Acta eruditorum 2012 Выпуск 10

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Редакционная коллегия

М. В. Архипова,

В. А. Егоров,

С. М. Капилупи,

И. С. Пучкова,

Т. Н. Рейзвих,

Н. М. Сапронова,

О. А. Штайн

Отв. секретарь редколлегии

Г. А. Рожков

СОДЕРЖАНИЕ

Христианская мысль. Богословские, антропологические, культурологические и социально-психологические аспекты

■ Иеромонах Мефодий (Зинковский)
Синергия и личность в антропологии С. С. Хоружего 3

■ Г. И. Онищенко
Аксиологические основания психологической помощи личности: христианская традиция 12

■ М. Ю. Хромцова
Теология религии Гавина Д Косты 19

■ А. В. Щербаков
Историографический парадокс: преподобный Иосиф Волоцкий 24

■ Н. А. Калашникова
Возникновение и формирование культа святых в раннем христианстве 32

Философские исследования: в историческом и проблемном контекстах

■ А. К. Судаков
Смысл цельной личности 37

■ О. В. Павенков
Метафизика любви в русской религиозной философии начала XX в. (Н. Бердяев, Б. П. Вышеславцев) 42

■ Ю. В. Белоусова
Понятие веры в интерпретации П. Тиллиха и К. Ясперса (сравнительный анализ) . 46

■ А. В. Заньковский
Карл Шмитт и теория субстанциального права 52

Проблемы культурологии и религиоведения

■ В. В. Лозовский
Концепция идеального государства по кумранскому Храмовому свитку (11QT) ... 56

■ М. В. Колмакова
От научного атеизма к наукам о религии XXI века. Лев Николаевич Митрохин 62

Наши гости

■ В. А. Егоров
Интервью с ректором и проректором Свято-Филаретовского института 65

Научная жизнь РХГА

■ О. А. Штайн
Магистратура РХГА 71

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.

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

От редакции

В выпуске № 10 «Acta eruditorum» публикуются статьи по материалам докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» (24–25 февраля 2012 г.), на 13-й и 14-й ежегодных конференциях молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (22–23 декабря 2011 г., 20–21 декабря 2012 г.), а также другие исследования и материалы богословской и философско-религиоведческой тематики. В разделе «Научная жизнь» представлены материалы о деятельности магистратуры РХГА, а в разделе «Наши гости» читатель может познакомиться с интервью, которое дал для нашего издания ректор вуза, с которым РХГА связывают тесные научно-образовательные связи, Свято-Филаретовского православно-христианского института, свящ. Г. Кочетков.

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2012. Вып. 10.
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012.

Подписано в печать 18.12.2012.
Формат 60x84 1/8. Печать офсетная
Усл.печ.л. 9. Тираж 550 экз. Заказ № 193.

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Богословские, антропологические, культурологические и социально-психологические аспекты

Иеромонах Мефодий (Зинковский)
канд. техн. наук, канд. богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия

СИНЕРГИЯ И ЛИЧНОСТЬ В АНТРОПОЛОГИИ С. С. ХОРУЖЕГО

Copyright © 2012, Иеромонах Мефодий (Зинковский)

«Учитывая первую отличительную черту синергии, ее укорененность в личном бытии, мы должны полагать синергию как таковую, в ее полной форме, специфически христианской парадигмой»[1].

С. С. Хоружий — наш современник, доктор физико-математических наук, академик РАЕН, главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО, основатель и директор Института Синергийной Антропологии, который уже на протяжении многих лет в рамках православного мировоззрения занимается развитием философских и богословских представлений о человеческой личности и ее энергиях.

Понятие личности, согласно мысли Хоружего, «определяется строгим следованием христианской догматике. Личный характер, обладание личностью присуще Богу, и понятие личности отождествляется с понятием Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы»[2]. «Всякий образ бытия имеет своими главными характеристиками сущность и энергию; христианская онтология, будучи онтологией личностной, присоединяет к ним также и ипостась»[3]. Тождество перихоресиса, любви (понятой как онтологический принцип) и личного общения Ипостасей в Троице может рассматриваться как «философское определение Личности»[4].

Богословие личности: патристические истоки и необходимость развития

Хоружий говорит о «патристических» истоках «богословия личности»[5], об «открытии Личности»[6] христианским богословием как в Боге, так и в человеке. По его мнению, «в трудах греческих отцов строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта»[7]. Среди современных богословов встречается позиция, что якобы «никогда в православной патристике образ Бога в человеке не интерпретировался как личность»[8]. Однако согласно Хоружему, если в классической западной «статической имперсональной парадигме»[9] или «эссенциалистской модели» человек есть Субъект, Индивид, Личность (впрочем, два последних понятия сливаются)[10], поскольку «семантическое гнездо личности» здесь «выражает основоустройство индивидуального человеческого бытия»[11], то «в православной персонологии понятие личности отождествляется с Божественной Ипостасью»[12]. По убеждению академика, «богословская мысль Каппадокийцев произвела *коренную* перемену в философском употреблении терминов Усия и Ипостась… Само “бытие” Бога отождествляется с Личностью… Понятие же Сущности, Усии, определенно лишается роли верховного и производящего начала дискурса»[13]. «Личность идентифицируется с горизонтом Божественного бытия… Если не существует Бога, то нет и личности»[14], понятию личности принадлежит «онтологическая выделенность»[15].

Однако Хоружий подчеркивает, что даже в православном богословии «принцип личности в течение долгих периодов пребывал плохо понимаемым и отодвинутым на задний план». Учитывая этот факт и то, что «классическая антропология Аристотеля-Декарта-Канта» должна быть «признана несостоятельной в своих концептуальных основах»[16], необходимо «новое углубленное *продумывание принципа личности* и утверждение его заново в качестве верховного принципа православного Богоучения»[17]. Хоружий, признавая заслуги предшественников в этом направлении, в частности проф. В. Н. Лосского[18], прот. Г. Флоровского, прот. И. Мейендорфа и других богословов XX века, полагает, что актуальнейшей задачей современного богословия является «активное развитие христианской антропологии, богословия человеческой личности, идентичности, субъектности», «антропологизация богословия»[19], развитие «теоцентрической персонологической парадигмы»[20].

Динамика личности и энергийные структуры в антропологии Хоружего

Согласно видению Хоружего, человек есть личность в становлении, имеющий задачу «возведения

Copyright © 2012

себя к Личности, Ипостаси»[21]. Хоружий говорит о «зерне личности-ипостаси в человеке» и о «взращивании начал личности в каждом человеке». Причем возможны как «рост», так и «обеднение личности» человека в зависимости от принятой им стратегии жизни[22]. Опыт жизни может быть или «деструктивный», или «созидательный для личности»[23].

Ключевыми понятиями в антропологической динамике становления личности у Хоружего оказываются энергийные «структура», «строй» человеческой личности и синергия человека и Бога. «Конкретная личность, индивид, в каждый момент *обладает* определенным множеством разнородных энергий»[24]. Признавая принадлежность личности ее энергий и природы, под «структурами», «строем»[25], «уникальным рисунком личности»[26] или «конституцией личности»[27] можно понимать структуры ее природы и энергии[28]. Именно поэтому становится возможным для Хоружего сказать, что «быть может, подобно лицу, личностные содержания несет», например, «и рука человека»[29]. Т. е. можно говорить о «духовно-телесной тварной личности»[30] в плане ее сложной природно-энергийной картины. Человек, согласно Хоружему, есть личностный самодеятельный «центр», «энергии — разнонаправленные и взаимосвязанные, взаимодействующие выступления, "ростки деятельностей" этого центра, в совокупности образующие подвижную систему, меняющуюся конфигурацию»[31].

Синергийная антропология и категория общения

«Энергийный дискурс» Хоружего позволяет говорить о выводе понятия энергии с исключительно служебно-подчиненного положения по отношению к сущности, характерного для «эссенциализированного Аристотелева дискурса западной мысли»[32], на комплементарный ей уровень. «Энергия теперь концентрирует в себе все существенное содержание события»[33] и составляет средство «диалогического процесса» с Богом, «онтодиалога»[34]. «Паламитское богословие энергий», согласно мнению Хоружего, «может рассматриваться как завершение патристического богословия личности, поскольку таинственное домостроительство Пресвятой Троицы, Божественный перихоресис, въявь представляется в нем как домостроительство Лиц, не сущностная, но личностная икономия»[35].

Когда Хоружий говорит о «*возрастании* человеческой индивидуальности, личного начала в ней», то всегда подразумевает, что «энергии человека, не подавляясь, усваивают себе новый строй, согласный, сообразованный с действием благодати. Это согласное действие, соработничество энергий человека и благодати, нетварной Божественной энергии носит название *синергии* и представляет собою центральную парадигму Богочеловеческого отношения»[36]. «Феномен синергии», согласно Хоружему, «принадлежит к основоустройству личного бытия, это — феномен встречи и соработничества двух *личностных* формаций»[37]. «Вбираясь в икономию Богообщения, личное общение ориентируется, тем самым, на представления о Божественных Лицах и их совершенном общении»[38]. Это общение личностей человека и Бога непосредственно связано с обожением, прежде всего, самого человека как целостной личности[39], но также и всего «здешнего бытия»[40].

Хоружий говорит о христианской концепции бытия как «личного бытия-общения», бытия Святой Троицы[41], личном перихоресисе как о «(совершенном) взаимопроникновении, сочетаемом с (совершенным) сохранением собственной идентичности — (совершенной) взаимопрозрачности, взаимооткрытости» и признает это «специфической особенностью и способностью личного бытия». Причем важно, что подобное «общение, предполагает» не только «сохранение индивидуально-личной идентичности»[42], но и ее благоприятное развитие. Раскрываясь, «размыкаясь» к «личному общению»[43], личность человека, «нуждающаяся в других, в социуме»[44], способна проходить созидательное общение, которое «формирует структуры личности и идентичности» так, что в итоге «сами участники общения существенно изменяются»[45], происходит «артикуляция структур идентичности»[46].

Согласно Хоружему, человеческое общение становится содержательным, событийным, если диалог развертывается «в определенном событийном горизонте, который полагается лишь из онтодиалога, из отношения каждого из участников к Внеположному Истоку». «Горизонт всякого событийного диалога полагается онтодиалогом»[47]. Адекватным языком для выражения опыта православной церковности является «дискурс личного общения»[48]. «Совершенные общение, любовь, жертва — эти фундаментальные реальности новой жизни во Христе — определяют в философском дискурсе новый онтологический горизонт, "план личного бытия-общения", бытие личности»[49]. Хоружий подчеркивает, что общение есть «сугубо личностный, неформализуемый и неисповедимый процесс, несводимый к трансляции сущностных содержаний»[50], т. е. не механический. И опыт «мистического созерцания» святых Церкви, основанный на опыте синергии «оказывается личным общением, а духовный путь строится как диалогический процесс, расширяющееся и углубляющееся взаимодействие двух личностных центров»[51].

«Как не получается состоятельной социальной философии на базе одного принципа синергии, так не получается ее и на базе одного принципа всеединства»[52]. При однобокости в сторону всеединства возникает, например, «насильственное осуществление искаженного всеединства», характерное для сектантского, революционного, авторитарного и тоталитарного мышлений[53].

Другие свойства личности по Хоружему: свобода

У разумной твари «есть актуальная возможность бытийного самоопределения: выбора себя замкнутою в модусе смертности либо устремляющейся к бессмертию (преодолению смерти)»[54].

Цитируя В. Н. Лосского, Хоружий подчеркивает наделенность человеческих личностей «свободой самоопределения»[55], «в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию»[56]. Хоружий говорит о свободе как «строго онтологическом понятии, черте бытийного статуса»[57]. В синергии нет механичности, «соединение с благодатью незакрепляемо»[58]. В «постепенно складывающемся согласном сообразовании свободной человеческой энергии с Божественной энергией»[59] «все шире делается размах человеческой свободы, все глубже бездна ответственности — и это именно значит, что человек все более возрастает в личность, лицетворится»[60].

Уникальность личности

Хоружий говорит о нашей «личностной уникальности» как «существенном элементе нашей идентичности, нашей “человечности”»[61]. Каждый человек рассматривается как потенциальная личность, «что предстоит Богу собственным уникальным образом»[62]. «Определенно-особливая», «индивидуальная отличность»[63], «личная идентичность человека, присущая ему и осознаваемая им его уникальность, несводимость ни к какому другому человеку» каждой личности в синергии не утрачивается. Напротив, «лишь здесь эта уникальность раскрывается и удостоверяется в своем онтологическом содержании»[64].

Несводимость личностного плана бытия

Согласно Хоружему, необходимо учитывать и изучать «несводимость» «личного бытия» к природному плану[65]. Он настаивает, что «все феномены, относящиеся к личному бытию, имеют специфические измерения и аспекты, отсутствующие на других уровнях реальности и несводимые к характеристикам этих уровней»[66].

Сознание личности

Также Хоружий считает, что личность неразрывно связана с сознанием в человеке: «личность (лицо) = сознание»[67]. Если в пантеистических духовных практиках, «ярким примером которых является классическая йога, описывающая продвижение к телосу» как к состоянию, в котором самосознание «проявляется лишь как форма созерцаемого»[68], а в «финале процесса личная идентичность и самосознание целиком исчезают, растворяясь», «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы»[69], то в христианской практике духовный путь неразрывно связан как с развитием и становлением личности, так и с ростом «отчетливости самосознания»[70].

Критические замечания: «конституирование в личность» и «субъектная перспектива»

На наш взгляд, тезис С. С. Хоружего о «*претворении человека*» «*в личное бытие*», «*конституировании в личность*»[71] в процессе синергии ставит вопрос о моменте возникновения личностности. Хоружий говорит, что «эмпирический человек не рассматривается как личность. Однако он может приобщаться к личности и претворяться в личность в своем общении с Богом»[72] и только в этом общении[73]. Категория личности хотя и «выступает в антропологии ключевой и центральной, однако принадлежащей горизонту не здешнего (тварного), а совершенного (Божественного) бытия и составляющей для человека *не данность*, *а задание*, предмет стремления»[74]. Причем тут Хоружий цитирует Карсавина, используя его термин «*лицетворение*»[75]. Карсавин трактовал человеческую личность «как конституируемую в причастии Ипостаси Логоса»[76] и отрицал в строгом смысле личность в человеке, считая ее онтологически Божественным началом в человеке[77]. И хотя сам Хоружий понимает недостатки системы Карсавина, у которого «человек рассматривается как качествование, проявление, если угодно — функция высших коллективных личностей и оказывается подчиненным, производным по отношению к ним»[78], однако, возможно под влиянием последнего, речь идет лишь о *субъектной перспективе*, но *не о субъекте* в строгом смысле слова, ибо «субъект не рождался»[79].

Отметим также, что тезис о том, что «Инобытие» в синергии общения с человеком выступает «как высший источник идентичности: единственный держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность», «которая *из самой себя* конституирует и делегирует идентичность»[80], вызывает опасения потери подлинной свободы личности. Представляется, что энергийная антропология имеет опасность привести «к представлению о человеке как о пассивном объекте внешних воздействий»[81] со стороны Творца именно в случае принятия идеи отсутствия изначальной личностности в человеке. «Конституирование личности» можно, на наш взгляд, принять только в относительном смысле оформления «структур человеческой личности и идентичности»[82], но не формирования с нуля. Под «структурами личности» допустимо понимать принадлежащую ей природно-энергийную организацию. Но человек существует как личность со своей «структурой», пусть и малоразвитой, и до начала процесса осознанной синергии[83].

Понятия «воипостазирование» и связь «по энергии» или «по ипостаси»

Также мы не можем согласиться с применением термина «воипостазирование» для описания становления человека личностью в процессе синергии. По Хоружему, человек «становится Личностью», т. е. «воипостазируется, по богословской терминологии»[84]. «Воипостазирование» — «приобщение Ипостаси Христа»[85]. То есть «воипостазирование» понимается Хоружим как приобретение ипостасности, личностности человеком в процессе синергии, тогда как в строгом богословском смысле этот термин призван отражать включение в ипостась, в личность природ(ы). Так, «человеческая природа воипостазирована вторым Лицом Троицы, что является залогом

нашего обожения»[86]. Человеческая личность в свою очередь воипостазирует нетварную Божественную энергию, позволяющую человеку сделать ее «своей» по тому же ипостасному принципу единства. Синергический процесс усвоения Божественных энергий, несомненно, ведет за собой становление и рост личности его участника. Однако возможен и обратный ход развития событий, когда человек уменьшает «объем» и меру присутствия нетварной энергии в своей личности и жизни. Тогда может иметь место «асимптотическое» стремление к нулю субъектности, самоидентичности человека, бесконечная «деконструкция всех персонологических структур»[87], но отнюдь не достигается полное вырождение их. Хоружий же полагает, что субъектность может отсутствовать в человеке: «Телос Практики, ее "высшее духовное состояние", несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности — но, как мы убедились, эта позиция может быть двоякой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто — и тогда самоидентичности не имеет»[88], и можно говорить о растворении «"субъектности" вместе с ее начатками идентичности — в Ничто»[89], о «растворении» Я[90].

Верно было бы видеть в синергическом воипостазировании человеком Божественных энергий реализацию принципа связи и единства по ипостаси, который не рассматривает Хоружий в своем синергийном дискурсе. Так, сравнивая и противопоставляя связь Божественного и тварного «образов бытия… по сущности или же по энергии»[91], Хоружий не считает необходимым «затрагивать» понятие «соединение по ипостаси», которое, как он сам признает, играет «важную роль в Христологии и в церковном учении о таинствах»[92]. Однако «вертикальный» синергийный процесс вне ипостасного принципа не может быть богословски строго объяснен, поскольку энергии Бога также качественно инородны твари, как и Его Сущность. Поэтому вне ипостасного принципа связи неясно, как может происходить «общение» абсолютно разнородных энергий тварной и нетварной: «в случае энергийной связи два способа бытия соединяются своими энергиями»[93]. И тут возникает соблазн говорить о «изменении природы» тварной в нетварную вместо их единения по ипостасному принципу.

Онтотрансцензус и онтологическая динамика

Речь о *превосхождении, претворении*[94], «актуальной возможности выбора собственной природы» в *«онтотрансцензусе»*[95] своей природы человеком таит опасность отхода от самой человечности, от логоса человечности. Но если и говорится у отцов Церкви о чем-то похожем на «онтологическое» изменение человека[96], то это скорее указание на качественное изменение бытия при включении в личное бытие человека нетварных энергий Бога, но отнюдь не «превращение» природы в «иное себе».

Согласно Хоружему, «в своих проявлениях, отвечающих разным репрезентациям антропологического размыкания, человек оказывается до такой степени различен, что можно с достаточным основанием считать эти репрезентации порождающими не только разные типы личности, но *разные существа*»[97], а «субъекта, наделенного субстанциальной самотождественностью, не может быть с самого начала»[98]. Но все же «говорить о радикальном плюрализме человеческой природы нельзя»[99]. И когда Хоружий говорит о «синергийной онтологической динамике»[100], то возникает соблазн забыть и об «онтологической» статике[101] и вовсе отказаться от понятия «сущность человека», как от «отвлеченного понятия», в то время как энергия, связанная с «проявлением» человека[102], рассматривается Хоружим как понятие конкретное, практическое.

Можно даже поставить под вопрос адекватность понятия «онтологической динамики» человека, поскольку нетварная энергия в некотором смысле «неотъемлема» от человека в принципе. Онтологической «новости» или «сущностной трансформации», превращения «в иное себе»[103], строго говоря, нет в динамике обожения человека (другое дело, в таинстве Евхаристии). Можно принять выражение о синергии как об «онтологическом размыканиии навстречу личному бытию»[104] Бога лишь в свете того, что это размыкание затрагивает сущность и энергии человека, входящие в ипостасное единство с энергией Бога, но не в плане изменения собственно природы человека самой по себе. Человечность навсегда сохраняет согласно Халкидонскому оросу свои свойства, в том числе ограниченность и другие[105]. Динамический аспект бытия не должен превозноситься над статическим[106], более гармоничным представляется антиномический баланс статики и динамики.

Кроме того, принцип синергии может быть расширен не только на отношения человека с Богом, т. е. отнесен к «вертикальному плану»[107], но и на отношения в горизонтальном плане: между Лицами Троицы и между личностями тварными. Однако мы нашли у Хоружего только мысль о горизонтальных отношениях с бессознательным[108].

Свобода и примат энергии

Хоружий увязывает понятие «свободы» в основном с энергией, а не с сущностью[109]. На наш взгляд, свобода состоит в синергии единосущных Ипостасей Троицы или синергии Их с сообразной Им человеческой личностью. Размышляя о внутритроичных отношениях, Хоружий говорит, что «любовь не эманация или "свойство" Сущности Бога… но то, что *конституирует Его Сущность*… Аналогичную дефиницию доставляет понятие *общения: Бытие Бога тождественно акту общения*… Это общение — акт свободы, исходящий не от сущности, но от личности: от Отца… Отец как Личность *свободно волит этого общения*»[110]. В подобном подходе возникает крен в сторону энергии. Любовь, как энергия общения Лиц, конституирует Сущность Бога. Но энергия, пусть даже

личная, ипостасная, не «конституирует» Сущность Троицы, а скорее реализуется посредством Сущности, единой для Лиц. Отец «волит» общение как Личность, но также и другие Лица — Сын и Дух «свободно» волят, а общение, хоть и составляет суть вечного бытия Бога, но не тождественно Его Сущности[111].

Нам представляется, что хотя энергийная связь, возможно, и «менее жесткий и тесный вид соединения»[112], чем связь по сущности, однако Божественная энергия могла бы вполне «поработить», властно охватить тварные энергии человека. И сам Хоружий говорит о наличии парадигм динамики, подобных структурным парадигмам: «существуют статические структурные парадигмы», но «существуют и динамические структурные парадигмы, элементарные блоки динамики, воспроизводящиеся на разных уровнях и в разных (часто глубоко разных) процессах»[113]. Значит, принцип свободы может быть нарушен и энергийными парадигмами. Сам Хоружий размышляет о «степени заданности, детерминированности онтологической динамики»[114]. Поэтому этот принцип свободы как во внутритроичных отношениях Лиц, так и в отношениях человека и Бога состоит именно в личностном принципе отношений. Именно ипостаси-личности должны отвечать за «ход» согласования синергийного процесса, который происходит в свободном диалоге[115] личностей[116].

«Примат энергии» и «энергийных принципов» над сущностью и ее принципами[117] и «деэссенциализованная трактовка последней»[118] представляет опасность возникновения «антропологии без сущности»[119]. Хоружий говорит о «радикальной “отвязке” энергии от сущности»[120] и вновь увязывает свободу события именно с энергией. Он говорит о «свободной энергии»[121], «энергийной динамике свободной актуализации, не заключенной в сеть предсуществующих целей, причин и форм, допускающую множественность сценариев и вариантов»[122]. Но, на наш взгляд, невозможно отрывать энергию от сущности и полагать в ней свободу, необходимо видеть принцип свободы в ипостасном начале, объединяющем в себе сущностно-энергийное бытие. Нам представляется, что С. С. Хоружий увлекается энергийным дискурсом, говоря о том, что энергия не допускает «никакой субстанциализации или гипостазирования»[123]. Хотя в другом месте автор признает принадлежность энергии личности[124].

Заключение

Завершая анализ представлений С. С. Хоружего об антропологическом «треугольнике»[125] «личность — сущность — энергия», мы можем сказать, что его модель могла бы быть названа энергийно-личностной. При определенном, правильно выбранном устроении энергий человек оформляется как личность, существующая по Божественному образу[126]. Положительными составляющими взглядов Хоружего мы считаем признание и развитие понятия человеческой личности как богословского концепта, уделение пристального внимания богословию энергий и разработку личностно-энергийной взаимосвязи и синергийного описания общения личностей Бога и человека. «Персонализм православного мышления» Хоружего «повсюду сочетается с энергетизмом»[127].

Однако если, с одной стороны, в экзистенциалистском изводе богословской антропологии наблюдается примат личности над природой с ее энергиями[128], а с другой стороны, встречается «эссенциальный» крен в сторону сущности, когда утверждается, например, что «в Церкви и в жизни будущего века принципиальная реальность для человека состоит не в различии ипостасей или личностей, но… в их единстве в обоженной природе Христа»[129], то в синергийной антропологии Хоружего мы склонны видеть некий третий крен в сторону примата энергий, которые рассматриваются в отличие от сущности как «не отвлеченные» и «конституирующие» личность в человеке.

Признавая актуальность разработок С. С. Хоружего, хочется повторить цитируемую самим Хоружим мысль о. Павла Флоренского о том, что «долг творческого созидания православной науки по-прежнему стоит перед нами»[130]. При этом перспективным направлением нам видится именно тот путь, который сможет позволить точно выдержать антиномический баланс между столь трудно уловимыми для строгой мысли понятиями сущности, энергии и личности.

Литература

1. Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего // Человек и мир человека: Сборник статей всероссийской научной конференции 31 октября 2008. Рубцовск, 2008. Вып. 5. С. 58–72.
2. Лосский В. Н. Господство и царство. Эсхатологический этюд // Богословские труды. М., 1972. Т. 8. С. 205–214.
3. Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / ред. Хоружий С. С. М.: ДИ-ДИК, 1995. С. 44–150.
4. Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание) // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 434–446.
5. Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. С. 108–136.
6. Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 412–416.
7. Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Церковь и время. М., 2006. № 2 (35). С. 137–148.
8. Хоружий С. С. Опыт преображения у преп. Силуана Афонского // Церковь и время. 2007. № 4 (41). С. 157–184.
9. Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 263–275.
10. Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31.
11. Хоружий С. С. Род или недород // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 311–352.
12. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

13. Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы (Пленарный доклад на Симпозиуме: SYNERGIE: Konzepte — Techniken — Perspektiven. Берлин, июнь 2011) // Вопросы философии. М., 2011. № 12. С. 19–36.

На иностранных языках

1. Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P & R Publishing, 2001.
2. Sánchez-Escobar A. F. Theosis: Fusion Of Man / Woman And God? (A Patristic, Orthodox Perspective). The St. Stephen Harding College Publishing House, 2008.
3. Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004.

Электронные ресурсы

1. Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Доклад на X Рождественских чтениях, 2002 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc (дата обращения: 16.11.12).
2. Хоружий С. С. Антропология Православия [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 19.11.12).
3. Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон — уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения: 17.11.12).
4. Хоружий С. С. Богословие — Исихазм — Антропология. Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 26.11.12).
5. Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения: 10.06.11).
6. Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. Доклад на симпозиуме «Искусство, творчество и духовность в “Братьях Карамазовых” Достоевского» (Колледж Святого Креста, Бостон (США), апрель 2008) [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 19.11.12).
7. Хоружий С. С. Вещь в работе [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 17.11.12).
8. Хоружий С. С. Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя [Электронный ресурс] // http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3 (дата обращения: 15.11.12).
9. Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm (дата обращения: 20.11.12).
10. Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. Доклад на Рабочей встрече «Субъект и сообщество в европейской философии и теологии: Взгляд с Востока и Запада», Центр Роберта Шумана и Европейский Университет, Флоренция, май 2006 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).
11. Хоружий С. С. Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).
12. Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).
13. Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf (дата обращения: 21.11.12).

Примечания

1 Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы (Пленарный доклад на Симпозиуме: SYNERGIE: Konzepte — Techniken — Perspektiven. Берлин, июнь 2011) // Вопросы философии. М., 2011. № 12. С. 19–36, здесь: с. 25.

2 Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 263–275, здесь: с. 267.

3 Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание) // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. С. 434–446, здесь: с. 434–435.

4 Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. Доклад на Рабочей встрече «Субъект и сообщество в европейской философии и теологии: Взгляд с Востока и Запада», Центр Роберта Шумана и Европейский Университет, Флоренция, май 2006 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).

5 Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения: 10.06.11).

6 Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С 644.

7 Хоружий С. С. Вещь в работе [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 17.11.12).

8 Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004. P. 27.

9 Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).

10 Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. С. 108–136, здесь: с. 134.

11 Хоружий С. С. Вещь в работе [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 17.11.12).

12 Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 24.

13 Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [Электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read (дата обращения: 10.06.11).

14 Там же.

15 Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. С 657.

16 Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Церковь и время. М., 2006. № 2 (35). С. 137–148, здесь: с. 146.

17 Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [Электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read (дата обращения: 10.06.11).

18 Хоружий С. С. Богословие — Исихазм — Антропология. Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитар-

ного Университета [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 26.11.12).

19 Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Доклад на X Рождественских чтениях, 2002 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc (дата обращения: 16.11.12).

20 Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf (дата обращения: 21.11.12).

21 Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 120.

22 Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон — уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения: 17.11.12).

23 Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 142.

24 Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).

25 Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 145.

26 Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон — уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения: 17.11.12).

27 Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31, здесь: с. 26; Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).

28 Так, Хоружий рассуждает об «энергийных конфигурациях человеческой личности». Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 23.

29 Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 29.

30 Хоружий С. С. Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя [Электронный ресурс] // http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3(дата обращения: 15.11.12).

31 Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. Энергии твари // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / ред. Хоружий С. С. М.: ДИ-ДИК, 1995. С. 44–150, здесь: с. 54.

32 Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 21.

33 Хоружий С. С. Род или недород // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 311–352, здесь: с. 323–324.

34 Там же. С. 343–344.

35 Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [Электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения: 10.06.11).

36 Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).

37 Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 23–24.

38 Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm (дата обращения: 20.11.12).

39 Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [Электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read (дата обращения: 10.06.11).

40 Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. С. 412–416, здесь: с. 413–414.

41 Хоружий С. С. Антропология Православия [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm 19. 11.12.

42 Там же.

43 Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 28.

44 Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 269–270.

45 Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 144.

46 Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).

47 Хоружий С. С. Род или недород. С. 343–344.

48 Хоружий С. С. Опыт преображения у преп. Силуана Афонского // Церковь и время. 2007. № 4 (41). С. 157–184, здесь: с. 161.

49 Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).

50 Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 147.

51 Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).

52 Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 270.

53 Там же. С. 271–272, 273–274.

54 Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. Свобода твари // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / ред. Хоружий С. С. М.: ДИ-ДИК, 1995. С. 44–150, здесь: с. 52–53.

55 αὐτεξούσια.

56 Лосский В. Н. Господство и царство. Эсхатологический этюд // Богословские труды. М., 1972. Т. 8. С. 205–214, здесь: с. 206.

57 Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. Свобода твари. С. 53.

58 Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 438.

59 Хоружий С. С. Антропология Православия [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 19.11.12).

60 Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 275.

61 Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 26.

62 Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 145.

63 Хоружий С. С. Антропология Православия [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 19.11.12).

64 Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).

[65] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 35.
[66] Там же. С. 34.
[67] Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 27–28; Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. Доклад на симпозиуме «Искусство, творчество и духовность в "Братьях Карамазовых" Достоевского» (Колледж Святого Креста, Бостон (США), апрель 2008) [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 19.11.12).
[68] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 27.
[69] Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).
[70] Там же.
[71] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 24.
[72] Там же.
[73] Хоружий С. С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. Пленарный доклад на Международной конференции «Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию». Зальцбург (Австрия), 8–9 июля 2011. С. 2 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (дата обращения: 26.11.12).
[74] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 267.
[75] Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [Электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения: 10.06.11).
[76] Хоружий С. С. Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).
[77] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 267.
[78] Там же. С. 272–273.
[79] Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134. Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в Духовной практике и в феноменологии Гуссерля проделан в книге «К феноменологии аскезы».
[80] Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения: 20.11.12).
[81] Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего // Человек и мир человека: Сборник статей всероссийской научной конференции 31 октября 2008. Рубцовск, 2008. вып. 5. С. 58–72, здесь: с. 65.
[82] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 31.
[83] Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 65.
[84] Хоружий С. С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. Пленарный доклад на Международной конференции «Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию». Зальцбург (Австрия), 8–9 июля 2011. С. 2 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (дата обращения: 26.11.12).
[85] Хоружий С. С. Богословие — Исихазм — Антропология. Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 26.11.12).
[86] Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. P. 25.
[87] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 26.
[88] Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 135–136.
[89] Там же. С. 136.
[90] Там же.
[91] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 264.
[92] Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 434–435.
[93] Там же. С. 435.
[94] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 264.
[95] Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. Свобода твари. С. 53.
[96] «Представляется, что ряд отцов Церкви говорит об онтологическом изменении всей человеческой личности… в процессе ее слияния с личными и нетварными энергиями Троицы». Sánchez-Escobar A. F. Theosis: Fusion Of Man / Woman And God? (A Patristic, Orthodox Perspective). The St. Stephen Harding College Publishing House, 2008. P. 18.
[97] Хоружий С. С. Синергийная антропология как звено традиции русской мысли [Электронный ресурс] // http://antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy8(дата обращения: 15.11.12).
[98] Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134.
[99] Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 68.
[100] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 266.
[101] Там же. С. 263–264.
[102] Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 146–147.
[103] Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 413.
[104] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 24.
[105] Однако Хоружий говорит, например, об обожении как «преодолении конечности», что, строго говоря, не так. См.: Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.
[106] Хоружий говорит о «предпочтении динамической картины бытия статической: в конечном итоге это предпочтение зиждется на единственном, однако весомом факте — на неприятии человеком смерти и стремлении к ее актуальному преодолению». Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.
[107] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 274.
[108] Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. С. 27.
[109] «Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода». Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 266.
[110] Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности [Электронный ресурс] // http://lib.rus.ec/b/234887/read (дата обращения: 10.06.11).
[111] Так, например, митр. Иоанн Зизиулас в своих сочинениях высказывает ошибочную мысль о том, что общение есть собственно Сущность Бога.
[112] Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 264.
[113] Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 412.

[114] Там же. С. 414.

[115] Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 117–118.

[116] «...суть синергии как согласованного действия Божественного и человеческого начал». Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 437.

[117] Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm (дата обращения: 20.11.12).

[118] Хоружий С. С. Род или недород. С. 324.

[119] Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 59.

[120] Хоружий С. С. Род или недород. С. 321.

[121] Там же. С. 327–328.

[122] Там же. С. 323–324.

[123] Там же. С. 324.

[124] Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии [Электронный ресурс] // http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения: 26.11.12).

[125] Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf (дата обращения: 21.11.12).

[126] «...опытная исихастская антропология несет в себе описание определенного способа, которым человек формируется, конституируется как личность», благодаря «строительству новых энергийных структур, которые продвигают и приближают его к личному бытию, — начинается в собственном смысле конституция человека как личности». Хоружий С. С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. Пленарный доклад на Международной конференции «Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию». Зальцбург (Австрия), 8–9 июля 2011. С. 3 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (дата обращения: 26.11.12).

[127] Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf (дата обращения: 21.11.12).

[128] Например, из взглядов современного греческого богослова митр. И. Зизиуласа вытекает, что Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога». Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P & R Publishing, 2001. P. 463.

[129] Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. P. 25.

[130] Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Доклад на X Рождественских чтениях, 2002 [Электронный ресурс] // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc (дата обращения: 16.11.12).

Г. И. Онищенко
канд. психол. наук, ведущий сотрудник Института психологии НАПН Украины им. Г. С. Костюка

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПОМОЩИ ЛИЧНОСТИ: ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Copyright © 2012, Г. И. Онищенко

В центре внимания современной теории и практики терапевтической психологии выступают процессы коммуникации и диалога субъектов, направленные на понимание в содержательном плане и на принятие — в эмоциональном. Наличие духовно-ценностной общности является исходной онтологической и культурной предпосылкой понимания и принятия в общении людей, возникновении диалога в психотерапевтической ситуации. В связи с этим актуальным выступает интерес исследователей к ценностным основаниям психологии в России и на Украине.

Проблема ценностей в психологии на методологическом уровне поднимается В. В. Знаковым, З. С. Карпенко, В. Е. Клочко, В. И. Слободчиковым, А. В. Юревичем и др. Тема ценностей существующих психотерапевтических парадигм поднимается, в частности, в работах А. Ф. Бондаренко, Ф. Е. Василюка, М. А. Гулиной, С. А. Черняевой, Л. Ф. Шеховцовой. Ценности психотерапии привлекают практикующих психологов к некоторой сверхиндивидуальной общности и целостности — профессиональной и культурной, осознанно или неосознанно транслируются в социуме и во взаимодействии с клиентами. Уже невозможно игнорировать тему ответственности и рефлексии в ситуации ценностного выбора культурной позиции психологом [4]. Это, в свою очередь, делает насущным вопрос понимания ценностных оснований отечественной культуры, поисков ее духовно-религиозных истоков и традиций.

Историко-аналитический взгляд на европейскую культуру прошлого и современного открывает взаимовлияние («реальные контрасты и напряжение») греческой, библейской и римской культурной традиции, которые вошли сначала в христианскую патристику, а впоследствии и в христианскую культуру в целом. Их взаимодействие, по мнению С. С. Аверинцева, обеспечило условия возникновения европейского персонализма, гуманизма, центрального понятия европейской ментальности — идеи личности, ценности человека, его свободы, личностного развития [1]. Исторически идея личности, т. е. осознание внутренней основы человека, в той форме, которая есть у современников, утверждает С. Франк, выступает плодом собственно христианского мировоззрения, поскольку ни античность, ни ветхозаветный мир не имели четкого представления о личности; и нехристианский восточный мир, например индуизм, буддизм, не знает о ней. В лучшем случае можно везде там встретить смутное предчувствие личности, однако при этом отсутствует один из существенных моментов ее понимания, а именно — абсолютной ценности и незыблемости, неповторимой индивидуальности [9]. Секуляризованный гуманизм, вобрав персоналистические идеи христианства, вместе с тем отрицает духовно-религиозную сущность человека, метафизическое ядро его личности, и этим самым отходит от своей сути — утверждения человеческого в человеке, развития его личности. Характерно, что в психотерапии доминирует возникшая на основе идей гуманизма европейской культуры в представлениях о личности ценность индивидуальности, ее автономности. По мнению Г. Уиллера, индивидуалистическая парадигма западной культуры переживает сейчас кризис, о чем свидетельствует одновременное существование множественных теорий и методов в психологии и психотерапии. Характерными для современности являются тенденции поиска и созидания духовно-холистических концепций. В данных концепциях учитывается не только полюс индивидуальности, но и полюс ценности существования других людей, взаимоотношений с ними [8]. Таким образом, культурная парадигма, лежащая в основе психотерапии, испытывает определенные воздействия времени и преобразований, в которых полюса «индивидуальность — отношение» сближаются. Это важно для развития отечественной психотерапии. Как отмечает С. Франк, человек, для которого духовность трансцендентно-имманентна, находит и утверждает себя в своей истинной человечности лишь тогда, когда находит и утверждает (в свободном выборе) Высшее, чем она сама [9]. Вера в безусловную ценность человеческой личности предполагает веру в ее богоподобие, в ее абсолютное Начало.

Обозначим некоторые особенности соотношения христианства и культуры, культуры и веры. Отметим три положения о соотношении культуры и веры.

— В традиционной европейской культуре (духовная основа — христианство) базовыми являются христианские ценности (личность, милосердие, уважение, человеческое достоинство, свобода, гуманизм, семья, нравственность, законность, истина и др.). Данные ценности могут не осознаваться как христианские, изменяться по форме и содержанию, а в условиях современности все больше секуляризироваться.

Copyright © 2012

— Некоторые тенденции в современной секуляризированной культуре отрицают устоявшиеся ценности и нормы, предлагая рассматривать жизнь как игру, где смысл заменяется на «интересное». Массовая культура выступает как антикультура, отказываясь от духовных оснований, от поисков Божественного.

— Нехристианская культура возможна лишь у народов нехристианской веры — например культура ислама, конфуцианства, индуизма. Иван Ильин в своих размышлениях на эту тему отмечает, что народам, которые длительное время были христианскими и потеряли веру, бесполезно пытаться создать культуру вне своей веры и Бога. Попытки бесполезны, поскольку культура творится не умом или прихотью, а целостным, длительным и вдохновенным напряжением всего человеческого естества, ищущего прекрасную форму для глубокого смысла, а значит — и инстинктами. Вера есть духовная речь инстинкта; без нее он становится немым и бессильным или развращенным [7]. Насущной для становления отечественной психотерапии выступает проблема рефлексии и развития современных аксиологических, антропологических и онтологических основ, соответствующих социокультурному контексту. По мнению А. Ф. Бондаренко, на этом пути следует опираться на отечественную философскую традицию, которую он определяет как этический персонализм, на принципы фундаментальной науки и социокультурные нормы, относящихся именно к русской (от слова Русь) ментальности. Данная ментальность определяется прежде всего опытом православной христианской веры [2].

Действительно, несмотря на все горькие моменты истории, сложности современной жизни, в российском и украинском обществах сохранилась традиционная духовная основа культуры — христианство (для большинства регионов Украины — православное). Его традиции сейчас активно возрождаются и все больше влияют на общественную жизнь. Именно традиционная вера, на наш взгляд, может стать духовным и культурным оплотом, основой идентичности людей разных этнических групп и социальных слоев, а следовательно, и онтологических оснований теории и практики психологической помощи.

Рассмотрим кратко вопрос, что внесло христианство в украинскую культуру, обозначим основные духовные традиции, восходящие к современности. Заметим, что воплощение ценностей Добра, Красоты, Истины в нашей культуре связано прежде всего с православным христианством. Дела милосердия на Руси расцвели и впервые нашли государственную поддержку и организацию при князе Владимире — после его крещения и принятия православной веры. В дальнейшем (до советских времен) бедные, беспомощные, бездомные могли найти не только духовную, но и материальную поддержку, медицинскую помощь именно при монастырях, в так называемых богадельнях, а от власть имущих традиционно ожидалась благотворительность. Сейчас эта традиция возрождается. Наука и религия долгое время поддерживали друг друга в борьбе с суеверием, предрассудками, оккультизмом, невежеством. Общественные организации православных граждан — братства, играли активную роль в утверждении идей гуманизма на Украине в эпоху Возрождения. Братства основывали типографии, открывали школы, содержали учителей и бедных учеников, оказывали помощь некоторым из учащихся для продолжения обучения в высших учебных заведениях. На основе Киевской и Лаврской братских школ была создана митрополитом Петром Могилой Киево-Братская коллегия (Киево-Могилянская академия), первое заведение высшего образования на Украине и во всей Восточной Европе. Очевидно, что традиции просвещения на Украине тесно связаны с Православием.

В сфере искусства свидетельством красоты и духовного творчества православных христиан на украинской земле являются храмы Киево-Печерской и Почаевской Свято-Успенских Лавр, архитектура и росписи святой Софии Киевской, Кирилловской церкви в Киеве и др. церквей. Драгоценным достоянием отечественной культуры является духовная музыка Д. Бортнянского и М. Березовского, церковные песнопения, плодотворной оказалась встреча народного творчества и церковного — колядки, щедривки, вертепы. Как религия христианство принесло веру в триединого Бога, отказ от кровавых жертвоприношений, библейские заповеди, Евангелие и постановления Вселенских соборов. Богословские науки, в частности Нравственное богословие и Аскетика, показывают, каким путем можно достичь цели христианской веры — обожения и спасения через веру в Бога, через определенный уклад жизни христианина, аскезу, способствующих нравственному возрождению искаженной грехом человеческой природы, ее исцелению. Постулируется ценность участия христианина в церковной жизни, Таинствах для восстановления способности различать добро и зло, развития чувств совести, долга, ответственности, свободы, стыда, мужества, мудрости, рассудительности, справедливости и др. Большое значение придается целомудрию в отношениях с противоположным полом, семейному укладу жизни для мирянина. Видами христианской аскезы являются молитва, пост, исповедь, телесные и душевные ограничения, послушание, духовная отвага, жертва, самоотречение, страдания. Благодаря нравственному возрастанию, жизни по заповедям, аскетическому деланию с Божьей помощью подвижник может преодолеть страсти (плотские и духовные) и достичь добродетели смирения, терпения, милосердия, кротости, веры, любви, надежды и наконец — святости и вечной жизни. Характерно, что наибольшее внимание и сочувствие на Руси вызывали святые мученики и страстотерпцы (невинно убиенные) и первыми русскими святыми были признаны невинно замученные князья Борис и Глеб. *Идеи жертвенной любви, покаяния, милосердия, понимание низшей природы материальных благ, устремленность к высшему, поиски смысла жизни, целомудрие, ценность семьи, щедрость — плотно вошли в ткань*

славянской культуры и участвуют в формировании загадки «славянской души».

Исследуя духовные основания отечественной культуры, А. Ф. Бондаренко утверждает, что человек культуры восточновизантийского ареала не настолько иррационален, как это принято считать (культурологические мифы). Однако в гуманитарном познании и представлении о человеке в отечественной культуре преобладает не «гнозис», а «ноэзис» — предпочтение отдается не эмпирическим, а универсальным принципам бытия Вселенной и человека; архетипической чертой ментальности выступает более созерцательность, чем прагматизм; для соотечественников именно любовь является абсолютной и высшей моральной ценностью, а сущностью человека является долг, обязанность [2]. Христианство не только вносит этико-аскетический принцип в отечественную культуру, но, как мы показали выше, и животворит ее. Оно выступает культуротворческим фактором, может внести и внесло в культуру человечества новый, благодатный дух, который оживил саму субстанцию культуры, ее «душу».

«Сердцевиной» культуры считаются ценности. Они сохраняют достояние культуры и способствуют ее развитию, выступают ее духовным ядром. Ценности традиционной культуры формируются на основе ведущей религии и веры. Мысль религиоведов по данной проблеме: религия всегда задавала ценностные основания культуры, религиозные каноны выступали как тексты, формирующие базисные ценностные представления культуры [5].

Социокультурные особенности (традиции и современность) затронули ценности психологической теории и практики. Формирование науки стало возможным только в условиях ценностного закрепления ее базовых установок, в связи с тем что статус ценностей получили научная истина и другие ориентиры научного познания. Относительно социогуманитарных наук: они имеют определенную специфику в методологии и ценностях. Одна из таких специфических ценностей (это касается и теории психологической практики) заключается в стремлении не только познавать человека и общество, но и усовершенствовать их природу, сделать ее лучше. Эта ценность редко эксплицируется наукой, однако она явно или скрыто заложена в практической направленности психологических исследований — помощи личности или оптимизации групповых процессов и др. [11]. Отмеченная ценность совершенствования человеческой природы, как было показано выше, берет свое начало от христианства. Интересным для нашего исследования является выделение А. В. Юревичем специфических ценностей отечественной психологии и философии. Ярким примером национальных особенностей является русская (добавим — и украинская) философия, направленная на обсуждение этических и смысложизненных вопросов, а в психологических концепциях, в отличие от западных, наблюдается явный примат социума над индивидом [11].

Рассмотрим ценности практической психологии (включая психологическое консультирование и психотерапию). Наиболее общей для нее является ценность человека, в частности его личности, индивидуальности. В практическом плане наиболее значима ценность помощи личности, которая реализуется исходя из представлений о том, что является для нее «благом», фиксируется в цели психологической помощи. Ценности личности и психологической помощи являются очевидно проявлениями базовой ценности любви, которая, однако, редко выводится в научную рефлексию.

Следующими за общегуманитарными (ценность личности, помощи ей) можно выделить базовые психотерапевтические ценности. Как таковые исследователи отмечают ценности свободы, творчества [3; 8], в качестве перспективных рассматриваются ценности духовности [8], некоторые из православно ориентированных авторов говорят о важности молитвы (добавим — и веры) для психотерапии [3; 10].

М. А. Гулина, рассматривая различия подходов в терапевтической психологии, предлагает концептуальную рамку из трех компонентов, которые она считает принципиально неразрывными: ценности — концептуальная модель — процессуальная модель. По мнению автора, психологическая практика является уникальной для общества благодаря сочетанию убеждений как сформулированных ценностей, которые исповедуют профессионалы, и их знаний, навыков. Анализируя ценности различных парадигм психотерапии, автор отмечает, что наиболее значимым для всех направлений является развитие потенциала индивидуальности, и подчеркивает, что ни один из видов психологической помощи не может быть свободным от теоретических принципов и ценностей, которые лежат в его основании. Ценность любви как таковая постулируется в гуманистической и христианской психотерапии [10].

Рассмотрим теперь результаты эмпирического исследования, посвященного: а) изучению представлений украинских «клиентов» о любви и ее ценностных проявлениях; б) изучению ценностей психологической помощи (консультирование, психотерапия) для украинских психологов, имеющих опыт практической работы. В рамках первой части исследования (а) был проведен опрос респондентов с гуманитарно-психологическим образованием (условно — первая группа исследуемых) и слушателей педагогически-богословских курсов православного вероисповедания (условно — вторая группа). Всего приняли участие в опросе 48 респондентов, из них 35 женщин и 13 мужчин. Им предлагалось дописать незаконченные предложения «Любовь — это…» и «Любовь проявляется…», а также дать ответ на вопрос «Хотели ли бы Вы развивать свою способность к любви?». Среди определений любви в первой группе (невоцерковленные гуманитарии) встречались следующие: любовь как принятие и забота, понимание, близость, поддержка, внимание, признание, симпатия, доверие, прощение, секс, служение, преданность,

безопасность, привязанность. Мы распределили полученные значения по 4 группам, которые назвали «обязательства» (забота, преданность, безопасность), «ценность другого» (принятия другого, признание, уважение), «телесный контакт, интимность» (ласки, секс) и «эмоциональная близость», куда попали остальные значения (близость, внимание, доверие, прощение, симпатия, привязанность).

Оказалось, что значение любви как эмоциональной близости в отношениях респондентов первой группы выходит на первое место, на второе место попадает «ценность другого», на третье — «обязательства», реже всего встречаются значение любви как телесного контакта — четвертое место. (Мы не рассматриваем гендерные различия, поскольку мужчин в первой группе было всего двое.) Что касается второй группы (воцерковленные православные христиане), в частности женщин, то на первое место в понимании любви вышла опять же «эмоциональная близость», дополняемая значением нежности. Следующее (второе) место заняли «обязательства» (включая помощь и служение), а далее выделилась отдельная группа, которую мы назвали «духовные проявления любви» — жертвенность, самоотдача, терпение, молитва, милосердие (третье место). Четвертое место заняли значение любви как ценности другого и последнее — «телесный контакт». Случались и метафорические определение любви, как вот: «единство душ», «всю себя отдать».

Для мужчин из группы верующих также приоритетной оказалась эмоциональная близость, затем — обязательства и духовные проявления любви. В группе значений любви как обязательства вместе с тем появилась «защита» и акцент делался не на «заботе», как у женщин, а на «служении». У женщин-верующих любовь в аспекте обязательств рассматривается как жертвенная забота, а у мужчин — как жертвенное служение. Среди значений любви как телесного контакта (последнее место) мужчины отмечали еще и «влечение». Сравнивая результаты по исследованию представлений о любви в группе гуманитариев и слушателей богословских курсов, отмечаем следующее. В обеих группах *наиболее значимым оказалось понимание любви как эмоциональной близости (филия), редко упоминались телесные проявления любви. Особое значение для воцерковленных христиан в эмоциональной близости отводится прощению*. Относительно «ценности другого» и «обязательств», то в первой группе приоритетным является гуманистическая «ценность другого», за которой располагается «обязательства» а во второй группе — наоборот (за «обязательствами» идет «ценность другого»). Кроме того, у воцерковленных христиан среди определений любви появляются такие, что связаны с духовными аспектами любви, и они занимают третье место по значимости. Существенно, что кроме любви к ближнему, верующие отмечали также любовь к Богу и Бога к ним. *В целом исследование показало, что соотечественниками сохраняется отечественная христианская традиция с выделением духовного аспекта любви — агапе.* Это любовь, проявляющаяся в отношениях с Богом, молитва, акцентуация заботы, служения как жертвенности и самоотдачи (прежде всего у верующих). Кроме того, подчеркивается важность сохранения любовного отношения к ближнему через прощение, терпение.

Показательно, что очень мало всех респондентов выделяли признаки чувственных проявлений любви (эрос): лишь несколько мужчин сказали про любовь как секс и влечение; и несколько женщин назвали нежность и ласку. Поскольку такое замалчивание эротично-сексуальных аспектов любви свойственно двум группам респондентов, то можно предположить, что для современных взрослых людей (преимущественно с высшим образованием) в отечественной культуре характерным является такой традиционно сдержанный (или целомудренный) подход в вопросах обсуждения интимных проявлений любви. Все вышесказанное следует учитывать психологу в работе с клиентами. Ответы на вопрос о желательности развития способности любить в целом были положительные — 74% опрошенных утвердительно ответили на него, хотя часть женщин-гуманитариев считала, что они уже умеют любить (мужчины не комментировали свое несогласие). В рамках второй части исследования (б) была разработана и апробирована анкета для решения задачи исследования ценностей психотерапии (консультирования) у практикующих психологов. Мы исходили из идеи: а) у украинских практикующих психологов сохранилось представление о связи психотерапевтических ценностей с христианским первоисточником; б) приоритетными для отечественных психологов могут быть ценности любви, смысла, ответственности, личностного роста, творчества и свободы, что обусловлено как культурально, так и базовыми ценностями психотерапии; в) любовь для практикующих психологов является базовой ценностью (признание ценности личности в онтологической связи с другими). Респондентам предлагалось выбрать наиболее значимые ценности психотерапии, отметить среди предъявленных ценностей те, которые считаются христианскими, и раскрыть содержание ценности любви. Экспертами выступали практикующие психологи из Киева, Донецка, Харькова (46 опрашиваемых). Большинство из них имели специализацию в психотерапевтической подготовке в разных направлениях психотерапии. В анкете собирались определенные данные об опрашиваемых (пол, выбранное направление психотерапии или психологического консультирования, вероисповедание) и предлагалось 5 вопросов, из которых 1 вопрос открытый. Относительно перечня психотерапевтических ценностей (всего 26), то он был составлен на основе анализа ведущих понятий и соответствующих ценностей, которые они эксплицируют в трех базовых парадигмах — экзистенциально-гуманистической, психодинамической и когнитивно-поведенческой. Ценности были выделены на основе анализа литературы, в частности

работ Ф. Е. Василюка, Г. А. Гулиной, А. Сосланда, А. Ф. Бондаренко, В. В. Юревича.

Некоторые из выделенных нами ценностей являются общими для разных парадигм (адаптация, творчество и др.), некоторые — специфическими (рациональность, событие). Введены также две ценности, которые могут быть отнесены к христианско ориентированной парадигме (вера и совесть). В анкете психологам предлагались следующие вопросы.

1. Выберите из предложенных ценностей психотерапии те, которые Вы считаете христианскими: осознанность, любовь, смысл, ответственность, здоровье, творчество, уважение, событие, свобода, аутентичность, реализм, самопознание, выбор, адаптация, уверенность в себе, духовность, зрелость, рациональность, личностный рост, вера, взаимоотношения, совесть, радость, культура, принятие, эмпатия.

2. Выберите из вышеперечисленных ценностей те, которые являются наиболее важными для психотерапии и консультирования.

3. Любовь в психотерапевтическом взаимодействия для психотерапевта — это: единство, зависимость, признание ценности другого, защищенность, жалость, сочувствие, уважение, симпатия, внимание, понимание, служение, терпение, самоотдача, этика психотерапевтических отношений, служение, желание помочь, доверие, свобода, искренность, присутствие, милосердие, привязанность, принятие, романтическая любовь («кохання»), перенос-контрперенос, забота, нежность, тепло.

4. Цель психотерапии, по Вашему мнению, заключается в…

5. Рассматриваете ли Вы развитие способности любить у клиента как возможную задачу психотерапии? — Да. Нет. Возможно.

Из опрошенных психологов 63% респондентов отнесли себя к христианскому вероисповеданию, а остальные — не относили себя к определенной религии или считали атеистами. Интересно, что, согласно полученным данным, практически все психологи (94%) признавали названные психотерапевтические ценности — все, одну из них или чаще всего группу ценностей — христианскими. Рейтинг психотерапевтических ценностей определялся на основе показателя количества выборов. Большинство выборов получило ценность «любви» (53%). Относительно ценности любви, которая представляет особый интерес в нашем исследовании, то четвертая часть респондентов не придают ей статуса христианской, а остальные (подавляющее большинство) относят к группе христианских ценностей. Следующими за ней по количеству полученных выборов идут ценности «осознанность» и «смысл»; затем — ценности ответственности и здоровья. Среднее количество выборов получили ценности свободы, самопознания, личностного роста и принятия, уважения, творчества. За ними последовали значения ценности выбора, духовности, зрелости, адаптации, эмпатии. Меньше выборов получили ценности рациональности, сосуществования и реализма, совести. Относительно мало выборов набрали ценности культуры, радости, веры, взаимоотношений, подлинности, уверенности в себе.

Таким образом, анализ результатов показал, что *приоритетными психотерапевтическими ценностями опрашиваемых являются ценности любви, осознанности и смысла, подтверждающие предположение об ориентации на «любовь» и «смысл» в нашей культуре.* То, что ценность «любви» вышла на первое место для отечественных практикующих психологов различных направлений психотерапевтической подготовки, означает, что она является базовой для психотерапии и культурально признанной. Важной оказалась также потребность в осознанности как ценности психологической помощи. Уступают по значимости, хотя и выступают весьма ценными для опрашиваемых, как и предполагалось, «личностный рост», «творчество» и «свобода». Наравне с ними отечественные практикующие психологи отмечают «принятие», «самопознание» и «уважение».

Рассмотрим значение любви в контексте психотерапии, которые придают ей отечественные практикующие психологи. Предлагалось для определения 29 значений (выделенных на основе опроса и анализа литературных и научно-психотерапевтических источников). Что касается подгрупп «верующих» и «неверующих», то в первом случае приоритетными ценностями выступают любовь и осознанность (другие позиции идут со значительным отрывом), а во втором — смысл и близкие к нему — ответственность, любовь, здоровье, самопознание (похоже, в которых смысл и раскрывается). Очевидно, что *верующие психологи особо поддерживают ценность любви в психотерапии и консультировании.* В подгруппе женщин на первых местах находятся любовь-осознанность, смысл-ответственность, а у мужчин — любовь-свобода-выбор. У женщин-психологов, таким образом, объединяются в психологической помощи ценности любви (чувства) и осознанности (ума) с духовно-нравственными ценностями смысла и ответственности, а у мужчин-психологов ценность любви дополняется субъектными ценностями свободы и выбора. Реже встречались понимание любви как зависимости, несколько чаще — привязанности и сосуществования, защищенности, внимания, тепла, жалости, единства, а также поддержки в личностном развитии. Чаще любовь характеризовали через признание ценности другого, доверие и уважение. В целом это характеристики зрелой любви, а признание ценности другого человека подтверждает укорененность в нашей культуре и психотерапии христианского взгляда на человека, признание его ценности. Данные приоритетные характеристики дополняются в контексте психотерапевтической позиции — желанием помочь, сочувствием (по 23%), искренностью (21%), а также свободой, присутствием, принятием, служением и милосердием. Представление о любви в психотерапии включает в себя также значения переноса-контрпереноса и этику психотерапевтических отношений. К любви как

к трансферентному явлению в психотерапии и этическому аспекту взаимоотношений относятся 21,7%, т. е. примерно пятая часть респондентов. Около 17,3% респондентов рассматривали значение любви как самоотдачи и романтической любви. По подгруппам «верующих» и «неверующих» есть определенная разница в приоритетах. Приоритетными по количеству выборов значений любви у верующих есть доверие и признание ценности другого, следующее — «уважение» — идет со значительным отрывом от них. В подгруппе неверующих на первое место выходит «уважение», а второе делят между собой «искренность», «желание помочь» и «ценность другого».

Относительно выборов женщин и мужчин, то первые места у женщин-психологов при определении любви занимают «ценность другого», а за ним «доверие». У мужчин приоритетными выступают «уважение», а дальше «присутствие» и «служение». Если признание ценности другого (характерно для верующих и женской группы) близко, на наш взгляд, к безусловной любви, то уважение (приоритетная ценность для группы неверующих и мужчин) означает признание достоинства другого за определенные заслуги. *Сравнение представлений о любви у «клиентов» и психологов показывает, что первые ориентированы в отношениях (и психотерапевтических в том числе) прежде всего на эмоциональную близость, а психологи — на признание ценности клиента (его принятие, признание значимости), а затем на построение эмоциональной близости («доверие»).* (Неверующие психологи и психологи-мужчины особенно большое значение придают ценности уважения, которая утверждает ценность личности клиента и психотерапевта, регулирует дистанцию близости между ними.) Психологи в психотерапевтическом взаимодействии, таким образом, готовы предоставить клиенту опыт взаимоотношений, отличный от обычных, что может поначалу разочаровать клиента. Однако этот опыт, поддерживающий чувство личного достоинства человека, является ресурсным для его личностного развития.

Мы предполагали, что любовь выступает не только базовой мало осознаваемой ценностью, целебным условием психотерапии, но в результате рефлексии может стать целью или задачей психотерапевтического процесса. Анализ представлений практикующих психологов о цели психологической помощи показал, что ни один из респондентов не включил развитие способности любить у клиента в цель психотерапии. (Это при том, что подавляющее большинство признало любовь ценностью психотерапии.) Нам кажется, что данное расхождение свидетельствует о том, что любовь как базовая ценность психотерапии неосознанно «выносится за скобки» существующих направлений психотерапии как ее предельная цель (сверх-цель), или «упование».

Ответы о возможности постановки развития способности любить как возможной психотерапевтической задачи распределились следующим образом. Не согласны с такой постановкой задачи в психотерапии 15% верующих респондентов и 17% неверующих. Согласны полностью (ответ «да») и признают такую задачу как возможную (ответ «возможно») в сумме 85% верующих и 83% и неверующих. При этом верующие дали ответы «да» в 62% случаев, «возможно» — в 23%, а неверующие ответили «да» — в 33%, а «возможно» — в 50% случаев. Таким образом, более оптимистично, с большей готовностью к постановке такой задачи относятся респонденты, которые определяют себя как христиане. («Клиенты», как отмечалось выше, в целом также согласны на развитие собственной способности любить, что является перспективным для их личностного роста и сотрудничества с психотерапевтом.)

Проведенное исследование в целом подтвердило предположение о готовности украинских психологов к осознанию связи христианских ценностей с психотерапевтическими и об особой важности любви как онтологической основы и «не прописанной» базовой ценности психотерапии, приоритетной для отечественного социокультурного контекста в его православной традиции; о готовности постановки ими психотерапевтической задачи развития способности любить у клиента.

Подытожим изложенное выше. Христианство принесло в европейскую и отечественную культуру творческий импульс, духовно-нравственные ценности и новое представление о человеке как личности, что проявилось в гуманистической концепции человека, расцвете наук, просвещения и искусств, в традициях милосердия в обществе, в этике отношений. Кардиоцентрические ценности православной традиции — милосердия, смысла жизни, совести, покаяния, жертвенной любви, нашли глубокий отклик в отечественной культуре. Христианство внесло в культуру принципы этико-аскетический и персоналистический, взаимодополняющие друг друга при доминировании последнего. Психотерапия опирается прежде всего на персоналистический принцип (ценность индивидуальности, ее свободы, творчества, живого опыта), культивирует его, отбросив как ограничительный принцип этико-аскетический. Это проявляется и в понимании предельных ценностей психотерапии как свободы и творчества. Требования времени к холицистичности и духовности психотерапевтической парадигмы позволили поставить проблему возвращения «репрессированного» этико-аскетического принципа в его назначении, направленном на раскрытие и сохранение сущности человека, его личности. Любовь как глубина живого человеческого сердца и личности, с одной стороны, и основа христианской этики, с другой, является той ценностью, что с необходимостью дополняет предельные значения психотерапии (свободу, творчество, индивидуальность). Эта ценность не привносится, однако может быть эксплицирована из «праксиса» психотерапии, как психологическая помощь страдающему человеку при соучастной позиции психотерапевта. Важным является понимание христианских первооснов любви как духовной способности и задачи личности в ее

обращении к Богу, реализации и поддержки онтологической связи с другими людьми.

В проведенном эмпирическом исследовании украинские практикующие психологи, получившие подготовку в различных школах психологического консультирования и психотерапии, выделили как приоритетные ценности психотерапии «любовь», «смысл» и «осознанность»; любовь рассматривалась, прежде всего, как ценность другого, доверие и уважение. Исследование представлений о любви возможных клиентов показало, что приоритетной составляющей любви рассматривается эмоциональная (душевная) близость; затем у невоцерковленных людей значимым является «принятие» и «забота», а у православных верующих — «жертвенные» «забота» и «служение», «прощение».

Полюса ориентаций западной и отечественной культур в понимании личности как автономной индивидуальности (свобода) или существа, онтологически связанного с другими (любовь), представлены в осознаваемых и «вытесняемых» предельных ценностях психотерапии. Их рефлексия как взаимодополняющих, с учетом особенностей собственной культурной идентичности и идентичности клиентов, поможет отечественным практикующим психологам в понимании аксиологических оснований и разработке стратегий осуществляемой психологической помощи.

Сделанные выводы помогают наметить стратегию психологической помощи украинским клиентам. Социокультурно обусловленным и онтологически первичным можно считать связь человека с другими, любовь, а потом, в перспективе — отделение, свободу. Переход от любви к свободе (и наоборот) осуществляется через уважение, в котором ценность другого (которая есть в любви), потребность в связи, встречаются с собственной ценностью, любовью к себе и потребностью в автономии. В работе с украинскими клиентами стоит учитывать особую ценность эмоциональной близости, доверия, заботы как проявлений любви и двигаться в направлении уважения, осознанности, уверенности в себе, свободы. При этом традиционно обусловленной и современной является важность учета духовной составляющей любви, ее актуального и потенциального присутствия в культуре и жизни соотечественников, выраженного в целомудренном отношении к вопросам интимных отношений с противоположным полом, в особой ценности семьи.

Литература

1. Аверинцев С. Ad Fontes! / Человек. История. Весть. К.: Дух і літера, 2006. С. 436–439.
2. Бондаренко А. Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. 2005. № 1. С. 39–48.
3. Василюк Ф. Е. Методологический анализ в психологии. М.: МГППУ; Смысл, 2003. 240 с.
4. Василюк Ф. Е. Методологический смысл психологического схизиса // Вопросы психологии. 1996. № 6. С. 25–40.
5. Грановская Р. М. Психология веры. СПб.: Речь, 2004. С. 567.
6. Гулина М. А. Терапевтическая и консультативная психология. СПб., 2001.
7. Ильин И. Основы христианской культуры. Краматорск: ЗАО-51. С. 352.
8. Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: за пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005. С. 489.
9. Франк С. С нами Бог. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. С. 750.
10. Черняева С. А. Развитие личности и психологическая помощь в свете христианского мировоззрения. СПб.: Речь, 2007. С. 192.
11. Юревич А. В. Ценностные основания науки / Ценностные основания психологической науки и психология ценностей. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2003. С. 21–39.

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

ТЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ГАВИНА Д'КОСТЫ

Copyright © 2012, М. Ю. Хромцова

Во второй половине XX столетия развивается линия католического богословского диалога, возникновение которой отчасти было стимулировано инкультурационными экспериментами Моншанена и Лё Со. Наиболее яркими представителями этого направления явились Р. Паниккар, Ж. Дюпюи и Гавин Д'Коста, которые предпринимают попытки разработать тринитарный подход к изучению отношений между христианством и другими религиями, развить программу теологии религии, опосредующей межрелигиозный диалог. Характерно, что каждый из этих мыслителей имеет межкультурное происхождение, каждому из них по-своему близка азиатская ментальность.

Хорошо известные концептуальные подходы к рассмотрению типологии отношений между религиями (эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм), разработанные многими современными авторами, взаимно исключают друг друга и несоизмеримы. Утверждение одного подхода приводит автоматически к исключению другого. Такой схоластический подход, основанный на принципе непротиворечия, характерен именно для западного мышления. Восточная логика склонна скорее к примирению противоречий и гармонизации противоположностей, согласно принципу сосуществования «инь и ян» в одной реальности. Поэтому неудивительно, что именно современные богословы межкультурного происхождения предпринимают попытки нарушить жесткие границы различных моделей для того, чтобы развивать современную жизнеспособную теологию, способную сбалансировать противоположные подходы[1].

Как и свои более старшие коллеги католический теолог, профессор Бристольского университета Гавин Д'Коста имеет межкультурное происхождение: он родился от индийских родителей, вырос в Кении, учился и преподавал в Англии. В центре его внимания всегда находилась проблема отношений христианства и других религий. С его точки зрения, христиане не могут игнорировать существование других религий, осознание же этого связано с целым рядом богословских, философских, методологических и практических вопросов. В своих работах он поднимает богословские вопросы о возможности спасения вне христианства, об уникальности Иисуса, о возможности обогащения христианства при контакте с другими религиями. В своей статье 1993 года «Чья объективность? Чей Нейтралитет? Обреченные поиски нейтральной позиции, при помощи которой можно судить религии» он и обсуждает трудноразрешимую проблему самих критериев оценки других религий. Коста приводит хорошо известные положения критики той стратегии оценки, которая отталкивается от стандартов собственной традиции. Такая критика ссылается на несоизмеримость разных традиций и связанную с этим сложность или невозможность перевода одних понятий в другие, а также на присутствующую в рассматриваемой стратегии идеологию гео-политико-религиозного империализма, являющегося недопустимым в пост-колониальную эпоху. Но мыслитель не может принять и альтернативную точку зрения, признающую возможность нахождения некой нейтральной позиции для данной оценки.

На его взгляд, имеет смысл только критерий, задаваемый конкретной традицией, полезность же нейтрального критерия, утерявшего всякую специфику (включая попытку найти некое универсальное моральное основание оценки), резко снижается, таковой не способен помочь в разрешении столь сложной проблемы. Он замечает, что желающие улучшения отношений между религиями и стремящиеся избавиться от исключительности претензии, как оказывается, в конечном итоге не уважают целостность различных традиций, серьезность и абсолютность свойственных им требований и тем самым создают новые исключительности. Коста не ставит под сомнение легитимность критерия, который может отталкиваться только от собственной традиции, но при этом он не снимает проблемы понимания всей сложности его применения к определенным религиозным мировоззрениям[2].

В своей работе «Откровение и откровения» 1994 года Гавин Д'Коста пытается показать, что вопрос относительно роли и ценности других религий можно рассматривать сквозь призму поиска смысла Откровения, данного нам в Церкви. Он обращает внимание на то, что Откровение всегда подразумевает призыв, приглашение человеческой личности к общению и зависит от восприятия человека. Необходимо признать, что христиане также полностью не знают Бога как Он есть, без остатка. Всегда остается тайна сокрытости в Боге, которая будет раскрыта только в эсхатологической перспективе. С одной стороны, невозможно открыть для себя что-то новое о Боге, противоречащее Открытому во Христе, но, с другой стороны, полнота общения с Богом в Церкви не может быть исчерпана уже известными формами по-

Copyright © 2012

читания и знания о Нем, не может быть установлено никаких ограничений на деятельность Бога в мире. С одной стороны, сохраняется значение христианского откровения, Божие самораскрытие произошло в тринитарной форме, не может быть никаких иных откровений Бога, независимых от Христа. Аллах или Брахман должны пониматься в контексте Триединого Бога. Поэтому внимание к Аллаху и Брахману в исламе и индуизме может помочь христианам по-новому и более глубоко взглянуть на известные доктринальные истины, открыть скрытые богатства Триединого Бога[3]. Диалектика между известным и сокрытым исключает закрытость. Не может быть никаких новых откровений в смысле изменения Божьего раскрытия себя как Отца, Сына и Духа, но это не означает, что христиане безошибочно понимают и толкуют Божье самораскрытие как окончательное и завершенное. Откровение всегда нужно понимать в контексте отношений, подразумевающее открытость возможности для Божьего раскрытия вне христианства. Христиане могут осознать ошибки в их собственном понимании веры и практики, чему-то учиться у соседей, принять вызов от других, ответить на критику. Незавершенная реальность Царства Духа может быть найдена за пределами Церкви среди народов во всем мире в той степени, в какой они живут в согласии с Евангельскими ценностями и открыты для восприятия Духа, который «дышет, где хочет». Если Дух Христа действует и вне видимых пределов Церкви, то наиболее плодотворной следует признать открытую для вопросов со стороны других религий позицию, которая, в свою очередь, сможет привести к более глубокому пониманию божественной полноты Христа. Это подразумевает путь покаяния и очищения через прислушивание к слову Божьему в других религиях. Наибольшая полнота реальности Царства Духа достигается через многообразие, Церковь воплощается в каждой культуре и языке, которые являются частью преобразованного создания, поэтому столь важно осознать значение связи между миссией, инкультурацией и полной соборностью. Сквозь призму этого понимания становится очевидным, что напряженность между миссией и диалогом — необходимый момент, ведь диалог в глубине всегда есть обмен: исповедание веры и признание уязвимости. Сохранение диалектического движения и эсхатологическая перспектива напоминают нам о том, что Церковь является странствующей. Она ищет с другими религиями в полном смысле истины через диалог и в то же время является носителем Благой Вести через миссию. Коста пытается выявить связь между ролью и значением с одной стороны инкультурации, а с другой — других религий. О Боге ничего нельзя сказать правильно, за исключением того, чем он не является, поэтому неправомерно отдавать предпочтение той или иной культурной формулировке Благой Вести. Инкультурация обычно происходит в процессе роста местных Церквей, когда люди оставляют свои предыдущие культуры и религии. При этом происходит обогащение и восполнение практики Церкви, с чем связано признание предположения, что в культурах других религий, возможно, содержатся элементы, которые требуют включения их в полноту соборной и вселенской Церкви (например практики медитативные, ненасилия). Сохраняется неизменным положение, что Христос есть центр и энтелехия, поэтому сохраненные элементы изменяют контекст. Следовательно, инкультурация раскрывает положительные и провиденциальные идеи, связи и отношения с другими религиями, которые никто из его приверженцев прежде не признавал[4]. В таком процессе диалектического продвижения, с одной стороны, не существует защиты от некритической ассимиляции, которая происходит в форме поспешной инкультурации, но, с другой, сохраняется гарантия против некритического империализма в распространении европейских форм христианства на весь мир. Можно было бы сказать, считает мыслитель, что одна из провиденциальных целей в отношении к другим религиям состоит в том, чтобы постоянно поддерживать эсхатологическое напряжение.

В своей работе «Встреча мировых религий», написанной в 2000 году, Д'Коста развивает и защищает подход к теологии религий, который он первый обозначил и назвал как тринитарный. Он излагает тринитарную теологию религии, имеющую своим основанием тринитарную пневматологию, при этом защищает традиционный католический подход, преодолевающий ошибки плюрализма, но избегающий и опасности эксклюзивизма.

Как считает В. М. Кярккяйнен, Коста придерживается подхода, который вполне можно охарактеризовать как один из видов инклюзивизма, хотя сам Коста избегает этого термина. Он не склонен к эксклюзивизму, а скорее проявляет восторг перед самим потенциалом взаимоотношений с Другим: Другой всегда интересен в его непохожести и может помочь самим христианам глубже научиться восприятию их собственного Тринитарного Бога, полнее постичь Его[5].

В этой работе Коста доводит до завершения некоторые темы своих ранних работ, представленных ранее слишком схематично, и проводит критический диалог не только с плюралистами, но и с многими католическими теологами. В первой части работы приводится критическая оценка не только плюралистической теологии Хика и Книттера, но также ее иудейского, буддийского, индуистского вариантов. Основная мысль автора сводится к тому, что любой из вариантов плюралистической позиции в скрытом виде может быть сведен к той или иной форме исключительности. Кроме того, под плюрализмом часто маскируется секулярная позиция. Гавин Д'Коста ищет альтернативной возможности и считает, что гораздо лучше и глубже, чем это делают плюралисты, способна открыть тайну «Другого», содержащуюся в религиозных традициях мира, христианская тринитарная теология религий, изложению которой посвящена вторая часть его работы. Коста привлекает документы

Второго Ватиканского Собора, но не строит свои положения только на традиционно-ортодоксальном подходе, он видит необходимость объяснить и, что даже более важно, обсудить предлагаемые им перспективы и положения не только с христианскими теологами, но также с теологами других вероисповеданий[6]. Автор подчеркивает, что католическая теология обеспечивает контекст для критических, благоговейных, открытых отношений с другими. Проблема пневматологии — основа теологии религий, поскольку Святой Дух активно присутствует в других религиях. Присутствие Духа в других религиях также означает присутствие Тринитарного Бога. В свою очередь это означает то или иное присутствие Церкви, согласно св. Писанию (Ин. 14: 16) присутствие Духа связано с Церковью. Именно в таком приглашении Св. Духа к сотрудничеству наиболее ярко выражается отличительный вклад Косты в христианскую теологию религий.

Он считает, что Тринитарный Бог также может говорить через другие религии, несмотря на их самоинтерпретацию, которая, конечно же, может не совпадать с ее гетероинтерпретацией. В своем стремлении разрешить вопрос о роли других религий во всеобщем спасении мыслитель обращается к Евангелию от Иоанна и в данном контексте интерпретирует Святого Духа как Заступника и Руководителя. Хотя положения Иоанна строго эксклюзивны и мнение Иоанна о Духе поддерживает баланс высокой Христологии — Церковь продолжает дело Христа в мире, но тем не менее формирование Церкви зависит от распространения Божественного самооткровения. Св. Дух продолжает дело Христа — формирования новой общности и нового творения, новых отношений между людьми, реализует практику искупления и прощения. Для Иоанна, по мнению Косты, Воскресение является началом нового творения, а жизнь Троичного Бога, являемая во Христе, продолжается и присутствует в жизни его учеников, хранящих его заповеди через силу и воздействие Св. Духа. Для Иоанна Воскресение Христа, Вознесение и Пятидесятница — составные части одного события — присутствия Иисуса в его учениках через Духа. В понимании тринитарного учения Церкви Воскресение Христа передается как дар Духа, который засвидетельствован формами Церкви, уподобляемыми Христу — обильный дар обновленной жизни мира. При таком подходе Христология и пневматология являются базовыми доктринами экклезиологии. Мыслитель обращает внимание на то, что в традиционных подходах обычно недооценивается эта особая роль Духа, она сводится лишь к посредничеству между двумя главными участниками драмы Спасения — Отцом и Сыном. Перечитывая Иоанна сегодня и вчитываясь в его понятия в свете церковного учения, можно увидеть, считает Коста, что драма Спасения — это и приглашение к участию в истории искупления, и приведение к исполнению творения. Именно Дух содействует самой возможности человеческого участия в Божественной внутритринитарной любви. Дух направляет те формы жизни и практики, в которых полученный от Бога дар может быть воспринят и усвоен (Ин. 14: 25–27). Отношения любви — центральный момент для понимания природы Тринитарного Бога. Божественная любовь раскрывается для живущих через силу Св. Духа и через соучастие в этой реальности любви (Ин. 14: 15–18). Это означает практически для личных взаимоотношений живущих в Духе, основанных на жизни Отца и Сына в их хранении заповедей любви: учиться любви как Иисус любил, что и является центральным моментом учения о Церкви. Мыслитель подчеркивает функцию Духа как учителя, оживляющего память и помогающего видеть, что дело Христа по воплощению Откровения в практику поручено Церкви. Исцеление, продолжающее прощение, и искупление являются воспроизведением присутствия Божьего на земле в повторении и подражании Христу не только как исключительно прошлым событиям, но постоянно повторяемым, через которые дано обещание спасающего преображения. В понимании Духа как Параклета заложена и сама идея, программа, через которую Церковь может быть приведена к полноте Христовой (Ин. 14: 15–18). Выступая в роли Защитника и Утешителя, помогающего и вдохновляющего человека, Святой Дух при этом обращается к миру в целом, без выделения его особенностей, действует везде, хотя не всегда Его действия могут быть распознаны. Дух присутствует и в других религиях, но это присутствие не означает нового Откровения, а показывает силу деятельности Бога и его самораскрытия (Ин. 15: 26–27). Обращает на себя внимание тот факт, что Коста не желает ограничивать присутствие Духа в мире областью человеческого сердца, которое связано с индивидуальным спасением, это присутствие также имеет культурные, социальные и религиозные измерения. Св. Дух присутствует и активно воздействует не только индивидуально, но также социально и исторически, воздействуя на народы, культуры, религии. Он является источником благородных идей, полезных человечеству в его восхождении через историю[7]. Это означает предоставление независимого статуса другим религиям. Дух, который помогает Церкви восходить к полноте Христовой и жить жизнью Троицы, вполне может играть аналогичную роль и вне Церкви, помогая мужчинам и женщинам также постигать Христа и уподобляться Ему индивидуально и соборно. Это не позволяет утверждать присутствие Духа за пределами присутствия Троицы. Коста оставляет открытым вопрос о природе и межрелигиозной молитвы, ссылаясь на божественную тайну.

Как отмечает Кярккайнен, Коста дистанцируется от интерпретации, желающей представить отдельное присутствие Духа в других религиях через Христа (Книттер), или релятивизации его к степени, что Христос есть только один ориентир (Паниккар), от соединения Духа со Христом, но не обязательно с церковью (Дюпюи)[8]. Убеждение Косты — в добродетельном присутствии Духа в мире, «кот. Есть также и присутствие Бога-Троицы, церкви и Царствия»[9].

Итак, присутствие Св. Духа в других религиях, по сути своей, это присутствие тринитарным

образом и экклезиологично: тринитарно — ввиду действия Духа через пасхальную мистерию Христа и экклезиологично — ввиду учреждения сообщества, управляемого водительством Духа. Д'Коста обращает внимание на то, что говоря о пребывании Святого Духа вне Христианской Церкви необходимо быть предельно сдержанными в толковании действий Духа и всегда соотносить их только с церковными событиями и не следует говорить, что любое событие, приносящее новый опыт, происходит от Духа. С другой стороны, даже оставаясь в своем собственном самосознании другие религии «могут воссоздавать глубоко христоподобные отношения», и поэтому свидетельство нехристиан через качество их жизни и учения может побуждать самих христиан к «более верному служению»[10]. Таким образом, Гавин Д'Коста утверждает, что представление о Святом Духе, действующем через другие религиозные традиции, может быть понятно только в контексте специфически христианской встречи с этими религиями. Только Дух, пребывающий в Церкви, делает возможным понимание похожего духовного опыта других традиций, если он в них присутствует[11].

В своей работе «Христианство и мировые религии: Спорные вопросы в теологии религий» (2009) Гавин Д'Коста пытается сделать обзор всех имеющихся подходов в решении поставленной проблемы во второй половине XX века и критически рассматривает категории плюрализма, инклюзивизма и исключительности. Он не согласен с утверждением К. Ранера, пытающегося примирить принцип Solus Christus с учением об универсальной спасительной воле Божией, рассматривающего другие религии как возможные средства на пути спасения, и настаивает на точке зрения исключительности Христа. Ограничительный инклюзивизм подтверждает возможность спасения вне видимой Церкви (включеннность в нехристианскую сферу спасения), но требует Христа в качестве окончательного средства спасения. Различные версии инклюзивизма не в состоянии объяснить, как религиозные истины, которые не являются истиной Тринитарного Бога во Христе, могут быть средствами спасения. С другой стороны, считает Коста, позиция исключительности совсем не обязательно приводит к империализму, расизму, сексизму и европоцентризму[12]. Кроме того, с позиций эксклюзивизма другие религии тоже могут рассматриваться как предварительные ступени. Более внимательно анализируя позицию эксклюзивизма, который являлся преимущественной позицией для христианской ортодоксии до XIX века и основным постулатом которого являлось положение, что спасение дается по вере в Христа, мыслитель говорит о двух его типах (в отличие от подхода его старшего коллеги Ж. Дюпюи, который можно обозначить как инклюзивистский эксклюзивизм). Первый тип эксклюзивизма — ограниченный доступ к исключительности, характерный прежде всего для кальвинистов и евангелистов. Смысл его: спасение ограничено для тех, кто откликается на проповедь Евангелия в этой жизни. Христос умирает только для избранных, а не тех, кто предназначен к любви. Коста не принимает точку зрения ограниченного искупления (1 Тим. 2: 3–6, Лука 563–1) и придерживается взгляда на универсальный доступ к исключительности[13]. Однако, для этой позиции характерны и такие положения, которые не разделяет сам Коста, например, ссылка на всеведение Божие, знающее, кто мог бы принять Евангелие (аналог неявной вере) или ссылка на невозможность нашего знания о том, как Бог достигнет всеобщей Евангелизации. Поддерживает и разделяет мыслитель следующие положения: кроме веры и крещения не может быть других средств для спасения, но поскольку не все слышали Евангелие, то будет возможность ответить в момент смерти или после нее[14]. Последнее положение более подробно автор затрагивает в главе «Схождение во ад», в которой исследуется само учение об аде и чистилище, а также различные подходы к тайне воздаяния, среди которых выделяется проблема неопределенности с участью младенцев. В этой главе Коста отдельно останавливается на проблеме тайны посредничества — спасения по молитвам Церкви. Он критически оценивает взгляд Ж. Дюпюи, который стремится в деле спасения всех отодвинуть значение Церкви и заменить ее только Христом. Дюпюи разделяет, таким образом, Христа и Его Тело, отказывая Церкви как проводнику и действенной причине спасения[15]. Но, как считает Коста, Глава и члены Церкви неразделимы, составляют единое целое и с такой точки зрения нельзя недооценить значение евхаристического посредничества в деле спасения. Евхаристия в настоящее время — факт соучастия в событии Крестной смерти, применение плодов Креста, вечная жертва самоотверженной любви Божией. Евхаристия воплощает это посредничество как ретроспективно, так и в настоящем и будущем. Во время каждой литургии происходит «спуск», особенно во время Пасхи. Есть специальные молитвы, в которых Церковь осуществляет себя инструментом спасения, молитвы имитируют действие, которое происходило во время спуска, в них признается «любовь и милосердие Бога». Эти молитвы — эффективная сила, действующая в настоящем и будущем[16]. И с этой точки зрения плоды жертвы Христа могут быть доступными для всех, врата рая открыты с Воскресения (объективный момент спасения), сохраняя и субъективный момент как действенную причину спасения. При этом Коста и подчеркивает важный элемент христианской концепции надежды, приводя цитату из книги Ратцингера: надежда — всегда по существу также надежда на других только в том случае, когда и они могут искренне надеяться на меня. Как христиане, мы никогда не должны ограничивать себя вопросом: как я могу спастись? Мы также должны задаться вопросом: что я могу сделать для того, что другие могут быть спасены и что для них тоже звезда надежды может подняться?[17]

В работе «Плюралистическая парадигма в христианской теологии религий» (2009) Гавин Д'Коста вновь возвращается к своей основной интуиции и говорит о том, что желание

уйти от превосходства, недоверия, вражды с исключительной целью учиться и возрастать через диалог и сотрудничество с людьми из других религий полностью совместимо с сохранением своих глубоких убеждений без признания плюралистической парадигмы. Нет сомнения, считает он, что христиане узнают много о своей собственной вере, а также своих партнеров и это будет постоянной причиной радости, удивления и боли. Несмотря на то что через самоанализ и опыт диалога христиане могут изменить или, возможно даже, потерять свои самые заветные убеждения, само понимание богатства, разнообразия и глубины различных религий тем не менее и дают повод для диалога, который, как ни странно, не приемлют плюралисты[18].

Работы Гавина Д'Косты, в которых предлагается целый ряд творческих решений проблемы взаимоотношений христианства с другими религиями, являются важной вехой в развитии тринитарного подхода в современном католическом богословии. С точки зрения мыслителя, тринитарная основа христианства является основой открытости для встречи с другими религиями. Он отстаивает понимание того, что в диалоге Церковь должна раскрыть возможности Божественного самосообщения и самопроявления через молитвы, практики, идеи и традиции, найденные в других религиях, признание же этой точки зрения облегчит распространение Пасхальной мистерии. Вслед за Вторым Ватиканским Собором экуменический диалог в последние десятилетия подчеркивает связь между Троицей и Церковью в основном через изучение того, что, как правило, называют «экклезиологией общения». Актуализация учения о Триедином Боге, позволяющая дать христианский ответ на вопрошания современного человека, характерна и для православного богословия, в рамках которого в XX веке можно выделить направление богословия общения, представленное по преимуществу в работах Иоанна Зизиуласа, митрополита Сурожского Антония, отца А. Шмемана, Х. Яннараса. Православному богословию XX века свойственно диалогическое мироощущение, для него характерен антропологический поворот к новому диалогическому образу человека, сам диалог же предполагает установку «приемлющего участия», характеризуется взаимной открытостью, готовностью войти в перспектикву опыта Другого. Митрополит Иоанн Зизиулас неоднократно подчеркивает в своих работах мысль о том, что Церковь как общение отражает сущность Бога как общения любви, и это общение будет полностью явлено в Царстве. Эта экклезиология общения сочетается с «евхаристической» экклезиологией: именно в таинстве Евхаристии Церковь реализует свою истинную сущность, проявляя уже здесь и сейчас еще грядущее Царство. Отметив схожие тенденции, характерные для современного католического и православного богословия, однако, следует отметить, что православные мыслители по преимуществу говорят не о межрелигиозном, а межконфессиональном диалоге.

Примечания

1. Pilario Daniel Franklin. Interreligious dialogue: paradigms of theological interpretation http://cccaprf.wordpress.com/
2. D'Costa Gavin. Whose objectivity? Which neutrality? The doomed quest for a neutral vantage point from which to judge religions. Religious studies. 29. Cambridge University Press, 1993. P. 79–95. P. 95.
3. D'Costa Gavin. Revelation and revelations: discerning God in other religions. Beyond a static valuation. Modem Theology. 10:2. April 1994. P. 165–183, 169.
4. Ibid. P. 180
5. Veli-Matti Kärkkäinen Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions Ashgate. 2004. P. 68.
6. D'Costa Gavin. Meeting of Religions and the Trinity. New York, 2000. P. 13.
7. Ibid. P. 113.
8. Veli-Matti Kärkkäinen. An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and contemporary perspectives. Inter Varsity Press. 2002. P. 222.
9. D'Costa Gavin. Meeting of Religions and the Trinity. New York, 2000. P. 111.
10. Ibid. P. 129.
11. Завершинский Георгий, свящ. Богословие диалога — встреча религий http://www.portal-slovo.ru/theology/43947.php
12. D'Costa Gavin. Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions. ohn Wiley & Sons Ltd, 2009. P. 25.
13. Ibid. P. 28.
14. Ibid. P. 31.
15. Ibid. P. 182.
16. Ibid. P. 185.
17. Ibid. P. 192.
18. D'Costa Gavin. The pluralist paradigm in the Christian theology of religions. Scottish Journal of Theology. Vol. 39. P. 211–224, 224.

А. В. Щербаков
канд. культурологии,
доцент кафедры теории
и истории культуры
ФГБОУВПО «Российский
государственный
педагогический университет
им. А. И. Герцена»

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС: ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ

Copyright © 2012, А. В. Щербаков

Несмотря на наличие многочисленных исследований творчества Иосифа Волоцкого, общекультурный смысл его достижений до сих пор не был предметом специального анализа, позволяющего выйти на другой уровень осмысления событий и процессов конца XV — начала XVI столетий.

Большинство исследователей XIX–XX вв. рассматривали личность и творчество Иосифа Волоцкого фрагментарно, что породило некоторые парадоксы и несоответствия. Существуют многочисленные мнения историков, философов, богословов, касающихся культурно-просветительской и духовной деятельности Иосифа Волоцкого. До настоящего времени результаты его исследования сводились к церковно-политическому осмыслению оставленного им культурного наследства. Вместе с тем назрела необходимость целостного анализа и интегрированного подхода к выявлению системных связей в истории культуры Московской Руси XV — начала XVI вв., связанных с деятельностью Иосифа Волоцкого. Остановимся теперь более подробно на основных историографических проблемах исследования Иосифа Волоцкого в отечественной науке.

Можно выделить четыре основных периода этого исследования.

1*) Классический* (до октября 1917 г.). В нем прослеживаются два направления: *церковное и светское*.

В церковном направлении выделяются две фундаментальные работы, посвященные Иосифу Волоцкому.

В 1865 г. в Санкт-Петербурге выходит магистерская диссертация придворного священника, протоиерея Н. А. Булгакова, которую он защитил в Духовной академии, на тему «Церковно-историческое исследование: преподобный Иосиф Волоцкий», где автор констатирует: «Ему, Иосифу Волоцкому нужно было доказать неизменность православия и его верность учению Святых Апостолов и Святых отцов всех христианских веков. Надо было много сил и энергии, чтобы при решении вопросов не уйти с прямого пути»[1].

В 1868 г., продолжая традицию исследования деятельности Иосифа Волоцкого, Санкт-Петербургская Духовная академия выпустила книгу историка литературы И. П. Хрущева «Исследования о сочинениях Иосифа Волоцкого (Санина)». Автор этого произведения учился в Московском и Санкт-Петербургском университетах, изучал в Германии и Швейцарии методы преподавания русской литературы и исследования памятников Средневековья. В своей магистерской диссертации Хрущев уделяет большое внимание анализу сочинений игумена и кратко описывает его жизнедеятельность. Особое внимание направлено на идейно-нравственные и социальные аспекты. В частности, автор констатирует, что при Иосифе было положено начало богатой монастырской библиотеке и он «построил особый дом для сиротских детей и содержал их до возраста. Когда истощался запас в монастыре, чтобы прокормить их и мирян, в голодные годы продавал скот»[2].

Эти две работы непосредственно посвящены Иосифу, но существуют также фрагменты в общих трудах церковных историков. Прежде всего, нужно назвать одного из основоположников русской церковной истории митрополита Московского Платона (Левшина), а также немецких ученых Г. Э. Байера и А. Л. Шлецера. В своей работе «Краткая Российская церковная история», написанной в 1805 г., митрополит Платон провел первое научно-критическое исследование преимущественно отечественной истории, где излагал исторические факты по плану древних летописей в одном хронологическом ряду, подразделяя их на многочисленные главки. Писательской деятельностью митрополит Платон занялся в преклонном возрасте, но заслужил высокое признание современников. В своей книге он дает следующую оценку писательской деятельности Иосифа: «Опровержение всех заблуждений еретических в книге, названной “Просветитель”, написанной Иосифом святым Волоколамским, довольно основательно. И сей Иосиф весьма ревновал против сих еретиков»[3].

Новое критическое направление начинает зарождаться при работе с источниками у архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского). В своей работе «История русской церкви» автор отмечает: «Болезненно было для церкви русской появление в ее недрах противно-христианской ереси, но весьма отрадно, в высшей степени утешительно, что в же был в то время учитель чистой веры в Господа Иисуса, как преподобный Иосиф Волоколамский. Без душевной радости нельзя читать умное, основательное, по местам глубокомысленное, всегда дышащее живым благочестием, “Просветитель” Иосифа»[4]. В своем произведении архиепископ Филарет описывает события кратко, субъективно и не скрывает

Copyright © 2012

своих симпатий и антипатий. Но тем не менее в его произведении по отношению к фигуре Иосифа Волоцкого преобладает официальная точка зрения, а ересь «жидовствующих» описана вскользь, без лишних уточнений.

Широкая эрудиция и глубокий исследовательский талант ощущаются в произведении Московского митрополита Макария (Булгакова) «История русской церкви». В нем автор, в частности, отмечает, что «заботясь об устроении своей обители и о снабжении ее всеми необходимыми средствами, преподобный Иосиф никогда не отказывал в помощи и обращавшимся к нему бедным поселянам: иным отпускал семена для посева, другим давал деньги для покупки земледельческих орудий и домашнего скота. Построил дом для брошенных детей во время голода, приставил несколько взрослых для ухода за детьми. Там же находили себе пристанище и готовую пищу: бедные и странники, болящие и страждующие, что тратил он на бедных по три тысячи четвертей хлеба и все, что приобреталось»[5].

Хотя сегодня церковно-историческая наука идет вперед, обогащаясь новыми открытиями, книга профессора Московской Духовной академии П. В. Знаменского «Руководство к русской церковной истории», написанная в 1892 г., по-прежнему актуальна. Автор умело отобрал исторические факты, всесторонне и обстоятельно проанализировал их, излагая историю догматически, без излишнего цитирования и критики. Знаменский, в частности, отмечал: «Преподобный Иосиф смотрел на монастырь, как на рассадник церковных властей и считал монашество высшим, административным классом духовного чина»[6].

В 1887 г. в книге «Историческое описание Иосифо-Волоколамского монастыря в Московской губернии»[7] иеромонах Нектарий приводит такие данные: «В продолжении XVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря (с 1506 по 1589 гг.) вышли 17 архиепископов, хотя число епархий на тот момент не превышало 10»[8]. Исследователь показывает нам, что Волоцкий игумен большое значение уделял духовно-просветительской деятельности, о чем свидетельствуют его Послания, Наказы и главный труд его жизни «Просветитель».

Церковный историк, публицист В. С. Покровский отмечает, что «линия, проводимая преподобным Иосифом Волоцким в период образования русского многонационального государства, содействовала делу укрепления централизации власти и имела в то время прогрессивное значение. Политические взгляды преподобного были передовыми для того времени»[9].

Далее автор отмечает, что Волоколамский игумен перенес вопрос о владении монастырями на положительную, историческую и практическую почву, «он, Иосиф, определил это формулой: «Церковное богатство — нищих богатство», игумен считал монастырь «народной сокровищницей»[10]. Именно Иосиф Волоцкий был одним из первых, кто начал активно заниматься всесторонней благотворительностью после падения татаро-монгольского ига, хотя часто оставаясь в убытке. О чем свидетельствуют архивные документы из самого монастыря и Центрального архива древних актов.

Церковный историк Е. Е. Голубинский смело подошел к исследуемому вопросу. В своей «Истории русской церкви» автор так освещает просветительскую деятельность Иосифа Волоцкого: «“Просветитель” — это письменное произведение, которое должно быть признано настоящим образцом богословского учения. Игумен показывает ученость в письменности — оно уникально для того времени. Иосиф обладал основательную начитанностью в Священном Писании и в творениях нашей тогдашней письменности». Далее автор отмечает, что Волоколамский игумен «обладал весьма нерядовыми и замечательными умственными способностями и был по своему направлению самым решительным консерватором»[11]. Ученый хочет сказать, что Иосиф Волоцкий был человеком консервативных убеждений, отстаивающих свои взгляды до конца.

Таким образом, историки церкви XIX в. единогласно отмечают выдающуюся духовно-просветительскую деятельность Иосифа Волоцкого и его значительный вклад в историю православной культуры средневековой Руси.

Н. М. Карамзин в своем сочинении «История государства Российского» кратко описывает деятельность Иосифа Волоцкого. Он пишет: «Святой Иосиф, основатель и начальник монастыря Волоколамского, историк, может быть, не совсем беспринципный, но, по крайней мере, смелый, неустрашимый противник ереси. Иосиф имел доступ к государю и требовал от него, чтобы он искал и казнил еретиков»[12]. Сочинение автора чисто политическое, внутренняя жизнь народа описывается мало. Деятельность Иосифа Волоцкого и ересь «жидовствующих» описаны краткими абзацами. Можно сделать вывод о том, что наш выдающейся историк мало вникал в деятельность игумена.

Основой исторического мировоззрения Н. И. Костомарова была оппозиция Московскому самодержавию. Он был одним из организаторов буржуазно-либерального крыла Кирилло-Мефодиевского общества, которое существовало с 1845 по 1847 гг. Историк критически относился к деятельности Иосифа Волоцкого как идеолога этого самодержавия. Он писал: «иосифляне, ратовавшие о сохранении имений, отличались угодливостью светской власти и готовность поддержать самовластного Московского государя»[13]. Позиция Костомарова по отношению к Волоцкому игумену связана с его взглядами на идеологию самодержавия.

Д. И. Иловайский, русский историк, публицист, в своей книге «История России: собиратели Руси», констатирует: «Иосиф Волоцкий является перед нами замечательным выразителем Великорусского племени: даровитого, деятельного и практического. Того племени, которое своими разнообразными способностями к общинной жизни и единоправлению, и энергическому действию, к повиновению и началь-

ствованию, к мягкосердечию и суровой твердости сумело в те времена воротить себе народную самобытность и заложить прочный фундамент своему государственному величию»[14]. Говоря об Иосифе, автор, сравнивая его с Великорусским племенем, показывает в этом все качества Иосифа Волоцкого, в том числе и суровость, и мягкость, и повиновение, и начальствование, и его отношение к политике.

С. М. Соловьев в своем главном труде «История России с древнейших времен» дает игумену Иосифу следующую характеристику: «Иосиф Волоцкий был муж дела, как и слова, был достойным преемником знаменитых подвижников, которые собственным примером поддерживали христианскую деятельность в областях Московского государства»[15]. Таким образом, оба крупнейших русских историка в своих произведениях освещают многогранную духовно-просветительскую и политическую деятельность преподобного Иосифа Волоцкого, высоко ценят его волевые и организаторские качества и тот положительный вклад, какой он вносит в образование молодого Московского государства.

В. О. Ключевский, крупнейший представитель русской историографии, так характеризует Иосифа Волоцкого: «Видно, что это был человек порядка и дисциплины, с сильным чутьем действительности и людских отношений, с невысоким мнением о людях и с великой верою в силу устава и навыка, лучше понимавший нужды и слабости людей, чем возвышенные качества и стремления души человеческой. Он мог покорять себе людей, направлять и вразумлять их, обращаясь к их здравому смыслу»[16]. Говоря о невысоком мнении о людях, историк имел в виду, на наш взгляд, иноков монастыря, которые все были равны перед уставом, но не равны как личности. Для него монахи — служители Бога, поэтому все они для Иосифа — «стадо господне».

С. Ф. Платонов, русский историк, публицист, отличающийся строгим научным подходом и доступным стилем изложения, писал: «По отношению к московскому государю князья удельные становились слугами, а по отношению к населению своих вотчин были «государями»; зная это, Иосиф Волоцкий и говорил о Московском Великом князе, что “он всей русской земли государям государь, такой государь, которому суд не посуждается”»[17]. Платонов показывает, что Иосиф активно участвует в политической жизни на стороне великокняжеской власти и поэтому учит иноков и мирян быть законопослушными.

В 1882 г. издательство Императорского Московского университета выпустила книгу русского историографа В. И. Жмакина «Митрополит Даниил и его сочинения», где дана оценка древнерусскому просвещению конца XV — начала XVI вв. В. И. Жмакин писал: «Иосиф Волоцкий самый замечательный представитель древнерусского просвещения этого периода, является более или менее полным выразителем его идей и понятий. Иосиф сгруппировал вокруг себя многие из тех воззрений и понятий, которыми жила древнерусская мысль, и создал целое отдельное направление в сфере русской, церковной и общественной жизни»[18]. В своей книге автор не только знакомит нас с деятельностью ученика Иосифа Волоцкого Даниила, но приводит многие примеры в духовно-просветительской деятельности самого Иосифа, которая стала путевой звездой в жизни митрополита Даниила.

Профессор Д. Н. Дубакин в 1880 г. в журнале Христианские чтения опубликовал статью «Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления “Домостроя”». В ней он весьма положительно характеризовал деятельность Иосифа Волоцкого. С точки зрения автора, Иосиф в дополнение к уставу у себя в монастыре положил начало особому воспитательному учреждению с характером современной школы, и это имело в то время прогрессивное значение[19].

Можно отметить, что историки и публицисты дают неоднозначную оценку Иосифа Волоцкого, но тем не менее солидарны с историком А. Н. Шереметьевым в том, что «Иосиф Волоцкий — Российская Звезда»[20].

В результате исследования представителей либеральной и дворянской историографии второй половины XIX в. (как церковной, так и светской) можно сделать вывод о преобладании положительных коннотаций деятельности преподобного Иосифа Волоцкого.

В советский период отечественной истории серьезные исследования были прерваны на долгие десятилетия. По словам Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, в горниле жестоких преследований, воздвигнутых богоборцами на Святую Церковь, исключалась возможность научно-церковной деятельности[21]. В этих условиях возникает светская атеистическая наука. Одним из ее представителей был Н. Н. Никольский, член-корреспондент АН СССР. Атеистическая наука нашла в его лице искреннего исполнителя своеобразного социального заказа по очернению и унижению Русской Церкви. В апреле 1925 г. в Москве создается Добровольное общество «Союз Воинствующих Безбожников СССР», которое ставило перед собой цель борьбы с религиозным дурманом во всех его формах. На этой базе с 1926 г. выпускаются газета и журнал («Безбожник» и «Антирелигиозник»)[22].

В 1931 г. выходит книга Н. Н. Никольского «История русской церкви», в ней автор дает отрицательную характеристику Иосифу Волоцкому и его духовно-просветительской и политической деятельности.

Н. А. Казакова и Я. С. Лурье в 1955 г. выдвинули свою точку зрения: «Иосиф, в отличие от Геннадия (Гонозова), писал свое сочинение не в период расцвета ереси, а в период ее падения, он имел дело с современниками, которые были в большей или меньшей мере знакомы с ересью и могли сомневаться, были ли “жидовствующие” или это критики “божественных писаний”. Исследуя “Просветитель”, мы пришли к выводу, что еретики приближались к идеям атеизма»[23]. В этом произведении авторы более конкретно рассматривают

деятельность Иосифа Волоцкого с точки зрения марксистской теории феодализма, по которой считалось, что крупнейшим феодалом-землевладельцем были монастыри. А. И. Клибанов рассматривает другую точку зрения. Он пишет: «Не на одной информации Геннадия основывал Иосиф Волоцкий свои свидетельства о еретиках. С фактической стороны Иосиф Волоцкий мог лучше, чем Геннадий, знать, как реформационное движение протекало в Москве. На первом месте среди деятелей контрреформационной борьбы стоит все же не Геннадий, а Иосиф»[24]. В этом случае автор ставит Иосифа Волоцкого на первое место среди деятелей «контрреформационной борьбы». Исследователь, наверное, забыл, что, первое — Реформация возникла в Европе. Начало Реформации положило выступление в 1517 г. в Германии М. Лютера. Второе — Контрреформационное движение возникло в Европе с середины XVI–XVII вв. во главе с папством и направлено было против Реформации. В основу программы контрреформации легли решения Триденского собора (1545–63) и осуществлялись в основном с помощью инквизиции, а активным проводником контрреформации были монашеские ордена. Третье — Иосиф и Геннадий жили на сорок лет раньше и никакого «контрреформационного движения» и «контрреформационной борьбы» в этот период на Руси не было, а также хотелось бы напомнить, что Святитель Геннадий умер в 1505 г., а преподобный Иосиф — в 1515 г.

Я. С. Лурье отмечал, что «в руках иосифлян сосредоточилась вся идеологическая политика государства, они же и направляли его культурное развитие. Сам Иосиф оказался гибким мыслителем, сумевший приспособится к меняющейся обстановке»[25]. Автор называет Иосифа политиком, сумевшим приспособиться к меняющейся обстановке. С одной стороны, это действительно так. Не видя защиты от князя Федора по сохранению монастырского имущества, он принимает решение обратиться именно к Великому князю и под его ведомство впервые из монастырей Московской Руси передает свою обитель. С другой стороны, Иосиф считает, что власть царя надо почитать и уважать, ели он не «тиран» и «не мучитель».

Поэтому игумен выступает за «симфонию властей церковной и светской».

В 1962 г. государственное издательство «Политическая литература» выпускает справочник «Ответы верующим» под редакцией профессора В. А. Мезенцева, который пишет: «Один из идеологов православной инквизиции, основатель и настоятель Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий, создал теорию всеобщей расправы с инакомыслящими»[26]. Такое высказывание автора комментировать сложно. Оно, скорее всего, было вызвано очередным социальным заказом государственной власти для пропаганды атеистических взглядов.

Н. С. Гордиенко в своих работах «Атеизм и религия в современной борьбе идей», «Православные святые: кто они?» высказывает жесткую критику по отношению к Иосифу Волоцкому. «Волоцкий игумен, противник подлинного просвещения, резко осуждавший знания, порицавший размышление в делах веры. Злобный и беспринципный. Жестокость и коварство удивляет даже его предшественников»[27]. В другой своей работе «Православие: словарь атеиста» дает также негативную оценку всей деятельности Иосифа Волоцкого. В известной книге автора «Крещение Руси: факты против легенд и мифов» ученый высказывает такое мнение: «Монастыри выполняли социальный заказ княжеской власти. Создавали и заново редактировали летописи, документы законодательного характера»[28]. Если в средневековый период в книгописных и летописных мастерских, по словам автора, выполняли «социальный заказ», то это же можно отнести и к самому Н. С. Гордиенко.

Историк Е. Ф. Грекулов в своей книге «Православная инквизиция в России» дает следующую оценку Иосифу Волоцкому: «Суровый и непримиримый гонитель антицерковного движения. После Иосифа во главе церковников, настаивавших на казни противников церкви, стал московский митрополит Даниил»[29]. В своем произведении автор последовательно выступает с позиции научного атеизма, материалистического мировоззрения критики идеологии Русской Православной Церкви.

В 1981 г. выходит книга историка Н. М. Золотухина «Иосиф Волоцкий». В этой книге автор объективно подходит к личности Иосифа Волоцкого и дает ему соответствующую характеристику. Он пишет: «Этот известный церковный деятель и писатель XVI века является одной из самых значительных фигур русского средневековья. Русское средневековье трудно представить без этого имени»[30]. В то же время центральной идеей этой книги является атеистическая оценка взглядов Иосифа Волоцкого и его просветительской деятельности.

Д. Е. Мануйлова в своей книге «Церковь и верующие» приводит такой пример: «Филантропическая функция церкви заключается в благотворительности — это подкармливание нищих и бедняков. К примеру, в монастыре Иосифа Волоцкого кормили толпы голодающих — до 500 чел., а в трапезной собиралось до 700. Разумеется, все это делалось за счет средств, источником которых, в конечном счете, была эксплуатация трудящихся»[31].

Автор считает, что благотворительная деятельность монастыря способствовала консервации феодальных общественных отношений.

Ю. Н. Герасимов и В. И. Рабинович по поводу Иосифо-Волоцкого монастыря отмечают: «Собор Иосифо-Волоцкого монастыря, расположенный в Московской области, также используется как комплексный музей. В нем есть минимальная экспозиция по истории собора и экспозиция краеведческого музея. В таком старом храме целесообразно открыть музей научного атеизма или прекрасный концертный зал»[32]. Весьма показательная точка зрения…

Вывод можно сделать следующий. Вся культурно-просветительская деятельность советского периода была направлена не просто на борьбу с религиозной

идеологией, но и с памятью о наиболее выдающихся событиях церковной и общерелигиозной истории. Поэтому за семьдесят лет существования советской власти у большинства ученых выработалась отрицательная оценка деятельности преподобного Иосифа Волоцкого, что относится, конечно, не только к его фигуре.

Особую страницу историографии преподобного Иосифа Волоцкого представляют исследования ученых-эмигрантов. В советское время было принято критически относится к их деятельности. Так, Н. С. Гордиенко отмечает: «Эмигрантские лидеры создали в зарубежных странах разнообразные церковные объединения. Русская зарубежная церковь выступает с позиции клерикального антикоммунизма и ведет подрывную деятельность против Советского Союза»[33].

Однако русская богословская наука обрела второе дыхание в стенах Парижского Свято-Сергиевского института, основанного митрополитом Евлогием (Георгиевским). После оккупации Франции немецкими фашистами, большинство русских эмигрантов и профессоров-богословов выехали в США, где архиепископом Сан-Франциским Иоанном (Шаховским) была основана Свято-Владимирская Духовная академия в Джорданвилле, которая стала вторым центром русской богословской мысли эмиграции первой волны.

Одним из ведущих ученых русской эмиграции являлся А. В. Карташев. Он окончил Петербургскую Духовную Академию, стал доктором церковных наук, профессором по истории церкви, обер-прокурором Синода Временного правительства, членом Поместного Собора.

С 1919 г. он профессор Свято-Сергиевской Духовной академии в Париже и член Епархиального Совета западноевропейской митрополии. Книга А. В. Карташева «Очерки истории русской церкви» является наиболее авторитетным научным трудом, вобравшим в себя всю глубину знаний по истории Русской Церкви, накопленных русской и зарубежной историографией. Автор писал: «Появление на поприще Московской Церкви конца XV — начала XVI столетий фигуры Иосифа Волоколамского должно быть признано фактом симптоматическим. Иосиф натура героическая. Его монастырь, хоть и отгороженный от мира, но пространственно — в самом мире, для скорой ему помощи. Он исповедует традиционную формулу о нормальности царской власти, как миропомазанной»[34].

Г. П. Флоровский выдвигает теорию кризиса византинизма на Руси в период и после татарского ига. Будучи византинистом, он ставит на первый план идею продолжения Византийской духовно-аскетической традиции. Ученый отрицательно относится к Иосифу Волоцкому. Он пишет: «В своем “Просветителе” Иосиф готов подходящее взять из западного источника. Деятельность иосифлян не благоприятствовала культурному подъему»[35]. Скорее всего, Г. П. Флоровский в данном случае имеет в виду отношения Иосифа Волоцкого и архиепископа Новгородского Геннадия в западном богословском и литературном ключе. Что касается друга и сподвижника преподобного Иосифа Волоцкого святителя Геннадия (Новгородского), то он в действительности вынужден был обратиться к западным рукописям при составлении полного библейского текста. Но это было обусловлено отсутствием в то время на Руси некоторых библейских книг в славянских и греческих переводах. Что касается преподобного Иосифа Волоцкого, то здесь можно возразить ученому. В действительности в библиотеке Волоколамского игумена большинство книг составляли работы восточных отцов Церкви, а к западным он обращался потому, что их работы на тот период времени были более распространены на Руси. Что касается еще одного аспекта культурно-религиозной деятельности Иосифа Волоцкого, то по этому поводу историк церкви Валерий Зуйков в 1994 г. писал: «Об Иосифе делает Флоровский разные заключения. Но неужели не понятно, что искусство Дионисия, без сомнения, самое прекрасное явление русской культуры времен Иосифа Волоцкого. В своем монастыре Иосиф собрал 87 картин Дионисия, 9 икон Андрея Рублева, 37 картин сына Дионисия — Феодосия»[36].

Г. П. Федотов один из ведущих отечественных религиозных мыслителей. В 1925–1940 гг. профессор русского православного богословского института в Париже, затем профессор Свято-Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке, один из основателей журнала «Новый град». Интерес к религиозной судьбе России был фактически основным интересом Федотова. В своей книге «Русская религиозность» он писал, что «при своих исключительных дарованиях, учености и воли преподобный Иосиф не мог замкнуться в стенах своего монастыря. Он принимал участие во всех вопросах, волновавших его богатое событиями время. В церковных делах его периода слово Иосифа было решающим. В течение тридцати лет он писал и действовал против еретиков “жидовствующих” и их заступников»[37].

Таким образом, эмигрантский период впитал в себя лучшие традиции, свойственные дореволюционной историографии. Высокая оценка деятельности Иосифа учеными этого направления обусловлена этим обстоятельством.

Падение коммунистического строя послужило началом к восстановлению искусственно прерванных религиозных традиций. Еще двадцать лет тому назад было бы трудно ожидать такого мощного церковного возрождения. Оно коснулось и деятельности исследователей русской культуры позднего Средневековья, заново пересмотревших значение личности Иосифа Волоцкого. Д. С. Лихачев писал: «Иосиф Волоцкий отвергал стяжательство (накопление богатства), как средство личного обогащения, но решительно отстаивал богатства монастырей, видел в этих богатствах милосердие и благотворительность. Принцип общежительства иноков (принцип киновии, коммуны) был большим достижением для своего времени»[38].

Известный Петербургский ученый А. Ф. Замалеев отмечает: «Начатое Иосифом идеологическое возвышение самодержавной власти стало нормой русской политической мысли XVI–XVII вв.»[39]. Далее автор пишет, что «Иосиф Волоцкий представлял линию аллегорического рационализма, выразившуюся в учениях Илариона и Климента Смолятича»[40]. Автор считает, что идеи Иосифа Волоцкого о соединении царской и церковной властей совпали с расцветом Московского церковно-государственного духа. Просветительскую деятельность Волоцкого игумена Замалеев сравнивает с учением митрополита Илариона (1051) и его произведением «Слово о Законе и Благодати», которое является одним из прекрасных образцов русской исторической литературы. Это богословское произведение стало своеобразным гимном древней Руси, прославлением Киевской державы и ее князей. Замалеев также сравнивает преподобного Иосифа с Климентом Смолятичем — митрополитом, приверженцем аллегорического метода толкования Священного Писания, которое было господствующим среди Киевских книжников.

Заслуживает внимания книга И. Я. Фроянова «Драма русской истории». Автор считает период конца XV — начала XVI вв. весьма опасным для страны религиозно-политическим кризисом. Он дает высокую оценку архиепископу Геннадию и игумену Иосифу Волоцкому: «К доблести наших предков следуют отнести их неукротимую борьбу за спасение русской православной церкви и русской православной государственности»[41].

Книга «Русская культура: история и современность» привлекает своей искренностью и объективностью. В ней дается определение православию, как культурообразующей религии. Автор работы Т. С. Георгиева выдвигает идею о том, что «Иосиф Волоцкий развил теорию теократического абсолютизма, что укрепило авторитет светской власти и усилило позицию церкви[42].

Историки Ю. Ю. Булычев, Ю. П. Михайлов, богослов А. И. Осипов дают высокую оценку духовно-просветительской и организаторской деятельности Иосифа Волоцкого.

В недавно вышедшей книги А. И. Алексеева[43] творчество Иосифа Волоцкого рассматривается в качестве ключа к идеям и направлениям, доминирующим в политической идеологии, в богословии, литературе и искусстве России на протяжении всего XVI в. В монографии содержится очерк жизни и деятельности Иосифа Волоцкого, дается краткий обзор его творчества. Рассматривается феномен конца света на исходе 7-й тысячи лет от сотворения мира (1492), делаются интересные замечания по поводу ереси «жидовствующих». В центре внимания находится история создания трактата «Просветитель». Предложен оригинальный взгляд на происхождение памятника, пересмотрены устоявшиеся взгляды на взаимосвязь между этим трактатам и текстом Посланий преподобного Иосифа.

Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский, на наш взгляд, дал четкую характеристику Иосифу Волоцкому и основанному им монастырю. «Иосиф Волоцкий и его монастырь явился воплощением представлений об идеальном монастыре, который должен быть не только очагом духовности, но и крупным культурным и хозяйственным центром. Не замыкаться в себе, а нести свет духовного просвещения окружающему миру»[44].

Таким образом, спектр мнений, высказываемых учеными об Иосифе Волоцком, весьма обширен по хронологии, по характеру исследования и по месту публикации. В них — в зависимости от поставленных задач, освещается деятельность Иосифа Волоцкого.

Приведенный историографический анализ позволяет разделить историю изучения личности и творчества Иосифа Волоцкого на две основные части: дореволюционную и последующую (до конца XX — начала XXI вв.). Обращают на себя внимания полнотой изложения работы Макария (Булгакова), Е. Е. Голубинского, Н. А. Булгакова, П. В. Знаменского. После революции наблюдается резкий спад положительных отзывов о деятельности Иосифа Волоцкого. Этот дефицит восполняется лишь в положительных публикациях Д. С. Лихачева, Н. М. Золотухина и некоторых других исследователей. В работах ученых русского зарубежья отдается должное заслугам Иосифа Волоцкого.

Литература о преподобном Иосифе Волоцком, как видим, весьма обширна по хронологической амплитуде. К концу XX — началу XXI столетий в связи с интенсификацией исследований по древней и средневековой истории России деятельность Иосифа Волоцкого получает все более емкое освещение в работах А. Ф. Замалеева, И. Я. Фроянова, А. И. Алексеева и других современных авторов.

Литература

1. Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510 гг. СПб., 2010.
2. Алексий II патриарх Московский и Всея Руси. К читателю серии православная академия // Болотов В. В. История церкви в период Вселенских соборов. М., 2007.
3. Булгаков Н. А., протоирей. Церковно-Историческое исследование: преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865
4. Георгиева Т. С. Русская культура: история и современность. Ростов-на-Дону, 2006.
5. Герасимов В. Н., Рабинович В. И. Зодчество и православие. М., 1986.
6. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1900.
7. Гордиенко Н. С. Атеизм и религия в современной борьбе идей. Л., 1982.
8. Гордиенко Н. С. Православные святые: кто они? Л., 1879.
9. Гордиенко Н. С. Крещение Руси: факты против легенд и мифов. Л., 1982.
10. Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России. М., 1964.
11. Дубакин Д. Н. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления «Домостроя» // Христианские чтения. 1880. Март–апрель. С. 34–36.
12. Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1882.
13. Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха средневековья. СПб.,1998.

14. Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 2001.
15. Знаменский П. В. Руководство к истории Русской Церкви. Минск, 2005.
16. Золотухин. Н. М. Иосиф Волоцкий. М., 1981.
17. Зуйков В. Учение об иконопочитании преподобного Иосифа Волоцкого // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 7.
18. Иловайский Д. И. История России: Собиратели Руси. Ростов-на-Дону, 1996.
19. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI веков. М.; Л., 1955.
20. Карамзин Н. М. История Государства Российского. Ростов-на-Дону, 1995.
21. Карташев А. В. Очерки истории Русской Церкви. М., 2000.
22. Клибанов А. И. Реформационные движения в России XIV–первой половины XVI веков.
23. Ключевский В. О. Полный курс лекций по русской истории. М., 1993.
24. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее важнейших деятелей. Ростов-на-Дону, 1995.
25. Лихачев Д. С. Великая Русь: история и художественная культура. М.; Рим, 1994.
26. Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист. Послание Иосифа волоцкого. М., 1959.
27. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1996.
28. Мануйлова Д. Е. Церковь и верующие. М., 1981.
29. Мезенцева В. А. Ответы верующим. М., 1962.
30. Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Преподобный Иосиф Волоцкий и созданная им обитель. М., 2007.
31. Платон (Левшин), митрополит Московский. Краткая Российская церковная история. М., 2010.
32. Платонов С. Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 1999.
33. Покровский П. С. История русской политической мысли. М., 1951.
34. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1993.
35. Федотов Г. П. Очерки русской религиозности. М., 2004.
36. Филарет (Гумилевский), архиепископ. История русской церкви. М., 2001.
37. Флоровский Г. П. Пути русского богословия. Минск, 2006.
38. Фроянов И. Я. Лекции по истории русской философии. СПб., 2007.
39. Хрущев И. П. Исследования сочинений Иосифа (Санина), игумена Волоколамского. СПб., 1868.
40. Шереметьев А. Н. Иосиф Волоколамский. М., 1899.

Примечания

[1] Булгаков Н. А., протоиерей. Церковно-историческое исследование: Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865. С. 166

[2] Хрущев И. П. Исследование о сочинениях Иосифа (Санина), игумена Волоколамского. СПб., 1868. С. 64.

[3] Платон (Левшин), митрополит Московский. Краткая Российская церковная история. М., 2010. С. 192.

[4] Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. История русской церкви. М., 2001. С. 377.

[5] Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви: В 7 кн. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 207.

[6] Знаменский П. В. Руководство к истории русской церкви. Минск, 2005. С. 196.

[7] Первоначальное название монастыря при его основании 14 июня 1479 г. — Свято-Успенский Богородицы Волоколамский мужской монастырь. После кончины преподобного Иосифа Волоцкого обитель получает название Иосифо-Волоколамский мужской монастырь. В 70-е гг. XVIII в. по указанию Екатерины II монастырю дополнительно вводится термин «второклассный» (он означает, что количество штатных монахов должно быть не более 17 чел., а остальные — заштатные, которые обязаны были себя содержать сами). Это назнание просуществовало до января 1920 г. 15 мая 1989 г. монастырь был возвращен русской Православной Церкви и получил название «Свято-Успенский Иосифо-Волоцкий мужской монастырь». В 1990 г. монастырю присваивают статус ставропигиального, т. е. подчиненного Патриарху. В настоящее время обитель именуется так: Свято-Успенский Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь.

[8] Нектарий, иеромонах. Историческое описание Иосифо-Волоколамского второклассного мужского монастыря Московской губернии. М., 1887. С. 13.

[9] Покровский В. С. История русской политической мысли. М., 1951. С. 75–76.

[10] Там же С. 76.

[11] Голубинский Е. Е. История русской церкви. Собр. соч.: В 2 т. М., 1900. Т. 2: Период второй, Московский. Ч. 1. С. 219.

[12] Карамзин Н. М. История Государства Российского: Собр. соч.: В 4 т. Ростов-на-Дону, 1995. Т. 3. С. 205.

[13] Костомаров Н. И. русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: В 3 т. Ростов-на-Дону, 1995. Т. 2. С. 205.

[14] Иловайский Д. И. История России: В 6 кн. Ростов-на-Дону, 1996. Кн.3: Собиратели Руси. С. 461.

[15] Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Собр. соч.: В 18 кн. М., 1993. Кн. 3. С. 166.

[16] Ключевский В. О. Полный курс лекций по русской истории: В 3 т. М., 2003. Т. 2. С. 20.

[17] Платонов С. Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 1999. С. 205.

[18] Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1882. С. 13.

[19] См.: Дубакин Д. Н. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления «Домостроя» // Христианские чтения. 1880. Март-апрель. С. 34–36.

[20] Шереметьев А. Н. Иосиф Волоколамский. М., 1899. С. 7.

[21] Алексии II, Патриарх Московский и Всея Руси. Читателям серии Православная академия // Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007. С. 1.

[22] См.: Усынович С. Союз Воинствующих Безбожников // Малая Советская Энциклопедия: 12 т. М., 1932. Т. 8. С. 254.

[23] Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI вв. М.; Л., 1955. С. 79.

[24] Клибанов А. И. Реформационное движение в России в XIV-первой половины XVI вв. М., 1960. С. 227.

[25] Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист. Послания Иосифа Волоколамского. М.; Л., 1959. С. 72.

[26] Мезенцев В. А. Ответы верующим. М., 1962. С. 232.

[27] Гордиенко Н. С. Православны святые: кто они? Л., 1979. С. 96, 109, 128.

[28] Гордиенко Н. С. Крещение Руси: факты против легенд и мифов. Л., 1984. С. 197.

[29] Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России. М., 1964. С. 105.

[30] Золотухин Н. М. Иосиф Волоцкий. М., 1981. С. 15.

[31] Мануйлова Д. Е. Церковь и верующие. М., 1981. С. 31.

[32] Герасимов Ю. Н., Рябинович В. И. Зодчество и православие. М., 1986. С. 59.

[33] Гордиенко Н. С. Атеизм и религия в современной борьбе идей. Л., 1982. С. 29–30.

[34] Карташев А. В. Очерки истории Русской Церкви: В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 495, 497, 501.

[35] Флоровский Г. П., протоиерей. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 23.

[36] Зуйков В. Учение об иконопочитании преподобного Иосифа Волоцкого // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 7. С. 14.

[37] Федотов Г. П. Очерки русской религиозности: В 2 ч. Ч. 2. Средние века, конец XIV — начало XVI вв. // Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12 т. М., 2004. Т. 11. С. 286–287.

[38] Лихачев Д. С. Великая Русь: история и художественная культура. М.; Рим. 1994, С. 311. Для нас чрезвычайно важным является мнение великого историка древнерусской культуры. Штамп «стяжатель», приклеенный к Иосифу Волоцкому атеистической (часто весьма поверхностной) литературой, как правило истолковывался последней в резко негативном смысле. Для несведущего читателя это становилось препятствием к объективному пониманию творчества преподобного Иосифа. В этом свете и «школьная делемма» стяжательства и «нестяжательства», приписываемая отношению мировоззренческих установок Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, тоже оказывается надуманной.

[39] Замалеев А. Ф. Восточно-славянские мыслители: эпоха средневековья. СПб., 1998. С. 88.

[40] Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 2001. С. 67.

[41] Фроянов И. Я. Драма русской истории. М., 2007. С. 108.

[42] Геориева Т. С. Русская культура: история и современность. Ростов-на-Дону, 2006. С. 82.

[43] Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510 гг. СПб., 2010.

[44] Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Преподобный Иосиф Волоцкий и созданная им обитель. М., 2007. С. 3.

Н. А. Калашникова
студентка исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Научный руководитель
канд. ист. наук,
доцент А. Д. Пантелеев

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТА СВЯТЫХ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Copyright © 2012, Н. А. Калашникова

Культ святых, как почитание мощей и реликвий, — удивительное явление в истории христианства. Формирование культа во II–III веках представляло собой сложный процесс, оказавший значительное влияние на организацию и последующее развитие христианской церкви.

Есть тенденция[1] выводить культ святых из культа героев. Но мы согласны с иной точкой зрения, представленной такими исследователями, как: П. Браун, Делеэ, Ворд-Перкинс, Ш. Пиетри и прот. Александр Шмеман, которые придерживаются мнения, что культ святых — самостоятельно сформировавшееся явление в контексте христианства.

П. Браун пишет, что: «объяснять христианский культ мучеников, представляя его продолжением языческого культа героев, столь же бесполезно, как реконструировать форму позднеантичной христианской базилики по нескольким заимствованным из классических строений колоннам…»[2]

Также он замечает по этому поводу, что: «Языческим представлениям о роли героев, похоже, полностью чужд упор всех христианских авторов на то, что мученики наслаждаются близостью к Богу именно потому, что они умерли как человеческие существа… Мученик был другом Бога. Он был заступником таким образом, каким никогда не мог быть герой»[3].

Прот. Александр Шмеман, ссылаясь на книгу Делеэ, говорит, что почитание, как культ святых «на деле совершенно самостоятельное и независимое по своему происхождению, по своей укорененности в вере и опыте Церкви почитание святых»[4].

Ворд-Перкинс считает, что культ героев вообще не играл роли в Риме, поскольку его затмевал культ императора. Также он добавляет, что вне поля императорского культа эллинистический героон был мертв и забыт[5].

Ш. Пиетри отмечает, что церковь много заимствовала из культа мертвых, но не из культа героев[6].

Попытаемся проследить развитие культа святых как самостоятельное явление. Но самостоятельное, разумеется, отчасти, поскольку язычество естественным образом входило в поры христианства, и отделить формирование одного от влияния другого — невозможно и ошибочно.

В первые века все христиане погребались согласно общим традициям античного мира — за пределами города. Кладбища располагались за городскими стенами, вдоль дорог.

Поминовение усопших происходило на месте захоронения и совершалось в определенные дни — в годовщину смерти или день рождения почившего. Центральным действием считалась трапеза на могиле умершего.

Первые христиане, воспитанные в языческом мире, принадлежащие его культуре, естественно, знали эти погребальные обычаи и не избегали их. Они трансформировали языческие элементы культа мертвых в контексте христианства и наполняли былую форму новым, христианским содержанием.

Они собирались на могилах усопших мучеников, как и положено, в день поминовения. Таким днем стал день кончины. Там они совершали трапезу, которая называлась Агапой, то есть трапезой любви.

Составитель мученичества св. Игнатия заканчивает свое повествование словами: «И так видевшие сие с великою радостию, и после рассказавши взаимно сновидения, мы воспевали Бога, подателя благ, ублажали святого, и заметили для себя день и час, дабы, собираясь во время его мученичества, иметь общение с подвижником и доблестным мучеником Христовым» (Act. Ignat. 7).

Первоначально древняя Церковь не имела различий между «рядовыми умершими» и святыми. С течением времени возросшее благоговение перед подвигом мучеников побудило христиан к поиску и созданию новых форм их литургического почитания[7]. Определение мучеников как особой категории умерших отразилось в тексте евхаристического поминовения, которое совершалось на могиле святого. Надгробные литургии заменили собой поминальные трапезы. Подтверждением тому служат несколько пассажей Тертуллиана (de Cor. 3; De monog. 10). Места захоронений стали местом таинственного преложения хлеба и вина в Тело и Кровь и, как пишет П. Браун, в этот момент небо и земля соединялись, разрушая барьеры между городом живых и городом мертвых[8].

Умершие не считались теми, кто перестал существовать навеки. Они переходили в иное состояние «слышащих». Люди верили в их presentia. Ориген замечает, что усопших можно рассматривать как: «родственников и друзей… которые давали почувствовать свое близкое присутствие тем, кто им молился» (Orig. Contra Celsum 7.34).

Особое значение приобретало чтение passio, описание страданий. Они имели миссионерский ха-

Copyright © 2012

рактер и должны были укреплять слушателей в вере и вдохновлять на подвиги и стойкость. Как пишет П. Браун: «Passio упразднило время. Деяния мученика или исповедника проносили могущественные деяния Бога Ветхого Завета и евангелий непосредственно в его или ее современность. Чтения о деяниях мучеников пробивали брешь в тонкой, как бумага, стене между прошлым и настоящим»[9].

Начало изменения образа мученика из земного героя-христианина, примера для подражания, в небесного героя-святого, «друга Бога», можно обозначить моментом, когда к нему стали обращаться в молитвах и прошениях как к предстателю и заступнику.

Это, возможно, связано и с изменением настроения христианских общин. Восторженность первых десятилетий сменяется признанием грехов и мольбой о прощении. Этот мотив сильно проступает в «Пастыре» Ермы, литературном памятнике II века. Автор задается вопросом, возможен ли грех в Церкви и каково должно быть покаяние: «Ибо славою Своею поклялся Господь, что тот из избранных Его, кто и в этот предопределенный день будет продолжать грешить, не получит спасения. Ибо покаянию праведных положены сроки, и определены дни покаяния для всех святых» (Herm. Vis 2.2).

Позднее эту тему продолжил Тертуллиан, говоря, что Бог «поместил в преддверии второе покаяние, чтобы открыть дверь стучащим в нее, но открыть лишь однажды, ибо попытка совершается вторично, а более уже никогда не открывать, ибо прошлая попытка не удалась» (Tert. De paent. 7).

В Церкви нет места греху, но она существует для грешников. С течением времени акцент святости был перенесен с живых на умерших, на мучеников, чья избранность и совершенство не подлежали сомнению. Теперь святыми были не «мы», а «они».

Ориген говорит о необходимости просить мучеников ходатайствовать перед Богом за своих земных собратьев. Он верит в общение святых, которое не могло прерваться с земной смертью человека (Orig. Ad martyr. 28). В конце II–III веков начинают распространяться эпитафии с обращениями к усопшим с просьбой помолиться.

В совокупности: античная погребальная традиция (трапеза, дни поминаний, удаленность от города), христианская Евхаристия, чтение Пассий, мотив «присутствия» — все это способствовало концентрации внимания и деятельности общины вокруг гробницы мученика.

Фигура мученика стала приобретать характерный позднеримский облик — он стал patronus на небесах. Сначала патроном определенной церковной общины, а затем города и всего мира. Как Христос искупил весь род своей кровью, так мученик «своих» горожан — пишет Пруденций в своих гимнах[10].

Блаженный Августин в IV веке первым дал определение разницы между молитвами за усопших и молитвами, обращенными к святым: «Праведность мучеников совершенна, они достигли совершенства своим подвигом. Поэтому церковь не молится за них. Она молится за других усопших верных; но она не молится за мучеников. Они вышли из мира сего столь совершенными, что вместо того, чтобы быть нашими клиентами, они ходатаи за нас» (Aug. Serm. 285, 5, PL, 38, 1295).

То, что церковь не молится о них — постфактум. То есть мы можем сказать, что ко времени Августина мученик окончательно покинул уделы простых мертвецов.

Увеличение расстояния между мучеником и рядовым членом общины является началом становления культа святых.

Как можно определить начало культового почитания мучеников, есть ли точка отсчета тому, что мы называем культом мощей и реликвий? Стремление прикоснуться к святому еще при его жизни или почести, воздаваемые после смерти, — что лежит в основе культа святых?

Вряд ли возможно однозначно ответить на этот вопрос. В Евангелии мы находим примеры, когда в акте касания проявляется вера человека в возможности Бога: исцеление кровоточивой женщины и воскрешение дочери Иаира (Лк. 8: 41–56), прокаженного (Мф. 8: 2–4), слепорожденного (Ин. 9: 1–7), стремление прикоснуться к краю одежды (Мф. 14: 36). В Деяниях сбегавшийся народ искал чудес от тени проходящего Петра (Деян. 5: 14–16) и платка и опоясаний Павла (Деян. 19: 11–12). В мученичестве Поликарпа автор, объясняя трудность, возникшую у епископа с развязыванием обуви, говорит: «Поликарп снял с себя всю одежду, расстегнул пояс и попытался развязать обувь, чего раньше никогда не делал, потому что каждый верный старался прикоснуться к его телу» (Act. Polyc).

Чудеса Павла подобны чудесам Иисуса, стремление людей прикоснуться к Павлу, к его тени или краю одежды — подобно евангельскому дерзновению следовавших за Христом. Что общего у Павла со Христом, Богом?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо принять во внимание, что с самой ранней стадии в христианском движении существовал элемент, который наложил отпечаток на все дальнейшее развитие[11]. Это была вера в явное присутствие Святого Духа, который излит на общину по обещанию Христа: «И я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14: 16–17).

Святой Дух передавался каждому новому члену общины. Павел проповедовал, потому что принял Духа: «Анания пошел и вошел в дом и, возложив на него руки, сказал: брат Савл! Господь Иисус, явившийся тебе на пути, которым ты шел, послал меня, чтобы ты прозрел и исполнился Святаго Духа» (Деян. 9: 17). Таким образом, христианство — это преемственность Духа. Павел, обращаясь к коринфянам, говорит: «разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3: 16).

Развитие учения о Святом Духе, Его постоянной актуализации, безусловно, повлияло на формирование культа святых. По словам М. Элиаде, «религиозное благоговение перед мощами в чем-то напоминает учение о воплощении. Поскольку Бог воплотился в Иисусе Христе, то каждый мученик, претерпев мучения и смерть за Господа, обретает святость плоти»[12].

С ранних времен христиане трепетно относились к костям мучеников.

Составитель мученичества св. Игнатия сообщает об останках страдальца: «ибо остались только твердейшие части его тела, которые были отвезены в Антиохию, и положены в полотно, как бесценное сокровище, по благодати, обитавшей в мученике, оставленное св. церкви» (Act. Ignat. 6).

В мученичестве Поликарпа община досадует: «лукавый (…) постарался, чтобы мы не взяли его тела, хотя многие хотели это сделать и иметь частицу его святой плоти» (Act. Polyc.).

В истории мучеников Лионских и Вьеннских была похожая ситуация: «Тела мучеников, всячески поруганные в поучение всем, оставались шесть дней под открытым небом, затем беззаконники сожгли их и смели пепел в реку Родан, протекающую поблизости, чтобы ничего от них на земле не оставалось. Они делали это в расчете победить Бога и отнять у них возрождение» (Eus. HE 5. 62).

Отношение к плоти у язычества и христианства различное. Философское учение Платона и последующие школы, базирующиеся на нем, говорили об освобождении души из «темницы» тела, христианство — о его преображении, освящении и, наконец, о воскресении. Плоть была освящена пришествием Христа, ибо «Слово стало плотью» (Ин. 1: 14). Идеолог христианства — апостол Павел нигде не противопоставляет душу телу в смысле эллинистического дуализма. Он заявляет, что не желает оказаться «нагим» (2 Кор. 5: 3), не желает «совлечься» (2 Кор. 5: 4) — обнажиться от тела.

Действие божественной благодати распространяется на всего человека. Всю церковную метафизику пронизывает религиозный материализм, материализация всех религиозных таин, утверждая святую телесность, богоматерию[13]. Литургическая и бытовая жизнь церкви всегда была наполнена символическим освящением плоти, телесной жизни человека. И это чрезвычайно важно в связи с развитием культа святых.

Останки мученика являлись одухотворенной, обóженной плотью, которая продолжала свидетельствовать о Христе, памятью запечатленных в ней страданий. Тело мученика было освящено его смертью — истинным imitatio Christi[14].

В «беседе о мучениках» святитель IV века Иоанн Златоуст говорит: «Мученик лежит безгласен, в совершенном молчании: что же трогает совесть и заставляет ручьи слез литься, как из источника? Самое представление о мученике и воспоминание о всем совершенном им» (John Chryst. De martyr. 2). Андре Грабарь замечает, что вид мученических мощей, это никогда, ни при каких обстоятельствах, не увещевание к смерти, а наоборот провозглашение триумфа над смертью[15].

Упоминаемый нами святитель, осмысляя важность почитания святых, пишет, что «Бог оставил нам тела их; поэтому они, давно победив, доселе еще не воскресли, но, хотя уже за столько времени претерпели подвиги, еще не получили воскресения, не получили ради тебя и ради твоей пользы, чтобы и ты, помышляя о таком подвижнике, возбуждался к подобному подвигу» (John Chryst. De martyr. 2).

Кости и останки были ощутимым центром культа, так как они гарантировали реальное присутствие мученика[16]. Св. Иоанн Златоуст, говоря о крестьянах, не имеющих учителей, утешает их близостью к гробницам: «они не слышат непрестанно голоса учителей; зато слышат голос мучеников, который вещает к ним из гроба и имеет большую силу» (John Chryst. De martyr. 1).

В народном сознании происходила даже некая локализация души подле могилы[17], что приводило к христианизации места, пространства[18]. Почитание мученика всегда было местным религиозным феноменом. Общины формировались вокруг почитаемых останков, либо мощи становились собственностью определенной группы[19]. Близость к мощам делала местную церковь привилегированнее. Существовала угроза приватизации святынь богатыми семействами, если могила мученика находилась вблизи их склепа или усыпальницы[20].

Одна из самых важных особенностей почитания святых — его миссионерский характер. Культ мучеников выступал в качестве носителя христианства и способствовал распространению религии[21]. Юлиан Отступник сокрушался: «...вы продолжаете добавлять трупы недавно умерших к давним трупам. Вы заполнили весь мир гробницами и склепами» (Cyr. Alex. Contra Galil. 335 C).

Для христианина наполнение большей территории святыми останками было освящением пространства присутствием святых. Вследствие этого мощи дробятся на мелкие крупицы и рассылаются по всем церквям. Иоанн Златоуст объясняет смысл раздробления мощей: «…эти, когда будут разделены между многими, тогда еще более показывают свое богатство. Таково есть естество предметов духовных: они от раздробления увеличиваются, от разделения умножаются» (John Chryst. De martyr. 2).

Д. Леманс отмечает, что культ святых стал видимым признаком христианской оккупации территории[22]. С IV века не только мученики почитались, но и благочестивые епископы, монахи и библейские святые, что привело к увеличению праздничных дней в богослужении[23].

Но чем дальше, тем больше культ стал окрашиваться элементами, свойственными античному литургическому благочестию, усваивая многие его черты. Делеэ, исследуя трансформацию отношения к останкам мучеников со времен Ранней Церкви

вплоть до Средневековья, отмечает, что в первые века христиане окружали мученика большим почетом, «но ниоткуда не видно, — пишет Делеэ, — что этим останкам приписывалась в эту эпоху особая сила, или что от прикосновения к ним ожидается особый сверхъестественный результат! К концу же четвертого века многочисленные свидетельства показывают, что, в глазах верующих, некая особая сила истекает из самих останков»[24].

Со временем в почитание вкрапливаются забытые языческие элементы. В обмен на исцеление, безопасное возвращение или другие просьбы, исполненные мучеником, люди часто приносили подарки в мартириум. Это могли быть руки, ноги, глаза или иная часть тела из дерева или серебра, символизирующая часть тела, исцеленную мучеником[25]. Так же распространялась античная практика, присущая культу Асклепия, Исиды, Сераписа, когда люди, спали в святилищах, в надежде получить сны или видения о будущем или исцелиться[26].

Культ приобрел широкое распространение. Но уже в ранние периоды его развития многие образованные люди не могли удержаться от некоторой тревоги[27]. Народная реакция была не всегда в рамках здравомыслия и христианской трезвости.

Св. Августин, опасаясь за растущее народное суеверие, предостерегает верующих от ложного восприятия: «Мы не чтим их, как богов, мы не хотим подражать язычникам, которые боготворят умерших, мы не строим им храмов, не воздвигаем алтарей, но из их костей созидаем алтарь единому Богу» (Aug. Serm. 273, 280, 318, 325).

Св. Амвросий Медиоланский, учитель блаж. Августина, обретением мощей св. Гервасия и Протасия провозгласил победу над арианством. Он выделил могилы, привязанные к епископской литургии, и организовал вокруг них церкви и епископские кафедры. Он стал выносить мощи на всеобщее поклонение, поскольку понимал, что публичное богослужение — единственный прочный фундамент религиозности народа.

Таким образом, культ святых стал жизненной силой Церкви после прекращения гонений, после ее официального признания. Он прославлял преображение материи, устранял грань между небом и землею, сближая Бога и человека. Он содержал в себе поразительное одновременное соединение присутствия мученика на Небе и в могиле, в частице его плоти, что приобщало верующего к парадоксальному мышлению[28]. И как сказал П. Браун: «...стихия парадокса всегда сопутствовала христианскому переиначиванию установленного плана вселенной»[29].

Культ святых был возможен благодаря вере в божественное присутствие Святого Духа в материи, в мощах мучеников. Благодать Духа пронизывала останки святого, и верующие стремились получить частицу благодати, прикладываясь к ним. «Святость мощей — рудиментарная параллель таинству Евхаристии, также как хлеб и вино пресуществляются в Тело и Кровь Христа, тело мученика освящается его смертью — истинным imitatio Christi. Подобное сходство усугублялось разделением тела святого на бесчисленные частицы, тем фактом, что мощи можно было умножать до бесконечности»[30].

Список источников и литературы

Источники

1. Аврелий Августин. О граде Божием. М., 1994.
2. Аврелий Августин. Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Киев., 1879–1908.
3. Библия / Синодальный перевод. М., 1990.
4. Беседы избранные св. отца Иоанна Златоустого, архиеп. Константинопольского / Пер. игум. Иринея (Клементьевского). М., 1784.
5. Мученичество св. Игнатия Богоносца // Христианское чтение. С-Пб., 1822.
6. Мученичество Поликарпа / Пер. с греч. П. Преображенского. Рига.,1994.
7. Тертуллиан. Апологетик / Пер. с лат. А. Ю. Братухина. СПб., 2005.
8. Тертуллиан. О душе / Пер. с лат. А. Ю. Братухина. СПб., 2004.
9. Тертуллиан. О покаянии. / Пер. М. Е. Сергеенко. // Богословские труды. 1985. № 26.
10. Тертуллиан. Защищение христиан против язычников / Пер. еп. Афанасия. М., 1802.
11. Ориген. Увещевание к мученичеству / Пер. с греч. Н. Корсунского. Ярославль, 1886.
12. Ориген. Против Цельса / Пер. с греч. Л. Писарева. Казань, 1903.

Литература

13. Анисимов М. С. Настольная книга атеиста. М., 1985.
14. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. М., 2007.
15. Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. М., 1996.
16. Бердяев Н. А. Новое христианство. // Д. С. Мережковский pro et contra. Личность и творчество Д. С. Мережковского в оценке современников. СПб., 2001.
17. Элиаде М. История религиозных идей. Т. III. М., 2008.
18. Антонио Сикари. Портреты святых. Милан., 1987.
19. Браун П. Культ Святых. М., 2004.
20. Буасье Г. Падение язычества. М., 1982.
21. Моррис Л. Теология Нового Завета. СПб., 1995.
22. Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб., 2011.
23. Delehaye H. L'origine du culte des martyrs. Paris.
24. Leemans J. «Let as die thar we may live» greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. Ad 350- AD 450). NY., 2003.
25. Petruccione J. The Persecutor's Envuy and the rise of the Martyr Cult: «The Peristephanon» hymns 1 and 4 // Vigiliae Christianae. 1991. Vol. 45.
26. Pietri Ch. Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome. Paris., 1976.

Примечания

1 Анисимов М. С. Настольная книга атеиста. М., 1985; Виппер Р. Ю. Возникновение христианства. М., 1918.
2 Браун П. Культ Святых. М., 2004. С. 16.
3 Браун П. Культ Святых. С. 16.

[4] Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 212–213.
[5] Ward-Percins. J. B. Memoria, martyr's tombs and marty's church. P. 28.
[6] Pietri Ch. Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome. P. 122.
[7] Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 210.
[8] Браун П. Культ Святых. С. 14–15.
[9] Браун П. Культ Святых. С. 95.
[10] Petruccione J. The Peristephanon hymns of the martyr cult. P. 340.
[11] Нок А. Д. Обращение. С. 206.
[12] Элиаде М. История религиозных идей. Т. III. С. 67.
[13] Бердяев Н. А. Новое христианство. С. 338.
[14] Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. III. С. 67.
[15] Grabar. A. Martyrium, 2:39.
[16] Leemans J. «Let as die thar we may live» greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor. P. 9.
[17] Браун П. Культ Святых. С. 39.
[18] Leemans J. «Let as die thar we may live» greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor. P. 3.
[19] Браун П. Культ Святых. С. 10.
[20] Браун П. Культ Святых. С. 46.
[21] Leemans J. «Let as die thar we may live» greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor. P. 6.
[22] Ibid. P. 4.
[23] Leemans J. «Let as die thar we may live» greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor. P. 4.
[24] Delehaye H. L'origine du culte des martyrs. P. 139.
[25] Leemans J. «Let as die thar we may live» greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor. P. 13.
[26] Ibid P. 12.
[27] Буасье Г. Падение язычества. С. 314.
[28] Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. III. С. 68.
[29] Браун П. Культ Святых. С. 15.
[30] Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. III. С. 68.

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: В ИСТОРИЧЕСКОМ И ПРОБЛЕМНОМ КОНТЕКСТАХ

А. К. Судаков
д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН

СМЫСЛ ЦЕЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ

Copyright © 2012, А. К. Судаков

Две версии целостной антропологии в русской христианской мысли

Основной предмет данной статьи — некоторые особенности философско-антропологической картины стремления человека к христианской цельности, по представлениям И. В. Киреевского. Адекватное понимание этой антропологии цельности представляется важным потому, что на Киреевского считает себя вправе опираться традиция такого толкования христианской философии, в котором не остается места для философской антропологии, как и для философской этики, а живое многоединство личного бытия сводится к всеединству, к одной исключительной душевной деятельности. При этом не имеет значения, терпит ли такая философия «метафизику всеединства» в узком смысле слова. Как представляется, эта «метафизика всеединства» в известной мере и возникает в результате незаконного (неправомерного) толкования антропологии цельности по Киреевскому, а именно толкования, превращающего существенное для этой антропологии двуединство в метафизическую единицу, в монизм.

Согласно основному убеждению И. В. Киреевского, хотя разум человека, созданный стремиться к единому Богу, один, и существо его едино, его силы и деятельности, как и ступени развития этих сил, различны[1]. Поэтому во всякой подлинно живой деятельности человека всегда есть две деятельности: внутренняя работа духовного, нравственного, целожизненного возвышения, высшая деятельность ума, доступная только для ищущего с верой, и внешняя работа естественного разума в многообразии его сил и культурных воплощений. Первое есть духовно-аскетическое измерение стремления духа и жизни к цельности, второе есть его антропология или даже психология. Постольку возможны духовное и антропологическое понимание цельности жизни; и хотя здесь преимущественно важно ее духовное измерение, антропологическое всегда остается и должно быть представлено со всей возможной тщательностью. Иными словами, хотя цельное разумение возможно для Киреевского только при возвышении ума на степень высшей деятельности, но философский смысл цельности, как и верующего разума, будет неизбежно упущен из виду, если не задаться вопросом о составе этого стремящегося к цельности ума. Русский философ не случайно говорил: разумение существенности «возникает из внутреннего развития смысла цельной личности»[2] — или не возникает там, где не достигается или игнорируется полнота философского сознания цельной личности. Развитие логически предполагает многообразие. Что же представляет собой антропологически это многоединство личного бытия в стремлении к живой цельности?

В обыкновенном состоянии естественного разума отдельные силы пребывают в разногласии между собою. Поэтому восстановление первородной цельности есть прежде всего приведение «всей совокупности умственных и душевных сил»[3] к *единству.* Стремление ума к цельности есть работа по собиранию, сосредоточению деятельностей духа в высшее и живое единство[4]. Все силы или деятельности личного духа собираются и сосредоточиваются в одну силу, в одну деятельность, «в одну неделимую цельность»[5]. Это *правда*, но и духовно, и философски это *не вся* правда. Остановившись на этом утверждении, философ может представить такую картину антропологии цельности, в которой труд собирания ума имеет следствием сугубо количественное единство способностей, так что вместо живого множества в «цельном» мышлении остается отвлеченная единица — единственная деятельность, достойная ведать истину. Этому *количественному* пониманию цельности жизни у Киреевского недвусмысленно противостоит ее *качественное* понимание, опирающееся на *конкретную идею личности*.

Какие же силы души участвуют, по Киреевскому, в духовной работе стремящейся к цельной жизни личности, какие элементы входят в состав конкретной цельности?

Чаще всего И. В. Киреевский говорит, что в состав внутренней цельности входят все «отдельные деятельности духа»[6], или все умственные и душевные силы в совокупности[7]. Однажды он говорит в этой связи о «высших умственных силах»[8], и однажды — о «познавательных способностях»[9]. Указание русского философа на то, что «сторона высшей жизненности» в разумных доводах раскрывается только при соединении умозрения о природе с созерцанием нравственного мира[10], говорит нам, что

Copyright © 2012

«высшие умственные силы» не суть здесь только силы познавательные (рассудок, чувство, интуиция). Ближе всего к антропологической картине конкретной цельности подводит, однако, напоминающее о психологии Платона выражение: собрать «все отдельные части души»[11] (в одну силу). Архаичность оборота указывает, что здесь имеется в виду и познавательное, и нравственное, и эстетическое начало: именно *все силы души* в *живой* совокупности[12].

Это указание подтверждается в полной мере. Но, выясняя это обстоятельство, невозможно обойтись без двух пространных цитат.

Один фрагмент хорошо известен, даже приводится иногда в учебниках по истории русской мысли; он-то и служит опорой для отвлеченно-монистического толкования идеи личности у Киреевского. Он таков: «Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы…; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не соглашенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от развития других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага, — но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»[13].

Русский мыслитель Киреевский подчеркивает здесь, что первое условие для возвышения ума к цельности состоит в недопущении единовластия одной силы души в живой совокупности сил, в непризнании одной из деятельностей ума непогрешимым источником познания живой истины. Первое условие возвышения ума к цельности, таким образом, заключается в своего рода антропологической, точнее, практически-действенной «критике отвлеченных начал». Постольку это условие есть нечто совершенно отрицательное, предварительное, составляется из системы запретов, правил для недопущения мертвого единства душевной жизни; мертвого — ибо построенного на отвлеченности вместо живой существенности. Вообще, это еще только *первое отрицательное условие* для возвышения разума, но *не само возвышение*. В обстоятельном описании пути к исключению *не-цельности* в логическом разуме, чувстве, эстетическом смысле и в способности сердечного желания собственно *цельности* мы еще не находим. Но если так, в чем же она, по Киреевскому, положительно состоит, или — из чего создается она в личности? Процитированное место только намекает на этот конкретный состав живой личности и на согласие и единство душевных сил в ней. Но оно еще не исключает толкования, согласно которому все высшие силы, собираемые в средоточии сердца, суть по отношению к этому средоточию (и к цельности жизни как цели стремления) не более чем «материал», «дрова на жертвеннике», и в конце пути их ждет *слияние* в луче высшего ведения, единственно достойного познавать высшую (религиозную) истину. При этом толковании все деятельности духа предназначены в итоге к самоотрицанию в пользу одной и существенной деятельности; если в романтической философии эта деятельность есть творчество художественного гения, то в христианской это есть практика молитвенного богопознания.

В этом ключевом для христианской философии человека моменте обращает на себя внимание пристального читателя то, что если одни историки мысли разделяют такое прочтение антропологии цельности и, признавая ее ключом к христианскому миропониманию философа Киреевского, более или менее последовательно делают все логически следующие из такого понимания выводы, то другие, именно чувствуя плоскость подобного понимания в свете конкретной христианской философии личности, признают сами рассуждения Киреевского о «цельности» посторонними или прямо вредными для проекта такой философии.

По нашему мнению, однако, именно конкретная антропология цельности у Киреевского выводит философствующего из тупика отвлеченного монизма «цельности духа». Для пояснения придется привести еще одну большую цитату.

В одном из посмертно опубликованных «Отрывков» философ говорит: проникнуться основным убеждением христианской веры может любое, даже малоразвитое, сознание. При любой степени раскрытия личных сил возможно веросознание и жизнь по вере; «развитие верующего ума и жизни» в органической цельности внутреннего и наружно-рационального бытия получают «свет и смысл» из сердечного средоточия, но не составляют непременного условия для самой цельности. Верующая цельность бытия возможна и желательна для любой степени развития человеческих душевных сил, потому что «нет такого тупого ума, который не мог бы понять своей ничтожности и необходимости высшего Откровения; нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуметь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные; нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка; нет такой слабой воли, которая бы не могла решиться на полное самопожертвование за высшую любовь своего сердца. А из таких сил слагается вера…»[14] Вера, как сила внутреннего ис-целения, не отрицает естественные способности человеческого ума и сердца, не отрицает свободу самобытного развития естественного разума и не претендует заменить его собою, — вера, как животворное начало жизни личности, *при определенном условии слагается* из этих сил и способностей, принимает естественного человека в свой «свет и смысл». Именно потому вера в понимании Киреевского и может вернуть естеству его первородное достоинство, что она возводит естественного человека в живое

единство разумных способностей, не к монотонии одной практики, но к «здоровой цельности разумных сил»[15], к совокупной деятельности цельной личности, — не к смерти ради Бога, но к жизни с Богом. Вера может быть стихией цельного познавания истины, потому что в ней удерживаются все естественные познавательные и нравственные силы личности; вера потому и может давать разумение, что сохраняет естественный разум человека в его самобытном достоинстве; дает человеку свет и смысл, просвещает и осмысляет его целокупное бытие (а не только внутреннюю келью), возвышает и преображает это целокупное бытие человека, и ни на одну силу этого целокупного бытия, как таковую, не налагает «вето» именем христианского благочестия. Цельность бытия личности, именно как христианского бытия ее с Богом и к Богу, — даже только внутреннего, «умственного» или «душевного» бытия, т. е. даже только в психологическом ее измерении — есть, в понимании Киреевского, не отвлеченное и абсолютное единство (логического самоотрицания личности), но полифония, антропологическое «многоголосие», многоцветье личной и народной, умственной и нравственной образованности. А это, в свою очередь, возможно потому, что в философии Киреевского сама вера предстает как конкретная действительность личности, а именно: как духовно-душевное многоединство, и притом иерархически организованное высшим началом многоединство, не хаос языческого своеволия, но и не *монотон* «всеединства», но строго оркестрованная и органическая *полифония* нравственного порядка вещей. Вера потому и дает жизнь и разумение, что сам акт веры есть известным образом организованный акт *всего человека*, «одна совокупная деятельность»[16] всей личности, «где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство»[17]. Живое единство, и потому также человеческая личность, как живое единство, есть органическое целое, то есть целесообразно и иерархически организованное целое; такова личность в своей первозданности и полноте. Но все достойные войти в состав этого целого способности души и ума *сохраняются* в нем, *при известном условии*, как необходимые органы или орудия целого. Постольку не термин «цельность», допускающий, как мы настаиваем, альтернативно различные толкования, но только повторяемое порой Киреевским слово «сливаются» (в живое единство, в одно зрение ума) может оказаться для толкователя философски и даже духовно опасным, ибо может ввести в искушение монизмом или даже прямо пантеизмом. Если мы не будем ограничиваться одним фрагментом, то увидим: внутренняя цельность личности неизменно представляется философом Киреевским как многоединство, живое органическое целое умственных сил, которые именно в своей совокупности могут положить «общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму»[18]. Первобытная полнота разума достигается не отрицанием, но «соединением сил»[19].

Каково, наконец, то ограничительное условие, при котором соединение нравственных и умственных сил личности составляет цельность ума и жизни? Это можно выяснить, сопоставив два приведенных выше суждения о цельности, коль скоро за ними стоит одна и та же философско-психологическая интуиция личности.

Логическая способность должна признать свою ограниченность и необходимость высшего Откровения как источника познания истин веры и нравственности; но признать его *не вместо себя*, а в просвещение и вразумление себе; без этого логический разум неизбежно впадет в спекулятивное самопревозношение; следовательно, здесь требуется логическое самоограничение, смирение ума; удовлетворив этому условию, разум классической философии возвращает себе право войти в состав цельного сознания верующего разумения (но не право поглотить его).

Нравственное чувство или совесть, привыкнув отстраняться от восторга по поводу чувственных данностей и повседневных приятностей, от преданности комфорту и безболезненной «золотой середине», должно признать существование не познаваемого чувствами высшего нравственного миропорядка. Однако действительность этого высшего нравственного порядка не является, по Киреевскому, всецело трансцендентной, эту действительность составляет вся обширная совокупность «частных воль»[20] и человечество в его целом. «Мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности»[21], — и лишь в этом высшем нравственном порядке каждая отдельная личность находит свое бытийное основание и религиозное оправдание, но сам этот порядок становится действительным *также и* через свободное волеизъявление отдельной личности. У личности есть свои закономерно возникающие цели и законные потребности, в том числе, например, потребность рационализации и удобства жизни. Сосредоточиваясь только на них одних, помещая в центр своего жизненного мира средства их удовлетворения, усовершенствование и усиление этих средств, человек оказывается в плену у своих потребностей. Религиозное преображение жизни оказывается невозможно, пока человек не осудит такого взгляда на дело как искажения нравственного миропорядка. Но осуждение страстной привязанности к предметам совокупной потребности, осуждение одностороннего понимания «экономического человека» и обслуживающей это понимание теории хозяйства — отнюдь не обязательно ведет к осуждению и отвержению самих потребностей и самого хозяйства. Философ не сделает такого радикального вывода, если только он вместе с Киреевским относит «потребность счастья» и «потребность сочувствия» к числу «законных и существенных потребностей человеческого сердца»[22]. Поэтому условие возможности цельного сознания по Киреевскому составляет не уничтожение, но самоограничение обремененного потребностями нравственного «я», освобождение не вообще от потребностей, но от болезненных пристрастий к предметам потребностей.

Сердце должно признать возможность высшей любви, а не привязанность к земным предметам, го-

сподствующим в нем в его обыкновенном состоянии, и в этой любви усмотреть основание постижения высшего блага. Это требование: не считать господствующее в нас душевное пристрастие *единственным* основанием познания высшего блага жизни; требование внутренней силы «приказать сердцу» именем любви к высшему, побеждать высшими требованиями духа односторонность притворяющихся сердечной любовью пристрастий, — это требование разумного достоинства личности в жизни ее сердца обнаруживает философское представление о нравственной личности, далекое от того, какое заключает в себе «метафизика всеединства» с ее отвлеченным монизмом. Условием возможности цельного нравственного самосознания по Киреевскому оказывается не единовластие высшей любви сердца в жизни личности, отменившей в себе всякую низшую любовь, но признание безусловной иерархии ценностей и сил, способность высшей приверженностью побеждать *односторонности* низшей, но не обязательно *ее саму*. Здесь требуется свобода от себялюбия, а не от себя, т. е. не от своей богодарованной личности. Мы неслучайно упоминаем здесь о свободе: без этого измерения нравственной свободы человек, при всей формальной «правильности» стремлений и убеждений, в основе и втайне все равно повинуется только внешним влечениям, и постольку есть в конечном счете готовое орудие чуждых властей. Ибо, по Киреевскому, в каждом сознании и во всем мире идет нравственная *борьба*: «борьба между светом и тьмою, между стремлением к высшей гармонии и цельности бытия и пребыванием в естественном разногласии и разъединенности, между свободою воли человека, созидающею духовную личность, и покорностью внешним влечениям, обращающим его в орудие чужих сил… — одним словом, между делом искупления и свободы и насильственною властью естественного, расстроенного порядка вещей»[23].

Цельная, или духовная, личность соотносится в этом отрывке со свободой воли, так что *свободную волю* еще приходится признать одним составляющим внутренней цельности бытия. Воля же, даже слабая, всегда может решиться на самопожертвование для высшего стремления сердца. Собирание ума в средоточии сердца, как и пребывание в рассеянности обыкновенного порядка вещей, одинаково есть дело свободного решения воли. Искание высшей правды и усвоение общепринятого мнения о высшей правде одинаково опосредовано нравственно ответственным выбором, и существенность (реальность) есть для русского философа *свободная* личность. Развитие мышления и интеллекта можно верно понять только с учетом «влияния нравственной и исторической случайности»[24]. Всякий факт человеческой истории, продолжает он, мы только исказим, если представим его как неизбежный результат действия «высших законов разумной необходимости»; ибо эти законы суть на деле «только законы разумной возможности»[25]. «Конечно, каждая минута в истории человечества есть прямое последствие предыдущей и рождает грядущую. Но одна из стихий этих минут есть свободная воля человека»[26]. Кто не желает видеть этой стихии, тот заменяет «внешнею стройностию понятий действительное сознание живой истины»[27].

Это последнее замечание русского философа непосредственно значимо и для нашей темы. Ведь мы установили только что: в его представлении личность, стремящаяся ко внутренней цельности бытия, есть не безразличная единица «истинной» силы и деятельности, но существенным образом многоединство: в состав внутренней цельности жизни необходимо входит все многообразие умственных и душевных сил естественного человека: разум-рассудок, нравственное чувство или совесть, любящее сердце и эстетический смысл; личность предстает как живое единство душевных деятельностей, к каждой из которых обращено строгое требование аскетического самоограничения и согласования с другими, каждая из которых получает свою меру жизненного образования и оформления, чтобы уметь принять высшую истину и высшую цель жизни — многоединство, движимое свободной волей, как существенной стихией самоопределения. Эта воля сама должна и может быть готова к деятельному самоограничению. И метафизические интуиции Киреевского, и его этические утверждения одинаково говорят о самоограничении в многоединстве сил, но никак не об отрицании одних сил ради других, «более истинных» сил и практик. Живая истина, в особенности же истина о личности, как высшей существенности мира, есть для Киреевского истина сложная (конкретная)[28], дву- или многоединство. Поэтому и цельность бытия личности предполагает сохранение в цельном живом единстве всех естественных сил духа. Каждая из них, хотя изменяется и преображается, но не отменяется действием Духа. В православно верующей и мыслящей личности возможно и безусловно необходимо, по Киреевскому, свободное и самобытное развитие сил естественного разумения, строительных сил наук, искусств и образованности; в православном государстве возможно и необходимо свободное развитие государственных и общественных институтов, пусть и все более проникающихся христианским духом и учением. Киреевский не раз говорил о непереходимой границе между духовной и естественной истиной в православном культурном мире, но он же настаивал на необходимости «связать наконец обе истины в одну живую мысль»[29]. Монизм в теории личности — совершенно безразлично, рационалистической или интуитивистской школы, — не позволяет сделать этого, потому что заведомо оставляет в силе только одну из двух, и обрекает антропологию на монотонно-отвлеченное *единство* там, где духовная и естественная истина должны быть связаны в *конкретное двуединство*.

Все дело, впрочем, именно в том и заключается, *как* их связать. Знанием — или жизнью и любовью исповедующей их личности. Логическая, понятийная, мыслительная и потому (даже при диалектической форме применяемой логики) формальная и отвлеченная связь начала жизни с наружной целокупностью

личных сил, связь духовного и естественного в личности и общности (а потому также веры и разума, души и плоти, церкви и общественности) необходимо клонится к стиранию границ между ними, и потому также к утверждению простого единства личных сил в высшей и единственно подлинной силе и практике, к утверждению не только *единства образовательного начала* лица и народа (как у Киреевского), но *всеединства образованности* лица и народа в этой подлинной деятельности. Монистические устремления в этике, эстетике, общественной философии увлекут такую метафизику всеединства к самым парадоксальным выводам: например, о превращении государства в Церковь, или о внешне-латинском всеединстве христианской общественности. В этой метафизике не живая личность, но всеединая сверхличность окажется в конце концов преимущественно важной и ценной, бытийно приоритетной. Поэтому, строго говоря, эта «метафизика всеединства» исключает возможность этики и этики общения личностей, а с ней и конкретной общественной философии: безразличное всеединство, как основа и пребывающая субстанция, ревниво поглощает в себя все живое и самобытное, все лично-особое. Л. П. Карсавин только последователен как «метафизик всеединства», когда отрицает метафизическую действительность индивидуальной личности в пользу «симфонической»[30]. Все это происходит закономерно и почти неизбежно при логическом прочтении идеала жизненной цельности, при рационально-философском к нему подходе, когда в центре внимания оказывается «цельное знание», а не существование. Формы знания, как таковые, равноценны, и высшее в логически развиваемой системе знания есть только последний итог ее. Поэтому и в теоретическом понятии о цельности бытия исчезает представление конкретного двуединства (духовного и естественного) в ней, и в философии личности наступает шеллингианская «ночь, где все кошки серы». К «метафизике всеединства» с ее этическими и политическими экстравагантностями ведет постольку не философия христианской цельности, но только ее односторонняя *рационализация*[31]. Процитированный нами вначале «Отрывок» Киреевского дает нам основание думать, что философ предвидел эту опасность оперирующей «отвлеченным мышлением» рациональной или интуитивной антропологии и психологии цельной личности и живой веры, которая, говоря об этом предмете, утверждает формально подобные догматам вероучения и содержаниям предания доктрины, которые, однако, не имеют «религиозного значения»[32], — т. е. вместо живого и цельного христианского умозрения предлагают его «ортодоксальный» суррогат. Рационализирующее (и постольку не цельное) мышление о цельной личности подвергается опасности уклониться в своей философии религии и от философии, и от религии (как это, по Киреевскому, случилось с поздним Шеллингом в его опыте христианского умозрения[33]).

Эта опасность реальна — для *теоретика*. Но если важно не столько желание цельно знать, сколько стремление цельно жить, то философ сможет удержаться от этого искушения, коль скоро соединяет две истины самой жизнью, а не одним знанием, а всякая жизнь есть действенное многоединство и исключает отвлеченность самосознания. Тогда философия и психология цельности сумеет удержаться от пантеистического слияния сил и практик во всеединство «цельного знания» или «цельного духа», сохранить коренное двуединство метафизического представления о разумной личности в ее Богочеловеческом отношении, сохранить поэтому личное достоинство разумного деятеля при всей чистоте и полноте сознания его сверхличных отношений и обязанностей, и потому остаться в этическом, социальном и психологическом отношениях конкретным христианским персонализмом, основание которому на русской почве заложено философией цельности И. В. Киреевского.

Примечания

1 Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений: В 4 томах. Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. Том 1. С. 246. Далее цитируем работы И. В. Киреевского по этому изданию, указывая номер тома и страницу.
2 Т. 1. С. 193.
3 Т. 1. С. 233.
4 Т. 1. С. 102.
5 Т. 1. С. 230–231.
6 Т. 1. С. 102.
7 Т. 1. С. 231; с. 233; т. 3. С. 272.
8 Т. 1. С. 103.
9 Т. 3. С. 272.
10 Т. 1. С. 197.
11 Т. 1. С. 192.
12 См. т. 1. С. 103; т. 1. С. 120.
13 Т. 1. С. 230–231.
14 Т. 1. С. 194.
15 Т. 1. С. 122.
16 Т. 3. С. 272.
17 Т. 1. С. 192.
18 Т. 1. С. 233–234.
19 Т. 1. С. 98.
20 Т. 1. С. 222.
21 Т. 1. С. 199.
22 Т. 1. С. 197–198.
23 Т. 1. С. 195.
24 Т. 1. С. 225.
25 Там же.
26 Там же.
27 Там же.
28 Ср.: т. 1. С. 241.
29 Т. 1. С. 189.
30 Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Москва: «Ренессанс», 1992. Т. 1. С. 191.
31 Поэтому, например, это пантеистическое искушение в разной степени заметно не только у разных философов этой школы, но даже у одного и того же философа: так, «Философские начала цельного знания» Вл. С. Соловьева — основополагающий текст «метафизики всеединства», тогда как этические построения его в «Оправдании добра» часто гораздо свободнее от этой метафизической рамки, чем построения некоторых учеников и продолжателей Соловьева: уже потому, что это практическая философия.
32 Т. 1. С. 191–192.
33 Т. 1. С. 246.

О. В. Павенков
аспирант факультета социологии
Санкт-Петербургского
государственного университета

Научные руководители:
д-р филос. наук,
проф. В. В. Козловский,
д-р филос. наук, проф. Е. А. Гусева

МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX В. (Н. БЕРДЯЕВ, Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ)

Copyright © 2012, О. В. Павенков

Любовь как специфическое понятие и как сфера бытия являлась предметом философского интереса у многих русских мыслителей «серебряного века», творивших в начале — середине XX в., особенно у Н. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, анализ взглядов которых будет представлен в данной статье.

Наиболее значимо философия любви звучит в экзистенциализме Н. Бердяева. Николай Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии)» видит главный источник человеческого рабства в проблематике пола: «Пол есть как бы печать падшести человека, утери цельности человеческой природы» [1, 181], «пол есть один из источников рабства человека» [1, 311]. Н. Бердяев жестко разделяет половое влечение и влюбленность: если первое обезличено, выражает безликую родовую стихию, то второе, наоборот, четко персонифицировано, направлено на конкретную личность. Влюбленность — это «прорыв» к личности, к уникальному и «неповторимому человеческому лицу».

Смысл любви, по Бердяеву, состоит в утверждении личности в вечности. Бердяев видит в любви трансцендентный по отношению к обективированному миру феноменов, который тесно связан со смертью.

Н. Бердяев предлагает классификацию любви, выделение в ней любви восходящей и нисходящей. Любовь восходящая и есть влюбленность, в которой есть два подтипа:

1. Платоническая любовь.
2. Любовь межличностная.

К альтруистической любви наиболее близка любовь нисходящая, которая не требует, а дает. Это любовь жертвенная, милосердная и сострадающая. Ее Бердяев называет catitas, любовью каритативной. Ее особенностью является возможность любить такой любовью всех людей без предпочтения. Сострадать можно всем, как и ко всем быть милосердным. Важно подчеркнуть, что Н. Бердяев подчеркивает, что эротическая, восходящая любовь должна дополняться любовью нисходящей, жалостью и милосердием, иначе неминуемо рабство любящего и любимого.

Помимо данной классификации, Н. Бердяев прибегает к рассмотрению трех оттенков любви, взятых из греческого языка: эрос, агапэ и филия. Нельзя не согласиться с Н. Бердяевым по поводу того, что ложно видеть в христианской любви лишь эротическую любовь. Наиболее близка по смыслу христанской любви агапэ. Н. Бердяев предостерегает от впадения в крайности в понимании христианской любви: в ней есть как личностный, так и исключительно духовный компонент. В ней есть душевная любовь-привязанность. «Настоящая любовь идет от личности к личности» [1, 312]

Следующим важным вопросом, который разбирает мыслитель, является проблема соотношения любви и смерти. Диалектика любви и смерти раскрывается Н. Бердяевым в следующих словах: «Любовь побеждает смерть, она сильнее смерти, и вместе с тем она ведет к смерти, ставит человека на грань смерти» [1, 313]. Межличностная любовь, любовь персоналистическая находится над социальным миром и противопоставлена процессу объективации. Отвергнутая объективирующимся миром эта любовь, по мнению Бердяева, встает перед лицом смерти. Действие социальных норм и институтов ставит любовь на службу социальным целям создания семьи и брака. И здесь Бердяев выступает против отрицания свободы любви, которое осуществляет религия и социальный мир. Однако ту ли свободу, которая есть истинная свобода, даруемая любовью, отрицает религиозное мировоззрение? Свобода безбрачных отношений, бесконечная смена партнеров — это рабство любви, имеющее мало отношения к истинной любви. Религия также выступает за свободу в любви, только ограниченную необходимыми религиозными социальными нормами. Как пишет сам Бердяев, отказать от любви «можно только во имя свободы или во имя жалости, то есть другой любви же» [1, 313].

Итак, Бердяев проповедует как внешнее освобождение от объективированного социального мира, так и внутренне освобождение, достигаемое через аскезу, «без которой человек делается рабом самого себя» [1, 313]. Любовь не порабощает человека тогда, когда соединена со свободой как ценностью. Смысл любви, по Бердяеву, в персонификации, которая может быть направлена на все уровни бытия: от природы, социума, Родины до идей и Бога.

Несколько иной взгляд на любовь представлен в творчестве Б. П. Вышеславцева. Главный труд жизни Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса» серьезно развивает идеи метафизического переживания любви как чувства. Интерес философа сосредоточен на важном вопросе: что есть совершенная любовь? Сущность любви состоит в единстве противоположностей, неповторимых индивидуаль-

Copyright © 2012

ностей [7, 276]. Вышеславцев противопоставляет любовь и нормы ветхозаветного закона. Закон Моисея противостоит любви как имеющей мощный творческий потенциал. «Но закон не есть высшая творческая сила. Высшая творческая сила есть любовь. Больше того, любовь есть высшая ценность и святость, венец достижений, ибо “Бог есть любовь”. Конечная “цель” евангельского провозвестия, говорит ап. Павел, “есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры” (1 Тим. 1: 5)» [7, 12]. Эта идея тождественности любви и святости вводит нас в совершенно другой ракурс видения любви. Любовь есть само совершенство, это цель всего бытия, стоящая, прежде всего, перед человеком. Любовь является плодом духовной жизни, сердечного преображения, которого невозможно достичь формальным исполнением закона. Христос, как известно, нарушал закон, но он это делал во имя исполнения любви. Любовь в христианском контексте есть высшая ступень, на которую может подняться религиозная этика. «Ибо любовь к Богу, как Отцу, не есть договор, и любовь к братьям не есть договор и потому не есть “закон дел”, норма правоотношения» [7, 32], Христос не предлагает закон, а ненавязчиво приглашает «в царство конкретного любовного творчества. Любовь действует не по правилам… Только любовь может предложить (не повелеть!) подставить иногда щеку обидчику, только она может предложить новый путь борьбы со злом: не противостоять злу злом» [7, 38]. Закон не может стать объектом любви. Любовь может быть направлена на конкретную личность, в которой реализуется нравственный идеал. «Любить же можно только конкретный образ, и если идею, идеал, то только воплощенный в живом лице… Даже Эрос Платона, философский Эрос по преимуществу, устремленный к миру идей, даже он предвещает и предсказывает путь воплощения: ему мало любви к идее, “любви к мудрости”, ему нужна любовь к конкретному образу, к живому воплощению мудрости» [7, 50]. Конкретный образ по Платону есть только ступень к познанию прекрасного самого по себе, истинной красоты, которая очищена от всяких воплощений и выражений, хотя эта идея есть вполне живой образ, а не абстрактное понятие. Нельзя не согласиться с тем, что любовь к идее, например идее добра, абстрактна, и истинная любовь может быть направлена только на живое, конкретное бытие [7, 50]. Живая любовь притягивается к живому бытию, поскольку подобное соединяется с подобным. Эту идею развивает Вышеславцев: «Любить можно лишь тот образ, которым можно “любоваться”. Между Эросом и его “предметом” существует кровная связь. Эрос устремляется только к тому, что переживает как свое родное, желанное, как свое порождение» [7, 52].

Особым предметом философского анализа у Вышеславцева становится христианская любовь. Рассматривая соотношение христианской любви и буддистского сострадания, Вышеславцев пишет: «В христианстве мистическое соприкосновение с Богом и с ближним осуществляется через посредство сердца. Сердце есть орган, устанавливающий эту особую интимную связь с Богом и с ближним, которая называется христианскою любовью… Любовь покоится на вере в абсолютную ценность реального лица. Этой веры в буддизме нет. В христианстве любовь есть мистическая связь одной индивидуальной глубины с другою, мост между двумя безднами; в буддизме это есть утверждение тождества двух страдающих самостей, одинаково страдающих и потому сострадающих [7, 276].

В разделе «Эрос и сублимация» Вышеславцев перебрасывает мост от фрейдовского Эроса к пониманию любви в христианской метафизике. Конечно, Эрос интерпретируется намного шире, чем слепое фрейдовское либидо, которое в работах последователей Фрейда трактуется уже не как просто сексуальное влечение, а как в целом психическая энергия. С одной стороны, он применяет фрейдовское понятие сублимации к анализу Гимна Любви ап. Павла, а с другой — трактует Эрос как жажду воплощения, преображения и воскресения, богочеловеческую жажду, жажду рождения Богочеловека [7, 46]. Он соединяет самые разные понимания Эроса: «Эрос есть влюбленность в жизнь, “аффект бытия” (Фихте), жажда полноты, жажда полноценности, рождение в красоте, жажда вечной жизни (все это сказал еще Платон); а в конце концов Эрос есть жажда воплощения, преображения и воскресения, бого-человеческая жажда, жажда рождения Богочеловека, этого подлинного “рождения в красоте”, жажда обожения и вера, что “красота спасет мир” (Достоевский), и это сказало христианство… И оно (христианство. — *О. В.*) сказало то, чего искал и что предчувствовал Платон, ибо “рождение в красоте” есть, конечно, воплощение и преображение» [7, 46]. Действительно, Платона считают христианином до Христа[1].

Важным является подчеркнутое Вышеславцевым разделение Эроса на два вида: на Эрос любви и Эрос разрушения, который по сути есть танатос. Ведь нет ничего хорошего, истинно положительного, чего бы не было испорчено злом в реальности. «Если Эрос любви есть “рождение в красоте”, то извращенный Эрос есть умерщвление в уродливом (садизм), наслаждение в низком. Существует Эрос сублимации, но существует и Эрос деградации, Эрос падения… Извращенный Эрос есть стремление к негативным ценностям и отвращение к позитивным. Извращенный Эрос всегда есть болезнь, патология (приближение к небытию), но такая, которая вменяется в вину» [7, 53]. Эрос же подлинной любви умножает бытие и приближает к нему. Утверждая, что Эрос человека — это всегда стремление к полноте жизни, к воскрешению, победе над смертью и воплощению всех ценностей, Вышеславцев здесь не отвечает и даже не ставит вопрос о теодицее и антроподицее. В реальности же Эрос человека патологичен. «Нормальный Эрос» человека — это абстракция, идеальный тип, это потенциальная цель для человеческой жизни. Стремление человека

к жизни часто превращается в осуществление негативных ценностей, что лишь вносит хаос в человеческую жизнь. Никакой гарантии (как полагает философ), что каждый человек «изначально устремлен ко Христу» [7, 53], конечно же, нет по причине свободного волеизъявления человека.

Вышеславцев проводит апологию Эроса, из которого вырастают такие христианский символы, как невеста и жених, Отец и Сын, братья и сестры, Церковь как большая семья и семья как малая Церковь и т. д. Далее Вышеславцев полагает, что христианские богословы, в том числе Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, в своем творчестве восприняли платоновское учение об Эросе. «"Небесная Иерархия" Дионисия представляет собою грандиозную систему "сублимации", возведения низшего к высшему; и это возведение совершается силою Эроса и завершается "обожением"» [7, 46]. Почему-то используется понятие сублимации, вызывающее множество ненужных ассоциаций, хотя более корректно здесь использование термина «иерархия». Вышеславцев понимает под сублимацией любое возведение низшего к высшему. Вышеславцев вслед за Дионисием Ареопагитом выделяет следующие ступени Эроса:

1. Эрос физический;
2. Эрос душевный;
3. Эрос духовный (умный);
4. Эрос ангельский;
5. Эрос божественный.

Что общего между столь различными уровнями? Общим является действие на всех уровнях соединяющей и связывающей силы. При этом конкретное лицо, личность является источником настоящего Эроса: «Подлинный Эрос вызывается только реальным существом, реальным лицом» [7, 69]. Это вполне согласуется с позицией Максима Исповедника: «Для него любовь есть божественная сила, стягивающая и связывающая воедино весь космос и всякую вещь, существующую в нем, высшую и низшую. Эта сила есть Эрос» [7, 47]. Эрос — это энергия интеграции универсума, действующая во всех сферах и полюсах реальности.

Новозаветная этика основана на идее любви, которая прослеживается как Платоном, так и апостолами, прежде всего Павлом и Иоанном. «Ее корни лежат в Платоновом Эросе, и в Гимне Любви ап. Павла… Нужно уметь любить и нужно знать, что достойно любви (проблема христианской аксиологии). Эта новая этика, в противоположность всякой лаической морали, существенно религиозна, ибо "Бог есть любовь", и настоящая глубина любви всегда мистична» [7, 68]. Любовь служит преображающей человека силой. Конкретная любовь обладает большим преображающим потенциалом по сравнению с любовью к идее. «Любовь к живому человеку и к живому Богу преображает человека воистину; и лишь отчасти, бледно и неполно, преображает любовь к прекрасной мечте, или любовь к идее» [7,70].

Любовь выполняет онтологическую функцию, возводит субъекта на более высокий уровень бытия, «делает творцом и, следовательно, поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности» [7, 112]. Смысл «сублимации» состоит в способности любви, благодаря которой низшие стремления включаются в высшие идеи и преобразуются и преображаются ими. «Иерархически низшее стремление может входить, как интегральный момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преображается и облагораживается, не переставая все же быть самим собою. Вот смысл истинной сублимации, как он намечен в "Пире" Платона» [7, 112].

Трактовка Вышеславцевым христианской аскезы как огромного замысла сублимации содержит рациональное зерно, но не соответствует реальному положению дел и не отражает ее духовной сути. Направление любовной страсти на непорочную любовь возможно и практикуется в рамках католической аскетической традиции. Для Православия подобная сублимация будет рассматриваться, как риск впасть в прелестное, греховное состояние. Заслуга Вышеславцева состоит в том, что, опираясь на новозаветные тексты, он установил тесную связь свободы и любви. «Любовь есть свободное изволение, избрание, лицеприятие, а потому если благодать есть внушение любви, то она может обращаться только к свободе» [7, 189–190]. Итак, важная задача, поставленная Вышеславцевым, — примирить и соединить две разных мировоззренческих парадигмы: христианскую и античную философскую, причем используя современное понятие сублимации, — была блестяще выполнена в данном труде.

Данный анализ концепций любви двух религиозных философов, конечно, является неполным, поэтому делался акцент на нескольких существенных бытийственных аспектах любви. И Бердяев, и Вышеславцев пытаются выявить бытийные основания любви, прослеживают ее связь с жизнью как в идеальном, так и в реальном мире. Обоими философами отмечается динамический характер любви, а также тесная связь свободы и любви, творчества и любви.

Если стоящий на персоналистических позициях Н. Бердяев делает в проблематике любви акцент на конфликтных взаимоотношениях личности и общества, то Б. Вышеславцев выводит любовь за грань этого противопоставления. Любовь для последнего рассматривается в контексте бого-человеческих отношений. Любовь по Вышеславцеву есть, прежде всего, стремление к преображению и воскресению, жажда обожения, носящая богочеловеческий характер. При всех различиях, трактовках любви у Н. Бердяева и Б. Вышеславцева как представителей русской религиозно-философской традиции любовь, нравственность и христианство неразрывно связаны.

Литература

1. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Философия свободного духа. М., 1994.
2. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Философия свободного духа. М., 1994.
3. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
4. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. С. 24–358.
5. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994.
6. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Париж, 1939.
7. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994.
8. Мир и эрос: Антология философских текстов о любви / Сост. Р. Г. Подольный. М.: Политиздат, 1991.

Примечания

[1] Есть точка зрения, что Господь вдохновлял античных философов для предуготовления своего пришествия на землю. Философия подготавливает сознания к принятию Христа. Поэтому Сократ, Платон, Гераклит и другие — это те философы, которые справедливо считаются «христианами» до Христа.

Ю. В. Белоусова
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии

Научный руководитель:
канд. филос. наук,
доцент О. А. Штайн

ПОНЯТИЕ ВЕРЫ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ П. ТИЛЛИХА И К. ЯСПЕРСА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Copyright © 2012, Ю. В. Белоусова

Предлагаемое размышление о понятии веры в философско-богословских учениях П. Тиллиха и К. Ясперса задумано как сравнительный анализ. Актуальность такого анализа связана с тем, что каждый из названных мыслителей стремился разрешить вопрос о взаимоотношении философии и теологии и заново осмыслить начала западной цивилизации, ее двойную принадлежность — к «истинному бытию» греческой философии и открывающему себя Богу Библии. Призмой такого осмысления стало понятие веры. Какие же историко-культурные процессы выдвинули понятие веры на первый план?

Теологическое движение, с которым неразрывно связано мировоззрение П. Тиллиха, называют «теологией кризиса», «теологией парадокса», «теологией слова Бога» и, наконец, «диалектической теологией». Диалектическая теология отвергает философию как попытку обосновать познание Бога, исходя из мысли о природном «родстве», общности, аналогии Бога и человека. Бог — нечто «совсем иное» не только по отношению к миру, но и ко всем попыткам выразить Его с помощью человеческой речи. Христианская вера в понимании диалектической теологии не является частью культуры, она пребывает в разрыве с ней, представляя собой суд над всем человеческим. Самое важное лежит за пределами всего человеческого знания и самопонимания (культуры). Только через Бога человек обретает свое подлинное существование и свою подлинную сущность.

Карл Барт в своем творчестве стремится защитить веру от идеологизации, от попыток поставить ее на службу политике или морали. Ибо все это означает подмену истинного Бога — ложными богами, веры — идолопоклонством. Только доверившись «единому Слову Бога» человек может избежать такой ситуации, когда, поклоняясь ложным богам, он оказывается на самом деле «без бога», т. е. беспомощным перед лицом нигилизма и соблазном вседозволенности.

Рудольф Карл Бультман вновь обращается от Христа к человеку, полагая, что Бог открывается не только в Слове, но и в человеческом существовании, а поэтому философия способна помочь теологу в прояснении Слова Божьего. Это означает, что вновь оживает отвергнутая диалектической теологией проблематика и подходы либеральной теологии XX в.

Общей чертой, объединяющей антропологические направления в религиозно-философском дискурсе Барта и Бультмана, стал пересмотр предмета философской рефлексии. В ранг главного объекта религиозно-философского анализа у обоих мыслителей возводится сам человек, его индивидуальное сознание, смысл его личного присутствия в мире. Но антропологические установки теологов, базируясь на текстах Библии, совпадают не во всем. Барт следует идеям, намеченным Ж. Кальвином, и стоит на позиции «кардинального отличия» Бога и творения. Это приводит его к антропологическому пессимизму, к обесцениванию человека. Р. Бультман, напротив, говорит о разносторонней и многообразной жизни веры, представляющей собой экзистентную возможность подлинного бытия человека. Он, с одной стороны, использует философский аппарат и формальные подходы экзистенциальной философии, а с другой стороны, сохраняет верность новозаветным христианским концепциям. Живая диалектическая динамика веры становится ее основной характеристикой. Человек может принять или отвергнуть предлагаемый дар веры, он сам ответственен за принимаемые им решения.

Диалектическая теология определила главные направления и развитие христианской теологии второй половины XX в. а именно — противостояние двух видов богословия: теологии, ориентирующейся на поворот к миру и истории, проявляющей фундаментальный интерес к человеку, и консервативной теологии. Однако в обоих случаях точкой соприкосновения божественного откровения с человеком остается экзистенция, т. е. сам человек во всей конкретной целостности своего существования.

Еще одной важнейшей линией влияния на Пауля Тиллиха стала философия Мартина Хайдеггера. Основная мысль герменевтической феноменологии Хайдеггера — это мысль о человеческом существовании как исходном моменте осмысления всего сущего. Эта мысль развертывается в учении о «бытии человека».

Понятия, посредством которых описывается структура бытия человека, Хайдеггер именует «экзистенциалами», отличая их тем самым от «категорий», с помощью которых описывала бытие традиционная философия, начиная с Аристотеля. «Экзистенциалами» же они называются потому, что «сущность» человеческого бытия Хайдеггер видит в «экзистенции». Структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер обозначает как «заботу». Она представляет собой единство трех моментов:

Copyright © 2012

«бытия-в-мире», «забегания вперед» и «бытия-при-внутримировом-сущем». То есть «забота», по Хайдеггеру, есть целостная структура, которая означает: «быть-всегда-уже-впереди-себя-в-мире-в-качестве-бытия-при-внутримировом-сущем». При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что каждый из перечисленных моментов заботы есть также определенный модус времени: «бытие-в-мире» есть модус прошлого, «забегание вперед» — модус будущего, «бытие-при» — настоящего. Эти три модуса, взаимно проникая друг в друга, и составляют единый феномен «заботы». Забота является базисом хайдеггеровской «экзистенциальной аналитики», как он обозначил ее в «Бытии и времени».

Тиллих принимает Хайдеггерову категорию «заботы». Философия, по Тиллиху, задает вопрос о реальности как о целом, вопрос о «структуре бытия», о «бытии-в-себе». И ответ на этот вопрос она дает с помощью категорий, законов и универсальных понятий. Используя вышесказанное, охарактеризуем учение П. Тиллиха о вере как «центрированном акте личности» в связи с «методом корреляции» философии и теологии.

Тиллих рассматривает библейское Откровение как самое «совершенное» и «окончательное». Он считает, что не следует усматривать откровение в каком-либо историческом событии или личности. Откровение — это открывающееся в «условном» «безусловное», обнаруживающееся в физическом мире как его окончательная метафизическая «глубина». Теология Тиллиха — это философская теология, в основе которой лежит метод корреляции христианской веры со светской культурой. Мыслитель доказывает, что если отказаться от узкого понимания разума как технической функции и от редукции Откровения к получению информации о «божественном», то противопоставление разума и Откровения теряет смысл.

«Сложность отношения между философской истиной и истиной веры делает отношение с естественно-научной и исторической истиной сложнее, чем это было показано в предшествующем анализе. В этом состоит причина бесконечных споров по поводу взаимоотношения веры и философии и расхожего представления о том, что философия — враг и разрушитель веры. Философская истина — это истина о структуре бытия; истина веры — это истина о предельном интересе человека.

До сих пор это соотношение представлялось во многом подобным отношению между истиной веры и естественно-научной истиной. Однако различие состоит в том, что предельность философского вопроса и предельность религиозного интереса в каком-то смысле тождественны. В обоих случаях предельная реальность — это то, что ищут, и то, что выражают: в философии — на языке понятий, в религии — на языке символов»[1]. «Окончательное Откровение» не разрушает разум, но осуществляет его, освобождая от разрушительных экзистенциальных конфликтов. В идеале, согласно Тиллиху, взаимоотношение между философией и теологией определяются так называемым «методом корреляции»: философия ставит экзистенциальные вопросы, теология дает экзистенциальные ответы.

В сочинении «Динамика веры» Тиллих работает со следующим определением: «Вера — это состояние предельной заинтересованности. Ее содержание бесконечно важно для жизни верующего, но оно совсем неважно для формального определения веры. Признавая это, мы делаем первый шаг к пониманию динамики веры. Вера как предельный интерес — это акт всей личности. Этот акт происходит в самом центре жизни личности и включает в себя все ее элементы. Вера — это наиболее центрированный акт человеческой души. Это не движение особой части и не особая функция целостного бытия человека. Все части и функции объединяются в акте веры. Но вера не состоит из общей суммы их воздействий. Она трансцендирует как всякое особое воздействие, так и их все, вместе взятые, и сама оказывает решающее воздействие на каждое из них»[2].

Мыслитель выделяет несколько пар полярных элементов структуры личности, необходимых для понимания веры. К ним относятся введенное Фрейдом различие между Я и Сверх-Я; рациональное и внерациональное; когнитивная и эмотивно-волевая стороны человеческой личности. Тиллих указывает, что вера объединяет в себе полярные элементы каждой пары. Так, «вера не является актом одной из рациональных функций человека, как она не является актом его бессознательного; вера — это акт, в котором трансцендируются как рациональные, так и внерациональные элементы его бытия…», вера «экстатична», она трансцендирует как порывы внерационального бессознательного, так и структуры рационального сознательного, но не разрушает их. «В экстазе веры есть место осознанию истины и этической ценности; в нем есть также место любви и ненависти, конфликтам и примирениям, индивидуальным и коллективным влияниям прошлого»[3]; Вера — это не всплеск эмоций; она обладает когнитивным содержанием и является актом воли.

Что же, согласно Тиллиху, является источником веры, объектом этого «безусловного (абсолютного) интереса»? Он отвечает на этот вопрос так: «...предельный интерес есть интерес к тому, что дается в опыте как предельное» — речь идет о Боге, но Тиллих конкретизирует это понятие. Речь идет не просто «о каком-нибудь Боге». «Что в идее Бога составляет божественность? Ответом будет — элемент безусловного и предельного. Он есть то, что содержит качество божественности»[4].

Далее Тиллих уточняет, что термин «предельный интерес» объединяет субъективную и объективную стороны акта веры. Акт веры направлен на предельное, выраженное в символах божественного. «Нет веры без содержания, к которому она направлена. Всегда есть что-то, что осмысляется в акте веры. И обладать содержанием веры возможно лишь в акте веры. Всякое рассуждение о божественном, которое

осуществляется не в состоянии предельной заинтересованности, бессмысленно. Ведь к тому, что осмысляется в акте веры, невозможно приблизиться каким-либо способом, отличным от акта веры». Тиллих подчеркивает, что такие термины, как предельное, безусловное, бесконечное, абсолютное, основаны на преодолении различия между субъективностью и объективностью. «Предельное акта веры и предельное, которое осмысляется в акте веры, суть одно и то же»[5].

Тиллих также останавливается на определении понятия «святое», неразрывно связанного с понятием веры. Он обращается к идеям богослова Р. Отто, разработавшего концепцию «святого». «Святым становится то, что предельно нас интересует. Осознание святого есть осознание присутствия божественного, т. е. присутствия содержания нашего предельного интереса», — утверждает Тиллих и обращается далее к определениям Р. Отто: «В своей классической работе “Святое” Рудольф Отто описал эти две стороны воздействия святого: очарование и потрясение. (Отто использует термины: mysterium fascinan settremendum.) Их можно обнаружить в любых религиях, потому что они суть способ, которым человек всегда встречает проявления своего предельного интереса… Возникающее в божественном присутствии ощущение поглощаемости есть глубинное выражение отношения человека к святому. Это подразумевается во всяком подлинном акте веры, во всяком состоянии предельного интереса»[6].

Необходимым элементом веры П. Тиллих считает мужество, трактуя это понятие шире, чем принято обычно. «Мужество как элемент веры есть дерзающее самоутверждение своего бытия вопреки тем силам “небытия”, которые суть наследие всего конечного. Там, где есть дерзание и мужество, есть возможность провала. Эта возможность присутствует во всяком акте веры»[7], — утверждает философ-богослов. Рассматривая соотношение веры и сомнения, Тиллих подчеркивает, что если вера понимается как состояние предельной заинтересованности, то сомнение составляет необходимый элемент веры и является следствием риска веры. При этом речь идет об экзистенциальном, а не скептическом и не «методологическом» сомнении. Сомнение такого рода «не отвергает всякую конкретную истину, однако вынуждено осознать присутствие элемента ненадежности во всякой экзистенциальной истине», «приемлет эту ненадежность и принимает ее в себя в акте мужества. Вера включает мужество». «Экзистенциальное сомнение и вера — два полюса одной и той же реальности, состояния предельного интереса».

Рассуждая о символах веры, Тиллих подчеркивает важность символа Бога. «Там, где есть предельный интерес, отказ от Бога возможен лишь во имя Бога. Предельный интерес не может отказаться от своей собственной предельной природы. Он утверждает то, что понимается под словом “Бог”. Бог — это главный символ того, что интересует нас предельно. “Бог” — символ Бога». Это значит, что в понятии Бога мы должны различать два элемента: элемент предельности, данный в непосредственном опыте и сам по себе не символический, и элемент конкретности, взятый из нашего повседневного опыта и символически отнесенный к Богу. Человек, предельным интересом которого является священное дерево, обладает как предельностью интереса, так и конкретностью дерева, которое символизирует его отношение к предельному. Человек, почитающий Аполлона, предельно заинтересован, но отнюдь не абстрактным образом. Его предельный интерес символизируется божественным обликом Аполлона. Человек, славящий Ягве, Бога Ветхого Завета, обладает как предельным интересом, так и конкретным образом того, что предельно его интересует. Таков смысл, казалось бы, таинственного заявления о том, что Бог есть символ Бога. Понимаемый в таком смысле, Бог есть главное и универсальное содержание веры.

Чтобы сравнить предложенное П. Тиллихом понимание веры с концептом философской веры К. Ясперса, обратимся к ключевым для его позиции понятиям «экзистенция» и «трансценденция».

Необъективируемое начало личности Ясперс, вслед за Кьеркегором, именует «экзистенцией». Это понятие мыслитель считает принципиально неопределимым, потому что всякое определение, как было давно замечено, есть ограничение. Но в своей экзистенции человек никогда не завершен и открыт миру. Таким образом, для постижения экзистенции не годятся обычные научные методы, в том числе и метод определения. Здесь, считает Ясперс, требуется какой-то иной, принципиально ненаучный «метод». Бердяев назвал такой новый подход «эротическим искусством». Нечто подобное имеет в виду и Ясперс, опираясь, правда, на ресурс религии. Ясперс сближает философию и религию и в чем-то их даже отождествляет, «философия во все времена, — заявляет он, — подобна религии».

Трактовка Ясперсом экзистенции как самобытия субъективности близка пониманию Кьеркегора[8]. По словам Хайдеггера, Ясперс понимает Dasein как «телесно-душевное действительное бытие человека, …средоточие для воплощения и действия собственной действительности, т. е. экзистенции». Dasein в этом случае является именем для такого живого сущего, которое разумно, имеет самость, т. е. личность, которое ответственно. При этом духовную (личностную) составляющую этого синтеза Ясперс называет экзистенцией»[9].

Ясперс подчеркивал, что, начиная с ранних своих работ, разрабатывал экзистенциальную философию, ее главные темы и понятия: вопросы о мире, данном человеку, о неизбежных для человека пограничных ситуациях (смерть, страдание, вина, борьба), об основных чертах современной ему эпохи. Но центральным для него понятием была экзистенция. «Бытие, которое есть мы, называется существованием, сознанием вообще, духом или же называется экзистенцией», — писал Ясперс[10].

Ясперс считал, что «высвечиванию экзистенции» принадлежит уникальная роль в человеческой жизни. Об экзистенции можно говорить тогда, когда возникает решимость поставить поистине философский вопрос: что противостоит целостному бытию мира? Ему противостоит особое бытие. «Это бытие и есть я сам в качестве экзистенции. Она — и есть я, поскольку я не становлюсь объектом. В ней я знаю себя в качестве независимого — правда, при этом я не могу видеть того, что называю своим Я. Но исходя из такой возможности я живу; только осуществляя ее, я есть я сам… Итак, не мое наличное бытие есть экзистенция, но человек в наличном бытии — возможная экзистенция». «Наличное бытие», или «здесь-бытие», подвержено смерти. «Экзистенция не знает смерти, а стоит лишь под знаком взлета и падения. Наличное бытие эмпирически "здесь", а экзистенция налична только в качестве свободы».

Ясперс, как экзистенциалист, считает, что истинно человеческая экзистенция лишь тогда «налична», когда человек действует как свободное существо, а не как объект манипулирования; экзистенция сопряжена с поисками непреходящего смысла бытия, с заботой о наличном бытии. Ясперс вводит понятие «любящая борьба», или «любовь-борьба», которая ставит другого под вопрос; человек трудно и мучительно постигает наряду со своей и другие, «чужие» экзистенции. Итак, экзистенция «высвечивается» через отнесение человека к бытию, к другим людям (т. е. через коммуникацию). Сама суть экзистенции — свобода, неподвластность объективизации, овеществлению. Через пограничную ситуацию, экзистенцию и свободу человек может «пробиться» к другому, не физическому, а духовному миру, к которому ведет утверждение: «Бог есть». «Во всех потерях остается единственное: Бог есть». Итак, экзистенция есть подлинное или собственное существование человека, т. е. существование, не определяемое ничем внешним — только лишь его собственной индивидуальностью. Уникальность и неповторимость экзистенции такова, что она вообще не может быть выражена в языке.

К. Ясперс писал, что человек постоянно переживает в своей душе определенные обстоятельства, но иногда, переживая и осмысляя некоторые факты своего бытия, он испытывает настолько сильное потрясение, что оно способно побудить его выйти из существования в массе, в толпе.

«Мы — возможная экзистенция: Мы живем из истоков, которые находятся за пределами становящегося эмпирически объективным наличного бытия, за пределами сознания вообще и духа. Эта наша сущность проявляется: 1) в неудовлетворенности, которую ощущает человек, ибо в нем постоянно присутствует ощущение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру; 2) в безусловном, которому как своему подлинному самобытию или как тому, что ему понятно и значимо сказано, подчиняется его наличное бытие; 3) в беспрестанном стремлении к единому, ибо человек не удовлетворяется ни одним из способов воздействия объемлющего на себя, ни всеми вместе, а стремится к единству в основании, которое только и есть бытие и вечность; 4) в сознании непостижимого воспоминания, будто он также ведает о творении (Шеллинг) или будто может вспомнить то, что он созерцал до бытия мира (Платон); 5) в сознании бессмертия, не как продолжения жизни в другом образе, а как уничтожающей время укрытости в вечности, представляющейся ему как путь беспрерывного действия во времени»[11], — утверждает Ясперс. Однако важно заметить, что Ясперс выделяет и еще более глубокий уровень, последний в постижении человека, наполняющий экзистенцию глубинным смыслом. Это трансценденция, то есть Бог, о чем пойдет речь ниже.

Можно проанализировать концепцию «Философской веры» К. Ясперса как стратегию примирения знания и Откровения и альтернативу догматической теологии.

Разум и вера в Бога оказываются у Ясперса теми реальными опорами, которые не позволяют личности раствориться в безличной стихии и рассыпаться в «песок мгновений». Выражением компромисса между разумом и верой становится введенное Ясперсом понятие «философская вера». Именно под таким названием — «Философская вера» — выходит в свет в 1948 г. одно из значительных произведений Ясперса, в основу которого лег курс лекций, прочитанный им за год до этого в Базеле.

Ясперс подверг понятие «вера» существенному преобразованию, отличив «философскую веру», с одной стороны, от «веры откровения», а с другой — от знания. «Названные опрометчивые альтернативы — вера в откровение или нигилизм, тотальная наука или иллюзия — используются как боевые средства для запугивания душ, дабы лишить их дарованной им Богом ответственности за себя и привести их к подчинению. Они разрывают возможности человека, превращая их в противоположности, между которыми исчезает собственное бытие человека»[12], — утверждает Ясперс.

Отличие веры от знания пояснено на примере Джордано Бруно и Галилея. Оба, казалось бы, попали в схожую ситуацию. Суд инквизиции под угрозой смерти требовал отречения от их научных и философских убеждений. Бруно был готов отречься лишь от некоторых положений, отнюдь не главных для него; он погиб. Галилей отрекся от фундаментальных тезисов новой физики — от учения о вращении Земли вокруг Солнца. Различие тут, по Ясперсу, существенное: между истиной-верой, которая страдает от отречения, и истиной-знанием, которую отречение не затрагивает. «Вера отличается от знания. Джордано Бруно верил, Галилей знал. Оба они были в одинаковом положении. Суд инквизиции требовал от них под угрозой смерти отречения от своих убеждений. Бруно был готов отречься от нескольких, не имевших для него решающего значения положений своего учения; он умер смертью

мученика. Галилей отрекся от утверждения, что Земля вращается вокруг Солнца, и возникла меткая острота, будто он впоследствии сказал — и все-таки она движется. В этом отличие: истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает. Оба совершили нечто, соответствующее провозглашаемой ими истине. Истина, которой я живу, существует лишь благодаря тому, что я становлюсь тождественным ей; в своем явлении она исторична, в своем объективном высказывании она не общезначима, но безусловна. Истина, верность которой я могу доказать, существует без меня; она общезначима, вне истории и вне времени, но не безусловна, напротив, соотнесена с предпосылками и методами познания в рамках конечного. Умереть за правильность, которая может быть доказана, неоправданно. Но если мыслитель, полагающий, что он проник в основу вещей, неспособен отказаться от своего учения, не нанося этим вред истине,— это его тайна. Не существует общего мнения, которое могло бы потребовать от него, чтобы он принял мученический венец. Только то, что он его принимает, причем, как Бруно, не из мечтательного энтузиазма, не из упорства, порожденного моментом, а после длительного преодоления своего сопротивления,— признак подлинной веры, уверенности в истине, которую я не могу доказать так, как при научном познании конечных вещей»[13], — разъясняет Ясперс.

Философская вера — это вера в истину, которая пропитывает основы жизни человека. Она есть только потому, что человек отождествляется с ней. По форме своего объективного выражения она не общезначима, но безусловна. Истина, правильность которой человек может лишь доказать, существует вне его самого: она общезначима, неисторична, безвременна, но не безусловна, ибо относится к предпосылкам и методам познания конечного. И человек вряд ли захочет умереть за правильность, которая доказуема. Ни одна всеобще-безличная истина не может требовать от человека, чтобы он стал мучеником. Только когда он им становится — и именно как Бруно: не из мечтательного энтузиазма, не из чувства противоречия моменту времени, но после длительного самоопределения — то это и есть признак подлинной веры, уверенности в истине.

Философскую веру, разъясняет Ясперс, ни в коей мере нельзя понимать как нечто иррациональное. «Нашей верой не может быть, по существу, лишь негативное, иррациональное, погружение во мрак того, что противоречит рассудку и лишено закона»[14], — пишет он. Однако философская вера — это знание, которое тесно связано с незнанием. Незнание наталкивается на бытие за пределами мысли, на нечто трансцендентное. Но все же философская вера во все времена существует только в связи с осознанием, с рациональным знанием. «Признаком философской веры, веры мыслящего человека служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука — основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняясь. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий индивид способен защититься от иллюзорного знания, от ошибок наук». Вера способна и должна становиться светлее, сознательнее, должна развиваться благодаря сознанию. «Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него. Правда, вера не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне. И должна беспрестанно становиться яснее, осознаннее и продвигаться далее посредством сознания».

С другой стороны, философскую веру Ясперс отличает от «веры откровения». Философия, в отличие от веры откровения, не занимается пропагандой, но оставляет каждого человека свободным в его решениях. «Философская вера имеет собственный источник. Но она оставляет откровение как возможность, значимую для других, хотя сама не может понять откровение. Философская вера хочет не вражды, а обсуждения, не изоляции, а коммуникации, не насилия, а либеральности». Философия Ясперса не возражает христианским догмам, но «гуманизм личности» не сливается с христианским гуманизмом. В то же время в ней понятие Свободы опирается на трансцендентность, и это отличает ее от основных идей философии Хайдеггера или Сартра.

Философствование, согласно Ясперсу, доступно любому человеку, как особое духовное состояние, которое сродни религиозному переживанию. Устремления экзистенции обретают у Ясперса характер трансцендирования (прорыва к трансцендентному). «Философская вера» у Ясперса выступает выражением компромисса между разумом и верой. «Верой называется сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией». Таким образом, трансценденция может быть истолкована как Бог «философской веры». Это неизреченный Бог, о котором минимально можно сказать только, что он существует, и эта концепция создана как результат соединения идеи Бога в философских учениях Запада и Востока. Все религии в равной мере представляют собой только шифры трансценденции, ограниченные и несовершенные попытки ее выражения. Ни одна из мировых религий, согласно Ясперсу, не может всерьез объединить людей. Но это доступно «философской вере», которая в период «осевого времени» уже изменила духовный облик человечества. Отсюда особое внимание Ясперса к роли философии, а вернее экзистенциального философствования, в жизни отдельного человека и всего человечества.

Сравнительный анализ описанных концепций веры можно подытожить следующим выводом:

В воззрениях двух тяготеющих к экзистенциализму философов в вопросе трактовки веры много общего. И для Тиллиха, и для Ясперса это устремление экзистенции, объединяющее в себе рациональное и иррациональное, прорыв к трансцендентному, неизреченному и неописуемому словами. Однако у Тиллиха вера — это «предельный интерес» («предельная забота»), направленная к предельному же, бесконечному и безусловному Богу, который все-таки является Богом Библии. Вера как предельная забота, согласно Тиллиху, коренится в диалогическом персонализме, отношениях Я и Ты, где Ты — это Бог как «символ Бога», а мифы и религиозные символы в данном случае — язык для выражения трансцендентного. У Ясперса же концепция «философской веры» более абстрактна. Хотя философская вера примиряет знание и Откровение, проявляя «сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией», сама Трансценденция остается сокрытой, и о Боге оказывается возможным только «молчать».

Примечания

1. Тиллих П. Динамика веры. http://altrea.narod.ru/tillich/vera05.html
2. http://altrea.narod.ru/tillich/vera01.html
3. Там же.
4. Там же.
5. http://altrea.narod.ru/tillich/vera01.html
6. Там же.
7. http://altrea.narod.ru/tillich/vera01.html
8. Ставцева О. И. Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий // Сборник к 75-летию профессора М. Я. Корнеева. Серия «Мыслители». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. Выпуск 11. С. 122–133.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. Бибихина В. В. М., 1997. Пар. 4. С. 11.
10. Ясперс К. . Философская вера. http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm
11. Ясперс К. . Философская вера. http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm
12. Там же.
13. Ясперс К. . Философская вера. http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm
14. Ясперс К. . Философская вера. http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm

А. В. Заньковский
студент Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р филос. наук,
проф. Р. В. Светлов

КАРЛ ШМИТТ И ТЕОРИЯ СУБСТАНЦИАЛЬНОГО ПРАВА

Copyright © 2012, А. В. Заньковский

Введение

В данной работе будет рассмотрено влияние аристотелевского учения о происхождении права на формирование юридических и геополитических идей выдающегося немецкого ученого и философа политики, представителя «консервативной революции» Карла Шмитта. Мы коснемся одного из главных понятий, развиваемых Шмиттом, понятия «номос Земли», которое было раскрыто в работе «Номос Земли в праве народов Jus Publicum Europaeum»[1].

Современные социологи констатируют кризис идейной парадигмы эпохи модерна, когда античные и средневековые учения о государстве и праве подвергались жесткой критике; крах социальных утопий в XX веке заставляет переосмыслить политические учения премодерна[2]. Этим можно объяснить научный интерес к исследованию влияния идей античной культуры на формирование политических, философских и религиозных течений современного мира[3].

Что касается интеллектуальной традиции, возникшей в период Веймарской республики, т. н. «консервативной революции», то в России интерес к ней все больше возрастает; во многом это связано с осмыслением последствий либеральных реформ 90-х годов. Некоторые ученые считают, что сегодня происходит ренессанс консервативно-революционной идеи[4]. В послесловии к русскому изданию «Пруссачество и социализм» О. Шпенглера А. М. Руткевич пишет следующее: «В любой стране, включенность в мировой рынок для которой сводится к роли поставщика сырых материалов, где десяткам миллионов нищих противостоит прозападная элита, идеи “консервативной революции” вновь обретают плоть и кровь. История не завершилась, ее ход вряд ли пойдет по сценарию Фукуямы или Бжезинского»[5].

Антиреспубликанские и антидемократические настроения получили широкое распространение среди интеллектуалов в послевоенный период, когда Германия была вынуждена отказаться от своих прежних политических принципов. Зачинщиков революции 18 года, последовавшей за поражением в войне, именовали «ноябрьскими преступниками» за предательство «особого пути» Германии[6]. На почве подобных умонастроений возникла интеллектуальная культура, названная «консервативной революцией». О. Ю. Пленков дает такое определение этому явлению: «Время консервативной революции — это послевоенная и — шире — межвоенная Германия, специфические условия которой способствовали возникновению сильного напряжения в правой части политического спектра <…> Этот период характеризуется самой жесткой критикой “достижений” современной цивилизации и пиком воздействия “культурного пессимизма”»[7].

Работы многих представителей «консервативной революции» переведены на русский язык и осмысляются научным сообществом[8]; наиболее известны в России О. Шпенглер, Э. Юнгер, Ф. Г. Юнгер, К. Шмитт; были переведены работы Эрнста Никиша и Ханса Фраера. Менее известны другие представители «консервативной революции»: Эдгар Юлиус Юнг, Мёллер ван ден Брук, Пауль Рорбах, Мартин Шпан, Отмар Шпан, Ганс Церер и др.

Политологические концепции представителей «консервативной революции» вошли в терминологию современной российской науки. Так, например, одна из главных теорий К. Шмитта — «друг-враг» — отразилась в книге Р. В. Светлова «Друзья и враги России»[9]. Наибольший отклик наследие немецкого мыслителя находит в статьях А. Г. Дугина[10], А. Ф. Филиппова[11]. Среди зарубежных исследователей можно выделить следующие имена: Шанталь Муфф, Джорджо Агамбен, Фабио Петито, Дэвид Кюма.

1. Раскрытие понятия «номос Земли»

К. Шмитт, как и другие представители «консервативной революции», подвергал жесткой критике основания современного общества, в том числе юридические основания, что было связано с идеей европейского нигилизма. Проблему нигилизма особенно часто затрагивал Эрнст Юнгер, он разработал особую геополитическую символику, связав образ леса со стихией анархии, а пустыню — с нигилизмом[12]. Шмитт так же противопоставляет два этих начала, нигилизм и анархию, касаясь Средневековья: «Ввиду странной путаницы, царящей во всей этой дискуссии, прежде всего необходимо со всей возможной ясностью отделить анархию средневековья от нигилизма XX столетия. Как мы уже упоминали, средневековое устройство Европы, если приложить к нему критерии бесперебойно функционирующего промышленного предприятия нового времени,

Copyright © 2012

разумеется, было в высшей степени архаичным, однако пока оно не утратило обосновывавшего его единства порядка и локализации, оно, несмотря на все войны и междоусобицы, отнюдь не было нигилистическим»[13].

Шмитт связывает нигилизм с механицизмом как в сфере производства, так и в сфере законодательства; беспочвенный закон, юридическое положение, лишенное каких-либо онтологических оснований, существующее в виде констатации сложившихся общественных отношений, — все это симптомы европейского нигилизма. В работе «Номос Земли в международном праве Jus Publicum Europaeum» К. Шмитт, отыскивая первоначальное значение понятия «номос», демонстрирует постепенное его искажение. Шмитт утверждает, что νόμος, как основание права, связан с пространственным измерением — с захватом и размежеванием земли. Шмитт противопоставляет субстанциальное право, основанное на изначальном акте, конституирующем пространственный порядок, правовому позитивизму, предпосылки которого находит уже у Платона: «В платоновских “Nomoi” есть уже нечто от утопического планового характера современных законов. Аритотель разичает конкретный порядок, politeia (понятие, как правило ошибочно переводимое как “государство” или как “строй”), и множество отдельных nomoi. Он критикует книгу Платона “Законы” за то, что в ней речь идет о случайных nomoi и лишь чуть-чуть о politeia»[14].

Шмитта интересует закон происхождения права, его онтологические основания, которые он обнаруживает в учении Аристотеля[15]. Стагирит связывал νόμος с первоначальным распределением земли — он всегда соединен с конкретным местом и является силовым полем установленного на этом месте порядка[16]. Субстанциальность заключается в привязанности к конкретному качественному пространству. Шмитт критикует идею пустого пространства, возникшую уже в Новое время. С этой идеей он связывает возникновение нигилизма, который на юридическом уровне соответствует позитивистской теории права. Если в предыдущих работах Шмитт противопоставляет нормативизму децизионизм, т. е. правовую систему, основанную на полномочиях суверена[17], то теперь право укореняется в качественном пространстве. Этим пространством для Шмитта может быть только земля, т. е. пространство, подлежащие разграничению. Море может быть разделено только абстрактно, теоретически, но такое разделение не поддается конкретному созерцанию. Море, как политическое пространство, появляется только в XVI веке и постепенно начинает разлагать субстанциальный νόμος земли. Чтобы раскрыть учение К. Шмитта о номосе, следует рассмотреть его аристотелевские основания.

Античная политология, если вообще правомерно допускать такое понятие, не выделялась из единого корпуса философии[18]. Поэтому неверно рассматривать этику, учение о государстве, онтологию и физику греческих философов как изолированные дисциплины. Более того, аристотелевская теория государства не может быть полностью раскрыта без привлечения книг «Физики» и т. н. «Метафизики». Чтобы понять специфику аристотелевского учения о государстве (πολιτεία)[19], следует обратить внимание на естественный характер этого явления в учении Стагирита. Πολιτεία существует по природе, является природной вещью, а не искусственной[20]; πολιτεία — нечто нерукотворное, чей τέλος соответствует монархии и аристократии[21]; есть и другие состояния этой вещи, которые являют ту или иную степень регресса или недоразвития: олигархия, демократия, тирания. Некий компромисс, когда общественный строй, не реализуя τέλος, все же не впадает в ту или иную крайность, Аристотель называет политией.

Аристотелевское учение о государстве нашло отклик у консервативных мыслителей. Например, отрицание Ж. де Местром писаного права основывается на представлении о существовании вечного неписаного права[22], вытекающего из того положения, что общественное целое — это нечто большее, чем вариативная совокупность частей, способных произвольно менять конфигурацию целого. Консерватизм мыслит государство холистично, а отцом холизма можно назвать Аристотеля, несмотря на то что сам этот термин был введен достаточно поздно. Консерватизм, как первоначальный, последовавший за буржуазными революциями, так и радикальный, Веймарский, критикует сковывающий механицизм модернистских преобразований. Консервативные мыслители считали, что общественные отношения не могут регулироваться беспочвенными предписаниями буквы закона, который не исходит из традиции. Государство, превращенное в механизм юридической защиты, перестает выполнять объединяющую функцию и становится репрессивным образованием, порождая нигилизм. Эти представления берут начало у Аристотеля, что можно продемонстрировать на примере следующих высказываний: «Вероятно, не будет ошибкой сказать, что внешние принципы организации возрастают в той мере, в какой утрачивается внутренняя гармония»[23], — замечает Э. Юнгер; «Наихудшие из видов государственного строя нуждаются в наибольших предохранительных мерах», — пишет Аристотель[24]. Подобным тезисом руководствуется и К. Шмитт, отыскивая онтологические основания права. Он находит их в захвате и распределении территорий, после чего возникают порядки локального характера; νόμος вытекает из конкретного φύσις, они онтологически неразделимы[25]. Долженствование не противоречащее бытию[26], — в этом заключается истинный νόμος, субстанция права по К. Шмитту.

2. Аристотелевские истоки легитимной экспансии

Разделение людей на рабов и свободных граждан, произведенное Стагиритом, получило отклик в Сред-

ние века и в Новое время. Уже у Данте в трактате «Монархия», со ссылкой на Аристотеля, приводится оправдание военной экспансии с целью создания всемирной монархии[27].

Политическое учение Данте Алигьери, в котором государство предстает божественным установлением, а лучшей его формой является всемирная монархия, заимствует из аристотелевской метафизики множество положений. Во-первых, это представление о перводвигателе, которому должен подражать всемирный правитель. Во-вторых, это учение о материи и форме — онтологических началах, которым соответствуют свободные граждане и выполняющие распоряжения. Согласно Данте, к функции материи или формы онтологически предрасположены не только отдельные лица внутри одного сообщества, но и целые народы: «Не только отдельные люди, но и целые народы способны от рождения повелевать, а другие — подчиняться и служить, как это доказывает философ в книгах "Политики", и для таких, как он сам говорит, быть управляемыми не только полезно, но и справедливо, даже если их к этому и принуждают»[28].

К. Шмитт обнаруживает аристотелевское влияние на захватнические идеи эпохи конкисты, а также пытается проследить дальнейшее развитие этих идей, усматривая их кульминацию в европейском гуманизме и теории «естественного права». Немецкий философ ссылается на Френсиса Бэкона, утверждавшего, что индейцы-каннибалы не имеют права называться людьми. По замечанию Шмитта, аргумент, согласно которому все индейцы каннибалы, не нуждался в подтверждении. Постепенно европейское деление людей на христиан и нехристиан перерождается в деление всех на людей и нелюдей, что вылилось в идею гуманизма, с его глубокой уверенностью в объективности своих оснований: «Естественно, деление человечества на людей и нелюдей имело политический смысл и не без оснований осуществлялось со ссылкой на "Политику" Аристотеля. В этом способе ыражения и в этой гипертрофированной форме оно уже не было христианским и стало основным лишь в XVIII веке вместе с победой философии абсолютного гуманизма. Лишь вместе с человеком, понимаемым в смысле абсолютной полноты человеческой природы, и именно в качетве оборотной стороны того же самого понятия, появляется его специфический новый враг — *нелюдь*»[29].

Шмитт противопоставляет подобной аргументации положения Франсиско де Витория и других теологов XVI–XVII веков, которые осмелились заявлять, что аборигены тоже люди и обладают бессмертной душой. Шмитт связывает оправдание военной экспансии в аристотелевском стиле с отделением права от теологии. Впоследствии, в XIX–XX веках, согласно Шмитту, идея разделения всех на людей и нелюдей переродилась в идею разделения на сверхлюдей и недочеловеков[30].

Заключение

Подытоживая данное исследование, можно выделить два тезиса аристотелевской онтологии, на которые обращает внимание Шмитт: это, с одной стороны, субстанциальное право, вытекающее из захвата и распределения земли, с другой стороны — легитимная экспансия как следствие деления людей на рабов и свободных. В историческом контексте своего возникновения данные тезисы не противоречат друг другу, т. к. Стагирит исходит из того, что варвары не могут реализовать цель возникновения государства, т. е. совместную прекрасную деятельность, и воспитать добродетельных граждан. Соответственно, варваров можно захватывать и порабощать — Аристотель называет это «охотой на людей»: «Охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться; такая война по природе своей справедлива»[31].

К сожалению, в данной работе мы не можем рассмотреть влияние Аристотеля на арабскую политическую мысль, хотя подобное исследование кажется нам очень важным для демонстрации оправдания военной экспансии в неевропейской культуре. Научные исследования культур Востока в XX столетии скорректировали европейские представления о природе закона; после открытия таких правоведческих систем, как фикх, цивилизация Запада больше не может претендовать на монополию в сфере человеческих прав. К. Шмитт отмечает, что военные конфликты внутри христианского общества в Средние века отличались от военных действий в отношении «нелюдей», т. е. народов, находящихся за пределами правовой парадигмы. Этот принцип действовал и в XX столетии, а если мы внимательно прочтем следующий пассаж, то увидим актуальность данной проблематики и в наши дни: «При современном, дискриминационном понятии войны деление войн на справедливые и несправедливые служит именно тому, чтобы видеть во враге уже не Justus hostis, а уголовного преступника. Вследствие этого война перестает быть международно-правовым понятием, но убийства, грабежи и разрушения отнюдь не прекращаются, а благодаря появлению новых, современных средств уничтожения их количество даже возрастает. Поскольку война для ведущих ее сторон превращается в карательную акцию в смысле современного уголовного права, военный противник перестает быть Justus hostis. Против него уже точно так же не ведут войну, как и против пирата, который является врагом уже в совершенно ином смысле, чем военный противник, как его рассматривает европейское международное право»[32].

Проблематика данной работы представляется нам чрезвычайно актуальной: как идеи субстанциального права, так и идеи легитимной военной экспансии продолжают вызывать различные споры. Современная политология и геополитика, рассматривая историю экспансистских тенденций, не может обойти вниманием внешнюю политику США с ее

идеей распространения демократических ценностей и либеральных свобод. Многие современные мыслители (Фукуяма, Бзежинский) всерьез рассматривают эти продукты европейской цивилизации в качестве общечеловеческих законов. В подобных условиях разработка теории многополярного мира становится одной из главных задач российской политологии: создание Евразийского Союза, консолидация России с Китаем в некоторых вопросах внешней политики и другие политические процессы, свидетельствующие о дистанцировании российского общества от либерального проекта Запада, требуют теоретического обоснования, самобытного политэкономического проекта.

Примечания

1 Шмитт К. Номос Земли в праве народов Jus Publicum Europaeum.СПб., 2008.
2 См.: Дугин А. Г. Философия традиционализма. М., 2002.
3 См., напр.: Заньковский А. В. Несчастнейший и его γνωσις // Деконструкция: материалы семинаров и конференций по вопросам современной философии и социологии. М., 2011. Вып. 2. С. 190–197. О влиянии гностической парадигмы на европейскую культуру.
4 См.: Алленов С. Г. «Консервативная революция» в Германии 1920-х — начала 1930-х годов: 1. проблема интерпретации // Полит. исслед. 2003. № 4. С. 94.
5 Руткевич А. М. Прусский социализм и консервативная революция // Шпенглер О. Прусачество и социализм. М., 2002. С. 228.
6 См.: Пленков О. Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). СПб., 2011. С. 221.
7 Там же. С. 408.
8 См., напр.: Терехов О. Э. Луи Дюпё как историк немецкой «консервативной революции» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2011. С. 160–163.
9 Светлов Р. В. Друзья и враги России: Карманный справочник. СПб., 2002.
10 Дугин А. Г. Геополитика: учебное пособие для вузов. М., 2011. С. 197–198.
11 Филиппов А. Д. К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта // Шмитт К. Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum. СПб., 2008. С. 640–666.
12 Юнгер Э. Strahlungen II. С. 213. Запись от 16 января 1944 г.
13 Шмитт К. Указ. соч. СПб., 2008. С. 30.
14 Там же. С. 52.
15 Там же. С. 57.
16 Там же. С. 52.
17 Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.
18 См.: Гаджиев К. С. Политология: Учебник для высших учебных заведений. М., 2003. С. 8.
19 К. Шмитт утверждает, что употребление слова «государство» в данном случае некорректно.
20 Полит. 1253a25.
21 Полит. 1289b.
22 См.: Гаджиев К. С. Политология: Учебник для высших учебных заведений. М., 2003. С. 415.
23 Юнгер Э. Сады и дороги. М., 2008. Запись от 30 апреля 1939 г.
24 Полит. 1321a.
25 Шмитт К. СПб., 2008. С. 49.
26 Там же. С. 50.
27 Данте А. Собрание сочинений. М., 2001. С. 344.
28 Там же. С. 344.
29 Шмитт К. Указ. соч. СПб., 2008. С. 103.
30 Там же. С. 103.
31 Полит. 1256b25.
32 Шмитт К. Указ. соч. СПб., 2008. С. 139.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В. В. Лозовский
аспирант Библейского отделения Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии

Научный руководитель:
канд. богословия, протоиерей Д. Гольцев

КОНЦЕПЦИЯ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА ПО КУМРАНСКОМУ ХРАМОВОМУ СВИТКУ (11QT)

Copyright © 2012, В. В. Лозовский

Открытие и публикация Храмового свитка (11QT)

Как и большинство свитков Мертвого моря, Храмовый свиток (11QT) был случайно найден бедуинами, но попал в руки нечестного дельца — араба, который намеревался тайно продать его. Только в 1967 г. в разгар Шестидневной войны[1], благодаря ведущему израильскому археологу и политику **Игаэлю Ядину (Yigael Yadin)** свиток был конфискован. Его нашли в доме вифлеемского антиквара под половицей в полусгнившей от сырости обувной коробке, отдельные фрагменты свитка лежали в пачке из-под сигарет.

Т. о., с 1967 г. весь научный мир с нетерпением ожидает публикации текста свитка, о котором практически ничего не было известно. На его полную расшифровку потребовалось 10 лет, и только лишь в 1977 г. Ядин смог опубликовать свой трехтомный труд, содержащий перевод 11QT и комментарии к нему на иврите[2].

Публикация данного критического издания, спустя тридцать лет после открытия первых кумранских свитков, ознаменовала собой начало новой эпохи в истории мировой кумранологии. Данный манускрипт добавил существенный объем информации относительно практики библейской экзегетической традиции Межзаветного периода. Действительно, тот, кто подробно изучает Храмовый свиток, понимает всю его важность не только для кумранологии, но и, не побоюсь этого слова, для всей современной библеистики, как науки, в целом. Хотя с момента публикации *editio princeps* 11QT прошло 35 лет, его важность и актуальность и по сей день остается востребованной.

Содержание и источники 11QT

Храмовый свиток уникален не только своей длиной (9 м, длиннее даже полного Великого свитка Исаии (1QIsa), длина которого составляет 7,3 м), но и своим содержанием. Его уникальность состоит в том, что он не является целостным законченным произведением, но состоит по крайней мере из трех групп текстов, некогда представлявших собой отдельные манускрипты, содержание которых весьма близко к религиозному мировоззрению секты саддукеев[3]:

1. Детальное описание Храма и его богослужебного календаря с перечислением праздничных жертвоприношений (11QT 2:1–13:8; 13:9–30:2; 30:3–47:18).

2. Законы ритуальной чистоты (11QT 48:1–51:10).

3. Парафраз Второзакония (11QT 51:11–66:17)[4].

Т. о., свиток изначально представлял собой отдельные документы, которые впоследствии были соединены вместе одним (либо несколькими) редактором в единый манускрипт.

Ученые датируют составление свитка периодом после правления хасмонейского царя-первосвященника Александра Янная (103–76 до Р. Х.), а его источники возводят вплоть до V ст. до Р. Х.[5]

Методология автора/редактора 11QT

Один из самых необычных аспектов 11QT то, что его автор/редактор верил или хотел, чтобы его читатели верили, что его свиток — это Тора, или даже пра-Тора (Ur-Tora), данная непосредственно Богом народу Израилеву. Так, он настолько искусно соединяет воедино свои собственные представления с законодательством Торы, что подчас складывается впечатление, что он просто имитирует Тору, представляя читателю и каноническую Тору, и свою собственную Тору как единое Божественное Откровение[6].

Методология составителя (составителей) свитка также весьма оригинальна. Так, автор/редактор свитка группирует многочисленные законы, рассеянные по всему Пятикнижию, по тематике, по форме и по содержанию[7]. Многие библейские цитаты при-

Copyright © 2012

водятся автором/редактором свитка в измененном, сокращенном или более развернутом виде, многие из них объединяются вместе, но при этом сохраняется их общий смысл[8]. В таком многообразии текстовых вариаций, основывающихся на библейском субстрате (MT), находит свое отражение уникальная традиция интерпретации текста Священного Писания конца Второго Храмового периода, что, в свою очередь, делает Храмовый свиток уникальным фундаментальным экзегетическим трудом Межзаветного периода[9].

Идеальный храм 11QT как архитектурный архетип идеального государства: концепция *îr hammiqdāš*

Согласно автору/редактору, 11QT вся земля народа Израилева разделялась на **семь** идеальных концентрических уровней (сфер) святости. Первым таким уровнем являлось непосредственно само здание храма с центром во **Святая Святых** (qödeš haqqódäšîm) — географическим центром Земли Обетованной; «архи» мироздания, т. е. местом пребывания краеугольного камня[10]; «эпицентра» **иерофании** (проявления святости)[11] — места постоянного присутствия Божия в Своем Таинственном Имени; символ Эдема как места встречи человека и Бога «лицом к лицу».

Внутренний двор (280×280 локтей) и **сорег**[12] (11QT36:3–7). Внутренний двор имел 4 ворот, названных в честь Аарона и трех колен левитов: ворота Аарона — на востоке; левитов — каафитов — на юге; левитов — гиршонитов — на западе и левитов — мераритов — на севере[13]. В стенах внутреннего двора располагались жилые помещения для священников и левитов (11QT36:3–7). Т. о., средний двор отождествлялся с лагерем левитов в пустыне, т. е. тем местом, где Моисей и левиты стояли лагерем вокруг ограды Скинии (Числ. 3: 14–39)[14]. Входить в него разрешалось только священникам и левитам.

Средний двор (500×500 локтей), в стенах которого располагались жилые помещения для ритуально чистых мужчин израильтян старше 20 лет (см. 11QT 39:8–11). Средний двор имел 12 ворот (по 3 с каждой стороны), названных в честь сыновей патриарха Иакова (см. 11 QT 38:12–15)[15].

Внешний двор (1600×1600 локтей), в стенах которого располагались жилые помещения для ритуально чистых женщин и детей, а также прозелитов (11QT 40:5–13)[16]. По аналогии со средним двором, внешний двор также имел 12 ворот, названных также в честь сыновей Иакова (11QT 40:13–41:11)[17].

Т. о., весь храмовый комплекс охватывал практически всю площадь Иерусалима времен Второго храма (ок. 80 гектаров), превращая его, по сути дела, в **город — святилище, в храмовый город**[18]**.**

Вокруг внешнего двора располагался **ров** с водой шириной 45,75 м (11QT 46:9–12), отделяющий, храмовый город от седьмой концентрической зоны — **жилого района земли Израилевой**. Принципиальным является то, что автор/редактор свитка не описывает жилые кварталы за пределами храмового города, в отличие, например, от автора параллельного источника 11Q18 (11Q New Jerusalem), согласно которому планировка жилого района земли Израилевой носила ярко выраженные черты гипподамовой системы градостроения[19], но размещает их в среднем и во внешнем дворах храма по принципу расположения стана Израилева вокруг Скинии Завета, представляя тем самым архитектурное устройство идеального храма как ***лагеря-храма*** (maHáne haqödDesh)[20] — синтеза Скинии и стана Израиля в пустыне (см. Исх. 25; Числ. 3–4)[21].

Т. о., Храмовый свиток рассматривает землю Израиля как квадрат, где каждое колено занимало свой квадратный (или прямоугольный) участок, располагаясь напротив соответствующих ворот внешнего двора города — храма, превращая последний в ***храм-государство***, из эпицентра (Святого Святых) которого через соответствующие ворота расходятся концентрические сферы святости, связывая ареалы колен Израиля с местом обитания славы Божией, освящающей всех сынов Израиля. В этом отношении, храм-город функционирует как **imago mundi**, как макромир, макрокосм Земли Израиля, с каждым коленом, имеющим свое определенное месторасположение[22].

«Ut unum sint» в богословии литургического календаря Храмового свитка

Календарь 11QT 13:9–30:2 — солнечный 364-дневный календарь, представляет особый интерес. В первую очередь необходимо обратить внимание на наличие дополнительных или экстра-библейских праздников, богослужебный устав которых имеется только в Храмовом свитке и не встречается ни в параллельных Библейских пассажах, ни в других календарных свитках Кумрана.

~yawlm *(millù´îm)* — церемония

Согласно 11QT, ~yawlm (millù´îm) — церемония представляла собой семидневный праздник инициации новых священников и нового первосвященника, который начинался 1-го Нисана и продолжался до 8-го Нисана (11QT 15:3–17:5)[23]. Уникальность данной церемонии посвящения заключается в том, что автор/редактор 11QT, основываясь на пассажах Исх. 29 и Лев. 7, в которых детально излагаются обряды единократного[24] посвящения Аарона и его сыновей Моисеем в контексте сооружения и освящения Скинии[25], а также Книги Юбилеев 32:1–9, стремится сделать данную церемонию ежегодным (многократным) ритуалом с неподвижной фиксированной датой в контексте литургического календаря 11QT[26]. Наличие данной церемонии в очередной раз свидетельствует о тенденции автора/редактора

свитка ограничить привилегию сана священства потомками одной определенной священнической фамилии — прямыми потомками Арона, брата Моисея, т. е. противостоять тенденции узурпации сана священства неааронидской династией Хасмонеев, объединившей в лице своих правителей сан первосвященства с титулом царя. Т. о., данная церемония посвящения предназначалась для сохранения непрерывной сакральной законной сукцессии ааронидского священства и первосвященства, чистоты и святости их сана, так необходимых автору/редактору свитка для его идеального Храма[27].

Праздники первых плодов (начатков) нового урожая

Шесть колонок свитка (11QT 18–22 и 43) посвящены праздникам первых плодов **ячменя** (11QT 18:1–10), **пшеницы** (11QT 18:10–19:9), **вина** (11QT 19:11–21:10) и **масла** (11QT 21:12–23:02) — четырем определенным дням в году, в период которых в жертву Богу приносились соответствующие плоды нового урожая[28]. Посвящение Богу начатков, во-первых, символизировало освящение всего нового урожая, а во-вторых, с этого момента разрешалось вкушение плодов нового урожая и запрещалось вкушение плодов урожая старого: «Ибо в свой год должно быть съедено зерно до дней сбора зерна этого года (т. е. нового зерна), и вино до дней вина, и масла до дней его времени» (Юб. 32: 14)[29]. Цикл праздников начатков завершается праздником древесного предложения חג העצים (HaG ha'ëcîm) — шестидневным праздником, в период которого в Храм доставлялись свежие дрова для алтаря всесожжений (см. 11QT 23:1–25:1).

Главной богословской темой, проходящей красной нитью через весь праздный цикл начатков урожая, является тема **народного единства** — консолидация всех колен (всего сообщества) народа Израилева в единую «литургическую жертву»[30], а также тематика **благодарности Богу** и **верности (послушанию) Его Завету**[31]**.** В основе каждого праздника начатков лежит глубинное понимание, осознание того, что именно Бог как Творец, как Создатель всего сущего, является Подателем нового урожая, подтверждая тем самым со Своей стороны верность Своему Завету со Своим народом, верность Своим обетованиям: «итак не бойтесь: я буду питать вас и детей ваших» (Быт. 50: 20–21). В свою очередь народ Израиля — избранный виноградник Божий (Ис. 5: 22), маслина Израилева (Втор. 6: 11) — своим участием в праздниках нового урожая подтверждал уже со своей стороны верность Завету Божию, символически возобновляя его посредством принесения в дар Богу первых плодов нового урожая с последующим их вкушением, становясь причастником нового обновленного Завета Божия (см. Иер. 31: 31), отражая тем самым суть истинной религии Израиля — момент оптимальной реализации отношений «Бог — человек, человек — Бог»[32].

«Законы государства» (11QT 51:11–56:21 и 60:1–66:17) и «Тора царя» (11QT 57–59) как архетип идеального общественно-политического строя

Третья (заключительная) секция Храмового свитка (11QT 51:11–66) содержит парафраз на Книгу Второзаконие (главы 12–26). Эндрю Вильсон (Andrew Wilson) и Лоуренс Вилльс (Lawrence Wills) различают два отдельных источника в данной части свитка: «Законы государственного устройства» (11QT 51:11–56:21 и 60:1–66:17) и «Тора царя» (11QT 57–59)[33].

«Тора царя» (11QT 57–59)

«Тора царя» — развитие Библейского «Закона царя» (Втор. 17: 14–20), парафраз которого содержится в 11QT 56:12–21. Использование Втор. 17: 14–20 помогает проникнуть в саму суть отношения автора/редактора свитка к институту царской власти. Так, он считает саму царскую власть имеющей право на существование. Данное представление находится в соответствии с общей концепцией идеального государства как конгломерации 12 колен народа Израилева с Храмом и духовенством в ее центре и царем — светским главой государства. Далее автор/редактор свитка настаивает на **независимом сосуществовании монархии и первосвященства как двух отдельных институтов власти: власти светской и власти духовной.** Данное требование, по всей видимости, предназначалось для критики ранних правителей Хасмонеев, которые, исполняя обязанности первосвященника, временно присваивали себе царские полномочия[34].

Начальная секция (11QT 57:1–5)

Согласно тексту свитка, царь должен быть иудеем. Он не должен умножать себе коней и воевать с целью увеличения своего собственного благосостояния (ср. Втор. 17: 16). По всей видимости, 11QT 57:1–5 направлены против внешней политики хасмонейского правителя Иоанна Гиркана (135–103/2 гг. до Р. Х.)[35].

Охрана царя (11 QT 57:5–11)

Согласно 11QT 57:5–11, царь обязан сформировать отряд телохранителей из заслуживающих доверия, «боящихся Бога» благочестивых мужей — профессионалов военного дела, а также избрать двенадцать тысяч воинов (по одной тысяче от каждого колена народа Израилева) для дворцовой стражи (ср. Числ. 31: 3–4; 3 Цар. 5: 6, 10: 26). При этом воины никогда не должны оставлять царя, чтобы не допустить его пленения иностранными врагами[36]. Это описание царской охраны прямо противоположно аналогичным отрядам телохранителей хасмонейских

правителей, которые состояли в основном из иностранных наемников. Автор требует, чтобы царская охрана состояла только из заслуживающих доверия благочестивых и богобоязненных иудеев, т. е. тех, кто мог бы воспрепятствовать царю нарушать закон. По всей видимости, здесь автор/редактор свитка критикует правителей — Хасмонеев за то, что они находились под чрезмерным влиянием своих иностранных наемников.

Царский совет (11 QT 57:11–15)

Далее текст свитка предписывает царю организовать совет из двенадцати князей, двенадцати священников и двенадцати левитов для управления государством и судебного делопроизводства. Участие в управлении государством представителей духовенства гарантировало их влияние на те или иные решения царя. Царю запрещено действовать без их совета.

Брачное законодательство царя (11QT 57:15–19)

Брачное право Храмового свитка налагает на царя определенные запреты:

1. так, царь должен жениться только на иудейке из своего колена (см. Быт. 24: 37–38; Исх. 34 :16; Числ. 36 :6–8; Втор. 7: 3–7);

2. царю строго запрещалось разводиться (см. Лев. 18: 18), а также брать себе вторую жену, однако он мог вступить в повторный брак, в случае смерти своей первой супруги.

Осуждение коррупции (11QT 57:19–21)

Согласно тексту свитка, царь — гарант справедливости. Ему запрещено брать взятки, извращая тем самым праведный суд. Он не должен захватывать поля, виноградники и дома, тем самым отнимая их у своих подданных**.**

«Закон царя» заканчивается следующим замечанием: правитель, который отворачивается (отступает) от Бога и Его законов, теряет свое царство[37], но царю, который соблюдает Тору и правит справедливо, Господь обещает постоянство его династии (см. 11QT 58:21–59:21, ср. 2 Цар. 7: 1–18).

«Законы государства» (11QT 51:11–56:21 и 60:1–66:17)

«Законы государства» начинаются характеристикой судопроизводства. Так, судьи не должны брать взяток и судить у ворот честным судом, ибо взятка извращает прямые слова, ослепляет глаза мудрых и оскверняет честных. Берущий взятку и отводящий честный суд, согласно тексту свитка, подлежит смертной казни (см. 11QT 51:11–18). Далее следует осуждение идолатрических практик (11QT 51:19–52:3), наказанием за которые является лапидация (побиение камнями, см. 11QT 55:21); жестокости по отношению к животным (запрет заклать прегнантного животного (11QT 52:5–7); лишать его повседневного пропитания (11QT 52:12); запрет одновременно пахать поле на воле и осле с целью предотвращения страдания животных (11QT 52:13)[38]. Тем самым автор/редактор свитка призывает к полному реформированию общества, которое должно охватить не только иудейский народ и его землю, но также изменить отношение к «братьям нашим меньшим»[39]. Текст продолжается смертным приговором лжепророкам — прорицателям и сновидцам (11QT 54:8–55:05; 60:16–20), непокорным сыновьям, которые не слушаются отцов и матерей своих, а только едят и пьют, а также «повешением на древе» предателей (хулителей) народа (доносчиков) и дезертиров (см. 11QT 64:6b-13a)[40]. Завершаются «Законы государства» осуждением кровосмешения (11QT 66:11–17).

Т. о., в Храмовом свитке, составленном еще в период правления Хасмонеев, его автор/редактор представляет свое **утопическое** видение предмессианской эры: идеальный *îr hammiqdāš*, расположенный в центре священной земли Израиля, населенный двенадцатью коленами, соблюдение строгих законов МТ, назначение нового первосвященника и царя, которые постоянно следили бы за соблюдением святости храма-города и Земли Израиля. Тем самым автор/редактор свитка выражал свою надежду на полное реформирование общественно-государственного и религиозного институтов иудейского народа периода Хасмонеев. Только посредством этих реформ, по мнению автора/редактора 11QT, народ Израиля будет иметь будущее.

Литература

1. Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М.: Наука, 1993.
2. Гольцев Д., прот. Идеальный Храм по Храмовому свитку // Христианское чтение. 2011. № 5 (40). С. 111–118.
3. Элиаде М. Священное и мирское: миф о вечном возвращении: Пер. с фр. Н. К. Гарбовского. М., 1994.
4. Bean P. A Theoretical Construct for the Temple of the Temple Scroll. Master's Thesis; Eugene, OR: University of Oregon, 1987.
5. Boccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1998.
6. Brin G. Biblical Laws in the Dead Sea Scrolls // Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls / Ed. by G. Brin. Sheffield: JSOT Press, 1994. P. 104–64.
7. Broshi M. The Gigantic Dimensions of the Visionary Temple in the Temple Scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. N. Y.: Random House, 1992. P. 113–115.
8. Burgmann H. 11QT: The Sadducean Torah // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester. December. 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 257–263.

9. Fishbane M. Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel // Midrash and Literature/ Eds. by G. Hartman and S. Budick. New Haven, CT: Yale University Press, 1986. P. 19–40.
10. Golb N. Who wrote the Dead Sea scrolls?: the search for secret of Qumran. N. Y: a Touchstone Book (Published by Simon & Schuster), 1995.
11. Kaufman A. S. The Temple Mount. Where Is The Holy of Holies? Jerusalem, 2004.
12. Maier J. The Temple Scroll: An Introduction, Translation and Commentary. Sheffield: JSOT Press, 1985.
13. Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem // The Dead Sea scrolls after fifty years / Eds. by P. W. Flirtt and J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. Vol. II. P. 431–460.
14. Milgrom J. The City of the Temple // JQR. 1994. 83. P. 125–128.
15. Ritmeyer L. The Qwest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem. Jerusalem, 2006.
16. Schiffman L. Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll // Biblical and Other Studies in Memory of Shelomo D. Goitein/ Ed. by in R. Ahroni. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1986. P. 301–320.
17. Schiffman L. H. Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran. Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994.
18. Schiffman L. H. Sacred Space: The land of Israel in the Temple Scroll // Biblical Archaeology Today, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology 1990 / Eds. by A. Biran and J. Aviram. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993. P. 398–410.
19. Schiffman L. The Construction of the Temple According to the Temple Scroll // RQ. 1996. 17. P. 555–571.
20. Schiffman L. H. The courtyards of the house of the Lord: studies on the Temple scroll // Studies on the texts of the desert of Judah / Ed. by F. G. Martinez. Leiden — Boston: Brill, 2008. V. 75.
21. Schiffman L. The Deuteronomic Paraphrase of the Temple Scroll. RQ. 1991–92. 15. P. 543–567.
22. Schiffman L. H. The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees // Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers/ Ed. by ed. K. H. Richards. Atlanta: Scholars Press, 1985. P. 217–233.
23. Shanks H. Intrigue and the scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. N. Y: Random House, 1992. P. 116–125.
24. Stegemann H. The Literary Composition of the Temple Scroll and its Status at Qumran // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester. December. 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 123–48.
25. Swanson D. D. The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT. Leiden: E J. Brill, 1995.
26. VanderKam J. The Temple Scroll and the Book of Jubilees // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester. December. 1987 / ed. by G. J. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 211–235.
27. Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness. Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1983.
28. Wilson A. and Wills L. Literary Sources of the Temple Scroll, HTR. 75. 1982. P. 275–88.
29. Wise M. O. A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1990.
30. Wise M. O. Crucifixion // Encyclopedia of the Dead Sea scroll / Eds. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford: University Press, 1995. Vol. I. P. 158–159.
31. Yadin Y. The Temple Scroll. BA. 1967. 30. P. 135–39.
32. Yadin Y. The Temple Scroll — the longest Dead Sea scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. N. Y.: Random House, 1992. P. 87–112.
33. Yadin Y. The Temple Scroll (3 vols). Jerusalem: Israel Exploration Society,1977–83.

Примечания

1 Война на Ближнем Востоке между Израилем, с одной стороны, и Египтом, Сирией, Иорданией, Ираком и Алжиром с другой, продолжавшаяся с 5 по 10 июня 1967 года.

2 Более подробно об истории обретения и расшифровки Храмового свитка см. Yadin Y. The Temple Scroll — the longest Dead Sea scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. N. Y.: Random House, 1992. P. 87–89; Yadin Y. The Temple Scroll. BA. 1967. 30. P. 135–37; Shanks H. Intrigue and the scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. N. Y.: Random House, 1992. P. 116–119.

3 Golb N. Who wrote the Dead Sea scrolls?: the search for secret of Qumran. N. Y.: a Touchstone Book (Published by Simon & Schuster), 1995. P. 206; Schiffman L. H. Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran. Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994. P. 253; Burgmann H. 11QT: The Sadducean Torah // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester. December. 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 260.

4 См.: Wilson A. and Wills L. Literary Sources of the Temple Scroll, HTR. 75. 1982. P. 279–280, 283–285; Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem // The Dead Sea scrolls after fifty years / Eds. by P. W. Flirtt and J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. Vol. II. P. 436–437.

5 См.: Stegemann H. The Literary Composition of the Temple Scroll and its Status at Qumran // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester. December. 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 127–128, 130–133, 139–142; Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem … P. 442–445; Wise. M. O. A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1990. P. 129–133.

6 Schiffman L. H. Reclaiming… P. 253.

7 См.: Brin G. Biblical Laws in the Dead Sea Scrolls // Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls / Ed. by G. Brin. Sheffield: JSOT Press, 1994. P. 104–64.

8 Swanson D. D. The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT. Leiden: E J. Brill, 1995. P. 228–232.

9 См., например, Boccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1998. P. 100; Fishbane M. Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel // Midrash and Literature/ Eds. by G. Hartman and S. Budick. New Haven, CT: Yale University Press, 1986. P. 20, 35; Schiffman L. H. The courtyards of the house of the Lord: studies on the Temple scroll // Studies on the texts of the desert of Judah / Ed. by F. G. Martinez. Leiden — Boston: Brill, 2008. V. 75. P. 333.

10 Раввинистические источники развили легендарное утверждение Равви Йосеха, согласно которому построение земли началось с центра, с камня основания Храма — Eben Shetiyah, ибо Святая Земля — центральная точка поверхности земли, Иерусалим — центральная точка Палестины, а Храм расположен в сердце Святого Города. В самом святилище центр — Святое Святых, а священный Ковчег занимает центр его, стоящего на камне мироздания, который, следовательно, является центром земли. Цит. по: Kaufman A. S. The Temple Mount. Where Is The Holy of Holies? Jerusalem, 2004. P. 62.

11 Элиаде М. Священное и мирское: миф о вечном возвращении: Пер. с фр. Н. К. Гарбовского. М., 1994. С. 260.

12 Перегородка вокруг сооружений внутреннего двора. Подобная перегородка была во Втором Иерусалимской храме. Она имела надписи, запрещающие вход во внутренний храмовый двор

неевреям. В случае нарушения этого требования, священники немедленно казнили нарушителя (см.: Иосиф Флавий. Иудейская война 5.193–194; 6. 124–126; Иудейские древности 15.417; Мишна, трактат Миддот 2:3). См.: Ritmeyer L. The Qwest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem. Jerusalem, 2006. P. 346–347; Yadin Y. The Temple Scroll (3 vols.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983). Vol. I. P. 204.

13 См.: Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 204; Maier J. The Temple Scroll: An Introduction, Translation and Commentary. Sheffield: JSOT Press, 1985. P. 63; Schiffman L. H. Sacred Space: The land of Israel in the Temple Scroll // Biblical Archaeology Today, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology 1990 / Eds. by A. Biran and J. Aviram. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993. P. 400.

14 Гольцев Д., прот. Идеальный Храм по Храмовому свитку // Христианское чтение. 2011. № 5 (40). С. 115.

15 Ворота располагались следующим образом: Симеон, Левий и Иуда — на востоке (причем Левий занимал первое почетное место, а Иуда — второе место в соответствии с общей тенденцией свитка в пользу превосходства священства над монархией); Рувим, Иосиф и Вениамин — на юге; Иссахар, Завулон и Гад — на западе; Дан, Неффалим и Асир — на севере. См.: Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. II. P. 167; Maier J. The Temple Scroll … P. 101.

16 Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 251, 254; Bean P. A Theoretical Construct for the Temple of the Temple Scroll. Master's Thesis; Eugene, OR: University of Oregon, 1987. P. 290–291.

17 Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 247, 255; Vol. II. P. 171–74.

18 Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 288–289; Schiffman L. Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll // Biblical and Other Studies in Memory of Shelomo D. Goitein/ Ed. by R. Ahroni. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1986. P. 307; Schiffman L. Sacred Space… P. 403–405.

19 Условное название одной из систем планировки античных городов с пересекающимися под прямым углом улицами и равными прямоугольными кварталами. См.: Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem… P. 450.

20 Broshi M. The Gigantic Dimensions of the Visionary Temple in the Temple Scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. N. Y.: Random House, 1992. P. 115.

21 Schiffman L. The Construction of the Temple According to the Temple Scroll // RQ. 1996. 17. P. 570.

22 Schiffman L. H. Reclaiming…39–41; Элиаде Мирча. Священное и мирское… С. 279; Milgrom J. The City of the Temple // JQR.1994. 83. P. 127; Wacholder B. Z. The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness. Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1983. P. 225.

23 Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P., 93–95; II, 62.

24 Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 94–5.

25 Так, согласно иудейской раввинистической традиции, 1-е Нисана было днем, в который была установлена скиния (см. Исх. 40: 2, ср. Иезек. 45: 18, Ездр. 7: 9, 10: 17, b. Shabbat 87b). См.: Schiffman L. H. The courtyards… P. 106.

26 Schiffman L. H. The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees // Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers/ Ed. by ed. K. H. Richards. Atlanta: Scholars Press, 1985. P. 217–219, 223–224.

27 Schiffman L. H. The courtyards… P. 331.

28 VanderKam J. The Temple Scroll and the Book of Jubilees // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester. December. 1987 / ed. by G. J. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 223.

29 См.: Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 114–116; Schiffman L. H. The courtyards… P. 112.

30 Swanson D. The Methodology of 11QT… P. 25.

31 Ibid. P. 107.

32 См.: Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М.: Наука, 1993. С. 214–215.

33 Wilson A. and Wills L. Literary Sources… P. 281–83; Schiffman L. The Deuteronomic Paraphrase of the Temple Scroll. RQ. 1991–92. 15. P. 545, 567.

34 Schiffman L. H. Reclaiming… P. 269.

35 Ibidem.

36 Возможно, это указание на прецедент в период правления Ионатана Хасмонея (152–143 гг. до Р. Х.), который, путешествуя с тремя тысячами охранников, был захвачен Трифоном, селевкидским претендентом на царский престол, а позже убит. Ibid. P. 270.

37 Скорее всего, под первым нечестивым царем автор свитка подразумевает династию Хасмонеев.

38 Schiffman L. H. The courtyard … P. 298, 349.

39 Ibid. P. 352.

40 Yadin Y. The Temple Scroll… Vol. I. P. 374; Wise M. Crucifixion // Encyclopedia of the Dead Sea scroll / Eds. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford: University Press, 1995. Vol. I. P. 159.

М. В. Колмакова
аспирант РХГА

Научный руководитель:
д-р филос. наук,
проф. Р. В. Светлов

ОТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА К НАУКАМ О РЕЛИГИИ XXI ВЕКА. ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ МИТРОХИН

Copyright © 2012, М. В. Колмакова

Научная деятельность Льва Николаевича Митрохина в качестве темы данного исследования выбрана не случайно. Изучение философии религии и окружающих ее областей гуманитарного знания в том направлении, в котором мы рассматриваем их сегодня, на протяжении практически всего XX века (за исключением нескольких последних десятилетий) было заруднено по причинам историческим. Одним из выдающихся деятелей, трудившихся в указанном философском направлении, являлся Лев Николаевич Митрохин. Область его научных интересов достаточно обширна и включает в себя такие направления, как история философии, философия религии и религиоведение. Исследования Льва Николаевича носили характерные отпечатки времени, благодаря которым стало возможным исследователям сегодня и в последующие годы говорить о специфике становления русской советской и постсоветской философии религии, оформлении русского религиоведения, сектоведения и многих других наук гуманитарного направления. Не будет ошибкой сказать, что практически ни одно исследование ученых сегодня в области религиоведения, философии религии, сектоведения середины XX — начала XXI веков не обходится без изучения работ Льва Николаевича. В настоящей статье предлагается провести некоторую систематизацию трудов Митрохина, которая поможет осветить его творчество через историю развития его взглядов.

«От научного атеизма к наукам о религии XXI века» так называется одна из работ Льва Николаевича Митрохина, с которой он выступил на конференции в 2003 году. Данная тема отражает переживания автора за страну, в которой он живет, а также указывает на тот путь, по которому шел Митрохин в поиске истины на протяжении всей жизни.

Надо сказать, что научная деятельность Льва Николаевича начинает особенно оформляться в 60-е годы прошлого века. В 1953 году он закончил обучение на философском факультете МГУ на кафедре логики. В 1956 году под руководством Т. И. Ойзермана защитил диссертацию на соискание степени кандидата философских наук. Название диссертационного исследования звучало следующим образом: «Критика логического прагматизма (Ф. К. С. Шиллер)», данная работа обозначила интерес автора к критике прагматизма. Выходит в свет целый ряд работ, посвященных этой теме: «Проблема понятия в логике прагматизма», «Об основных чертах и направлениях современной буржуазной философии», «Критерий истины в философии прагматизма» и другие. Автор пытается выявить и обозначить недостаточность и противоречивость английских и американских философских учений. На примере воззрений Шиллера он показывает, что прагматизм, или «субъективный прагматизм»[1], имеет реакционную сущность и не ведет к какому-либо прогрессивному развитию мысли. В этом смысле не случаен интерес к труду Кассирера «Нигилизм Джона Дьюи». В соавторстве с Ю. К. Мельвилем Митрохин пишет рецензию на данную книгу, в которой дает достаточно серьезную критику прагматизма и взглядов Джона Дьюи, критика получилась вполне конструктивная, и в ряде моментов авторы рецензии поощряют Кассирера в его оценке исследуемого явления.

В последующих работах Митрохин старается привлечь внимание к тем проблемам, которые развиваются в философии, некоторому ее упадку, что наглядно демонстрируется на примере развития большого количества школ и течений, приписывающих себе статус философских. В ходе анализа деятельности подобных групп Митрохин обращает пристальное внимание на религию, особенно на деятельность нетрадиционных религиозных движений. В их идеологическом посыле он видит схожую реакционную сущность, то же стремление к обособлению и самовосхвалению, которое присуще школам и школкам философских течений наших дней.

Проблема возникновения и распространения нетрадиционных религиозных движений на некоторое время практически становится во главу исследовательского интереса Льва Николаевича. В 1966 году Мирохин защищает докторскую диссертацию на тему «Философская практика современного протестантизма (баптизм)». В это же время были написаны и опубликованы такие работы, как: «О вреде сектантства», «В чем вред баптизма», «Что такое сектантство», «Американские миражи», «Христианское сектантство в СССР» и многие другие. В данных работах автор ставит задачей не проведение анализа догматических учений отдельных религиозных воззрений как таковых (хотя общие принципы в необходимом количестве он описывает), но попытку выявить систему этих взглядов, уловить их реакционную сущность и поместить их на одну плоскость рассмотрения, показать их деятельность как единое явление, «протестное» по своей сути. Очевидно, что особенности философии

Copyright © 2012

данного исторического периода, а именно 60-х — 70-х годов XX века, были не вполне комфортными для более детального изучения деятельности не только нетрадиционных, но и традиционных религиозных доктрин, а также философского их содержания, потому исследования, которые были проведены, имели на себе неизгладимый «отпечаток времени». В большинстве случаев попытки исследования тех или иных религиозных учений, не имеющих одобрения правительства, заканчивались далекими от конструктивной критики результатами, чем очень осложняли развитие знаний в данной области. Стоящие работы все же имели место, но они издавались недостаточным тиражом. Спустя несколько десятилетий сам Митрохин в одной из своих последних работ писал: «Так, во времена государственно-политической диктатуры жили и работали замечательные мыслители — А. Ф. Лосев, В. И. Вернадский, М. М. Бахтин, Я. Э. Голосовкер, Л. С. Выготский… и многие, которые вопреки официальному догматизму развивали положения, знаменовавшие шаг вперед в развитии философской мысли. Одновременно такие любимцы тоталитарной системы, как П. Ф. Юдин, М. Б. Митин, М. Т. Иовчук, Г. Е. Глезерман, выступали в роли воинствующих апологетов “диамата” и “истмата” в “краткой”, сталинской редакции. Так что фактически существовало две философии, и знание конкретных межличностных взаимоотношений их создателей во многом помогает воспроизвести сам процесс становления отечественной философии»[2]. Заниматься философией было проблематично, но достаточно интересно. Возможно, потому часть работ автора выходит под различными псевдонимами. Наши поиски установили следующие: Литератор, Хостин Л., Митнев К., Сонин Л., Лемин, Николаев Л., Тимошин Л. В большинстве работ с указанными выше подписями автора разворачивается достаточно серьезная полемика с различного рода религиозными организациями. Начало деятельности «за подписью» было положено публикацией в «Литературной газете» статьи «Живое слово атеиста», в которой под подписью «Литератор» Митрохин дает достаточно жесткую критику журнала «Наука и жизнь», в особенности одного из его выпусков. Статье данного журнала, принадлежащей Прокофьеву В., посвящается весьма нелестная критика, и приводится некоторое сравнение с ранее вышедшими работами в области исследования религии и деятельности религиозных организаций. Он пишет: «…статья В. Прокофьева “Мы — воинствующие атеисты” (двенадцатая книга минувшего года). Все в ней, казалось бы правильно: и краткий исторический очерк атеизма, и трактовка вопроса об отношении марксизма и религии, и то, как понимает автор задачи сегодняшней антирелигиозной работы… А вместе с тем, статья вызывает разочарование. Чем именно? Общим, неконкретным характером рассуждений, предельной сухостью изложения, своим конструктивно-рекомендательным тоном…»3. Критика получилась весьма эмоциональной, но вполне конструктивной, можно сделать вывод, что использование псевдонима в качестве подписи в данном случае более чем оправдано. В это же время выходит ряд публикаций в «Комсомольской правде», «Пути Ильича», в которых тема продолжает развиваться и раскрываться. Последующие публикации, особенно хотелось бы отметить работы, подписанные псевдонимами «Сонин Л.» и «Тимошин Л.», раскрывают проблему возникновения и распространения американских, западных и восточных культов на русской земле. Необходимо отметить и следующий факт: после 1985 года указание на статьи, выходящие с подписями ранее упоминавшимися псевдонимами, не найдено.

С 1974 по 1978 годы Митрохин работал в США, где ему удалось познакомиться с религиозными движениями и больше узнать о специфике их развития. Это знакомство достаточно сильно повлияло на воззрения автора и его отношение к религии. В работах, вышедших в период после 1978 года, особенное внимание уделяется таким религиозным учениям, как: баптизм, протестантизм и его ответвления; а также деятельности религиозных организаций: Харе-Кришна, Сайентология, «Народный храм» и другие. Публикации, посвященные критике их деятельности, вышли в журналах «Наука и религия», «Вопросы философии» и других изданиях. Эти работы, равно как и работы, подписанные псевдонимами, представляют собой особенный интерес для последующих исследований, в настоящей работе они лишь обозначены, так как обойтись без данного уточнения в творчестве Митрохина не представляется возможным.

В последующие годы (90-е — начало 10-х гг. XXI в.) Лев Николаевич старается разработать идею непреходящей значимости религии, ее важном месте в общественном сознании и жизни. В свете этой работы выходит ряд публикаций: «Христианские ценности на рубеже III тысячелетия», «Знакомство только начинается (выступление на круглом столе “Религии и политика в посткоммунистической России”)», «Религиозная ситуация в современной России», «О “религиозном возрождении” России», «Критика религии по существу закончена…». Митрохин говорит о своем, неповторимом пути становления русской философии. «Нынешняя постсоветская действительность обычно представляется нам как исторически уникальная, порвавшая все связи с вековым наследием. Да, именно такое впечатление возникает, если ограничиться конкретными явлениями и процессами, символами и именами, которые сегодня циркулируют в общественном сознании. Но стоит осмыслить наше общежитие в целом (ломка прежних властных структур, поиск “альтернативных” путей развития, яростное обличение прежних идеалов и появление новых мифологем и т. п.), как на ум приходят отрезки истории, типологически сходные с современной ситуацией»[4]. Нет оснований полагать, что автор хотел показать приведенными словами цикличность исторического процесса, скорее подчеркнуть некоторое преемство мысли, особенной в своем роде и проявлении. Отношение религии и политики, религии и общества

начинают заметно меняться, и требуют постоянного переосмысления, новых подходов и соответственных реакций и взаимодействий. Вполне понятен интерес автора к проблеме распространения нетрадиционной религиозности, которая стала отражением проблем в обществе, таких как: недостаточный уровень образования, обмирщение религиозности как таковой, попытки поиска истины, основанной на материальном благосостоянии, и прочих. В таком «смутном царстве» представляется достаточно сложным каким-то образом упорядочить и привести к стройной системе хлынувшие волной варианты мировоззренческих переустройств. А потому и занятия философией превращаются в поиск очередной истины или критику настоящего дня с позиции «штампов советских времен»[5]. Митрохин обозначил проблему и пытался найти решение ее, выработать достойный способ систематизации и усвоения тех знаний, разнообразия мировоззренческих и культурных ценностей, которые нам оставила советская и постсоветская философия XX века. Но в полной мере он не успел завершить свои поиски, так как в 2005 году Льва Николаевича не стало. Он оставил нам неоценимое по своей важности наследие: более 300 публикаций, 20 брошюр и 10 монографий, большинство из которых посвящены проблемам религии и философии. В рамках одной работы достаточно сложно осветить все аспекты творчества Льва Николаевича. В данном исследовании хотелось обратить внимание на важность научной деятельности Л. Н. Митрохина, отметить значимость его работ, подчеркнуть необходимость проведения исследований трудов автора. Надеемся, что наследие, которое нам оставил этот философ XX века, будет изучено и по достоинству оценено его учениками и последователями.

Литература

1. Митрохин Л. Н. Критика логического прагматизма (Ф. К. С. Шиллера). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1956. С. 16.
2. Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005. С. 648.
3. Литератор. Живое слово атеистов / Литературная газета. 6 февраля. 1958. № 16. С. 2.
4. Митрохин Л. Н. Современное христианское сектантство. М., 1962. С. 40.
5. Митрохин Л. Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века / Философско-методологические проблемы изучения религии (Материалы конференции 28–29 октября 2003 года). М., 2004. С. 173.
6. Митрохин Л. Н. Баптизм и современность. М., 1964. С. 80.
7. Митрохин Л. Н. Мораль и религия / В помощь политическому самообразованию.1959. № 8. С. 49–59.
8. Митрохин Л. Н. О современном баптизме / Наука и религия. 1960. № 5. С. 20–26.
9. Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. СПб.: Издательство РХГА, 2008. С. 1046.
10. Митрохин Л. Н., Мельвиль Ю. К. Нигилизм Джона Дьюи // Вопросы философии. 1956. № 3. С. 235–240.
11. Ойзерман Т. И. Воспоминания академика Л. Н. Митрохина / Вопросы философии. 2005. № 5. С. 16–19.

Примечания

[1] Митрохин Л. Н. Критика логического прагматизма (Ф. К. С. Шиллера). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1956. С. 5.

[2] Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005. С. 5.

[3] Литератор. Живое слово атеистов / Литературная газета. 6 февраля 1958. № 16. С. 2.

[4] Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005. С. 13.

[5] Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005. С. 596.

НАШИ ГОСТИ

ИНТЕРВЬЮ С РЕКТОРОМ И ПРОРЕКТОРОМ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Copyright © 2012, М. В. Колмакова

Эта беседа состоялась в феврале 2012 года, когда в Свято-Филаретовском православно-христианском институте проходила Сретенская конференция, в которой приняли участие и представители Русской христианской гуманитарной академии. Найдя время между работой секций конференции, мы встретились в кабинете ректора Свято-Филаретовского института. Вопросы задавал Владимир Александрович Егоров (РХГА), а отвечали ректор СФИ о. Георгий Кочетков и проректор СФИ Дмитрий Сергеевич Гасак.

В. Е. Спасибо за эту возможность побеседовать с Вами. Хотелось бы в нашей беседе затронуть разные темы. Давайте начнем с темы сотрудничества наших вузов. Несколько лет назад РХГА и СФИ подписали совместный договор о сотрудничестве. Что для Вас это значит?

Г. К. Во-первых, я должен сказать, что мы очень рады нашему сотрудничеству, что оно и началось как-то очень организованно, и стало осуществляться действительно по тем программам, которые не остались просто на бумаге, а которые стали быстро-быстро осуществляться в жизнь. Насколько я помню, ни одна из наших намеченных программ не провалилась. Ни одна — это вообще, я считаю, стопроцентное КПД. Конечно, всегда есть возможность совершенствоваться, есть возможность расширяться, улучшаться, но пока то, что мы планировали — все идет именно точно в этом русле, слава Богу, скажу однозначно. И ничто не было, что называется, в тягость. Когда мы приезжали в РХГА, нас прекрасно встречали. Я надеюсь, что никто не обижался и из тех, кого принимали в Москве мы. И сейчас идет Сретенская конференция, в которой участие РХГА заметно, очень заметно. Для нас это очень приятно, потому что и Академия, и наш Институт нарабатывали свой потенциал, свою традицию довольно долго, не один год. Вот мы объединили какие-то свои программы, и нигде, что называется, не возникло недолжного напряжения. Если есть напряжение, то оно творческое. В этом смысле мы очень довольны и хотели бы думать о дальнейшей совместной деятельности, сотрудничестве, и на уровне студентов, и на уровне профессорско-преподавательского состава. Это естественно, потому что у нас есть определенная специализация, мы прекрасно друг друга, оказывается, дополняем, и это здорово, просто очень хорошо.

В. Е. Спасибо. В этих двух направлениях и осуществляется взаимодействие: студенты и профессорско-преподавательский состав наших учебных заведений. СФИ и РХГА, Москва и Петербург, два самых крупных города страны, две столицы России. А в чем отличие СФИ от РХГА? Или схожести больше?

Г. К. Я думаю, что есть и отличия. С одной стороны, общее бросается в глаза: вот мы в более-менее одно время родились. Это один исторический, как говорится, пласт с определенными историческими запросами. Мы все сталкиваемся более-менее с одинаковыми трудностями, ну, при определенной специфике. У нас тут сложнее немного с помещениями, а вам удалось этот вопрос в свое время решить более конструктивно. Но это, пожалуй, единственное, что бросается в глаза из различий, не считая, конечно, различий в самой программе. Но нам всегда было интересно то, что делается в РХГА, и мы всегда старались приобретать литературу, выпускаемую вами. И она читается, хотя это книги, как правило, не самые простые, как говорится, это книги не примитивные. Ваша серия «Pro et contra» знаменитая, это очень даже серьезная работа. Я думаю, что здесь как раз оттачивалось ваше искусство, мастерство, обретался опыт. Это чувствуется, когда приходишь в РХГА. Сразу чувствуется, что это уже не вчерашние люди, не те, кто вчера родились. И мы тоже чувствуем, что эти четверть века не прошли впустую для нас. И у нас уже какие-то органы духовных чувств здесь навострены. А то иногда приходишь даже в известные православные учебные заведения, и вдруг видишь, что разговаривать там не так просто или даже невозможно. Так что я считаю, что и наши различия, и наши общие черты, они все, как говорится, работают на плюс.

В. Е. В Петербурге РХГА, пожалуй, единственное светское учебное заведение, которое дает высшее образование с христианских позиций. В Москве их несколько. Чувствуете ли Вы кон-

Copyright © 2012

куренцию среди своих коллег? Или все-таки это не конкуренты, а скорее коллеги?

Г. К. У нас, к сожалению, так сложилось, что учебные заведения, которые возникли в постсоветский период, условно скажем, в новейший период нашей истории, они существовали как-то очень параллельно. Это была даже не столько конкуренция, сколько было самодостаточное существование. И это немножко жалко, потому что когда мы о чем-то думали еще в советские времена, — а ведь наш институт начинал работать еще в подпольном режиме в советские времена — мы, конечно, рассчитывали на другое. Мы надеялись, что это будет очень тесное и горячее сотрудничество, если уж оно вообще будет возможно. 90-е годы складывались непросто не только в обществе, но и в церкви, и поэтому нам приходилось иногда заниматься и апологетикой, тратя на это огромное количество времени, сил, средств. Немного жаль, потому что это отвлекало нас от главной работы, от созидательной и восстановительной деятельности. Я знаю, что были свои трудности и в РХГА, без этого наверняка и не может быть. Но все-таки, коли мы выжили, коли мы существуем, не сокращая свою деятельность, а даже, кажется, расширяя, то, значит, дело идет, хоть и немного медленнее и сложнее, чем хотелось бы.

В. Е. Сегодня на конференции было сказано о том, что выпускники СФИ получают очень хорошие навыки катехизации, навыки проповеднической деятельности. РХГА дает хорошую культурологическую основу, приобщение к христианской культуре, изменения себя через это приобщение. В РХГА учится много протестантов, больше, чем православных. В СФИ ситуация с точностью до наоборот. Мне сказали, что у Вас уже есть один протестант, все остальные студенты православные.

Г. К. Ну, это сейчас, а было по-разному. У нас всегда, конечно, было большинство православных, но были и протестанты, и католики, и униаты, и даже карловчане. Мы ориентируемся на христианскую традицию, так сказать, кафолического измерения и направления. На самом деле нам важна не столько конфессиональная принадлежность, сколько наполненность духом, потому что все-таки соборность — это важнейшее свойство христианского духа, и когда мы ее ощущаем, то мы не ставим никаких особых препятствий перед теми, кто не будучи, может быть, членами Русской Православной церкви, хочет учиться у нас. Мы понимаем, что здесь могут быть трудности. И, конечно, преподаватели ориентируются в основном на православных. Это понятно, по-другому и не может быть в православном высшем учебном заведении. Но то, что люди нормально общаются и не возникает никаких проблем, нас радует. А в РХГА, действительно, другая ситуация. В прошлом году, когда мы были у вас на дискуссии по богослужебному языку, это чувствовалось, но мне показалось, что это вам помогает, потому что у вас больше возможностей и как бы больше открытости. К вам предъявляют меньше претензий, а к нам очень часто придираются — иногда очень искусственным образом — именно потому, что хотят от нас чего-то слишком своего, а мы их надежды не оправдываем. Мы ищем волю Божию и стараемся следовать именно этим путем.

В. Е. В интернете я нашел очень любопытную статью, где рядом поставили СФИ и РХГА, назвав их модернистскими. Я хотел у Вас уточнить, как Вы относитесь к тому, что СФИ относят к модернистскому учебному заведению?

Г. К. Все это говорится не первый год, все это знакомо. РХГА может быть немножко легче, потому что к вам не относятся прямо как к православному учебному заведению. Нам потруднее. Ну и что, все равно мы делаем одно дело. Модернизм, знаете, это все-таки ругательное слово, и поэтому как я к этому отношусь? — однозначно: я считаю, что это наветы, что это неправда, потому что мы к модернизму не имеем никакого отношения, мы тоже против модернизма как проявления саддукейского духа, так же как против фундаментализма — явления духа фарисейского. Зачем нам фарисейство, зачем нам саддукейство? Господь предупредил всех верных и от того, и от иного духа. Поэтому я думаю, что это просто желание напугать. Нам могут приклеить и другие ярлыки. Какие только ярлыки нам уже не приклеивали — и обновленцы, и неообновленцы, и, как кто-то пошутил, мусульманские жидокатолики. Просто нас пытаются обвинять во всем подряд. Как было, помните, может быть, в начале 2000-х годов, когда некоторые мои труды исследовали богословские комиссии, пытаясь из пальца высосать все что угодно, и обвиняли в ересях, которые абсолютно противоположны друг другу, даже взаимоисключающи. Но это их почему-то не смущало…

В. Е. Очевидно, не это было главное…

Г. К. Ну да.

В. Е. Современный мир и его восприятие — интересная тема, часто проговариваемая в РХГА. Как воспринимать наше время сейчас — это постконстантиновская эпоха, постхристианская эпоха, эпоха нового политеизма? Как Вы это чувствуете?

Г. К. Ну, это немножко разные измерения. Я не люблю термин «постхристианская», я понимаю как, в каком контексте он возник на Западе. У нас это плохо проходит, у нас это не соответствует нашим реалиям. А то, что постконстантиновская эпоха — это мировое явление, это совершенно точно. Но у нас, так сказать, это все просто сразу рухнуло, начиная с 1917-го года. Вот кончилась православная империя, православное государство, — особенно важно, что империя, — и начался постконстантиновский период. Далее он начал — правда, противоречиво — развиваться. Сейчас это особенно видно, но тем не менее это важная характеристика, потому что парадигма внутрицерковной жизни существенно меняется в зависимости от этого. Мы прекрасно знаем, что произошло, когда началась константиновская эпоха, после предконстантиновской или доникейской эпохи христианской

На фото слева направо: 1) зав. сектором научной информации РХГА Владимир Александрович Егоров; 2) Ректор СФИ о. Георгий Кочетков; 3) Проректор СФИ Дмитрий Сергеевич Гасак

истории, и прекрасно понимаем, знаем и чувствуем, что происходит при смене парадигмы в наше новейшее время. Можно назвать ее и как-то иначе. Но я думаю, что терминология будет еще складываться. Нам важно, что мы живем в постконстантиновскую эпоху. Мы принимаем все вызовы нашего времени и считаем, что в современности открываются какие-то новые возможности преодоления тех пороков, которые были принесены константиновской эпохой внутрь христианской ткани, жизни. Их надо преодолевать. Придется очень трудно, это многовековые процессы. Мы понимаем и то, что здесь не нужно обольщаться по тому поводу, что можно одной-двумя книжками, статьями или несколькими выступлениями что-то изменить. Нет, здесь все многосторонне: это касается всего — и богослужения, и закона жизни человека, и закона веры. Необходимо другое отношение к канонам, к догматам, к таинствам, к иерархии, — ко всему тому, что так однозначно сложилось лишь в константиновский период. Это важно, к слову говоря, не только православным. Те же проблемы есть и у католиков, и у протестантов. Они немножко по-другому звучат, но проблемы в корне те же. И поэтому нам как раз очень интересно сотрудничать с теми, кто чувствует эти трудности и хочет их как-то разрешить. Я считаю, что это очень плодотворно и, более того, совершенно необходимо.

В. Е. Невозможно не задать следующий вопрос. В современной российской действительности меняется соотношение религиозного представительства. Можно ли, с Вашей точки зрения, говорить о начавшейся исламизации России, ведь количественно исламское представительство за последние годы выросло.

Г. К. Ну, если все сводится только к количествам, то для населения никакой опасности я тут не вижу. Сколько будет, столько и будет, сколько Бог даст, столько и будет. У нас нет традиционно никакой вражды против мусульман как таковых. Другое дело, что в наше время ислам — это не только, и даже не столько российское явление. Он стал обретать такие внутренние акценты в своей жизни, которые делают эту религию достаточно агрессивной. Более того, не просто жестокой и агрессивной, а с элементами тоталитарного мышления и действия, что сопровождается какой-то бесчеловечностью. Вот это опасно. Но это вопрос уже не количества, а качества жизни. И это даже не вопрос политики. У нас часто говорят, что вот ваххабизм надо политическими или экономическими средствами как-то преодолевать. Но дело не только в этом. Это серьезная духовная проблема. Во всем мире ищут ответы на эти вопросы, как работать с такого рода явлениями.

Например, я помню одно из таких важнейших событий, когда в Италии в Риме, у церкви Санта-Мария-ин-Трастевере, в самый разгар антимусульманского настроения в мире, после событий 11 сентября — прямо на площади была первая крупная встреча мусульманских лидеров с христианскими. Было огромное количество народу, и они пытались найти общий язык

для разговора, прекрасно понимая, что может быть, если не найдешь такого языка. Мы тоже пытаемся что-то делать, но, конечно, слабее, ибо может быть, пока не хватает опыта. А может быть, мы недооцениваем эту опасность, или ее переоцениваем, или вообще как-то неадекватно оцениваем ситуацию. Так что меня не слишком волнует само по себе количество и доля исламского населения в России, — имеется в виду, в постсоветской России, — потому что это не та Россия, которая была ранее. Но с точки зрения качества жизни меня все это волнует, как меня волнуют фундаменталистские тенденции в Православной церкви. А что, православный фундаментализм лучше что ли, чем иудаистский или католический? Он везде существует, ибо фарисейство везде существует, это такое мировое явление. Оно и сейчас проявляет себя и в Индии, и везде так, что только диву даешься.

Д. Г. Это не только вопрос, скажем, столкновения, наверно, оппозиции христианства и ислама, но еще в целом Запада и Востока.

Г. К. О нет, здесь много измерений, безусловно, есть и цивилизационные, и культурные вещи, но я думаю, что все-таки главное — это духовная проблема.

Д. Г. Но не религиозная.

Г. К. Да, не столько религиозная, сколько духовная. Если люди воспринимают это различие, то да, я согласен.

В. Е. В Петербурге всего две мечети на более чем сто тысяч мусульман. Во время исламских праздников многие тысячи мусульман собираются у мечетей, создавая помехи горожанам. Да и самим мусульманам было бы проще, если бы мечети были и в разных местах. Подобная ситуация и в Москве. Мы видим, что эта ситуация пока никак не решается.

Г. К. Ну, у нас не две мечети, и не три. А так как мечети строятся очень легко, то, как правило, с точки зрения материальных затрат все устраивается проще. К слову говоря, нам бы нужно этому поучиться, нам тоже нужно строить храмы проще, дешевле, быстрее во всех смыслах, без имперских претензий и т. п. Правда, этих претензий не лишены и исламские товарищи. К сожалению, у них есть какое-то неуважение к другим людям, это очень печально видеть. Это очень заметно во всех странах, не только в России, конечно. У нас-то это еще значительно спокойнее. Где-нибудь в Европе, и в Азии — где угодно — это еще более видно. То есть это все опасные вещи, которые надо было бы заранее обсуждать, анализировать, изучать и делать выводы.

В. Е. Такая работа проходит сейчас?

Г. К. Конечно, но просто она крайне несогласована, каждый делает то, что может. И наш институт тоже что-то делает, мы иногда ведем такие неофициальные встречи с исламскими деятелями и богословами — это инициатива снизу, но по разным причинам мы ее не афишируем, не потому, что мы чего-то боимся, но здесь действительно существуют разные обстоятельства.

Д. Г. Это политизированный вопрос. А политизация здесь только вредит делу.

Г. К. Да, безусловно, вопрос очень политизированный, ну и плюс наэлектризованные отношения. Подчас мусульмане боятся своих больше, чем христиан. Это удивительно, но факт. А там есть интересные, очень мыслящие, очень знающие люди, в том числе и очень интересующиеся христианством и хорошо все понимающие, когда начинаешь им что-то рассказывать и объяснять. Они ведь что-то и раньше слышали, но у них сложились свои мифы о христианстве.

В. Е. Как и наоборот.

Г. К. Да, как и наоборот, но особенно по отношению к христианству, так исторически сложилось. И когда начинаешь объяснять, что значит почитание Христа, что значит почитание святых и Богоматери, у них просто открываются глаза, они просто вскрикивают от неожиданности и готовы принять это. Тем более, что ислам же всегда исторически балансировал на грани. Не случайно в первые века в христианстве считали, что ислам — разновидность арианства, и все. И я тоже считаю, что ислам больше похож, говоря такими формальными словами, на очень большую, просто огромную, многомиллионную христианскую, но, может быть, не очень православную, секту. И если бы люди понимали, что ислам — это нечто очень близкое к христианству, а может быть, внутренне даже что-то очень родственное ему, то я думаю, нам было бы значительно легче друг с другом разговаривать. Правда, есть люди, которые любую ересь, любую секту воспринимают уже априори как что-то невозможное для общения и со-общения.

В. Е. Не просто чуждое, а антипод такой.

Г. К. Да-да, так что это очень интересная, очень важная, перспективная тема.

В. Е. В РХГА регулярно на конференциях затрагиваются темы межхристианского общения. Как Вы считаете, возможно ли в обозримом будущем единая христианская церковь в мире?

Г. К. Ну, Вы петербуржец, Вы наверняка сами знаете, что где-то, вот на таком низовом уровне, есть уже какие-то клеточки, которые настолько срослись, что различить, где католик, а где православный невозможно. Такие клеточки есть и в Москве, и в других странах. Их не так много, как принято думать. К сожалению, их даже слишком мало, но они везде есть. Оказывается, что наши традиции настолько гибкие, настолько глубокие, что можно найти поле прямого пересечения, т. е. поле уже реально существующего единства. Оно, конечно, неофициальное, оно, конечно, неформальное, оно предполагает, так сказать, некоторый кеносис, некоторое умение терпеть друг друга не только с точки зрения внешнего различия, ритуального, цивилизационного, культурного и так далее, а и каких-то богословских и философских акцентов. Но все-таки очень важно, что кроме этого кеносиса есть радость живого общения. Вот мы, например, уже почти 20 лет участвуем в ежегодных конференциях в монастыре Бозе в Италии, касающихся тем духовности, в основном православной. Но говорят-то о ней

в основном неправославные люди. Последнее время произошел сдвиг в сторону православия, но все-таки там остается много западных людей, причем самых интересных. Мы прекрасно понимаем, что этим пластом жизни не ограничивается вся Католическая церковь. Так и они понимают, что, встречаясь с православными, которые туда приехали, они знакомятся не со всем Православием. Тем не менее не случайно туда ежегодно приезжают официальные делегации Русской Православной церкви и других православных церквей. Вот это все-таки живые вещи. То же самое касается общины Сант-Эджидио и многих других современных движений, которые в Католической церкви сейчас очень развились и укоренились. И слава Богу. У нас пока этого недостаточно. Мы считаем, например, и наше братство таким же движением. Оно скорее неформальное движение, чем просто научная школа или движение, связанное с миссией и катехизацией. Это именно внутрицерковное движение, которое пытается найти свое отношение ко всем сторонам традиции, существующей в Православии. Среди прочего мы находим и те плодотворные пути, которые позволяют нам говорить на одном языке с католиками.

В. Е. И может быть, все-таки произойдет объединение, и тогда встанет вопрос, а кто будет главным, кто будет главой христианской церкви?

Г. К. Ну, с точки зрения формальной здесь проблем нет. После того, как Папа Павел VI объявил, что единство двух церквей — православной и католической — не связано с вопросом юрисдикции, что никто не будет грести под себя, так сказать, юрисдикционно кого-то подчинять, что соединиться с Католической церковью — не значит войти в подчинение Папе Римскому, т. е. что возможно церковное единство без поглощения друг друга. Тем самым наши главные противоречия, связанные с идеологическими и юрисдикционными проблемами, разрешаются. Ведь тогда вся догматика и каноника, связанная с Папой, с папским правлением и папским местом в христианском мире — все это известно, весь набор этих моментов становится как бы богословским мнением, теологуменом, который годен только для Западного христианства, но который не обязателен для других. Значит, то, что объявлял, скажем, Тридентский собор, что кто не верит в Папу, тот должен быть отлучен от церкви, тот вообще еретик, не работает, хотя фактически это окончательно не отменено на официальном уровне. К сожалению, католикам также трудно что-то отменять, как и нам.

Д. Г. И нас значительно меньше, чем католиков, нам проще, мы наиболее мобильны.

Г. К. Да, а католики тоже боятся это делать, несмотря на то что, конечно, благодаря папскому догмату, Папа может взять и что угодно отменить. Ведь отменил он, допустим, учение о лимбе, т. е. как бы чистилище для некрещеных младенцев. Папа взял и сказал: нет, все, хватит, это столетиями существовало, и теперь все, это кончилось. И никто не восстал. Правда, тут у католиков возникают свои проблемы, но они лежат уже в области экклезиологии. Так что процесс объединения в любом случае быстрым не будет. Всякие официальные заявления об объединении — это то, что будет в последнюю очередь. А прежде всего — и об этом в XX веке уже не однажды говорилось, — между нами нужно искать и находить единство духа, единство жизни, единство молитвы. И до тех пор пока мы будем применять к католикам и протестантам каноны о том, что с еретиками водиться и молиться нельзя, — а это явная натяжка, канон говорит совершенно о других и о другом, — до тех пор, конечно, мы здесь не сдвинемся с места. Значит, нам надо прояснить то, что этот канон не относится ни к католикам, ни к протестантам, за исключением крайних, тех, которых протестанты сами не называют протестантами.

В. Е. Я в Петербурге говорил с одним католическим священником, он, действительно, с болью в сердце говорил об этом разрыве и очень хотел в будущем видеть соединение, правда, единственно, что первенство Папы у него не оспаривалось. Патриарх Русской Православной Церкви будет в ранге кардинала, но с полнейшей абсолютной свободой действий. Ну, это его мнение.

Г. К. Это вариант Флорентийского собора. Я думаю, что так вряд ли будет, даже думаю, что так точно не будет. Это время ушло, и не только по отношению к России, но и католический мир уже давно ушел от этой парадигмы. Но это частность. А то, что надо сближаться, что надо прежде всего относиться друг к другу по-братски, — вот это бесспорно.

В. Е. Он об этом то же самое говорит. Еще один вопрос о религиозном измерении современной России — Протестантизм. В Сибири количество приходов протестантов уже превышает количество православных приходов.

Г. К. Естественно.

В. Е. Не начнется ли с Сибири постепенное увеличение протестантского присутствия и увеличение социальной роли протестантизма?

Г. К. У нас она пока меняется сами знаете как — через административный ресурс, который все это ставит на место. Откроется энное количество православных приходов и закроется энное количество протестантских.

В. Е. Да, это уже действует.

Г. К. И не один год. У нас, к сожалению, так решаются многие вопросы. Но это не есть решение вопроса. Даже если мы победим, таким путем мы ничего не достигнем. Но мы не победим, потому что те проблемы, которые лежат за такого рода статистикой, останутся, как говорится, на своем месте. Есть нечто в нашей современной православной жизни, что людей отвращает от Православия в пользу Протестантизма. И нам надо это воспринимать всерьез, надо эти вопросы решать, надо искать в нашей традиции адекватные ответы, а не просто их снимать таким путем: этому глотку заткнул, этот приход закрыл или не выделил землю и так далее.

В. Е. Именно там ищущие духовную опору в жизни наши сограждане находят ответы на свои вопросы.

Г. К. Так в том-то и дело, что и там есть положительный опыт, которому мы должны научиться, но нам есть и чем поделиться с ними. Мы с радостью и благодарностью Богу должны делиться и с мусульманами, и с католиками, и с протестантами, и с иудеями, и со всеми.

В. Е. Ну вот, если на своем уровне священники различных конфессий готовы вести подобный диалог, то государство, как мы видим, не очень. Значит, политика в области государственно-конфессиональных отношений не выстроена, а то, что есть — не очень жизнеспособно.

Г. К. К сожалению, она в большой степени еще советская, она, к сожалению, регулируется людьми, которые сформировались в советское время, и мыслится в советских категориях. Я имел возможность в этом убедиться, проходя разного рода курсы повышения квалификации в РАГСе. Именно в РАГСе, что было очень интересно. Это было очень тяжело слушать, но я увидел, откуда что растет.

Ну, и слишком большая привычка решать все проблемы, исходя из политического подхода, политически. Это устраивает государство, и, к сожалению, это устраивает очень многих церковных деятелей. А это беда, это как раз пережиток константиновского периода, который и тогда-то не работал, а сейчас это вдвойне фальшь.

В. Е. А можно ли сейчас говорить о христианском ренессансе в самом лучшем смысле этого слова? О тех самых жизненно важных ценностях, которые дают человеку надежду?

Г. К. В каком-то смысле христианский ренессанс происходит с каждым человеком, который всерьез приходит к Богу. Это реальное возрождение человека. Но пока сказать, что это сильно влияет на нашу жизнь — общественную, народную, государственную, культурную, какую угодно, — нельзя. Я думаю, что не скоро будет это время, не скоро оно настанет. Говорить о настоящем возрождении, как это было, допустим, в конце XIX и первой половине XX века, я думаю, мы пока не можем. Это был единственный раз в нашей истории, когда мы вышли на мировые позиции, когда Адольф фон Гарнак учил русский язык только для того, чтобы прочитать в оригинале, например, Болотова. Мы пока, конечно, далеки от этого, будем говорить честно. Другое дело, что мечтать не запрещено.

В. Е. Ну, перспектива есть, а то, что она за горизонтом, это…

Г. К. Это как Бог даст. В XIX веке тоже никто ничего не ожидал. Но появился Хомяков и Пушкин, появилось нечто новое, какой-то импульс, его трудно было даже уловить, через что и как он пришел. Так что, видите, здесь, с одной стороны, нет оснований для уныния, а с другой, нет оснований для больших оптимистических настроений. Но мы должны быть на самом деле трезвыми, мы должны понимать, что каждый человек для нас абсолютно ценен. Очень важно, что в христианстве «и один в поле воин». Поэтому даже когда хоть один такой человек появляется, он может превратиться и в Аверинцева, и в Бердяева, ну, может быть, не сразу.

В. Е. Ну в следующем поколении появится. Спасибо за столь содержательный разговор. Может Вы хотели бы добавить что-то, что мы не проговорили?

Г. К. Есть у меня пожелание РХГА. Во-первых, я хотел бы поприветствовать всю академию. РХГА — замечательный вуз, вуз перспективный, уже имеющий свои реальные заслуги перед церковью, перед народом, отечеством, наукой, культурой. И мне хочется пожелать и руководству, и преподавателям, и студентам, всем, кто работает в этом замечательном вузе, помощи Божией, потому что преодолевать трудности придется, потому что жизнь простой быть не обещает. Но если Бог помогает, никто не победит нас. Я очень надеюсь на наше сотрудничество и в дальнейшем, мне очень хотелось бы, чтобы и ваши, и наши студенты знали, что живых точек духовной жизни в нашей стране больше, чем принято думать, чем мы иногда это ощущаем в своей жизни. Дай Бог вам сил, дай Бог вам дерзновения, вот тех замечательных духовных плодов, ради которых мы все трудимся.

Д. Г. Кстати, в начале Вы спрашивали о школах в Москве и Петербурге, вот это все что в Москве, это очень характерно для Москвы, а то, что у вас это очень характерно для Питера. То, что возможно в Петербурге, в Москве невозможно. В Москве есть по крайней мере четыре школы (ББИ, Свято-Тихоновский, РПУ, СФИ), которые как-то параллельно существуют.

Г. К. Пока существуют параллельно, пока, к сожалению, даже в некоторых контрах, пока сообщества не получается, но люди стали понимать, что без этого плохо. Последние 2–3 года мы чувствуем тенденции к лучшему, может быть, благодаря новому Патриарху, это уже важно. А что будет дальше, посмотрим. Спасибо.

В. А. Егоров
25 февраля 2012 года, Москва

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ РХГА

О. А. Штайн
зав. отделом магистратуры РХГА, канд. филос. наук, доцент

МАГИСТРАТУРА РХГА

Copyright © 2012, О. А. Штайн

В Русской христианской гуманитарной академии магистратура функционирует уже несколько лет. И стоит отметить, что за это время отношение учащихся к магистратуре как к новой образовательной структуре заметно изменилось. Люди начинают воспринимать европейский стандарт образования как возможность мировой профессиональной интеграции. Большая работа по принятию новых образовательных стандартов проведена в средствах массовой информации, в самих образовательных учреждениях, в том числе и в нашей Академии. Но наиболее убедительным средством служат примеры магистрантов, получивших первые дипломы и применивших их в своей работе.

Современное высшее образование многоуровневое. Удобной для многих формой обучения является бакалавриат. Степень магистра же вызывает некоторое сомнение в своей значимости и весомости. Для зарабатывания любого авторитета необходимо время. Магистратура как образовательный уровень еще находится на стадии как структурного, так и статусного утверждения.

Учеба в магистратуре является узкоспециализированной и включает в себя больший, по сравнению с бакалавриатом, объем научно-исследовательской работы, что позволяет магистранту видеть собственные академические горизонты в аспирантуре и даже в докторантуре.

Гуманитарная магистратура

Магистратура в гуманитарно-предметной области должна стать элитарным образованием. В магистратуру РХГА приходят ищущие люди, которые профессионально уже состоялись в других сферах, чего-то добились в жизни и могут себе позволить обучаться философии. Для некоторых это оставалось мечтой, для других призванием, для третьих интересом. Философия это высокий уровень осмысления, объемное видение, методы и стили рассуждений, аналитика человеческих возможностей и взаимоотношений. Это умение убеждать, опровергать, определить причину и следствие.

Болонский процесс

Переход отечественных вузов к программам бакалавриата и магистратуры связан с интеграцией России в Болонский процесс. РХГА — один из немногих негосударственных вузов, которые реализуют все уровни образовательных программ: колледж — бакалавриат — магистратура — аспирантура. Значительная часть негосударственных вузов ведет подготовку только по программам бакалавриата, так как магистратура предполагает повышенные требования к квалификации профессорско-преподавательского состава и научному потенциалу вуза. РХГА известна интенсивной и продуктивной научной работой, что формирует хорошие условия для подготовки магистрантов. Магистратура логично развивает и дополняет образовательные программы предшествующего уровня — бакалавриата, служа реализации социокультурной миссии и педагогической концепции Академии. Выпускник любого направления бакалавриата (и специалитета) Академии может найти для себя соответствующее направление магистратуры.

Какие предметы изучаются в магистратуре

Спектр изучаемых предметов в магистратуре большой, это и философская антропология, и культурология, и история предмета, принципы историко-философских исследований. И конечно, специализированные предметы по каждому направлению.

Магистратура РХГА — это

— полное высшее образование, котирующееся в России и за рубежом;

— возможность получить новую квалификацию, отличающуюся от той, которая записана в вашем дипломе специалиста или бакалавра;

— возможность по индивидуальному учебно-научному плану осваивать магистерские и аспирантские программы одновременно;

— сочетать основную образовательную программу с выбранными вами дополнительными (углубленно — иностранные языки);

— комплекс современных, аккредитованных Министерством образования и науки Российской Федерации, программ обучения магистров.

Copyright © 2012

— диплом государственного образца и современные знания в философии, религиоведении, теологии, культурологи, психологии, педагогике.

Направления магистратуры

Обучение магистров в РХГА осуществляется по двум укрупненным группам направлений (специальностей) подготовки:

— 030.000.68 Гуманитарные науки

— 050.000.68 Образование и педагогика

Подготовка осуществляется по следующим направлениям:

030300	ПСИХОЛОГИЯ
033300	РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
031900	ТЕОЛОГИЯ
030100	ФИЛОСОФИЯ
033000	КУЛЬТУРОЛОГИЯ
050100	ПЕДАГОГИКА

Профессорско-преподавательский состав

В рамках лицензированных и аккредитованных направлений подготовки РХГА предлагает ряд оригинальных магистерских программ. Научными руководителями магистерских программ РХГА являются известные в соответствующей проблемной области ученые, доктора наук, профессора, среди которых Дмитрий Кириллович Бурлака, Дмитрий Викторович Шмонин, Роман Викторович Светлов, Александр Александрович Ермичев.

Особенности магистратуры в РХГА

Уникальный психологический климат нашей Академии, индивидуальный подход к магистрантам, возможность посещения аспирантских сессий позволяет студентам поднять свой интеллектуальный уровень, включиться в процесс научно-исследовательской работы, а в образовательном плане дополнить квалификацию специалиста. Болонская система позволяет скорректировать ситуацию тем, кто разочаровался в выборе конкретной специальности, сформировал новую или скорректировал прежнюю сферу своих интересов.

Формы обучения

Подготовка магистров в РХГА организована по очной и очно-заочной формам с учетом индивидуальных возможностей конкретного студента. Занятия проводятся как в традиционной форме (в учебных группах), так и по индивидуальным маршрутам (в очно-заочной). Для «очников» занятия проводятся в вечернее время с 18 часов. Для магистрантов очно-заочной формы обучения проводятся установочные сессии 2 раза в год, на которых происходит «начитка» материала и отчетные мероприятия (зачеты и экзамены).

Где работают выпускники

Выпускники работают в области науки, педагогики, журналистики, художественной культуры, политики, социологии. Навыки написания критических эссе, опыт публичных выступлений позволяют нашим выпускникам работать в государственных структурах, издательствах, курировать художественные выставки, заниматься деятельностью перевода, не говоря уже о «чистом» творчестве.

Что такое магистерская диссертация

Мотивационный двигатель магистратуры в ее необязательности: на дальнейшее обучение решаются люди, которым это интересно. А где желание, там и энергия. К нам приходят не за корочкой, а за конкретными знаниями. При поступлении на собеседовании комиссия преподавателей определяет круг интересов абитуриента. Человек называет область — например, русская философия или культура средних веков. Соответственно озвученным интересам подбирается научный руководитель. Совместно обсуждается и утверждается тема магистерской диссертации, которая представляет из себя научно-исследовательскую работу объемом примерно 60 страниц. Это как первая ступень, которая позволяет потом легко увидеть себя на высоте академической среды. Магистерская диссертация может в дальнейшем стать главой кандидатской диссертации, и понимание этого факта психологически помогает при ее написании.

Куда обращаться

Если у Вас есть вопросы, то можете связаться с заведующей магистратурой доцентом Штайн Оксаной Александровной по телефону (812) 971-05-17, либо через электронный адрес shtaynshtayn@gmail.com.