усилению внешних границ и социальной изоляции семьи.

2. По типу изоляции. Члены семьи не показывают друг другу своих переживаний. Такой тип реагирования устанавливает жесткие внутренние границы между семейными подсистемами.

3. По типу расщепления. Функция горевания делегируется одному члену семьи. Горюющий оказывается в своеобразной изоляции, получает мало поддержки от остальных, иногда становится объектом раздражения и агрессии.

4. По типу замещения — спустя небольшой промежуток времени после смерти члена семьи появляется его заместитель.

Целью нашего исследования является изучение эмоциональной сферы и защитного поведения детей, переживших смерть или тяжелую болезни близких родственников, выявление роли семьи в адаптации ребенка к ситуации потери (2, с. 138.).

Предмет исследования — взаимосвязь особенностей эмоций и поведения с семейным контекстом у детей, переживших смерть или тяжелую болезнь близких родственников.

Объект исследования — дети от 7 до 12 лет с расстройством эмоций и поведения и их родители, проходящие лечение на третьем диспансерном отделении Центра восстановительного лечения «Детская психиатрия» и их родители.

Для достижения поставленной цели необходимо исследовать эмоциональное состояние этих детей, определить их доминирующие психотравмирующие переживания и фантазии, защитное поведение в ситуации фрустрации и стратегии совладающего поведения. У родителей необходимо исследовать стиль семейного воспитания, семейную систему, копинг-поведение в ситуациях стресса и фрустрации.

Психодиагностическое исследование проводится с помощью стандартных психологических методов, как опросников, так и проективных методик. В процессе обследования участвуют все члены семьи.

К настоящему времени обследовано 25 семей, в которых дети пережили смерть члена семьи, и 8 семей, где дети переживали тяжелую болезнь близкого родственника. Родители этих детей обратились за медицинской помощью к психиатру и затем были направлены к психологу.

В нашем случае больший процент семей, обратившихся к психологу, составляли семьи дисфункциональные, с низкой психологической культурой, либо семьи, где члены семьи имели низкую фрустрационную толерантность.

Чаще всего родители жаловались на немотивированную агрессию и негативизм у детей, трудности в общении, неуспеваемость, эмоциональную

Copyright © 2009

неустойчивость. Во время беседы с психологом дети производили впечатление пассивных, отстраненных, эмоционально отгороженных. При более подробном расспросе многие давали аффективную реакцию. Сами родители тоже активно предъявляли жалобы на тревогу, проблемы со здоровьем, сниженное настроение. При более подробном расспросе удавалось выяснить, что все эти семьи пережили смерть близкого родственника либо в семьях тяжело болел кто-нибудь из членов семьи. Родители не уделяли этому факту должного внимания.

В результате психодиагностического обследования получены следующие результаты:

1. Для большинства детей характерны демонстративность, сенситивность, беззащитность, заниженная самооценка, трудности в установлении близких эмоциональных отношений с окружающими, недостаточное развитие коммуникативных навыков (проективные методики «Дом–Дерево–Человек»; тест руки Вагнера).

2. У всех детей повышен уровень тревожности. Особенно выражены: «тревога в ситуации проверки знаний»; «тревога в ситуациях самовыражения»; «тревога в связи с оценкой окружающих». Дети, пережившие смерть родственника, в школе чувствуют большее эмоциональное напряжение, чем дома, а дети, у которых болеют родственники, — наоборот, более тревожны дома, чем в школе (детский опросник тревожности Е. Ромицыной). 3. В ситуации фрустрации дети чаще всего проявляют интропунитивные, а реже всего — импунитивные реакции. Наиболее характерный для них тип реакции — «фиксация на самозащите». Это указывает на низкую самооценку, ранимость и неуверенность в себе (детский вариант методики Розенцвейга).

4. С ситуациями стресса детям помогают справляться разнообразные копинг-стратегии. Самые частые из них: «Остаюсь один, сам по себе»; «Мечтаю, представляю себе что-нибудь», «Молюсь», «Обнимаю и прижимаю к себе кого-нибудь близкого, любимую вещь или глажу животное». Эти стратегии свидетельствуют об одиночестве детей, уходе в воображаемый мир, потребности в физическом, сенсорном и эмоциональном контакте, так называемых отношениях привязанности (опросник копинг-стратегий школьного возраста в адаптации И. М. Никольской, Р. М. Грановской).

5. Почти у всех детей выявлено большое количество страхов. В основе большинства из них лежит страх «агрессии извне». Так, например, дети боятся маньяков, нападения, инопланетян. Многие переживают чувство обиды по отношению к одноклассникам. Дети, пережившие смерть члена семьи, часто волнуются за других родственников, боятся их потерять. Большинство детей, воображая себя волшебниками, желают вернуть то время, когда все члены семьи были живы. Дети, у которых тяжело болеет родственник в семье, в будущем желают его выздоровления. Отметим, что дети, потерявшие близкого родственника, в будущем нередко видят себя одинокими (методика серийных рисунков и рассказов И. М. Никольской).

На данный момент разрабатываются принципы оказания психологической помощи детям, пережившим смерть или тяжелую болезнь близких родственников; разрабатывается специальная программа психологической коррекции.

С каждой семьей ведется работа в течение 3 трех месяцев (не менее 12 сессий).

На наш взгляд, при разработке и осуществлении психологической помощи, следует учитывать следующие моменты.

1. Возраст ребенка в момент потери близкого и срок утраты. Это необходимо для того, чтобы понимать, в какой степени ребенок осознавал факт смерти близкого с учетом своего возраста и уровня развития. В первые недели жизни младенца, с точки зрения психоаналитиков, не существует дифференциации «Я» и объекта (5, с. 94–98). Утрата на первом или втором месяце жизни ведет к тому, что ребенок реагирует дистрессом, хотя его потребности могут быть удовлетворены замещающим объектом. Если утрата происходит на первом году жизни, когда ребенок достигает стадии постоянства объекта, у детей можем наблюдать как реакцию некоторые аспекты горевания. Степень воздействия утраты близкого на психологическое развитие подростка определяется сформированностью влечений, качеством отношений с окружающими и степенью зрелости «Я», которые достигнуты к моменту смерти члена семьи. Потеря близкого родственника в подростковом возрасте переносится тяжелее, чем в более младшем возрасте. В то же время, хотя переживание утраты в младенческом или в дошкольном возрасте практически незаметно, это может иметь отдаленные последствия.

2. Реакция семейной системы на кризисное событие, особенно в случаях недавней потери. Здесь важно отметить, что дисфункциональные семьи чаще реагируют дисфункционально на потерю члена семьи. Напротив, чем более гармонична семья и чем на более высоком нравственном уровне она находится, тем более конструктивно справляется с переживанием утраты. В дисгармоничных семьях функция горевания чаще всего делегируется ребенку либо каждый член семьи горюет отдельно. Для асоциальных семей характерна реакция по типу слияния, семья социально изолируется.

3. Осведомленность ребенка относительно понятия «смерть». Также важно знать, какие у ребенка представления о смерти, включен ли он в процесс семейного оплакивания, поддерживается ли с ним эмоциональный контакт в семье. Если потеря произошла давно, следует выяснить, как отреагировала семья на факт потери. Для прояснения ситуации необходимо опросить всех членов семьи, узнать индивидуальную эмоциональную реакцию каждого члена семьи на факт потери близкого человека. С помощью психодиагностических методов желательно проанализировать семейную систему, стиль семейного воспитания.

4. Прохождение ребенком и членами семьи процесса горевания. В момент начала психотерапии необходимо учесть, прошел ли ребенок все стадии горевания, а если нет, то на какой стадии он находится. Желательно также учесть, прошли ли все стадии горевания взрослые члены семьи. Это важно, поскольку часто встречаются случаи, когда кто-нибудь из членов семьи застрял на одной из стадий горевания.

5. Наличие симптомов посттравматического стрессового расстройства (ПТСП). Мы предполагаем, что посттравматическое стрессовое расстройство развивается в случае, если ребенок или взрослый застревает на одной из фаз горевания, как правило, на второй — острой фазе горя. Это приводит к тяжелейшим последствиям, когда человек обречен бесконечно долго и болезненно переживать боль утраты. Все симптомы второй фазы (отрицание смерти, страдание, острая скорбь) в этом случае усиливаются и подчеркиваются.

6. Взаимоотношения ребенка с умершим родственником. Следует подробно исследовать, какие были взаимоотношения у ребенка с умершим родственником, какое место этот человек занимал в семейной системе и как она изменилась после его смерти.

7. Учет разницы в переживаниях у детей, которые потеряли члена семьи недавно и несколько лет назад.

Для работы с членами семьи, пережившими утрату близкого родственника, используются различные методы психотерапии. При этом профессиональная психологическая помощь горюющим детям отличается от аналогичной помощи взрослым. Это отличие обусловлено тем, что дети еще не в состоянии осмыслить случившееся несчастье на том уровне, на котором это способны сделать взрослые. Соответственно, роль бессознательных процессов в переживании горя ребенком существенно больше по сравнению со взрослыми. В связи с этим в процессе оказания помощи нами ведется отдельная работа с детьми и отдельная работа со взрослыми членами семьи.

С детьми мы чаще всего используем «метод повторного переживания горя» (модифицированный метод Волкана). Данный метод не принимает в расчет сложный внутренний мир человека и узко сфокусирован на реакциях конкретного человека. Он включает в себя определение точек фиксации горя, способы овладения фиксацией, а также создание таких условий для скорбящего, чтобы он мог, глядя в прошлое из настоящего, повторно пережить утрату (1, с. 137–138). Для этого используется связующий объект, имеющий отношение к умершему члену семьи. Метод Волкана можно использовать и в работе со взрослыми пациентами.

Для оказания помощи детям больше всего подходят методы игровой психотерапии и арт-терапии. В отдельных случаях положительный эффект дает применение метода «Серийных рисунков и рассказов» И. М. Никольской (3, с. 34–40). Последний позволяет эффективно присоединиться к ребенку, диагностировать, вскрыть и отреагировать его психотравмирующие переживания, а также осуществить отчуждение от этих переживаний.

В психотерапии взрослых членов семьи можно использовать техники гештальт-терапии. Гештальт-терапия в состоянии помочь человеку соприкоснуться с собственными чувствами, например, при использовании техники «горячего стула», на котором находится объект утраты, а также оказать поддержку в завершении процесса горевания. Метод адекватен для работы с подростками и со взрослыми.

Используемых у взрослых метод Вордена позволяет решить четыре задачи горя: признать факт потери; пережить боль потери; наладить окружение, в котором ощущается боль утраты; построить новое отношение к объекту утраты.

Таким образом, при работе с семьей можно использовать разнообразные методы психотерапии при наличии индивидуализированного подхода к каждой семье. Следует отметить, что при работе с семьей в случае ее отказа сотрудничать лучше не настаивать, а начинать оказывать психологическую помощь в первую очередь ребенку. Это особенно важно при наличии дисфункциональной реакции семьи на утрату члена семьи, поскольку в этом случае ей требуется определенное время, чтобы включить психолога в семейную систему.

Литература

1. Волкан В., Зинтл Э. Жизнь после утраты. М.: Когито-Центр, 2007.— С. 137–138.
2. Никольская И. М., Калашникова М. Е. Психодиагностика и психотерапия детей и членов их семей в ситуации смерти или тяжелой болезни близких // Мат. научн. конф. «Мнухинские чтения. Успехи детско-подростковой психиатрии и психотерапии».— СПб., 2007.— С. 138.
3. Никольская И. М. Метод серийных рисунков и рассказов // Психотерапия. Ежемесячный научно-практический журнал.— 2008.— 12 (72).— С. 34–40.
4. Олифирович Н. И., Зинкевич-Куземкина Т. А., Велента Т. Ф. Психология семейных кризисов.— СПб.: Речь, 2008.
5. Фрейд А. Введение в детский психоанализ; Норма и патология детского развития; «Я» и механизмы защиты: Сборник / Пер. с нем.— Мн.: ООО «Попурри», 2004.

Н. И. Гулякина
студентка РХГА

Научный руководитель —
канд. психол. наук
М. В. Руднева

ГРАЖДАНСКИЙ БРАК НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ РФ

Copyright © 2009, Н. И. Гулякина

Когда-то под термином «гражданский брак» подразумевали семейные отношения, не освященные таинством венчания. Сегодня определение распространилось на семейные союзы, не фиксируемые не только Церковью, но и государством. В таких семьях мужа и жену связывают исключительно личные отношения и устный договор. Выбранная мной тема является актуальной, так как в настоящее время, особенно в студенческой среде, нерегистрируемые союзы встречаются довольно часто. Если раньше гражданские браки считались чем-то аморальным и безнравственным, то сегодня многие люди не спешат регистрировать свои отношения в ЗАГСе, предпочитают сначала просто пожить, не обременяя себя штампом в паспорте. Отношение общества к гражданским бракам становится все более лояльным, поэтому такая форма отношений стала распространенной. Тем не менее споры по поводу гражданских браков не утихают до сих пор и отношение к ним далеко не однозначное.

В гражданском браке существует как положительные стороны, так и отрицательные. Одной из проблем нерегистрируемого брака является то, что в случае его распада возникают юридические трудности при решении вопросов наследования или раздела имущества, так как сожители не имеют законных прав на совместное имущество. К примеру, если гражданская жена не работала, а вела хозяйство, после расставания с «мужем» она запросто может оказаться на улице. С чем пришел, с тем и ушел — девиз гражданского брака. Причем мужчины в таких «разводах», как правило, не страдают. Именно они зарабатывают деньги, на них оформляется совместная собственность, жилье и т. д. Недаром они так ратуют за свободу от штампов!

Даже такие существующие факты не заставляют задумываться над своим будущим две «половинки». Как отмечают социологи, число семей, предпочитающих не регистрировать свой брак, имеет тенденцию к увеличению.

Количество пар, проживающих в гражданском браке, стремительно растет, хотя такой форме сожительства и недостает социального одобрения, зато это предоставляет большую свободу при выборе «семейных» ролей. Очень часто партнеры не желают афишировать свою связь, т. к. она носит временный характер. Такое положение устраивает в большей степени мужчин (наличие жены без ответственности за нее и детей). Женщины этот вид сожительства называют браком, для мужчин же это является разновидностью холостого существования. В результате число замужних женщин превосходит число женатых мужчин: например, в СССР в 1939 году — на 178 тыс., в 1959 — на 437 тыс., в 1970 году — на 1331 тыс. (Харчев А. Г., 1979).

Перед состоящими в гражданском браке парами стоит немаловажный вопрос сохранения верности и постоянства в отношениях. Например, искреннее и открытое общение связано с постоянным напряжением, требует большего труда внутри расплывчатых границ сожительства. А по данным американских исследований, сожительствующие пары чаще изменяют своим партнерам, нежели пары, состоящие в зарегистрированном браке (Blumstien and Schwartz, 1983).

При выборе такого рода отношений и мужчины, и женщины отмечали следующие положительные стороны: гарантия большей свободы, меньше обязательств и ответственности, возможность разойтись без лишних проблем и в то же время лучше узнать друг друга.

Преимущества законного, юридически оформленного брака большая часть мужчин и женщин видят в большей уверенности, стабильности, надежности, ответственности друг за друга, чувстве спокойствия, постоянстве, возможности завести детей.

Л. Б. Шнейдер, специалист в области практической и прикладной психологии, проводя анализ всех «за», выделяет среди них основные:

1. Такая форма отношений представляет собой «тренинг» определенного типа.
2. В случаях незарегистрированного сожительства происходит апробация сил и совместимости.

Так же обращается внимание на то, что такого рода опыт совместной жизни на среднестатистическом уровне влияния на успешность последующего брака не оказывает. Следовательно, никаких гарантий на будущее нет. Следует также отметить, что известны и негативные и позитивные варианты развития отношений.

По данным американских исследователей, Демариса и Лесли (1984), около трети всех сожительствующих пар вступают затем в брак. Совсем не обязательно, что пары, которые проживали совместно до брака, лучше контактируют, нежели пары, которые до брака не проживали вместе. Сожительствующие пары, не заключающие официальный брак, обычно

Copyright © 2009

распадаются, так что случаи сожительства в течение длительного времени очень редки.

Л. Б. Шнейдер приводит данные об особенностях людей, склонных к незарегистрированному сожительству. Обобщенный психологический портрет представителя этой популяции характеризуется более либеральными установками, меньшей религиозностью, высокой степенью сбалансированного сочетания мужских и женских черт, низкими школьными успехами в период детства и отрочества, меньшей социальной успешностью, однако, как правило, такие люди происходят из весьма успешных семей. В нашем случае в рамках европейской части РФ это обычно дети «новых русских» и «заезжие гастролеры». Одно упоминание этих контингентов красноречиво говорит о многом. В сложившейся ситуации мы можем говорить о социальных корнях этого явления. Одни так развлекаются, другие выживают (соответственно). Налицо решение проблемы социальной адаптации полового инстинкта к реалиям современного мира (в рамках индустриальной Америки (США) и Западной Европы). Это касается прозападной цивилизации, куда мы так рьяно стремимся.

С точки зрения эволюции для таких самовырождающихся популяций, к которым в большей степени принадлежит население европейской части России, это та малая толика, которая хоть как-то позволяет частично (!) компенсировать рождаемость. Необходимо отметить, что это не решает проблем демографии и делает эти популяции совершенно беззащитными перед этническими войнами и обрекает их на ассимиляцию пред грядущими войнами под «зелеными» и «желтыми» знаменами. По данным Росстата, население России увеличивается за счет миграции из-за рубежа. Международная миграция (январь–сентябрь 2007 г.) — 215 065, в том числе: с государствами-участниками СНГ — 205 290. По данным ФМС России, на 1 октября 2007 г. в стране насчитывалось 91,6 тыс. вынужденных переселенцев и беженцев.

Исходя из вышесказанного, явление необязательного или отсроченного брака носит временный и не стабильный характер. То есть это промежуточная недостаточная компенсаторная реакция популяции, характеризующая незрелость новой формации.

Социум будет вынужден с точки зрения эволюции для защиты национальных интересов стабилизировать ситуацию на основе семейной ячейки, ставя ее в юридические рамки на основе государственного регулирования. Что красноречиво на современном этапе пытается сделать существующее правительство РФ (Программа «Обеспечение жильем молодых семей», «Материнский капитал»).

В противном случае более мудрые цивилизации заберут плоды нашей, в качестве приза за терпение. А мы останемся основой, т. е. тем черепом, на который опирается эволюция при движении по спирали.

Явление гражданского брака носит отрицательный вектор направленности, являясь контрпродуктивным. Такие последствия, как развращение молодежи, отсутствие ответственности, создают разнообразные проблемы (неполные семьи, низкая рождаемость), которые ложатся тяжелым социальным бременем на государство. На сегодняшнем этапе, несмотря на вынужденные меры со стороны правительства, институт семьи разрушен, а новый не организован, вследствие чего явление гражданского брака на сегодня носит тотальный характер.

В проведенном мной исследовании мужчин в возрасте 18–23 лет оказалось, что под понятием «гражданский брак» понимают отношения, не признанные Церковью и государством. Также большинство считает такой вид брака не приемлемой для себя и вообще формой отношений, что входит в противоречие с тем, что большинство молодых людей проживали или проживают в гражданском браке. Рождение ребенка в таком браке возможно, но при этом большинство молодых людей считают, что регистрация в этом случае обязательна. На вопрос: «Какие, по вашему мнению, могут быть причины нерегистрации брака?» большинство ответили, что в гражданском браке партнерам легче разойтись. Респонденты утверждали, что «штамп — не панацея для счастливой жизни», но тем не менее рассматривали гражданский брак как приемлемую форму брака только на определенный период времени, хотя преимуществ законного не видели. Большинство молодых людей считают, что стоит заканчивать гражданский брак свадьбой.

Сейчас государство разрабатывает программы помощи молодым семьям с детьми: Решение жилищной проблемы. Улучшение экологической обстановки. Расширение сети детских садов. Творческий досуг детей. Организация досуга по месту жительства. Развитие физкультуры и спорта. Создание условий для семейного отдыха. Совершенствование медицинского обслуживания. Обеспечение безопасности. Также создаются проекты экономической помощи молодым семьям: Предоставление кредитов для семей с детьми на льготных условиях. Увеличение заработной платы в бюджетной сфере, увеличение МРОТа. Увеличение выплат при рождении ребенка. Увеличение выплат семьям с детьми до трех лет. Увеличение пособий на детей. Обеспечение снижения цен на детскую одежду, обувь, питание. Целевые выплаты на приобретение детской одежды. Бесплатный проезд для всех детей в возрасте до 18 лет. Обеспечение возможности дополнительного заработка для родителей с несколькими детьми. Сохранение непрерывного трудового стажа при воспитании детей. Гибкий график работы для родителей с детьми. Гарантии трудоустройства для работников с семейными обязанностями, с несколькими детьми.

Это, на мой взгляд, дает надежду на то, что институт семьи еще не совсем разрушен и есть надежда, что такие человеческие отношения, как семья, дружба, разрушенные подменой ценностей, смогут получить в том числе и поддержку государства.

А. А. Волкова
студентка факультета
психологии РХГА

Научный руководитель —
старший преподаватель РХГА
М. В. Архипова

К ВОПРОСУ О ВНУТРЕННЕМ ДИАЛОГЕ

Copyright © 2009, А. А. Волкова

Речь пойдет о неотъемлемой части нашего сознания, которое условно можно назвать «внутренним диалогом». Я бы хотела остановить ваше внимание на одной из возможностей, которую открывает перед нами изучение внутреннего диалога. Использование внутреннего диалога в духовном развитии.

Понятие «внутренний диалог» рассматривается психологами в широком и узком смысле. М. Джослин утверждает, что все наши мечты и размышления, фантазии и сны — это формы внутреннего диалога. Близкое к этому понимание внутреннего диалога высказывают представители ведущих психологических школ (психоанализ, психосинтез, гештальтпсихология и др.).

Природа мудра, и по мнению А. У. Хараша, для того, чтобы внутреннее психическое напряжение, которое может появиться, например, в результате проблемной ситуации, не «взорвало» наше сознание, и возник как один из защитных механизмов нашей психики «***внутренний диалог***».

Он представляет собой диалог в полном объеме, правда оппонент уже отсутствует и существует лишь в сознании человека, и вот с ним-то и ведется «беседа». Чаще это «договаривание» несказанного своевременно, «доказательство» недоказанного, «проговаривание» обид, «жаление» себя и т. п. Также иногда можно заметить, что диалог идет не только «с самим собой», а и с двумя, а может, даже и более «собеседниками».

Зная, что «внутренний диалог» возникает в результате «***дискомфортных***» ситуаций, мы можем пользоваться этим фактом для исследования своей психики и проработки некоторых психологических блоков и комплексов.

В узком смысле внутренний диалог исследуется как механизм функционирования самосознания, в отечественной психологии это работы И. С. Кона, В. В. Столина, А. В. Визигиной и др.

Проблема генезиса внутренней диалогичности личности традиционно рассматривается в русле концепции Л. С. Выготского. В современных работах исследователи прослеживают переход внешнего межличностного взаимодействия между ребенком и взрослым во внутреннее общение, диалог с самим собой (Библер В. С., Буш Г. Я., Зинченко В. Л. и др.). Зарождение внутреннего диалога обычно связывают с возникновением самоконтроля и саморегуляции ребенка.

Внутренний диалог может иметь негативную или позитивную окраску.

Когда внутренний диалог превращается в ряд повторяющихся негативных утверждений, человек программирует себя на то, чтобы испытывать пессимизм и ощущение безнадежности. Это начинает подавлять нашу способность воспринимать источники стресса по-другому, более позитивно.

Мартин Селигман утверждает, что в ситуации, когда у человека отсутствуют реальные силы и возможности (т. е. при систематическом негативном воздействии) формируется состояние «выученной беспомощности». Испытывая бессилие, человек находится в состоянии стресса в течение длительного времени, в результате в дополнение к эмоциональному состоянию безнадежности наступает торможение моторной активности, ослабляется инициатива. Этот процесс может быстро превратиться в хронический.

Интересно, что рост сердечно-сосудистых заболеваний в современном обществе, возникновение язвенной болезни и другие связывают с возросшими эмоциональными перегрузками и с увеличением стрессорных воздействий. Многие соматические болезни имеют неврогенное происхождение, и основа для понимания причин возникновения и механизмов неврогенных заболеваний была заложена еще учением И. П. Павлова об экспериментальных неврозах. Он утверждает, что патологический процесс возникает в результате истощения всех защитных резервов организма, которые используются в процессе развития стресс-реакции.

Включение позитивных утверждений в свой внутренний диалог не может изменить ситуацию, однако это влияет на то, как человек эту ситуацию переживает. Позитивные утверждения благотворно влияют на физическое состояние и физиологические функции человека, по мере того как его внутренний опыт начинает восприниматься более оптимистично, и он сможет более спокойно и реалистично воспринимать негативную ситуацию.

Одним из основных приемов, обеспечивающих диалогизм самосознания, является рефлексия. Рассматривая рефлекцию как средство самопознания, важно подчеркнуть ее созидающую роль. А Тоом говорил: «Осознание самого себя — предпосылка для целенаправленного изменения самого себя. Но давая возможность развития, рефлексия вынуждает к тяжелому своеобразному душевному труду… Реф-

Copyright © 2009

лексия — занятие трудоемкое, ее лучше направлять туда, где шаблоны бессильны, где требуется полная самостоятельность, творческие решения осмысления своего места в жизни».

Для того чтобы начать использовать «внутренний диалог» для духовного развития, необходимо осознать и принять сам факт наличия «внутреннего диалога» в нашем сознании. А затем при тотальном принятии себя сформировать состояние «***наблюдателя***» за этим «диалогом».

Исследование содержания и форм и функций внутреннего диалога широко используется в ведущих современных психотерапевтических подходах. Американский психолог Луиза Хей считает, что наши мысли оказывают огромное влияние на здоровье нашего организма, а анализируя и корректируя внутренний диалог, мы можем избавиться от многих болезней и комплексов. Что же можно анализировать?

Во-первых, содержание «внутреннего диалога». Например, его ***тема*** может указать на объект, влияющий на эмоциональную целостность человека. ***Интенсивность*** диалога — на степень зависимости человека от этой темы. На это же указывает ***вовлеченность*** в диалог, т. е. насколько трудно от него эмоционально отстраниться в состоянии наблюдателя.

Во-вторых, ***оппонент*** диалога. Если это реально существующее лицо, которое в данный момент отсутствует, то, скорее всего, существует эмоциональная «***завязка***» с этим человеком, которую на физическом плане не удается развязать.

Если же диалог идет как бы с «самим собой» — это более глубокое направление для анализа и его лучше проводить, уже обладая некоторым опытом работы с бессознательным. Это не значит, что оппонент отсутствует, скорее это означает, что он «скрыт» достаточно «глубоко», чтобы его сразу можно было «увидеть».

В-третьих, важно обратить внимание на то, ***что явилось причиной возникновения*** «внутреннего диалога». То есть какая ситуация, эмоция или состояние всколыхнуло спокойные воды сознания и способствовало его возникновению.

Наверное, исчерпывающий список критериев анализа привести в принципе невозможно, но в рамках данной статьи в этом и нет необходимости, ведь ценнее всего личный опыт.

Необходимость перехода к исследованию внутренних диалогов обусловлена прежде всего нуждами психотерапевтической и педагогической практики, так как знание путей и механизмов аутокоммуникации обеспечивает доступ к наиболее интимным и глубинным слоям сознательной и бессознательной жизни личности, ее развитию и коррекции.