Acta eruditorum 2012 Выпуск 11

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

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

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

■ Иеромонах Кирилл (Зинковский)
Представления о материи и теле человека в посланиях сщмч. Игнатия Антиохийского 3

■ Н. А. Малкова
Святая Клара Ассизская (1193(?)1194–1253) и преподобная Евфросиния Полоцкая (1100–1173(?)1175): опыт сравнения аскетических идеалов 10

■ Д. С. Бирюков
Учение о материи у Василия Кесарийского и Григория Нисского и его истоки в античной мысли 16

■ Е. П. Невельская-Гордеева
Психология самоопределения личности в контексте трехкомпонентной структуры человека 20

■ Г. Ю. Каптен
Падение Константинополя в 1453 году как пример Священной войны. 26

■ А. М. Семанов
Христианская антропология и сотериология сквозь призму личностного возрождения в богословии Джона Гилла 31

■ Е. Ю. Иванова
Христианский взгляд на частную собственность 38

Философские исследования: в историческом и проблемном контекстах

■ Д. В. Дмитриев
Религиозный мир В. Г. Белинского 42

■ А. В. Захваткин
Религиозно-философские истоки диалогической концепции Мартина Бубера 47

■ Б. К. Двинянинов
Танатология А. Т. Болотова (на основе анализа книги «О душах умерших людей»). . . 51

Проблемы культурологии и религиоведения

■ Р. А. Федотова
Икона в литургическом пространстве: теургический аспект 55

■ В. А. Егоров
«Гражданская религия в Америке» Роберта Беллы 60

■ И. В. Ларионова
Проблема зла и страдания в творчестве Леонида Андреева 63

■ А. В. Столяров
Девять канонов управления Поднебесной, государством, семьей (по тексту «Чжун Юн» (中庸)). 69

Критика и библиография

■ О. А. Штайн
Маска как форма идентичности. 72

Научная жизнь РХГА

■ М. В. Колмакова
РХГА в зеркале мнений: о первом заседании «Открытого лектория» 75

■ Деятельность студенческого научного общества РХГА 77

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 №11 «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 ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (22–23 декабря 2011 г., 20–21 декабря 2012 г.), а также другие материалы и исследования богословской и философско-религиоведческой тематики. В разделе «Научная жизнь» приведены материалы о деятельности студенческого научного общества академии и «Открытого лектория РХГА», а в разделе «Критика и библиография» читатель может познакомиться с наиболее интересными новинками издательства Русской христианской гуманитарной академии.

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2012. Вып. 11.
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012.

Подписано в печать 18.12.2012.
Формат 60x84 1/8. Печать офсетная
Усл.печ.л. 10. Тираж 550 экз. Заказ № 194.

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

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Богословские, антропологические, культурологические и социально-психологические аспекты

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

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИИ И ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА В ПОСЛАНИЯХ СЩМЧ. ИГНАТИЯ АНТИОХИЙСКОГО

Copyright © 2012, Иеромонах Кирилл (Зинковский)

Сочинениям святого Игнатия было посвящено множество исследований, но если антропологии этого мужа апостольского в сочинениях современных патрологов было уделено значительное внимание, то представления о материи как таковой не были проанализированы подробно никем.

В своей оценке учения о материи в наследии сщмч. Игнатия прот. К. Ружицкий отмечает лишь две его мысли. Во-первых, это учение о том, что все материальное имеет конец и все видимое не вечно[1]. Во-вторых, этим исследователем отмечено, что согласно св. Игнатию из всего вещественного «для вечности предназначено лишь человеческое тело», которое будет воскрешено по подобию плоти воскресшего Христа[2].

Прот. Георгий Флоровский называет сщмч. Игнатия предшественником св. Иринея Лионского и отмечает, что их богословие «выражает определенный прототип малоазийского благочестия, связанный с проповедью апостола Иоанна, для которого Христос, прежде всего, Агнец закланный. Из Малой Азии ведет свое начало и то направление греческого богословия, которое опирается, прежде всего, на факт воплощения как начало Жизни»[3]. В посланиях свт. Игнатия ярко светится «двуединый образ Христа, Бога и человека»[4]. Прот. Георгий не подвергает тему материи и человеческого тела более подробному разбору, замечая только, что «в словоупотреблении св. Игнатия «σάρξ» и «πνεῦμα» одинаково выражают и противоположность видимого и невидимого, и противоположность тварного и Божественного. И как Сам Христос есть вместе и плоть и дух, видимый и невидимый, человек и Бог, «во плоти явившийся Бог» (ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός)[5], так и Церковь есть вместе и плоть и дух»[6].

Архим. Киприан (Керн) так же, как и многие другие, особенно подчеркивает направленность сочинений свт. Игнатия против докетов и останавливается на тексте Смирнянам 3. 3, где утверждается, что «после воскресения Господь ел и пил с учениками, как плотский человек, хотя и был соединен духовно Отцу». Этот текст «содержит не вполне отчетливо выраженное, но, несомненно, определенное учение о прославленном теле Господа»[7].

Более подробно проанализирована тема человеческого тела у свт. Игнатия в новозаветном словаре, изданном под редакцией Герхарда Фридриха. Здесь под рубрикой «σάρξ»[8] приведен анализ употребления термина у мужей апостольских и отмечено, что у них подробнее, чем в Новом Завете, раскрывается проблема иерархического соотношения человеческих души и плоти. Из всех мужей апостольских наиболее полноценно развил эту проблематику Св. Игнатий[9].

Авторами словаря отмечено, что решение антропологического дуализма, предлагаемое свт. Игнатием, качественно отлично от ответов эллинских философов, которые рассматривали спасение как избавление божественного «ядра» человеческой природы от его телесной оболочки[10]. Здесь же отмечено, что термин «ἡ σάρξ» имеет в наследии свт. Игнатия как положительный, так и негативный смысл.

Вывод исследователей сводится к тому, что положительная оценка плоти возможна только в ее союзе с духом, но сама по себе плоть зачастую становится силой, направляющей человека против Бога. Среди выводов звучат также мысли о замене в наследии свт. Игнатия и прочих мужей апостольских антропологического дуализма на антитезу между Богом и человеком как таковым. Признается осуществимой также идея подчинения телесной жизни законам Духа[11].

Однако, на наш взгляд, нельзя согласиться с авторами словаря о том, что согласно свт. Игнатию «настоящий» человек это тот, который освободился от материи. Неверным нам также представляется искусственное выделение и противопоставление в наследии мужей апостольских в целом и св. Игнатия в частности «библейско-иудейского принятия плоти и эллинского отвержения ее»[12].

Нам представляется, что тезисы о единстве двусоставной человеческой природы, нарушении первозданной гармонии человеческого естества и восстановлении иерархического устроения человека хотя и были раскрыты в предыдущих исследованиях трудов

Copyright © 2012

сщмч. Игнатия, но нигде не было сделано акцента на представлениях священномученика о материи, а также не было полноценно раскрыто место материи в богословской системе святителя. Не был подробно проанализирован терминологический аппарат, использованный мужем апостольским для описания материального мира и тела человека.

Прежде всего, хотелось бы опровергнуть неверное толкование слов свт. Игнатия о материи, данное в вышеупомянутом словаре Герхарда Фридриха. Отмеченное там учение об освобождении от материи в собственном смысле слова на самом деле не имеет места в творениях святителя. Единственный случай употребления термина «ἡ ὕλη» был объяснен составителями вышеупомянутого словаря неверно, ибо это место читается в оригинале следующим образом: «τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μηδὲ ὕλῃ ἐξαπατήσητε»[13].

Известные русские переводы этого стиха[14] основаны на сокращенном тексте, взятом из Патрологии Миня: «Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру»[15]. Более длинная версия стиха имеет окончание: «ниже обольщайте материей». Однако здесь идет речь об освобождении души от обольщения материальным веществом, но не от материи как таковой. Анализ наследия святителя в целом подтверждает наше суждение, что мы и постараемся доказать далее.

На первый взгляд действительно свт. Игнатий говорит о важности исчезновения своего тела, когда утверждает, что только тогда станет «истинным учеником Христа, когда даже тела его мир не будет видеть»[16]. Однако здесь налицо противопоставление тела не духовной субстанции и не материи самой по себе, а материальному космосу.

Космос не раз представляется святителем как антипод Богу и всему Божьему. Здесь он, несомненно, следует богословию апостола Иоанна[17] и словам Самого Христа из Евангелия от Иоанна: «В мире был, и мир чрез Него на́чал быть, и мир Его не познал»[18]. Последний стих не случайно вошел в так называемую пространную редакцию послания св. Игнатия к римлянам[19].

Воодушевлённый пламенным желанием быть со Христом, св. Игнатий решительно занимает сторону Спасителя в Его противостоянии миру и диаволу и желает вслед за Ним пострадать даже до смерти. Однако это желание не есть желание освобождения от тела и даже от самого космоса как таковых, но желание смерти для мира и жизни для Бога, которая найдет свою полноту в том, чтобы и воскреснуть со Христом.

Рассуждая о духовной смерти и жизни, священномученик приводит сравнение верующих и неверующих с двумя монетами, каждая из которых имеет на себе собственный образ: «Неверующие — образ мира сего, а верующий в любви образ Бога Отца чрез Иисуса Христа»[20].

Если образ верующих ясно обозначен как задаваемый через Христа, то о прототипе образа мира сего мы узнаем из других строк св. Игнатия. Святой оканчивает описание предлежащих ему страданий от огня, зверей, креста и прочих орудий телесных пыток замечанием: «Лютые (дословно — злые) муки диавола грядут на меня, — только бы достигнуть мне Христа»[21].

Таким образом, воодушевление мученика ради соединения со Христом имеет своим противником не материю или материальные предметы космоса, а падших духов, о которых как о главных противниках христиан сщмч. Игнатий многократно говорит в своих посланиях[22]. Шесть раз в своих посланиях святитель называет диавола «ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου», то есть «князем века сего» в соответствии с именованием, данным падшему духу Самим Христом: «ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου»[23], а также терминологией апостола Павла, который называет этого противника Божия даже «богом века сего»[24].

Действительно, силы, противные Богу, чаще всего используют материю и плоть как своего рода орудие в духовном обольщении человека, но и Христос использует их же как орудие для победы над диаволом и спасения человеческого рода.

Само таинство Боговоплощения принесло в мир жизнь и победу над смертью, а потому, по слову свт. Игнатия, хулу произносят те, кто не исповедует Господа Его, носящим плоть. Используя здесь термин «σαρκοφόρον», святитель называет еретиков «νεκροφόρος», то есть дословно — «смертоносцами»[25].

Именно осознание того факта, что Боговоплощение, воскресение и евхаристическая плоть Христа несут победу над смертью для всего человечества, заставило святого так резко назвать еретиков-докетов как желающих повредить благовестие в самой существенной его части. Независимо от подробностей их учения[26], оно питалось уверенностью в невозможности подлинного единения Божественного и материального начал. Святитель Игнатий ревностно противостоит лжеучителям, употребляя сочетания «Иисус Христос» и «Христос Иисус» в текстах своих посланий 126 раз, в то время как случаи отдельного употребления у него имен «Христос» и «Иисус» крайне редки (Иисус — 3 раза, Христос — 6 раз).

Также и настойчивое употребление наречия «ἀληθῶς» (истинно) служит у свт. Игнатия для подчеркивания реальности Воплощения и полноты человечества Христа[27]. Он постоянно подчеркивает реальность и истинность рождения по плоти, страдания и воскресения Иисуса Христа[28].

Особенно важным в контексте нашего исследования представляется противопоставление силы Христовой, являемой в церковном евхаристическом собрании с силой противника Божия — сатаны. Об этом св. Игнатий говорит в послании Ефесянам 13, когда призывает христиан «чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога», ибо именно тогда «низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются гибельные его дела»[29]. Здесь же святитель говорит об уничтожении всякой брани небесных и земных духов.

Не случайно, говоря в послании к Ефесянам о появлении на небе чудесной Вифлеемской звезды,

свт. Игнатий замечает, что «с этого времени стала падать всякая магия, и все узы зла разрываться… древнее царство распадаться: так как Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни»[30].

По замечанию проф. Романидиса, «животворящая воскресшая плоть Бога как якорь веры и самоотверженной любви подается верным epi to auto в Духе Святом…. В каждом евхаристическом собрании Бог дает нам Его нетварные энергии через плоть Христа»[31].

Противник Божий действует через возбуждение в человеке страсти неразумного самоудовлетворения. Похоть плотская и всякая страсть описывается св. Игнатием преимущественно термином «ἡ ἐπιθυμία», что вполне соответствует его новозаветному приоритетному употреблению[32]. В одном из текстов страстная любовь к миру-космосу прямо противопоставляется исповеданию Христа[33].

Кроме того, священномученик использует термин «ἡ ἡδονή» (чувственное наслаждение), который используется им однажды в сочетании с прилагательными «тленный» и в контексте преходящей жизни века сего[34], и дважды с прилагательным «злой» (κακός) [35]. Если пагубные удовольствия несут с собой смерть, то страдания Христа и его смерть принесли всем людям жизнь и воскресение.

Сочетание терминов «страдание» — «воскресение» (τὸ πάθος — ἡ ἀνάστασις) и их производных встречается в посланиях святителя согласно TLG чаще, чем у любого другого святого православного богослова доникейского периода — всего 11 раз. Но по частотности употребления указанной пары терминов по отношению к общей сумме сохранившегося объема текста писателя св. Игнатию, безусловно, нужно отдать пальму первенства по сравнению со всеми церковными писателями[36].

Чувственной страсти (ἡ ἐπιθυμία) противопоставляется знание (ἡ γνώμη) как живая, разумная устремленность и воля к соединению с Богом. Святитель постоянно говорит о даре познания Бога Отца и Христа, подчеркивая необходимость подвига даже до смерти в противостоянии желанию диавола разрушить это знание и стремление к Богу[37]. Употребление «ἡ γνώμη» у свт. Игнатия также вполне соответствует новозаветному употреблению термина[38]. В одном месте он даже прямо отождествляет знание (γνῶσις) Бога с Иисусом Христом: «Θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός»[39].

Таким образом, вырисовывается круг понятий, взаимосвязанных в богословии св. Игнатия в две параллельные и противоборствующие линии духовного фронта. Царство «века сего»[40] — это мир-космос с его повелителем, противником Бога — сатаной, которому противостоит Христос. Действие лукавого духа связано с возбуждением чувственных страстей. Христос же побеждает диавола Своим крестом, путем страдания для спасения человечества и приведения его к Богу Отцу, воскресению и жизни вечной. Богословие этого мужа апостольского, несомненно, имеет свои истоки в текстах новозаветных, особенно же св. Иоанна Богослова[41].

Безусловно, говоря об антропологии свт. Игнатия, крайне недостаточно будет упомянуть только об антитезе между Богом и человеком. В наследии св. Игнатия главная и совершенно непримиримая линия борьбы проходит по совсем иным реалиям и соответствующим им терминам. Человек неизбежно включается в описанную выше духовную борьбу. Материя космоса также оказывается разделенной в этой духовной борьбе. Она способна выходить из под власти князя мира сего. Если диавол использует материю плоти в основном для разжигания в человеке неразумных страстей, то Христос и его последователи используют ее как орудие подвига для приобретения нетления.

По слову проф. Романидиса, видимая Церковь состоит из верных, которые ведут интенсивную войну против сатаны через единство любви друг к другу в причастии животворящей человеческой природе Христа и проявляют свои единство и любовь в общинной Евхаристии, в которой коренится их жизнь и спасение[42].

Богословие жертвы свт. Игнатия является на самом деле богословием очищения, а не преодоления или избавления от материи плоти. Освобождение от страстей и воскресение во Христе — вот истинная цель страданий[43].

Приветствуя церковь города Рима, где он намеревался отдать жизнь за Христа, свт. Игнатий называет христиан «чистыми от всякого чуждого цвета», при этом используя термин, производный от глагола «διυλίζω». Значение этого глагола: 1) процеживать, очищать; 2) отцеживать[44]. Но, что предельно важно для нашего исследования, речь здесь идет об очищении не от материи (хотя в корне глагола и можно заметить «ὕλη»), а от «чужого цвета», то есть от духовных вещей, противных Богу[45].

Яркое доказательство высказанным выше тезисам мы находим также в тексте послания римлянам 7, где удовольствию от пищи тленной (τροφῇ φθορᾶς) святитель противопоставляет желание Хлеба Божьего — плоти Христа: «Ἄρτον Θεοῦ θέλω… ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ»[46]. А в послании ефесянам 20 этот же евхаристический хлеб назван «врачевством бессмертия» и «антидотом» против смерти, который не только предохраняет от смерти, но и дарует жизнь вечную в Иисусе Христе[47]. Таким образом, и здесь мы видим противопоставление не материи и духа, а тленной материальной пищи нетленному животворящему Телу Христа.

В связи с тематикой исцеления стоит и высказывание свт. Игнатия о Христе как единственном враче, причем обеих, телесной и духовной, природ. Именно благодаря Своей двусоставности, как Бог и человек одновременно, как «Бог во плоти»[48] Христос несет исцеление обеим. И само Евангелие называется святителем как «совершение нетления» (τὸ δὲ Εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας)[49], «учение нетления» (εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας)[50]. Нетление, конечно же, прежде всего, относится к природе материальной, тлению подверженной.

Кроме вышеупомянутого слова о падении магии, св. Игнатий замечает, что Христос «родился и крестился для того, чтобы Своим страданием очистить и воду»[51]. Кроме этих кратких замечаний, святитель практически не рассуждает об изменении материи неживого и живого, но неразумного космоса, что, конечно же, не означает, что он не принимает апостольского учения о новой земле и новом небе[52]. Дело в том, что в силу краткости времени, а также мученического вдохновения, сознание писателя было сконцентрировано на спасении человека, на обновлении его по образу «нового человека Христа». Здесь мы находим у святителя заимствование из богословия св. апостола Павла.

Не случайно, обращаясь к общине, основателем которой был сам апостол, свт. Игнатий говорит, вторя ему, о «домостроительстве Божием относительно нового человека, Иисуса Христа»[53]. Для сравнения так же говорит о Христе апостол Павел в своем послании Еф. 2: 15, когда утверждает, что Спаситель желал создать «в Себе Самом одного нового человека»[54]. Если апостол Павел рассуждает о необходимости «одеться» в нового человека «κατὰ Θεόν»[55], то свт. Игнатий пишет ефесянам, что они уже живут «по Богу»[56], и вообще употребляет это характерное выражение практически в каждом из сохранившихся посланий[57].

Богословие единства как характерный признак учения свт. Игнатия относится не только к Церкви как мистическому телу Христа, на что обращали внимание все исследователи, но и к гармонии душевных и телесных сил в каждом человеке.

Ярким отображением концепции целостного человека является наличие часто употребляемой святителем комбинации терминов «плотское» и «духовное». Из 21 раза, когда в текстах посланий употребляются рядом слова «σάρξ» и «πνεῦμα» и прилагательные, от них образованные, только 3 раза речь идет о противопоставлении плоти и духа, а остальные 18 раз о гармоничном сочетании плотского и духовного в христианине!

При этом все случаи противопоставления плоти и духа не отвергают первую как таковую, но задают истинную иерархию вещей тварного мира.

Наиболее ярко, пожалуй, идея единства в обоих упомянутых смыслах выражена во вступлении послания к римлянам, где сщмч. Игнатий, приветствуя христиан во имя Иисуса Христа, говорит, что они «по плоти и духу соединены между собою во всякой заповеди Его (κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ), нераздельно получили полноту благодати Божией». Термин, использованный здесь для обозначения понятия «нераздельно» (ἀδιακρίτως) [58], на наш взгляд, еще более подчеркивает учение свт. Игнатия о человеке как нераздельной гармонии души и тела. Согласно словарю Liddle, Scott наречие «ἀδιακρίτως» обозначает — «без дискриминации или различения, в общем»[59]. Этот термин в контексте его использования в других текстах святителя, а также его учения о гармонии духа и плоти во Христе и христианине ярко свидетельствует в пользу нераздельности природы человека в замысле Божием.

Это подтверждается также следующими текстами святителя. В послании к ефесянам он хвалит их, указывая на их духовный образ жизни и подчеркивая, что у них духовно даже и то, что относится к плоти, потому что они все делают во Иисусе Христе[60].

В послании к филадельфийцам свт. Игнатий призывает христиан хранить «плоть свою, как храм Божий»[61]. Называет их богоносцами и храмоносцами[62].

Вместо огня любви к материи (πῦρ φιλόϋλον) священномученик охвачен любовью Божественной, стремится к небесному Свету — Христу, но надеждой всех христиан является участие в воскресении Спасителя. Так, во вступлении послания к траллийцам свт. Игнатий обращается к Церкви, «наслаждающейся миром в плоти и духе и страдании Иисуса Христа — надежды нашей, когда воскреснем по образу Его»[63].

В силу вышеприведенного анализа «богословия материи» у свт. Игнатия, его выражение о том, что «ничто видимое не вечно»[64], звучащее в других редакциях текста даже как «ничто видимое не есть добро»[65], не может быть осмыслено как придание онтологически отрицательного статуса материи и телу человека.

Термин «τὸ σῶμα» свт. Игнатий использует только 3 раза, причем только однажды по отношению к своему физическому телу, а дважды к Церкви как к мистическому телу Христа. Стоит отметить, что говоря о своем теле, святитель выражает желание, чтобы оно полностью исчезло в желудках львов уже не по причине противоборства с князем видимого космоса, а по великому смирению, чтобы не обременять никого необходимыми хлопотами, связанными с погребением[66]. Последнее свидетельствует в пользу того, что свт. Игнатий не придавал исчезновению своего тела догматического значения, иначе он не стал бы приводить другие, чисто нравственные соображения в пользу своего необычного желания.

Что касается использования святителем термина «φύσις», мы встречаем его употребление как по отношению к тварной, так и к нетварной Божественной природе. Если в других текстах эпохи самых ранних доникейских церковных писателей некоторые авторы[67] совсем не используют его, другие используют крайне редко[68], то в посланиях сщмч. Игнатия Богоносца мы находим в отношении применения этого богословского термина как бы зародыш будущей богословской христианской системы.

Термин «φύσις» использован здесь, во-первых, в указании на внутреннее «непорочное» устроение христианской души, которое определяет поведение и весь строй телесной жизни человека[69]. В расширенных редакциях посланий к магнезийцам и филадельфийцам автор уточняет, что «природа человечества одна»[70], а принадлежность отдельного человека Богу или диаволу определяется «не природой»[71], а его свободным выбором. В послании к свт. Поликарпу[72] святой Игнатий говорит о невидимой и вечной природе Христа как Сына Божьего, а в посланиях к магнезийцам и смирнянам называет Его истинным и первым епископом, единственным архиереем от Бога Отца «по природе»[73]. И, наконец, в послании к траллийцам священномученик дает описание ангельских небесных сил как бестелесных и простых «по природе»[74]. В итоге мы находим в по-

сланиях свт. Игнатия употребление термина «природа» по отношению к Богу, человеку и ангелам. Характеристики, данные мужем апостольским при описании природы Господа, человека и ангелов, весьма краткие, но задают основные векторы развития или, скорее, раскрытия христианского богословия.

Подводя итоги, мы должны отметить, что нам достаточно убедительно удалось показать ложность утверждения протестантских ученых о сочетании в наследии свт. Игнатия библейского мировоззрения с антагонистичным последнему эллинским отвержением плоти.

Материя космоса и человеческого тела действительно представлена у святителя как активно используемая духовными силами, противными Богу. Это происходит через магию, а также через чувственные страсти. Но представления об освобождении от материи чужды богословию мужа апостольского. Непримиримая борьба идет в мире духовном, а богословие жертвы свт. Игнатия является, на самом деле, богословием очищения и духовной победы над смертью, а не преодоления или избавления от материи плоти.

Определен круг понятий, взаимосвязанных в богословии св. Игнатия в две параллельные и противоборствующие линии духовного фронта. Царству «века сего», миру-космосу с его повелителем, противником Бога — сатаной, старающимся воздействовать на христиан через чувственные удовольствия и страсти, которые приносят с собой тление и смерть, противостоит и побеждает Христос. Если диавол использует материю плоти в основном для разжигания в человеке неразумных страстей, то Христос и его последователи используют ее как орудие подвига для приобретения нетления.

Главным материальным орудием Христа, используемым Им для победы над диаволом и тлением, является Его историческое подлинное тело, которое принимается христианами под видом евхаристического хлеба. Именно поэтому последний назван в послании к ефесянам «врачевством бессмертия» и главным «антидотом» против царствующей в роде человеческом смерти. И здесь мы видим противопоставление не материи и духа, а тленной материальной пищи нетленному животворящему Телу Христа.

Богословие сщмч. Игнатия, имея свои истоки в текстах новозаветных, особенно же свв. Иоанна Богослова и апостола Павла, усиленно отстаивает тезис единства Бога и человека во Христе Иисусе, указывая на это единство как главный источник дара бессмертия человечеству[75].

Единение христиан друг с другом и со Христом, получаемое в Божественной Евхаристии, дает также возможность гармоничного единения всех сил человеческой природы в каждом отдельном человеке. О таком гармоничном сочетании плотского и духовного в христианине свт. Игнатий говорит, многократно употребляя рядом термины «σάρξ» и «πνεῦμα» и прилагательные, от них образованные.

Термин, использованный для обозначения понятия «нераздельно» (ἀδιακρίτως), на наш взгляд, еще более подчеркивает учение свт. Игнатия о человеке как нераздельной гармонии души и тела. Термины «σῶμα» и «φύσις» употребляются для описания материальной природы человеческого тела гораздо реже, чем «σάρξ».

Тот факт, что кроме кратких замечаний о падении магии и об очищении воды в Рождестве и Крещении Христа святитель нигде не рассуждает об изменении материи неживого и живого, но неразумного космоса, конечно же, не означает, что он не принимает учения о новой земле и новом небе[76]. Сознание свт. Игнатия было сконцентрировано на спасении человека, на обновлении его по образу «нового человека Христа».

Источники

1. Игнатий Антиохийский, сщмч. Послания / Пер. Павского Г., прот. // Христианское чтение. 1829. Ч. 36. С. 241–248.
2. Писания мужей апостольских / в русском переводе с введением и примечаниями Преображенского П., прот. СПб.: изд. Тузова И. Л., 1895.
3. S. Barnabas Apostolus. Epistola Catholica. PG 2.
4. Ignage d'Antioche Aux Romains // Ignage d'Antioche Lettres martyre de Policarpe. Paris, editions du CERF, 1958.
5. S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios. PG 5.
6. S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios PG 5.
7. S. Ignatius Martyr. Epistola 5 ad Philadelphenses 4. PG 5.
8. S. Ignatius Martyr. Epistola 7 ad Polycarpum. PG 5.
9. S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos. PG 5.
10. S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA [Электронный ресурс] // http://www.tlg.uci.edu/ 01. 01. 12.
11. S. Ignatius Martyr. Epistola 6 ad Smyrnaeos. PG 5.
12. S. Ignatius Martyr. Epistola 3 ad Trallianos. PG 5.
13. S. Ignatius Martyr. Epistulae VII genuinae (recensio media). Epistle 4 // TLG [Электронный ресурс] // http://www.tlg.uci.edu/ 01. 01. 12.
14. Sources Chretiennes. Ignace d'Antioche. Lettres, Paris, 1958. Vol. 10.

Литература

1. Ружицкий К., прот. Учение свв. отцов и церковных писателей о материи. Курсовая работа. МДА, 1916 (машинопись 1958).
2. Сидоров А. И. Курс Патрологии. Возникновение церковной письменности. М.: Русские огни, 1996.
3. Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. Кировоград, 1993.

На иностранных языках

1. Barnett A. E. Paul Becomes a Literary Influence. Chicago, 1941.
2. Brown M. P. The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria. Durham, 1963.
3. Goulder M. D. Ignatius «Docetists» // Vigiliae Christianae, 1999. Vol. 53. P. 26–30.
4. Liddle H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
5. Theological Dictionary of the New Testament / ed. Gerhard Friedrich. Grand Rapids. Michigan, 1971. Vol. 7. Pp.144–147.

Электронные ресурсы

1. Киприан (Керн), архим. Патрология. I, Глава VI. Святой Игнатий Богоносец Электронный ресурс // http://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/patrologia_kern.pdf 30. 11. 12.
2. Romanides John S. The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch. Atlanta, 1956 [Электронный ресурс] // http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm 28. 11. 12.
3. Strong's Greek Lexicon [Электронный ресурс] // http://study-bible.info/strongs/G110628.11.12.

Примечания

[1] «Οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον» (ничто видимое не вечно), S. Ignatius Martyr. Epistola ad Romanos. PG 5. 689 A.

[2] Ружицкий К., прот. Учение свв. отцов и церковных писателей о материи. Курсовая работа. МДА, 1916 (машинопись 1958). С. 49–50.

[3] Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. Кировоград, 1993. С. 14.

[4] Там же. С. 13.

[5] S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 7. PG 5. 652 A B.

[6] Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. С. 15.

[7] Киприан (Керн), архим. Патрология. I, Глава VI. Святой Игнатий Богоносец Электронный ресурс // http://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/patrologia_kern.pdf 30. 11. 12.

[8] Theological Dictionary of the New Testament / ed. Gerhard Friedrich. Grand Rapids. Michigan, 1971. Vol. 7. Pp.144–147.

[9] Там же. P. 145.

[10] Там же. P. 146.

[11] Там же. P. 147.

[12] Там же. P. 147.

[13] Аорист и будущее время от «ἐξαπατάω» — кругом обманывать, жестоко надувать. Такое чтение находим в TLG Epistola 4 ad Romanos 6. 2. 4 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA [Электронный ресурс] // http://www.tlg.uci.edu/ 01. 01. 12), а также в издании: Sources Chretiennes. Ignace d'Antioche. Lettres, Paris, 1958. Vol. 10. P. 134, в сноске на PG 5. 813 D дан латинский вариант такого чтения.

[14] Писания мужей апостольских / в русском переводе с введением и примечаниями Преображенского П., прот. СПб.: изд. Тузова И. Л.,1895. С. 293; «Хотящего быть Божиим не присвояйте миру», Игнатий Антиохийский, сщмч. Послания / перевод Павского Г., прот. // Христианское чтение. СПб., 1829. Ч. 36. С. 241–248, здесь: с. 246 (Римл 6).

[15] «τὸν τοῦ Θεοῦ θέλοντα εἶναι, κόσμῳ μή χαρίσησθε», S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 6. PG5. 692 B C. 16 «ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται», S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 4. PG 5. 689 B.

[17] «Если мир (ὁ κόσμος) вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел», Ин 15.18; «Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы», Ин. 7: 7; «Не любите мира (μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον), ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей», 1 Ин. 2: 15; «Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?», 1 Ин. 5: 5.

[18] Ин 1. 10.

[19] Здесь мы находим точную цитату из стихов 9 и 10 первой главы Евангелия от Иоанна: «Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω» (recensio longior) Epistola ad Romanos, chapter 6, section 3, line 3 // TLG [Электронный ресурс] // http://www.tlg.uci.edu/ 01. 01. 12.

[20] «οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ Πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ», S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios 5. PG 5. 665 C — 668 A.

[21] «κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω», S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 5. PG 5. 692 A.

[22] О сорняках диавола (τοῦ διαβόλου βοτάνη) в S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 10, 5. PG 5. 653 B; о препонах его (τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου) в Epistola 3 ad Trallianos 8. PG 5. 681 A; о служении ему тех, кто отступает от епископа в Epistola 6 ad Smyrnaeos 9; о зловонном учении князя века сего в Epistola 1 ad Ephesios 17; о насилии князя века сего в Epistola 2 ad Magnesios 1.

[23] Ин 12: 31, Ин 16: 11.

[24] «ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου», 2 Кор 4: 4; правда, у св. апостола Павла находим употребление термина «τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου» по отношению не только к злым ангелам, но и по отношению к властям иудейским, распявшим Христа, 1 Кор 2: 6, 8.

[25] S. Ignatius Martyr. Epistola 6 ad Smyrnaeos 5. PG 5. 712 A.

[26] Согласно современным исследованиям свт. Игнатий противостоял, скорее всего, не строгим докетам, а эвионитам, разделявшим Христа и Иисуса на два лица — телесного Иисуса и Божественного Христа. Последние учили о временном снисхождении небесного Духа — Христа на Иисуса. Христос, по их учению, пребывал в Иисусе только с Крещения и до момента Голгофских страданий. См.: Goulder M. D. Ignatius «Docetists» // Vigiliae Christianae, 1999. Vol. 53. P. 26–30.

[27] Сидоров А. И. Курс Патрологии. Возникновение церковной письменности. М.: Русские огни, 1996. С. 95.

[28] Epistola 3 ad Trallianos 9; Epistola 2 ad Magnesios 11; Epistola 6 ad Smyrnaeos. 1, 2.

[29] S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 13. PG 5. 656 A B.

[30] «Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας· … παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς», S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 19. PG 5. 660 B.

[31] Romanides John S. The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch. Atlanta, 1956 [Электронный ресурс] // http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm 28. 11. 12.

[32] См. Конкорданс Стронга — Strong's Greek Lexicon Number 1939 [Электронный ресурс] // http://studybible.info/strongs/G193928. 11. 12.

[33] «Μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε», S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 7. PG 5. 693 A.

[34] S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 7.

[35] S. Ignatius Martyr. Epistola 5 ad Philadelphenses 2. PG 5. 697 B (о удовольствиях); Epistola 3 ad Trallianos 6. PG 5. 680 B (о еретиках).

[36] Примеры сочетания этих терминов в самом Новом Завете: Мк 8: 31, Лк 24: 46, Деян 17: 3, Деян 26: 23, Фил 3: 10.

[37] «Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται, καὶ τὴν εἰς Θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι», S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 7. PG 5. 693 A.

[38] Особенно о единении в христиан в одном желании и умонастроении, 1 Кор 1: 10; как желание-стремление, Acts 20. 3. См. Конкорданс Стронга — Strong's Greek Lexicon. Number 1106 [Электронный ресурс] // http://studybible.info/strongs/G110628. 11. 12.

[39] S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 17. PG 5. 657 C. 40 «αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου», Epistola 4 ad Romanos 6. PG 5. 692 B.

[41] См., например, текст 1 Ин 2. 16, где употреблены сразу три из рассмотренных термина: «ἡ ἐπιθυμία», «ὁ κόσμος» и «ἡ σάρξ».

[42] Romanides John S. The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch. Atlanta, 1956 [Электронный ресурс] // http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm 28.11.12.

[43] S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 4.

[44] Liddle H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 438.

[45] «ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος», S. Ignatius Martyr. Epistola ad Romanos. PG 5. 685 B. Так же в духовном смысле используется тот же термин в Epistola 5 ad Philadelphenses 3, где говорится об удалении от злых плевел и очищении в единстве. PG 5. 700 A.

[46] *S. Ignatius* Martyr. Epistola 4 ad Romanos 7. PG 5. 693 B.

[47] «ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός», S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios 20. PG 5. 661 A.

[48] S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 7.

[49] S. Ignatius Martyr. Epistola 5 ad Philadelphenses 9. PG 5. 705A.

[50] S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios 6. PG 5. 668 B.

[51] S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 18. PG 5. 660 A.

[52] 2 Петр 3: 13; Откр 21: 1.

[53] «οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν», S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios 20. PG 5. 661 A.

[54] «ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον».

[55] S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 4. 24.

[56] «κατὰ θεὸν ζῆτε», S. Ignatius Martyr. S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 7. PG 5. 652 A.

[57] Прямое или косвенное знание сщмч. Игнатием посланий апостола Павла подробно показано в исследовании A. E. Barnett (см.: Barnett A. E. Paul Becomes a Literary Influence. Chicago, 1941, особенно с. 170, где приводятся выводы о том, что свт. Игнатий, несомненно, знал послания ап. Павла — 1 коринфянам, ефесянам, римлянам; очень вероятно знал послания галатам, коллосянам, филипийцам, и, возможно, был знаком с посланиями 2 коринфянам, 1 и 2 фессалоникийцам и филимону).

[58] S. Ignatius Martyr. Epistola ad Romanos. PG 5. 685 B.

[59] Liddle H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 22.

[60] «Ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε», S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 8. PG 5. 652 A B.

[61] «τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν Θεοῦ τηρεῖτε», S. Ignatius Martyr. Epistola 5 ad Philadelphenses 7. PG 5. 704 A.

[62] «θεοφόροι καὶ ναοφόροι, Χριστοφόροι», S. Ignatius Martyr. Epistola 1 ad Ephesios 9. PG 5. 652 B.

[63] Текст согласно TLG (S. Ignatius Martyr. Epistulae VII genuinae (recensio media). Epistle 3 chapter p section 1, line 3–5): «εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει», ср. PG 5. 777 A B. S. Ignatius Martyr. Epistola 3 ad Trallianos.

[64] «Οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον», S. Ignatius Martyr. Epistola ad Romanos. PG. 5689 A, ср. 2 Кор 4. 18.

[65] «Οὐδὲν φαινόμενον καλόν», S. Ignatius Martyr. Epistulae VII genuinae (recensio media). Epistle 4 chapter 3 section 3 line 1 // TLG [Электронный ресурс] // http://www.tlg.uci.edu/ 01. 01. 12; Ignage d'Antioche Aux Romains III, 1 // Ignage d'Antioche Lettres martyre de Policarpe. Paris, editions du CERF, 1958. P. 128.

[66] «Лучше приласкайте этих зверей, чтоб они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела (τοῦ σώματός μου), дабы по смерти не быть мне кому-либо в тягость», S. Ignatius Martyr. Epistola 4 ad Romanos 4. PG 5. 689 B.

[67] Дидахэ, послание свт. Климента Римского к коринфянам, Пастырь.

[68] В соборном послании ап. Варнавы — 1 раз о природе животного (S. Barnabas Apostolus. Epistola Catholica. PG 2. 753 A B), в послании к Диогнету (глава 9) — 1 раз о немощи человеческого естества.

[69] «κατὰ φύσιν», S. Ignatius Martyr. Epistola 3 ad Trallianos. 1. PG 5. 676 A.

[70] «Μία γὰρ φύσις, καὶ ἐν τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος», S. Ignatius Martyr. Epistola 5 ad Philadelphenses 4. PG 5. 825 A.

[71] «οὐκ ἀπὸ τῆς φύσεως», S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios 5. PG 5. 764 A.

[72] Расширенная редакция, 3. S. Ignatius Martyr. Epistola 7 ad Polycarpum. PG 5. 865.

[73] «ἀληθινὸς καὶ πρῶτος ἐπίσκοπος, καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεύς», S. Ignatius Martyr. Epistola 2 ad Magnesios 4. PG 5. 761; «τὸν πρωτότοκον, καὶ μόνον τῇ φύσει τοῦ Πατρὸς ἀρχιερέα», S. Ignatius Martyr. Epistola 6 ad Smyrnaeos 9. PG 5. 853 B.

[74] Epistola 3 ad Trallianos 9 (расширенная редакция): PG 5.789 A.

[75] В то же время подробнейшие исследования лексики и грамматики свт. Игнатия говорят о том, что этот церковный писатель оставался весьма независимым, в смысле творческого осмысления новозаветного предания, мыслителем. Прямые заимствования у него очень редки, и все они очень умело и органично вплетены в ткань его собственных богословских построений. См.: Brown M. P. The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria. Durham, 1963. P. 95.

[76] 2 Петр 3: 13, Откр 21: 1.

Н. А. Малкова
канд. филос. наук,
старший преподаватель
культурологии
и искусствоведения кафедры
культурологии РХГА

СВЯТАЯ КЛАРА АССИЗСКАЯ (1193(?)1194–1253) И ПРЕПОДОБНАЯ ЕВФРОСИНИЯ ПОЛОЦКАЯ (1100–1173(?)1175): ОПЫТ СРАВНЕНИЯ АСКЕТИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ

Copyright © 2012, Н. А. Малкова

Среди духовной литературы жития святых занимают особое место. «Являясь наглядным примером жизненности аскетики, а следовательно, и всего христианства», жития святых позволяют «уяснить само Церковное сознание»[1]. И в то же время жития святых свидетельствуют о разных типах духовной жизни в истории Церкви. Своеобразие типа духовной жизни зависит от аскетического идеала и методов его проведения в жизнь. В данной работе предметом сравнения является опыт духовной жизни святой Клары Ассизской и преподобной Евфросинии Полоцкой, которое позволяет увидеть своеобразие женского монашества Древней Руси и средневековой Италии и, шире, — Западной Европы, поскольку орден кларисс распространился в странах Европы достаточно быстро.

Эпоха, в которой жили обе святые, была очень неспокойной и для Руси, и для Италии. Для Западной Европы XI–XIII вв. — это время брожения и войн: рост внутренней и внешней торговли способствовал развитию городов, стремление к независимости толкало городское население на войны с баронами. Так было и в Ассизи в 1202 г. С другой стороны, масштабные крестовые походы увлекали за собой людей разных сословий в поисках славы, денег и осуществления религиозной мечты. Франциск Ассизский, друг и духовный наставник Клары, был участником войны горожан 1202 г., через три года вступил в отряд под руководством Гвалтьероде Бриенне, направлявшегося в Святую землю. Все вышеперечисленные события не могли не касаться семьи Клары, т. к. ее отец Фавароне ди Оффредуччо — знаменитый и состоятельный рыцарь г. Ассизи.

Как и св. Клара, прп. Евфросиния из знатного рода. Она — пра-правнучка вел. кн. Изяслава, сына св. кн. Владимира и Рогнеды, дочь Святослава Всеславича. Род Всеславичей, полоцких князей, был могущественным и влиятельным: родная тетка прп. Евфросинии была замужем за сыном греческого императора Алексея Комнина. Для усмирения Всеславичей в 1127 г. объединенное войско соседних князей под руководством вел. кн. Мстислава, сына Владимира Мономаха, совершило поход на Полоцк и Минск, а в 1129 г. Всеславичи с семьями были высланы в Византию, правда, ненадолго, уже через три года Полоцк вновь оказался под управлением одного из потомков Всеслава.

Обе подвижницы были основательницами монастырей и духовными руководительницами основанных ими обителей. В их общины, прежде всего, поступали родственницы и представительницы одного с ними социального круга. Через 16 дней после пострига Клары родной дом покинула ее сестра Агнесса, а позднее вступила в общину младшая сестра Беатриче и их мать. Как сообщают источники, община св. Клары быстро расширилась благодаря постригам девушек из знатных семей города[2]. Прп. Евфросиния приняла в число инокинь обители в разное время свою младшую сестру Евдокию, двоюродную сестру Евпраксию и двух племянниц. Реакция родственников на постриги родных сестер семьи Фавароне ди Оффредуччо и Святослава (или Геогия, это христианское имя отца прп. Евфросинии) Всеславича была одинаковой: они были против ухода дочерей в монастырь. В случае со св. Кларой это противостояние родственникам носило трагический характер: решимость родственников насильственно увезти Клару домой иссякла после того, как они увидели ее остриженные волосы, Агнессе же пришлось претерпеть жестокие побои. Отец прп. Евфросинии скорбел более о тайном характере пострига своей старшей дочери, после же пострига Евдокии «взъярился на прп. Евфросинию»[3]. Как сообщает далее житие, отец от увещеваний прп. Евфросинии понемногу утешился[4]. Этим, пожалуй, исчерпываются общие черты в биографиях подвижниц.

Каков же аскетический идеал св. Клары, что отличает его от общемонашеских обетов нестяжания, безбрачия и послушания?

Св. Клара и в целом орден кларисс — духовное детище св. Франциска Ассизского (1181–3.10.1226), и потому на первое место в характеристике духовности св. Клары надо поставить ее послушание св. Франциску, преклонение перед его авторитетом, восторженную любовь к св. Франциску. «Сын Божий стал для нас путем, а уготовил этот путь примером и словом, показал его нам и наставил блаженный отец наш Франциск, истинный друг и подражатель Бога»[5]. Святой Франциск для Клары — дверь ко Христу; в «Завещании св. Клары» св. Франциск именуется «преблагим отцом», «основателем», «наставником», «помощником во служении ко Христу»; в Легенде св. Клары Франциск называется «новым человеком»[6]. Без

Copyright © 2012

Франциска Христос не ощутим, а исполнение Его заповедей теряет конкретность содержания.

Легенда св. Клары сообщает, что обращение ее было подготовлено тайными встречами с Франциском, во время которых он «ободрял в презрении к миру», «убеждал ее сохранить жемчужину девичьего целомудрия для блаженного Супруга»[7]. Пострижение Клары было самовольным, тайным и одинаковым по характеру с разрывом св. Франциска со своим отцом. Святые Франциск и Клара, уходя из дому, как бы сжигали за собой мосты. И в этих резких разрывах не сказывается ли изначальная сильная привязанность к миру и безусловная несовместимость новых идеалов с бытовым, внешне — обрядовым благочестием семей и в целом общества? Автор первого жития св. Франциска Фома Челанский пишет: «Но столь глубока была бездна забвения Господа и оцепенение, в которое погрузились забывшие Его наставления, что *едва возможно было вырвать* (курсив мой. — *Н. М.*) людей из их старых и вечно обновляющихся грехов»[8]. Себя и других, вступивших в орден и имеющих решимость стать членами ордена в будущем, св. Клара сознает как призванных Господом через Франциска для того, «чтобы стать образцом и примером для тех, кто обращается в мире»[9]. Это избранничество св. Клара возводит к событию в жизни св. Франциска: его пророчеству о церкви св. Дамиана как обители, где будут «жить его госпожи»[10]. Избранничество св. Франциском устанавливает и преемство в обетах, главный из которых — обет бедности. Общемонашеский обет нестяжания доведен у свв. Франциска и Клары до крайности — поклонения «Госпоже Бедности». Здесь чрезвычайно важен и момент персонификации отдельного качества жизни. Вообще для св. Франциска, как и св. Клары, свойственно глубоко личное переживание общности с явлениями мира, одушевленными существами и неодушевленными предметами. Животные, предметы со своими свойствами — все это творение Божие. Общение с ними может быть полноценным, если их понимать, как и человека, имеющими чувство, сознание и волю.

Бедность для свв. Франциска и Клары имеет евангельское основание. Из всей земной жизни Иисуса Христа внимание Клары останавливается на рождестве «нищего Младенца». Для св. Клары это свидетельство высочайшего умаления и нищеты. Ни одиночество Христа на пути проповеди и служения страждущим людям, ни поругание на суде Пилата, ни Его страдания на Кресте — ничто не воздействовало на сознание и душу Клары так сильно, как воспоминание и «нищей Матери» и «нищем Младенце» Вифлеема. «Именно этим воспоминанием, словно золотым ожерельем, украсила она свою грудь, чтобы прах земной не мог увлечь ее с высот»[11].

Христианство по своей сути несовместимо с богатством (см., например, Мф. 6: 19–21; Мф. 6: 24–34; Мф. 10: 9; Мф. 10: 21; Мф. 19: 24), сознательное накопление материальных благ есть вид идолослужения. Но нигде в Новом Завете нет призыва к бедности и тем более восхваления ее.

Но что значит эта проповедь радикальнейшей нищеты?

В социальном контексте ее легко истолковать как ответ на несправедливость имущественного разделения, в исторической перспективе — как провидческую антитезу подменам в христианстве с оправданием богатства в протестантизме в XVI в. и победой общества массового потребления в XX в. Для св. Клары — это единственно возможная стезя земного пути к Господу, указанная Им самим: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мной»[12]. Слова Христа прочитываются вне культурно-исторических обстоятельств и конкретно-личной адресованности, исполняются прямолинейно; они как обязательное требование вписаны во вторую главу Правила св. Клары[13]. Духовный смысл данного обета — в таинственно-созерцательной жизни следования за Христом. «Клара — нищенка» — начало Клары, «заключенной в Тайне Бога»[14]. «Отказ от себя и от другой любой опоры помимо Бога из ее странствования в вере и нищете, где единственное жилище она признает собственным: нищее и распятое человечество Господа Иисуса»[15]. Выражением таинственной жизни Клары служат множество совершенных ею чудес, как при жизни, так и после ее кончины.

Вступившие в орден делились на две группы, одна часть сестер обители вела строго затворническую жизнь, другие, задача которых обслуживать затворниц, имели послабления. Минимальные жизненные потребности имели три источника для удовлетворения:

— помощь меньших братьев, как обещал св. Франциск (см. главу VI Правила св. Клары)[16];

— сбор милостыни сестрами за пределами монастыря. Сбор милостыни был единственным основанием, по которому разрешалось покидать монастырь (см. главу VIII Правила)[17], и только не затворницам;

— дары от родственников или других лиц (см. главу VI Правила и о том же в «Завещании» св. Клары). Причем не разрешалось принимать «ничего, что можно с разумным основанием назвать собственностью, кроме такого количества земли, которое потребуется для благополучия монастыря. И эта земля не должна обрабатываться иначе как под сад и огород *для их собственных нужд*»[18] (курсив мой. — *Н. М.*). Хозяйственный идеал — жизнь птиц небесных, которые «не сеют, не жнут» (Мф. 6: 26)[19], но все имеют по воле Отца Небесного.

Из занятий в монастыре разрешено для владеющих рукоделием делать для церкви украшения и одежду для монахинь. Сама св. Клара в период болезни сшила 50 алтарных покровов[20].

Понятно, что такой тип хозяйствования и строгая изоляция призваны оградить молитвенно-созерцательную жизнь общины. Отношение ордена с обществом потому имеет сугубо духовную почву: быть «образцом» и «примером» (см. выше) и помогать молитвой. История свидетельствует о чудесной защите города от врагов в 1240 и 1241 гг. по молитвам св. Клары и сестер обители. Так же очевидно, орден «Бедных сестер» не мог иметь активно выраженную социальную позицию, например, оказывать помощь бедным или выступать в качестве просветительского центра. Отношение к образованию, точнее к учености, в общине у св. Клары было подобно отношению к собственности: знание скорее мешает спасению, чем способствует ему. Следуя за своим учителем, она полагала, что «быть добрым по любви в большей степени» важнее, чем быть «всезнайками по любопытству»[21]. В X Правиле св. Клары пишется: «Кто не знает грамоты, пусть не старается научиться, и пусть помнят, что превыше всего следует им желать обрести дух Господний и Его святое милосердие, всегда молиться Ему с чистым сердцем, иметь смирение и терпение в тревогах и в болезни, любить тех, кто преследует и обвиняет нас…»[22]

Внутри себя община руководствовалась евангельскими правилами любви во взаимоотношениях, правилами соборности при избрании настоятельницы, ее помощниц и обсуждении текущих жизненных вопросов на капитулах — обязательных еженедельных общих собраниях.

Крайний аскетический подвиг привел св. Клару к физическому истощению и тяжелым болезням, так что св. Франциск и епископ г. Ассизи вынуждены были запретить ей «смертельный трехдневный пост»[23] по понедельникам, средам и пятницам, когда св. Клара не вкушала никакой пищи; по «приказу» св. Франциска она стала пользоваться мешком, набитом мякиной, вместо «жесткого дерева» в качестве подушки. И в этом пренебрежении и даже истощении своего тела она опять-таки подобна своему наставнику. «Клара, которая, умерщвляя плоть, сохраняла лик веселый и радостный, словно не мучилась она муками своего тела, а смеясь брала верх над ними. И отсюда мы легко можем заключить, что святое веселие, когда заключено оно внутри души, с легкостью изливается наружу и сердечная любовь окрыляется ранами телесными»[24], — пишет автор Легенды св. Клары.

Источники о преподобной Евфросинии Полоцкой не столь обширны и многочисленны, как о святой Кларе: до нас дошло только ее житие. В. О. Ключевский пишет, что «Минеи Макария сохранили житие полоцкой княжны св. Евфросинии. По составу и литературному характеру оно напоминает риторические жития XV–XVI вв.; но живость и обилие биографических черт вместе с остатками старинного языка заставляет предполагать у биографа какой-нибудь более древний источник»[25]. Вопрос о первоначальном списке жития преподобной остается открытым[26].

Дата канонизации святой княжны точно неизвестна, в отличие от св. Клары, канонизация которой состоялась через два года после ее кончины, в августе 1253 г. Архиепископ Сергий в «Полном месяцеслове Востока»[27] прп. Евфросинию включает в список святых, указанных в святцах и служебных книгах XVII в., при этом добавляя, что «многих старопечатных книг под руками у нас не было, поэтому указанные годы могут быть неточными»[28]. Имя прп. Евфросинии упоминается в «Святцах 1648 и 1659 гг. Макария и в службе Григория»[29]. В сборнике, посвященном вопросу канонизации святых РПЦ[30] имя прп. Евфросинии внесено в список святых, «мощи которых почивают в Дальней или Феодосиевой пещере» с указанием, что «этим святым совершается общая служба и ни у одного из них нет отдельного дня празднования». Это противоречит содержанию Минеи[31] о 23 числе, когда производится служба преподобной.

Прп. Евфросиния окончила свой жизненный путь в Иерусалиме, в 1187 г. ее мощи были перенесены из русского монастыря Пресвятой Богородицы в Иерусалиме в Киево-Печерский монастырь в связи с захватом Иерусалима Салладином. А в 1910 г. ее мощи торжественно возвращены в полоцкий Спасо-Преображенский женский монастырь, который она основала в 1125 г. «Яко виноград Русския земли, / Полотску граду насадив Бог прежде, / тебе ныне же принесе и приложив в землю обетованную, / преподобная Евфросиние, монахов удобрение», — поется в службе преподобной (из стихиры, глас 6)[32].

Житие сообщает о рано проявившихся способностях и особенной любви к учению Предславы, таково имя святой до пострига. Предслава много времени проводила с книгами, хорошо знала Псалтирь, Священное Писание, так что отец дивился столь редкому для девочки свойству. Решение уйти в монастырь было самостоятельным для Предславы, и это решение было вызвано намерением отца выдать дочь замуж. Очевидна ровность перехода Предславы к монашескому состоянию, углубление религиозности до всецелой отдачи себя на служение Христу и исполнении Его заповедей. Семейное благочестие подготовило почву для пострига.

Внутренняя зрелость 12-летней девушки подтверждается ее отношением к скорби родных — она «всего сего небрежаши»[33]. Предслава избрала повиновение игуменье, которая была, кстати, ее родственницей, сестрам обители и «учиться страх Божий утвердить в сердце своем»[34]. Позднее Евфросиния попросила разрешение у епископа Илии жить при Софийском соборе. Здесь она продолжила свое любимое занятие — изучение книг из библиотеки Софийского собора, занималась переписывание книг; деньги, вырученные от продажи этих книг, тайно раздавала нищим. Любовь к книгам у Евфросинии была столь велика, что, отправляясь на новое

место жительство в Сельцо, она взяла с собой только книги — «все имение свое». «Ими же утешает ми ся душа и сердце веселит»[35].

Духовная сдержанность прп. Евфросинии проявляется в отношениях с епископом города Полоцска. Получив дважды откровение свыше о необходимости создания девической обители, Евфросиния, как сообщает житие, не раскрывает его, и только после обращения к ней самого епископа Илии с признанием о полученном им указании от Ангела, «возрадовася душею и возвеселися сердцем»[36]. Решение о передаче местечка Сельца с церковью под монастырь епископ Илия обсудил с дядей и отцом преподобной. По всей видимости, это место было неустроенным, и требовались большие материальные затраты на строительство монастыря; вероятно, это был ктиторский монастырь. Житие сообщает, что прп. Евфросиния вместо деревянной церкви построила здесь каменную, а позднее воздвигла церковь Пресвятой Богородицы, при которой был учрежден и мужской монастырь. В девической обители было открыто второе на Руси училище для девушек. В нем обучали грамоте, переписыванию книг, пению, шитью и другим ремеслам. Учебными книгами до конца XVII века на Руси были букварь, Часослов, Псалтирь, Евангелие.

По житию прп. Евфросинии «старыя учаше воздержанию и терпению, юные же душевной чистоте и бесстрастию телесному, говению благообразну, ступанию кротку, гласу смиренну, слову благочинну, ядению и питию безмолвну, при старейших молчати, мудрейшим покорение, мало вещати, а множайше разумети»[37].

Архиепископ Филарет (Черниговский) находил три вида иночества в первом периоде истории Церкви на Руси (988–1237): жизнь в затворе, жизнь общественную и жизнь на столпе[38]. Характер иноческой жизни прп. Евфросинии, как его рисует нам ее житие, относится ко второму виду. Жизнь прп. Евфросинии целиком включена в жизнь древнерусского общества. Она — просветительница: сама учила в созданной ею же школе, переписывала книги. Полоцкая игуменья — миротворица: сохранились свидетельства, что преподобная в силу своего авторитета и родственных связей умиротворяла соседей, предотвращая распри и ссоры. Она — храмостроительница, духовная попечительница. С ее именем связано появление на Руси списка с чудотворной Ефесской (или Корсунской) иконы Богородицы, по преданию, написанной ап. Лукой. Эту икону она помещает, по одним свидетельствам, в храме обители, по другим — в церкви Пресвятой Богородицы, приказав каждый вторник носить ее по церквам. Также с именем прп. Евфросинии связана еще одна святыня русской истории, к сожалению, ныне утраченная. Преподобная заказала в Иерусалиме до своего паломничества в Святую землю или в Полоцке крест для святынь, дорогих сердцу каждого христианина: частиц Крови Спасителя, Животворящего Древа и гроба Пресвятой Богородицы, частиц мощей св. первомученика Стефана, великомученика Димитрия, св. великомученика и целителя Пантелеимона. Крест в строгом порядке содержит образы Спасителя, Богородицы, Иоанна Предтечи, четырех евангелистов Матфея, Луки, Марка, Иоанна, первоверховных апостолов Петра и Павла, вселенских учителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, прп. Евфросина Александрийского, св. Геогия и св. мученицы Софии. «Крест устроен как ковчег для хранения драгоценных памятников страданий Христовых, мощей святых и других предметов христианского благоговения, кои выписывала из Царьграда и Иерусалима»[39]. Вся совокупность святынь креста «представляет почти всю Историю Нового Завета и первобытной Церкви среди обуревавших ее гонений»[40]. Данный крест — выражение осознанной кафоличности христианской веры, корня русского самосознания. И последнее деяние прп. Евфросинии — веское тому доказательство: престарелая игуменья отправляется во Святую землю. Что скрывается за необходимостью этой пространственной причастности? Или Русь не явила еще духовных центров? Или недостаточны те сокровища, которыми прп. Евфросиния «украсила Полоцкую землю»? В любом случае? важен момент движения. Русь, ее духовная жизнь подвижна в направлении ко Христу, здесь зримое подтверждение веры через духовное тяготение к местам земной жизни Спасителя. Явление Иисуса Христа конкретно-историческое, поэтому материальные свидетельства данного явления имеют абсолютное значение. Вера прп. Евфросинии органично сочетает устремленность к небесному с живым чувством истории. У Гроба Господа она поставила золотую кадильницу.

Каким был устав обоих монастырей, основанных прп. Евфросинией? В житии об этом прямо не говорится. Из описания жизни преподобной можно предположить, что управлялись они по принципу единоначалия: собравшись в Иерусалим, прп. Евфросиния сама назначила себе преемницу, сестру Евдокию, и не внимала просьбам близких не покидать полоцкую землю, но утешала их. П. Казанский писал, что в мужском монастыре прп. Евфросиния «учредила особое общежитие для иноков»[41]. Скорее всего, и женская обитель имела общежительное устройство, что согласуется с практикой Киево-Печерской обители — образца для русских монастырей, уставами большинства монастырей Византийской империи, о чем не могла не знать преподобная.

Житие формирует представление о прп. Евфросинии как о сильной волевой личности, с «мужскою душею»[42] (стихира, глас 4), с отчетливо выраженным соборным самосознанием. «Давида и Романа в мученицех / и в преподобных блаженного Феодосия, Евфросиние, венчанных видевши, / себе яко жертву, давши Богови, / от князей русских Полотския земли, / потщалася еси братии единомыслити,

блаженная, / и княгининскаго лика начаток самообещан приносится Богу, / да с теми восприятии обещанная благая, / ею же ради трудившися»[43] — свидетельсвует Церковь в службе преподобной.

Аскетический идеал святой Евфросинии, княжны Полоцкой, не знает крайностей, он, можно сказать, уравновешен, степенен, сообразен с возможностями человека и по духу более близок Евангелию и апостольским посланиям, чем аскетические правила св. Клары. Монашеская жизнь здесь предстает не как «образец» или «пример» для мирян, а как служение людям в особом чине. Трудно согласиться с Г. П. Федотовым, писавшим об отсутствии «религиозной инициативы», «о теплом характере благочестия» русской женщины[44], зная о жизни и трудах прп. Евфросинии. Да, здесь нет «героического подвижничества», если под ним понимать крайнюю степень аскезы, подобной аскезе св. Клары, тем более «пустынножительства», подобного опыту прп. Марии Египетской. Но допустимо ли говорить о героическом подвижничестве и пустынножительстве как максимальных заданиях для женской религиозности в отрыве от религиозного состояния всего общества? Русское общество X–XIII вв. не знает того разительного противостояния норм жизни общества и Церкви, о чем свидетельствовал Фома Челанский относительно Италии XIII, для Руси — это время распространения и внутреннего утверждения христианской веры, прежде всего в княжеском сословии и боярском, складывания церковного быта, общего для всех классов. Свидетельство о русских юродивых женах относится к более позднему историческому периоду: на 1638 г. приходится кончина первой упоминаемой не канонизированной праведной московской(!) юродивой Марфы,[45] а канонизированная в XX в. блаженная Ксения Петербургская(!) жила в XVIII в. Немаловажно, что и праведная Марфа, и св. блаженная Ксения — жительницы столичных городов. И не является ли распространение такого типа подвига, как и затвора, для жен свидетельством духовного неблагополучия общества, признаком ослабления веры и благочестия в обществе?

Характер служения прп. Евфросинии более напоминает служение диаконисс в древней Церкви, чем аскетическое монашество в его крайних формах. Цельность и внутренняя определенность духовного строя получает внешнее выражение в культурно-созидательной деятельности.

В заключение необходимо указать еще на одно существенное отличие духовного идеала прп. Евфросинии, а именно на ее библейское миропонимание. В начале иноческого пути княжна поселяется в келии при церкви св. Софии, уподобляясь Пресвятой Богородице в образе жизни, на исходе же дней, собираясь в Иерусалим, в молитве испрашивает благословение, сравнивая свое путешествие с хождением Авраама[46]. Ее историческое сознание значительно шире, чем у св. Клары, оно включает Ветхий Завет как неотъемлемую часть, может быть, поэтому ее движение ко Христу не знает личного учителя, каким был св. Франциск для св. Клары.

Примечания

1 Священник Павел Флоренский. Мысли о преподавании агиологии о классическом образовании. Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. Сергиев Посад, 2006. С. 463–474, С. 471.
2 Анакисто Яковелли. Святой Франциск Ассизский. Из-во Францисканцев, 2003. С. 80.
3 Житие преподобныя Евфросинии княжны Полотския (Из «Степенной книги» и «Сборники XVI в. Троицкой Лавры»). Издание А. Сапунова. Витебск, 1888. С. 10.
4 Там же. С. 10.
5 Писания Клары Ассизской. Завещание. В кн. Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 963.
6 Клары Ассизской. Легенда св. Клары. В кн. Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 993.
7 Там же. С. 994.
8 Первое житие св. Франциска Ассизского. В кн. Цветочки Франциска Ассизского. СПб.: Амфора, 2000. 446 с. С. 46.
9 Писания Клары Ассизской. Завещание. В кн. Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 964.
10 Там же. С. 963.
11 Там же. Легенда св. Клары. С. 1002.
12 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание Московской патриархии. М.: 1976. 1371 с. С. 1037.
13 Писания Клары Ассизской. Правило св. Клары — В кн. Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 945.
14 Лайнати К. А. Вступление к писаниям Клары Ассизской // Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 929.
15 Там же. С. 929.
16 Писания Клары Ассизской. Правило св. Клары // Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с.; С. 952.
17 Там же. С. 953.
18 Там же. С. 952.
19 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание Московской патриархии, М.: 1976, 1371 с. С. 1018.
20 Писания Клары Ассизской. Легенда св. Клары — В кн. Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 1014.
21 Первое житие св. Франциска Ассизского // Цветочки Франциска Ассизского. СПб.: Амфора, 2000. 446 с. С. 495.
22 Писания Клары Ассизской. Правило св. Клары // Истоки францисканства. Кайшядорис, Литва, 1060 с. С. 957.
23 Там же. С. 1006.
24 Там же. С. 1006.
25 Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. 465 с. С. 262.
26 Там же. С. 262.
27 Архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. Восточная агиология. Изд. 2 исправленное и много дополненное. Владимир, 1901. 732 с. С. 611.
28 Там же. С. 610.
29 Там же. С. 611.
30 Канонизация святых. Поместный собор РПЦ, посвященный юбилею 1000-летия крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. М.: Издание Московского Патриархата, 1988. 173 с. С. 32–33.

[31] Минея. Май, часть третья. М.: Издание Московской Патриархата, 1987.
[32] Там же. С. 44.
[33] Житие преподобныя Евфросиние княжны Полотския (Из «Степенной книги» и «Сборники XVI в. Троицкой Лавры») Издание А. Сапунова. Витебск, 1888. С. 6.
[34] Там же. С. 4
[35] Там же. С. 9.
[36] Там же. С. 8.
[37] Там же. С. 15.
[38] Сокращенная история Русской Церкви Филарета, архиеп. Черниговского. СПб.: В Синоидальной Типографии, 1869. С. 49.
[39] Исторические сведения о жизни преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, с описанием и изображением креста, принесеннаго ею в дар Полоцкой Спасской обители. СПб.: В Синоидальной Типографии, 1841. С. 18.
[40] Там же. С. 26.
[41] П. Казанский. История православного русского монашества, от основания Печерской обители прп. Антонием до основания Лавры Святой троицы прп. Сергием. М., 1855. С. 141–142.
[42] Минея. Май, часть третья. М.: Издание Московской Патриархата, 1987. С. 47.
[43] Там же. С. 45.
[44] Г. Федотов. Святые Древней Руси. М.: Моск. рабочий, 1990. 269 с. С. 214.
[45] Архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Восточная агиология. Изд. 2 исправленное и много дополненное. Владимир, 1901. С. 566.
[46] Житие преподобныя Евфросиние княжны Полотския (Из «Степенной книги» и «Сборники XVI в. Троицкой Лавры»). Издание А. Сапунова. Витебск, 1888. С. 17.

Д. С. Бирюков
канд. филос. наук,
научный сотрудник Института истории христианской мысли при Русской христианской гуманитарной академии;
научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения

УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ У ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО И ГРИГОРИЯ НИССКОГО И ЕГО ИСТОКИ В АНТИЧНОЙ МЫСЛИ[1]

Copyright © 2012, Д. С. Бирюков

В этой статье мы коснемся темы понимания материи в учении Каппадокийского кружка, где осмысление этой тематики послужило важной ступенью для формирования учения о материи в средне- и поздневизантийской мысли. Конкретно, мы затронем некоторые аспекты учения о материи у Василия Кесарийского и Григория Нисского.

Как представляется, речь о материальной сущности в творениях Василия Кесарийского двояка — он может говорить о ней в ракурсе как платонической, так и стоической традиций. Стоический дискурс просматривается в известном месте из «Против Евномия» Василия:

«Но кто из здравомыслящих согласился бы с той мыслью, что у тех, у кого имена (τὰ ὀνόματα) различны, с необходимостью также должны различаться и сущности (τὰς οὐσίας)? У Петра и Павла и вообще у всех людей названия (προσηγορίαι) суть разные, но сущность у всех одна. Поэтому мы во многом одинаковы друг с другом, но отличаемся один от другого только особенностями (τοῖς ἰδιώμασι), которые усматриваются в каждом. Посему и названия (αἱ προσηγορίαι) означают не сущности, а свойства (τῶν ἰδιοτήτων), характеризующие (χαρακτηρίζουσιν) каждого в отдельности. Так, услышав «Петр», мы не разумеем из этого имени сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον), которое имя вовсе не означает), а только запечатлеваем понятие об особенностях, в нем усматриваемых. Ведь тотчас при этом слове мыслим Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева, из рыбаков призванного на апостольское служение [и] за превосходство веры принявшего на себя созидание Церкви. Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἡ ὑπόστασις). Таким образом, имя (τὸ ὄνομα) выделяет (ἀφορίζει) для нас характер (τὸν χαρακτῆρα) Петра, но никоим образом не представляет его сущности. В свою очередь, услышав «Павел», помыслим схождение (συνδρομήν) других особенностей (ἰδιωμάτων) — тарсянина, еврея, фарисея согласно закону, ученика Гамалиила, из ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников. Ибо все это определяется одним словом — Павел. Впрочем, если это правда, что те, у кого различаются имена (τὰ ὀνόματα), имеют противоположные сущности, то надлежало бы и Петру, и Павлу, и вообще всем людям быть иносущными (ἑτερουσίους) друг другу. Но поскольку не найдется ни одного человека, который бы был настолько груб и несведущ об общей всем нам природе (τῆς κοινῆς φύσεως), чтобы решился сказать это, ибо сказано: «От брения сотворен еси ты, якоже и аз»[2], и эти слова означают не что иное, как единосущие (τὸ ὁμοούσιον) всех людей, — то лжет тот, кто умствует, будто из различия имен (τῶν ὀνομάτων) следует и различие сущности»[3].

На присутствие дискурса стоической усиологии (учения о сущности) у Василия Кесарийского, насколько нам известно, впервые обратил внимание Р. Хюбнер, который отмечает, что для обоих онтологических порядков, различаемых Василием (для тварного и нетварного бытия), он использует стоическую модель в отношении сущности; в случае нетварного бытия — по аналогии с тварным[4]. Можно согласиться с Р. Хюбнером при той оговорке, что это лишь один из дискурсов усиологии у Василия[5] наравне с аристотелевским[6]. Однако, по нашнему убеждению, Хюбнер неправ, утверждая[7], что этот субстрат, материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον для всех людей, упоминаемое Василием в обсуждаемом нами отрывке, соответствует «общему качеству» (κοινῶς ποιόν) стоиков, так как общее качество не могло рассматриваться стоиками в «родовом» отношении ни в каком смысле.

По всей видимости, Хюбнера сбили с толку слова Василия о том, что все люди сотворены «из брения», т. е. из глины, и именно эту глину Хюбнер ставит в соответствие с «общим качеством». Но Василий в данном случае просто цитирует книгу Иова, понимая глину метафорически — как то, что указывает на *бескачественное* первовещество, подлежащее оформлению, и вовсе не имеет в виду, что все люди состоят непосредственно из глины (это было бы нелепо), т. е. что глина реально присутствует в них как

Copyright © 2012

некое общее для каждого качество. Когда Василий говорит о сущности как о материальном подлежащем, он опирается на одно из пониманий «сущности» в доктрине стоиков — в смысле бескачественного субстрата, оформляемого качествами[8]. Василию это было необходимо для того, чтобы по аналогии навести читателя на мысль о невыразимости в речи и непостижимости в мысли Божественной сущности — наподобие того, как невыразима и немыслима первоматерия в противовес явленности для мысли особенных качеств[9]. Отождествление Василием в обсуждаемом отрывке понимаемой таким образом «сущности» и «ипостаси»[10] говорит только о том, что святитель опровергает здесь тезис Евномия, используя его же терминологию[11].

Итак, можно утверждать, что Василий Кесарийский в трактате «Против Евномия» использует стоическую традицию, ведя речь о материи; конкретнее — онтологическо-физический ракурс традиции стоиков. В этом плане мысль Василия предполагает, что имеется материальный субстрат, составляющий общую сущность всех людей, так же как и всего тварного мира[12], и его оформляют свойства конкретных людей — Петра и Павла.

Далее, платоническая тема в плане понимания материи просматривается у Василия Кесарийского в широко обсуждаемом в научной литературе месте из «Бесед на Шестоднев», где он говорит о материальной сущности как подлежащем, составленном и исчерпывающемся совокупностью умопредставляемых качеств:

«Разыскание о сущности всех сущих природ: и тех, что доступны нам в умозрении, и тех, что нам явлены в ощущении, — есть разговор предолгий и уводящий нас далеко за пределы нашего толкования… Тот же самый совет должны мы подать себе и тогда, когда речь зайдет о земле: не допытываться всуе, какова есть сущность (τὴν οὐσίαν) ее, и не тратить попусту время на то, чтобы с помощью рассуждений доискиваться до самого подлежащего (τὸ ὑποκείμενον) оной, и не тщиться найти некое естество, лишенное качеств, некое бескачественное (ἄποιον) в собственном смысле этого имени, но хорошо уразуметь, что все наблюдаемые в ней [качества] составляют логос ее бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), присутствуя в ней как то, что восполняет (συμπληρωτικά) собою ее сущность. Ибо, пытаясь усилием разума отнять у нее все наличествующие в ней качества, ты в конечном счете придешь к ничто (οὐδέν). Ведь если отложишь ты присущие ей черноту, хладность, тяжесть, плотность, ее вкус и все прочие качества, каковые мы в ней наблюдаем, то не останется ничего (οὐδέν), что служило бы их подлежащим»[13].

Эта тема развивалась и братом Василия Кесарийского, Григорием Нисским, который в своем «Шестодневе»[14], а также в сочинениях «О душе и воскресении»[15] и «Об устроении человека»[16], делает акцент на том, что материальная вещь слагается из умопостигаемых качеств, как бы из идей. А. Армстронг предположил[17], что позиция Василия, согласно которой материальное подлежащее есть совокупность качеств, была воспринята им в результате чтения «Эннеад» Плотина, а именно — Василий заимствовал свою позицию у неизвестных платоников, толковавших Тимей. 52a8 и критикуемых Плотином в трактате II 4[18]. Однако П. О'Клейри[19] предположил (на наш взгляд, вполне убедительно), что Василий в данном случае отталкивается от идеи, высказанной в 4-й книге «О началах» Оригена[20]. В любом случае, можно согласиться с Р. Сорабжи, что представление Василия о материальной сущности как подлежащем, составленном из совокупности умопостигаемых качеств, развитое Григорием в рамках его учения о том, что материя есть совокупность нематериальных идей, находится в русле платонической традиции[21]. Понимание же чувственной сущности в русле стоической традиции, о котором мы говорили выше, подразумевает как раз *не*исчерпаемость сущности качествами, ведь за вычетом умопостигаемых качеств остается определенный остаток, бескачественный субстрат, который невозможно ухватить умом и выразить в речи. Таким образом, в обсуждаемом фрагменте, как и в других местах «Против Евномия»[22] Василия Кесарийского, мы находим понимание материальной сущности, основанное именно на стоической философской традиции, а не на платонической.

Этот вывод можно соотнести также с тем фактом[23], что Василий, в отличие от Григория Нисского, употребляет понятие «схождения» (συνδρομή) качеств, взятое в качестве философского terminus technicus, когда речь идет исключительно о человеческих индивидах, но не использует его в этом качестве в отношении неодушевленных материальных вещей. Однако если в рамках платонической традиции понятие «схождения», или «собрания», качеств употреблялось безразлично по отношению к человеческим индивидам или неодушевленным материальным предметам, то именно в рамках стоической философской традиции сформировалось представление о способе индивидуации через схождение свойств, применяемом только к человеческому индивиду[24]. Таким образом, отмеченный факт также может свидетельствовать о стоическом фоне в плане специфики использования Василием данного понятия.

В свою очередь, то, что Григорий Нисский, говоря о схождении качеств, вполне в духе платонической традиции не различает человеческие индивиды и неодушевленные предметы, коррелирует с тем фактом, что склонный к платонизму Григорий, вероятно, не принял идей, воспринятых Василием из физическо-онтологической традиции стоического учения, а именно — акцент Василия на понимании тварной сущности как материального субстрата. Как показывает Д. Балас[25], Григорий в своем трактате «Опровержение Евномия», комментируя обсуждаемый в статье фрагмент, в противовес акценту Василия на понимании единосущия людей в плане общего подлежащего субстрата делает акцент на платоническом (с определенными оговорками) понимании единой человеческой природы как общей для всех родовой

сущности, имеющей бытие в индивидах. В то же время Григорий при *цитировании* обсуждаемого нами фрагмента Василия, дойдя до слов: «сущностью же называю здесь материальное подлежащее (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον)», приводит их в измененном виде: «сущностью же *не* называю здесь материальное подлежащее (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν **οὐ** τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον)»[26]. Д. Балас обращает особое внимание на этот факт, допуская, что Григорий здесь «подкорректировал» неудобный для его взглядов и для его полемики с Евномием пассаж из Василия.

Указанный подтекст стоической физики в обсуждаемом фрагменте из Василия не учитывается П. Каллигасом, возводящим философский background обсуждаемого фрагмента Василия к платонической традиции[27], что позволяет ему говорить о присутствии у Василия крайних номиналистических тенденций, сравнимых с номинализмом У. Оккама[28]. Можно согласиться, что обсуждаемый дискурс Василия в определенном отношении номиналистичен как раз в оккамовском смысле — то есть в том смысле, что для его построения, подобно Оккаму, Василий не нуждается в выстраивании родовидовой иерархии. Однако акцент святителя на физическом реализме, связанный с использованием им стоической философской традиции, указывает на невозможность приписывать Василию номинализм в каком-либо ином, более нормативном смысле, когда полагается, что общим понятиям не соответствует объектов в реальности.

Примечания

[1] Статья написана при поддержке Российского государственного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

[2] Иов. 33, 6.

[3] Василий Кесарийский. Против Евномия. II 4 // PG. 29b. Col. 577c — 580b; Basile de Césarée. Contre Eunome. T. 2. P., 1983. P. 18–22. (SC; 305).

[4] Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / Eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 478–481. На стоические элементы в усиологии Василия обращает внимание также Д. Балас, см.: Balas D. The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // Studia Patristica. Vol. 14 (5). 1976. P. 279. Наиболее подробное обсуждение элементов стоического учения в усиологии Василия см. в статье Д. Робертсона: Robertson D. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // Vigiliae Cchristianae. Vol. 52. 1998. P. 393–417, особенно: P. 396–406).

[5] А. Шуфрин не соглашается с этим тезисом Хюбнера на том основании, что Василий отвергает делимость Божественной сущности (Против Евномия. I 19 // PG. 29b. Col. 556a; ср.: он же. Письмо. 361 // PG. 32. Col. 1101a), в то время как для сущности, понимаемой как субстрат, свойственна делимость (Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Вып. 3. Ч. 2. Екатеринбург, 2006. С. 13, прим. 2 (англ. оригинал статьи: Choufrine A. The Development of St. Basil's Idea of «Hypostasis» // Studi sull'Oriente Cristiano. Vol. 7 (2). 2003. P. 7–27)). На это можно возразить, что свойство делимости субстрата в понимании Василия в принципе не актуально для Божественной сущности, описываемой по аналогии с субстратом, поскольку первая берется именно *по аналогии* со вторым (что и отмечает Р. Хюбнер), и с определенными целями — дабы указать, что Божественная сущность непознаваема и невыразима в речи (см. ниже).

[6] Формализация понятия сущности посредством использования аристотелевского дискурса проявилась в использовании Василием фундаментального для аристотелевской философии выражения «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας)), или «логос бытия» (τοῦ εἶναι) (Василий Кесарийский. Против Евномия. I 5, 19 // PG. 29b. Col. 520, 556), отражающее единство сущности Ипостасей Святой Троицы, в то время как для указания на особенность бытия каждой Ипостаси в «Против Евномия» Василием используется выражение τρόπος τῆς ὑράρξεως (Там же. I 15 // PG. 29b. Col. 548a), а в проповеди «Против Савелия, Ария и аномеев» — ставшее впоследствии общераспространенным в византийской богословской традиции выражение τρόπος τῆς ὑράρξεως (PG. 31. Col. 613a), которое, возможно, восходит к комментаторам логических сочинений Аристотеля. Обсуждение вопроса соотношения стоических и перипатетических элементов в усиологии Василия см. в: Robertson. Stoic and Aristotelian Notions…

[7] Hübner. Gregor von Nyssa als Verfasser… S. 476.

[8] См.: Stoicorum veterum fragmenta… Vol. I. Lpz., B., 1921. P. 110 (SVF I 493); Stoicorum veterum fragmenta… Vol. II. P. 114, 125–126 (SVF II 318, 374, 376, 380).

[9] Ср.: «…Из сказанного видно, что и в Отце и Сыне имена не представляют сущности, а только являют особенные свойства, так что никак нельзя заключить от различия имен к противоположности сущности» (Василий Кесарийский. Против Евномия. II 5 // PG. 29b. Col. 580c). См. также: Там же. I 12–13, 15 // PG. 29b. Col. 540c — 541b, 548ab.

[10] «…Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἡ ὑπόστασις)».

[11] Ср. слова Евномия: «…Но то и есть сама ипостась (ὑπόστασις), что означает имя, названием удостоверяя сущность» (Евномий. Апология XII. 9–10 // Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxf., 1987. P. 48). Используя в приведенном отрывке термин ὑπόστασις, Евномий следует характерной для арианского движения терминологии (берущей начало от Оригена), в рамках которой идет речь о трех Ипостасях Троицы (так что Ипостась Бога бесконечно превыше Христа, а Ипостась Христа бесконечно превыше Духа), см. соотв. место в «Талии» Ария, приведенное Афанасием Александрийским в: О соборах. 15 // PG. 26. Col. 708a. Из сказанного видно, что нет причины противопоставлять данное место Василия богословскому языку 38-го письма Григория Нисского, как это делает А. Шуфрин, который пишет: «…Хотя имена собственные [в 38-м письме. — *Д. Б.*] и не обозначают сущность (в этом вопросе автор письма согласен с Василием), они все же обозначают ипостаси (вопреки тому, что утверждает Василий)» (Шуфрин. Развитие понятия «ипостась»… С. 23). Василий в данном случае просто не использовал понятие «ипостаси» в техническом богословском значении, окончательно сформировавшемся несколько позднее, т. е. в том же значении, что и автор 38-го письма.

[12] См.: Василий Кесарийский. Против Евномия II 24 // PG. 29b. Col. 628c, а также: Balas. The Unity of Human Nature… P. 278.

[13] Василий Кесарийский. Беседы на Шестоднев. 1. 8 // PG. 29b. Col. 20–21, пер. О. Нестеровой с изменениями: Василий Великий, Гомилии на Шестоднев // Символ. № 36. 1996. С. 201. Мнение И. Заххубера (Zachhuber J. Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Reconsidered // Studia patristica. Vol. 41. 2006. P. 425–431), согласно которому Василий в приведенном фрагменте имеет в виду не то, что за отнятием всех качеств у материальной сущности земли остается «ничто», но что разыскание сущности земли есть ничтожное занятие, разумеется, следует признать несостоятельным.

[14] «Слышим, иные говорят: “Если Бог не вещественен; то откуда вещество? Как количественное от неколичественного, видимое от незримого, от не имеющего величины и определенного очертания непременно определяемое объемом и величиною?” …Всемогущий же по премудрой и могущественной воле к совершению существ положил основание в совокупности всему тому, из чего составляется вещество: легкость, тяжесть, плотность, скважность, мягкость, твердость, влажность, сухость, холодность, теплоту, цветность, образ, очертание, протяжение. Все сии свойства сами по себе — понятия и голые умопредставления. Ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, но сходясь (συνδραμόντα) между собою, делаются они веществом» (Григорий Нисский. О Шестодневе // PG. 44. Col. 69b-c; пер. по: Творения святых Отцов в русском переводе. Т. 37. Кн. 1, с изменениями). Как видно из данного фрагмента, цель Григория — прояснить, как нематериальный Бог может являться причиной материального мира.

[15] Он же. О душе и воскресении // PG. 46. Col. 124b — d.

[16] «Например, когда предмет созерцания — животное, дерево или что-нибудь другое, имеющее вещественный состав, тогда мысленным различением мы уразумеваем многое около подлежащего, и все это многое, созерцаемое вместе, имеет свой логос по отдельности и несмешанно… А тогда, коль скоро умное — цвет, умное — упругость, количество и все прочие такие особенности, и притом с отъятием каждого из них от подлежащего исчезнет вместе и весь логос тела, нужно делать вывод: то, в отсутствие чего мы находим причину исчезновения тела, собранное вместе, образует вещественную природу. Ведь как не существует тела, которому не присущи цвет, внешний вид, упругость, объем, тяжесть и все остальные особенности, каждая из которых не есть тело, но сама по себе оказывается чем-то отличным от тела, так и наоборот — через схождение вместе названного производится телесная ипостась» (Он же. Об устроении человека. 24 // PG. 44. Col. 212d — 213b; пер. В. М. Лурье с изменениями: Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 96–97).

[17] Armstrong A. H. The **Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinos and the Cappadocians** // Studia patristica. Vol. 5. 1962. P. 427. Также А. Армстронг указывает на это в своих комментариях к «Эннеадам» Плотина, см. в издании рус. перевода «Эннеад», сделанного Т. Сидашом, где использованы комментарии А. Армстронга, хотя это и не оговорено: Плотин. Вторая Эннеада. СПб., 2004. С. 213.

[18] «…Не необходимо первым телам иметь материю, но каждое из них есть целое, причем в высшей степени разнообразное целое, так что каждое имеет свой состав, благодаря смешению множества эйдосов; поэтому [ваша] лишенная величины материя — пустой звук» (Плотин. Эннеады. II 4. 11. 10–13, пер. Т. Сидаша).

[19] O’Cleirigh P. M. Prime Matter in Origen’s World Picture // Studia patristica. Vol. 16. 1985. P. 262–263.

[20] «Но некоторые, желая глубже исследовать этот вопрос, осмелились сказать, что телесная природа есть ни что иное, как качества. Ведь если [, говорят они,] твердость и мягкость, теплота и холод, влажность и сухость — качества, по отъятии же тех или иных качеств такого рода, разумеется, не остается никакой другой основы, то, очевидно, качества составляют все. Отсюда утверждающие это попытались доказать еще следующее: так как все, называющие материю несотворенною, признают качества [ее] сотворенными Богом, то, стало быть, и по их мнению материю нельзя считать несотворенною, потому что качества составляют все, а качества все беспрекословно признают сотворенными Богом» (Ориген. О началах. 4. 7 (34) // **Origène. Traité des principes**. T. 3 / Introd., texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. P., 1980. P. 416–418. (SC; 268); пер. Н. Петрова: Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 322). Из этого фрагмента видно, что Василий, заимствуя соответствующие идеи из текста «О началах» Оринена, полемизировал с представлением о несотворенности материи.

[21] См.: Sorabji R. Gregory of Nyssa: The Origins of Idealism // Idem. Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. L., 1988. P. 292–293. В качестве аналога этих идей в платонической философии Р. Сорабжи указывает на «Эннеаду» Плотина (VI 3. 8) и на пересказ Симпликием идей Порфирия в Комментариях на аристотелевскую «Физику» (230.34–231.7). В целом, Р. Сорабжи соотносит соответствующее учение Каппадокийских отцов с идеалистической философской позицией Дж. Беркли.

[22] Ср.: «Итак, какова же сущность земли, и каков способ постижения? <…> Постигаемое в земле чувством есть или цвет, или объем, или тяжесть, или легкость, или связность, или сыпучесть, или упорство, или мягкость, или холодность, или теплота, или качества во влагах, или различия в очертании. Но ничто из этого они [аномеи] не могут назвать сущностью, хотя готовы все легко утверждать. <…> Они, не зная даже того, какова природа попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога всяческих» (Василий Кесарийский. Против Евномия. I 12 // PG. 29b. Col. 540c, 541bc).

[23] Насколько мы можем судить, опираясь на результаты поиска по TLG.

[24] Напомним, что у Плотина тема «схождения» появляется в «Эннеадах» (VI 3. 8. 20, 26), где он говорит о том, что чувственная сущность есть скопление (συμφόρησις) или смесь (μίγμα) качеств. Интенция, характерная для Плотина, когда он говорит о сущности как о соединении качеств, и вообще для всей платонической традиции, состоит в том, чтобы показать, что чувственная единичная сущность есть «как бы сущность» (это справедливо отмечает Дж. Рист, см.: Рист Дж. Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 122–123, 130), сущность не в собственном смысле слова, но лишь подражание истинной умопостигаемой сущности, см.: Плотин. Эннеады. VI 3. 8. 30–37. Ср. далее, когда Плотин переходит от речи о чувственной сущности вообще к речи о чувственной сущности человеческого индивида: «Поскольку есть логос, согласно которому есть Сократ, постольку чувственно воспринимаемого Сократа не должно называть Сократом, но это — цвета и краски, подражающие и представляющие здесь того, кто в логосе» (**VI 3. 15. 32–36, пер. Т. Г. Сидаша с изменениями**). У стоиков же, как справедливо замечает А. Ллойд (Lloyd A. Grammar and Metaphysics in the Stoya // Problems in Stoicism. L., 1971. P. 66), в соответствии со стоическим учением о категориях особенное качество человека рассматривалась как сложная совокупность качеств (см.: Дексипп. Комментарий на «Категории». 30. 20–26 // **Long, Sedley. The Hellenistic Philosophers. Vol. 2. P. 173–174 (LS 28J)**).

[25] См.: Balas. The Unity of Human Nature. P. 278–279.

[26] Григорий Нисский. Опровержение Евномия **III 5. 22. 7–8 // Gregorii Nysseni opera / Ed. W. Jaeger. Vol. 2. Leiden, 1960. P. 168.**

[27] Kalligas P. Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. Oxf., 2002. P. 46–47; такая же позиция представлена в статьях Л. Турческу, посвященных 38-му письму Григория Нисского, см.: Turcesku **L. «Person» versus «Individual», and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa** // Modern Theology. Vol. 18 (4). 2002. P. 530; Idem. The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s to His Brothers Peter, on the Difference between Ousia and Hypostasis // Greek Orthodox Theological Review. Vol. 42 (1–2). 1997. P. 74–77.

[28] «…Мы пришли к выводу, что Василий в своей попытке опровержения натуралистической теории имен Евномия развил онтологическую теорию, которую мы находим у Порфирия (но которая имеет корни в скептической Академии), до крайней номиналистической позиции в отношении семантики собственных имен — позиции, которая оставалась самым совершенным и самым соблазнительным вкладом в философскую мысль, по крайней мере, до времени Уильяма Оккама» (Kalligas. Basil of Caesaria… P. 47).

Е. П. Невельская-Гордеева
канд. филос. наук, доцент
Национального университета
«Юридическая академия
Украины имени Ярослава
Мудрого», г. Харьков

ПСИХОЛОГИЯ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ТРЕХКОМПОНЕНТНОЙ СТРУКТУРЫ ЧЕЛОВЕКА

Copyright © 2012, Е. П. Невельская-Гордеева

Проблема самоопределения личности в целом актуализируется в переломные моменты жизни общества, хотя перед каждым индивидом эта проблема может быть актуальна на протяжении всей жизни человека. Самоопределяясь, человек сознательно ставит цель, находит психологические средства реализации самого процесса. Вне ценностно-смыслового контекста самоопределение личности немыслимо. А поиск происхождения ценностей и ценностных смыслов, как сам поиск первоначала, из которого можно было бы вывести человека, является метафизической проблемой. М. К. Мамардашвили сокрушался, «что метафизики в конце причин ставят первопричину, относительно которой почему-то запрещают задавать вопрос: а где причина этой первопричины? Для них — это привилегированный объект» [1, с. 99]. Будем последовательны и начнем с поиска причин, управляющих процессом самоопределения личности, что и является *задачей* данного исследования.

В отличие от экономических ориентиров и политических интересов нравственные ценности в современной философии и психологии все чаще рассматриваются как ключевые ориентиры существования личности и благосостояния общества. И основные причины нынешнего положения дел в государстве следует искать именно в морали, а не в политике, экономике, быту, т. к. все перечисленное выступает вторичным по отношению к нравственным приоритетам общества. Так, социолог и культуролог, главный редактор журнала «Искусство кино» Даниил Дондурей утверждает, что невидимое на первый взгляд разрушение общественной морали — такое же несчастье, как гражданская война [2]. Действительно, если полностью не работают «социальные лифты» (термин введен социологом Питиримом Сорокиным), то граждане не верят в то, что собственные усилия по развитию талантов, приобретения навыков, знаний принесут успех в профессиональной деятельности, в карьерном росте. А значит, ценности знаний и личностных умений падают, ценности духовные тоже снижаются, душевный уровень подвергается как минимум деформации, а то и полной ломке. По данным Д. Дондурея [2] более 60% молодых людей до 35 лет считают, что их благополучие не зависит от личных усилий, трудолюбия, от одаренности и чувства ответственности. Клирик храма Святителя Николая на Трех Горах священник Дмитрий Лин утверждает, что люди сегодня занимают разные вакансии, измеряя возможности роста по карьерной лестнице деньгами, а не способностями человека [3]. С этой точкой зрения полностью согласны и представители современной молодежи: «Печально, но эталоном для современной молодежи России стала “золотая молодежь” — молодые люди и девушки, имеющие высокопоставленных родителей с соответствующими доходами и пользующиеся, благодаря этому, возможностями, недоступными большинству их сверстников. Тех, кто не может соответствовать этому образцу, считают неудачниками, непривлекательными и прочее» [4]. А причина — в резком падении нравственного уровня. Даже государственные чиновники обращают внимание на духовно-нравственные проблемы: начальник отдела образования ДУМ Татарстана Валиулла Якулов считает, что наш народ все же больше волнуют вопросы морали и нравственности. «У нас, на мой взгляд, средний уровень обеспечения народа неплохо вырос по сравнению с предыдущими годами и продолжает позитивно расти. Поэтому сейчас люди хотя и обеспокоены бытовыми проблемами, но переживают не только на этот счет. К примеру, у нас в Татарстане людей волнуют не только сугубо материальные проблемы, но и вопросы нравственности, все чаще стали появляться дискуссии на эту тему… И я бы спросил… о позиции государства по отношению к проблемам духовного развития народа. Какие шаги государство готово сделать, чтобы совершить прорыв в нравственном воспитании народа?» — интересуется Валиулла Якулов [3]. И мы категорически не согласны с теми авторами [5], которые считают, что это лишь демонстрация духовности, перерастание демонстративного потребления в демонстративную духовность. Причина поиска духовных первопричин кроется в сущности самого человека, в его трехкомпонентной структуре, о чем речь и пойдет в данной статье.

Психологических концепций личности в XX ст. насчитывается такое количество, что в конце века была издана энциклопедия соответствующего названия. Каждая психологическая концепция подходит к изучению личностной структуры с позиций одного парадигмального подхода: деятельностного, когнитивного, экзистенциального, структурного, нейро-лингвистического, психоаналитического и т. д. В рамках одной парадигмы психологическая теория рисует идеальную структуру личности, анализирует самосознание и изучает феномен самоопределения

Copyright © 2012

с целью нормализировать и гармонизировать внутриличностное состояние. В советской деятельностной психологии существовало два тезиса: «внешнее преломляется через внутреннее» С. Л. Рубинштейна, утверждавшего первичность внутренней сущности, первичность самосознания, и «внутреннее преломляется через внешние условия» А. Н. Леонтьева, указывавшего на первичность внешней среды, которая и определяет самосознание личности. Акцент на общественных отношениях в марксистской философии традиционно игнорировал субкультурные влияния, но в 70–80-х гг. XX ст. последние могли рассматриваться как причина девиантного поведения. Из работы В. А. Лефевра «Алгебра совести» [6] можно сделать вывод о наличии ментальных структур, формирующихся у носителей определенной культуры, т. е. культурная среда влияет на самоопределение личности. В работах психологов И. Я. Медведевой и Т. Л. Шишовой [7] приводится пример вовлечения ребенка в субкультурные стереотипы: ребенок, играя в песочнице, хочет взять игрушку у другого ребенка, который не имеет особого желания отдавать ему принадлежащее. Мама второго ребенка убеждает сына дать мальчику поиграть своей игрушкой, а взамен взять у него его. Обмен происходит, дети продолжают играть. В Англии подобная «рокировка» игрушками может быть воспринята как покушение на частную собственность — самоопределение основывается на совершенно иных культурных ценностях. В современной Англии господствуют педагогические воззрения по воспитанию лидера: ребенок всего должен добиваться сам. В результате ребенок понимает, что от родителей надо требовать чего-то (вещи, действия, разрешения) до того момента, пока он не получит просимого. Для отечественной культуры важным моментом в воспитании является понимание слова «нельзя», что в четкой форме отсутствует в первом случае.

Но кроме культурных стереотипов существует еще и некое понимание справедливости и истинности как абсолютных ценностей. Ребенок может беспрекословно выполнять требования взрослых, но в душе у него останется переживание, чувство, что требование это необоснованно, необъективно, противоречит какому-то абсолютному истинному императиву.

Среди многочисленных психологических тестовых методик есть проективная методика под названием «Кто Я?». Вначале человек 10 раз самостоятельно отвечает на этот вопрос, давая разные предикаты — социальные роли (я — муж, сын, начальник, гражданин, студент, программист, отец, спортсмен, автолюбитель…); затем — из 10 названных отбираются 5 наиболее значимых, из 5 оставляется 3, и в конечном итоге остается один самый важный ответ. Таким образом, человек самоопределяется относительно наибольшей для него ценности. Когда человеку очень сложно выбрать из 3 (или 5) ценностей одну наиболее значимую, то это показывает на устойчивое равновесие личностной структуры. В случае каких-то катаклизмов, жизненных неприятностей (смерть близкого человека, потеря работы, проблемы со здоровьем) такому человеку есть куда перенести ценностный акцент. Если для человека весь смысл его жизни сконцентрирован на одной ценности (ребенок, работа, творчество), то, в случае утраты, его жизнь становится невыносимой из-за потери личностного смысла. И тогда задача психолога и психотерапевта — выстраивание в личностной структуре новых ценностных ориентиров.

Катастрофически для личности потерять ценности или при потере одних не найти, не выстроить новые. Отсутствие ценностей приводит к суициду. Джоном Стюартом Миллем была сформулирована хитрая стратегия счастья, которая заключается в том, что человек счастлив, пока он стремится к поставленной цели, а вовсе не когда достиг ее [цит. по 8]. В качестве примера приведем биографию успешного дизайнера сорокалетнего Александра Мак-Куина. В феврале 2010 г. средства массовой информации сообщили о самоубийстве знаменитого своими эксцентричными показами британского модельера, пробившегося из бедности и безвестности к вершинам богатства и славы [9]. Нам неизвестна мотивация этого поступка, но можно предположить, что личностная цель — стать преуспевающим, выбиться из низов в круг знаменитостей, была реализована, новых ценностей не выработано, процесс самоопределения дальше не осуществлялся, в результате — душевная пустота и бездуховность логически привели к человеческой катастрофе. Если личность в состоянии найти новые ценности, то у нее есть возможность стать дауншифтером (пойти на понижение) — изменить свою жизнь, отказавшись от престижных потребительских ценностей взамен на подлинную личностную осмысленность своего существования [10]. В этом случае выход из личностного кризиса оптимистичен, в отличие от трагического самоубийства.

Изучая душевную жизнь человека, психология акцентирует внимание на целостности структуры личности. Марксистская философия настаивала на биполярном строении личности: соединении природного и социального, биологического и душевного. Психологические теории советского периода, рассказывая о мотивах поведения и потребностях человека, полностью исключали духовную составляющую. Духовный мир оставался недоступен, а если приоткрывался человеку чуть-чуть, то личность вдруг рефлексировала наличие невероятного духовного голода, насытить который в советское время было крайне сложно: Библия не продавалась, хождение в Церковь, мягко говоря, не приветствовалось, разговоры о духовности заменялись в лучшем случае разговорами о русской религиозной философии (а не самой этой философией). Немарксистские взгляды на психологическую структуру личности склонны утверждать целостность трех компонентов: дух, душа, тело, что доказывается в работах епископа Луки (Войно-Ясенецкого) [11] и святителя Феофана Затворника Вышинского [12]. «Я» — есть мое тело.

Да, но не только. «Я» — это моя душа. Безусловно, но феномен интуиции указывает, что кроме души существует еще некая составляющая личности. «Я» — это целостность тела, души и духа. Духовная жизнь личности индивидуальна, сокровенна, спрятана от посторонних глаз, но, безусловно, подвержена влиянию внешней культуры (и субкультуры): «Не обольщайтесь: дурные сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15: 33).

Итак, три составляющие человека: тело, душа, дух. Каждая сторона имеет свою логику развития, которые могут не только взаимодействовать, но и, напротив, противодействовать друг с другом. «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Иоан. 6: 22). «Дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26: 41). Дух бодр, тело слабеет. «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1 Кор. II,14), т. е. ПЛОТский человек не понимает душевного, а последний — духовного.

Библия учит, что существуют три врага, которые постоянно воюют против человека: мир, плоть и дьявол, что источниками искушений являются «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская…» (1 Ин. 2: 16). Мир в большей степени воюет с душевной составляющей личности «похотью очей», плоть с физической составляющей, а против духовной составляющей более всего ополчается последний враг.

И все же возможно некое уравновешивание трех сторон человеческой сущности, при котором процесс личностного развития будет оптимален. Святой Григорий Палама различал три вида света: чувственный, принадлежащий к области соматики (телесности), душевный свет — психики и ее логикона (рассудок, воображение и т. д.), и духовный свет — пневматики: свет благодати, свет, воссиявший на Фаворе, свет, который может созерцать возрожденный от гнета страстей и греха человеческий дух, свет, который озарял святых, а точнее, делал их святыми [13]. Эти три вида света существуют независимо один от другого, но как только у человека преобладает последний, так человек становится уже не просто индивидом, а храмом Духа Святого, потому что Духовный свет пребывает в нем.

Если старшее поколение либо совсем ничего не знало, либо крайне мало о духовной жизни человека, то современные образованные молодые люди, очень много знающие о психической жизни человека, недоверчиво смотрят на всемогущество Духа. Они, напротив, очень четко хотят отделить духовную сферу от душевной, и не изучить иерархию, а показать полную независимость этих сфер друг от друга. Вот что пишет журналистка Юлия Тимофеева: «Седой священник смотрел на меня внимательно и грустно: “Я не могу тебе помочь, — сказал он, — твоя проблема не духовная, а душевная. Но я не психолог, я священник. Ищи хорошего специалиста, лучше верующего, чтобы вы говорили на одном языке”» [14]. Автор не скрывает, что совет, полученный на исповеди, — большая редкость. Не случайно говорится о «седине» священника — этим подчеркивается, что он пожилой и опытный, такой уж точно может отличить душевную проблему от духовной. И хотя модернисты, например, заштатный (хотя сам он нигде не указывает этого, исключение — интервью уже указанной журналистки) священник и практикующий психолог Игорь Поляков [14] настаивают на раздельности и несвязанности трех сторон личности, но отцы-богословы утверждают обратное: духовная жизнь исправит и все остальные составляющие человека — и душевную, и телесную. «Дух был властен над душою и телом, потому что состоял в живом общении с Богом и от Него получал Божескую силу. Когда пресеклось живое общение с Богом, пресекся приток и Божеской силы. Дух, себе оставленный, не мог уже быть властителем души и тела, но был увлечен и сам завладен ими. Над человеком возобладала душевность, а чрез душевность — телесность, и стал он душевен и плотян. Дух хоть тот же, но без власти. Он заявляет свое существование то страхом Божиим, то тревогами совести, то недовольством ничем тварным, но его предъявлений не берут во внимание, а принимают только к сведению, всю заботу обращая на устроение своего быта здешнего, к чему и назначена душа, — и быта более вещественного, потому что здешняя жизнь посредствуется телом… Так вот в чем болезнь. Дух зазнался и засвоевольничал. За это потерял власть и подпал под владычество души и тела и всего внешнего. Отсюда смятение душевно-телесных потребностей и желаний, и особенно их безмерность. Эту безмерность сообщает им от себя дух, ими порабощенный. Сами по себе эти потребности мерны и не бурливы. То, что они меры не имеют и бурлят, — это оттого, что дух бушует в них, ибо у него по природе энергия безграничная. Отсюда обжорство, пьянство, копление денег… и прочее многое, чему меры не думает давать человек. <…> Теперь вам немудрено сделать наведение: что же нужно, чтобы все в нас опять поставить в первоначальный чин?» [12, с. 93].

Таким образом, исходя из трехкомпонентной составляющей человека, логически следует утверждение о единстве трех самосознаний индивида: его телесного самосознания, душевного самосознания и самосознания духовного. И вне этого троичного единства понять всю сложность личностного самоопределения не представляется возможным. Очевидно, существует индивидуальная иерархия самосознаний, несущая приоритет личностных ценностей: телесных, душевных или духовных.

Человек, не живущий духовной жизнью, не в состоянии прочувствовать духовную составляющую личности. Отсюда и ошибочные представления о том, что «у религиозных людей, — я имею в виду, прежде всего, православных, — уровень агрессии значительно выше, чем у обычных людей. Вполне уверенно можно говорить о том, что религиозность способствует развитию агрессии человека» [15]. И так утверждает человек, который на всех фотографиях в интернете представлен в священническом облаче-

нии (в рясе и с наперсным крестом). И далее: «Я вынужден огорчить верующих, сказав, что их психика подчиняется тем же законам, что и психика обычных, неверующих людей». С этим никто спорить не будет, но если человек, остающийся на душевном уровне, испытывает беспомощность и отчуждение, то человек, живущий духовной жизнью, знает, как важна благодать Святаго Духа, которая дается по воле Божией и после таинства исповеди. И вот Игорь Поляков, не имеющий общения Духа Святаго, утверждает, что «единственное, (!) на что можно рассчитывать кающемуся — так это только прощение его плохого поведения, а как жить, чтобы не испытывать "запрещенных" чувств — об этом ни слова. Человеку после исповеди остается только одно — по-прежнему вытеснять из своего сознания гнев и агрессию и накапливать их в своей психике» [15]. Однако духовный человек на своем опыте познает то, чего бездуховный Игорь Поляков понять не в состоянии: исповедь дает человеку духовные силы и одновременно психические средства, чтобы изменить свой внутренний мир. Духовное как высшая сфера изменяет и влияет на психическую и телесную стороны жизни личности. Отсюда и неприятие духовной жизни — мученических подвигов христианских святых; изучение «Жития святых» Дмитрия Ростовского не с духовной точки зрения, а с фундамента психоанализа, обвинения святого (канонизированного!) Дмитрия Ростовского в том, что «автор в создании этих жутких сцен выражал свою сокровенную, глубоко вытесненную агрессию» [15]. А далее Игорь Поляков переходит к сравнению святого Дмитрия Ростовского с военным преступником (вспомним Нюренбергский процесс) Гитлером и делает вывод явно в не пользу первого — последний практически разрешил подсознательные проблемы, а вот первый не смог достичь такого решения: «Уровень садизма, содержащийся в "Житиях" Димитрия Ростовского, невольно заставляет вспомнить другое время и другого очень известного человека — Адольфа Гитлера. Маленький Адольф подвергался жутким беспричинным побоям со стороны своего отца… Все в семье боялись это деспота. Ужас на всех домашних наводила тетушка Иоганна — горбунья, больная тяжелой формой шизофрении. Семьи с неблагоприятным внутренним климатом не были редкостью в то время в Австрии. Но беда Адольфа была в том, что он не мог никому рассказать о своих страданиях, получить хотя бы формальное сочувствие. Такая у него была семья. Оставалось только одно — фантазировать и накапливать свою ненависть. Когда Адольф вырос, он сумел, в отличие от Димитрия Ростовского, выразить практически свою накопленную ненависть и свои фантазии (??!)» [15]. То, что пишет далее Игорь Поляков о святителе Дмитрии Ростовском, я не смею даже цитировать, только обращаю внимание на то, что данная статья в интернете находится в двух вариантах: полном [15] и укороченном [например, 16], в котором предусмотрительно опущены некоторые психоаналитические размышления автора относительно известных исторических лиц. На все психологические измышления Игоря Полякова можно ответить только словами митрополита Винницкого и Могилев-Подольского Симеона: «Духовная слепота страшнее, чем слепота телесная: духовно слепой человек, даже если увидит Бога, не может узнать его и не чувствует действие Его Промысла. Духовно слепой человек не может замечать добро, а видит во всем лишь темноту зла, которой наполнен сам» [17]. В Винницкой епархии тоже был протоиерей Олег Бабак — бывший настоятель Свято-Михайловского храма с. Хоменки Шаргородского района, который (не имея медицинского образования) занимался целительством. На вопросы митрополита Винницкого и Могилев-Подольского Симеона, как священник лечит прихожан методами, которые противоречат церковному учению, и берет с людей за это деньги, отвечал: «Кто как может, так деньги зарабатывает, как умеет, так и «бизнесует». «Вот у меня такой "бизнес": я отчитываю, своего рода "лечу", за то и деньги получаю» [17]. «Олег прикрывался саном священника, а выступал в роли народного целителя, — говорит протодьякон 32-летний Владислав Демченко из Московского патриархата. — Лечил. Брал за это деньги. Когда его лишили сана, перешел к раскольническому Киевскому патриархату… Останется знахарем» [18]. Жена Олега Бабака Валентина утверждает, что «это все равно, что врач перешел из одной в другую больницу», сам священник говорит: «Какая разница? Поменял одну контору на другую» [18]. Отсутствие духовного самоопределения заставляет человека находить целый спектр оправданий своему поведению на телесном или душевном уровне, совершенно не затрагивая высшую, недоступную конкретной личности, сферу. «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3: 8), но человек, стремящийся жить по заповедям Божиим, скорее привлечет к себе Духа Святаго, чем отрицающий их. «Блажены те, которые день и ночь имеют заботу — как бы угодить Господу, чтобы стать достойными любви Его: они опытом и ощутимо познают благодать Святого Духа», — писал старец Силуан Афонский [19]. «Чтобы иметь благодать, человек должен быть воздержанным во всем: в движениях, в слове, в смотрении, в помыслах, в пище. И всякому воздержанию помогает поучение в слове Божием. Сказано: «Не одним хлебом будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» [19].

Источниками, формирующими личностные мировоззренческие ценности, выступают не только, и даже не столько, материальное бытие (не один хлеб, которым живет человек), сколько нравственная среда (абсолютные ценности). Леонид Ярмольник в своем интервью сказал: «Думаю, утрата таких понятий, как "мораль", "честь", вкупе с квасным патриотизмом делает людей поверхностными, а нашу жизнь превращает в какие-то комиксы. Есть картинки жизни, но за ними нет глубины, содержания. Политика, массовая культура, СМИ превращают людей в быдло. Я думаю, мы наблюдаем сегодня тотальное обездаривание нации… Возвращение нравственных цен-

ностей — это куда важнее всевозможных инноваций и модернизаций.… духовность, мораль являются теми вещами, на которых может базироваться все остальное» [20]. Однако сегодня в общественном сознании преобладают ценности первого — телесного уровня, относительно которого и агитируют самоопределяться. Так, в интервью для газеты «Известия» Александр Герасимов — главный редактор новой информационно-разговорной радиостанции СИТИ-FM, заявил, что «правило прежде думать о Родине, а потом о себе» — это не для слушателей нового радио. «Я не думаю, что среди нашей аудитории будут люди, которые ходят на митинги… Им важнее успех на работе, машина, семейное благополучие, личные перспективы. А то, чем занято правительство, — его интересует только в режиме мониторинга» [21], т. е. через средства массовой информации актуализируются ценности низшего порядка.

Безусловно, можно сказать, что основная ценность человека — это быть счастливым. Только счастье понимается каждым по-своему. Французский мыслитель XVII века Блез Паскаль (1623–1662) сказал: «Все люди стремятся к счастью — из этого правила нет исключений; способы у всех разные, но цель одна… Счастье — побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься» [цит. по 22].

Под «счастьем» можно понимать разные вещи. Одно дело, когда мы говорим «Николай счастлив в браке» и совсем другое «напившись, Петр целых двадцать минут чувствовал себя совершенно счастливым». Чувствовать себя счастливым и быть счастливым — не одно и то же [22]. Можно чувствовать себя счастливым, приняв синтетический гормон счастья, однако это состояние быстро пройдет, а подлинного счастья так и не будет. Люди ищут счастья, но когда человек не перешел на духовный уровень, а находится на уровне телесном или душевном, он не знает, где искать. «Ищут, — как говорят святые отцы, — вещей конечных с бескрайним желанием, ищут вечности в плоти… Это все равно что, когда хочешь есть, пойти к мусорному ведру вместо холодильника, плиты или стола. Современное Рождество — это лишняя возможность увидеть, как люди отчаянно цепляются за материю, чтобы утолить свою неизбывную духовную жажду… Прожорливые — это просто жалкие жертвы своего чрева, но их голод не может быть утолен ничем, кроме пищи от Бога, получаемой в Святом Причастии. Блудники — это люди, гибнущие посреди множества тел в своем поиске настоящей любви, обитающей в брачном чертоге Владыки. Опустошители бесчисленных бутылок жаждут, сами не зная того, воды истинной, которая сходит с небес и делает человека источником воды, текущей в жизнь вечную. Слушатели песен, лишенных содержания, — это лишь жаждущие услышать музыку небесных хоров…» [23]. Плотский и душевный человек испытывают жажду духовную.

Триединство самосознания человека позволяет выстраивать ценности и их иерархию во всех указанных плоскостях: телесном пространстве, душевном и духовном, что создает равновесие личностной структуры и отражает реальные потребности индивида, а это в конечном счете благотворно повлияет и на общество в целом, т. к. нравственные приоритеты в этом случае займут достойное место. Таким образом, подлинные причины реализации процесса самоопределения личности необходимо искать в самосознании человека, в осознании им своего трехкомпонентного состава.

Литература

1. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления — М.: Прогресс, 1993. 352 с. Второе издание: М.: Прогресс, 2001. 352 с. http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BB%D1%83%D0%B6%D0%B5%D0%B1%D0%BD%D0%B0%D1%8F:BookSources/5010047071
2. Дондурей Даниил «Все согласны на моральную катастрофу»: что скрывается за занавесом сознания современного россиянина // Новая газета, 9 ноября 2011 г. С. 3.
3. Вопросы священнослужителей Путину // Электр. инф. портал: Российское агентство regions.ru, 15 декабря 2011 г. URL: http://www.regions.ru/news/2385741/ (дата обращения: 02.01.2012).
4. Фаминцева Г. В. Блестящая и плоская жизнь // Сб. Социогуманитарные проблемы молодежи на электр. портале Он-лайн библиотека науки и философии. URL: http://tomb-raider6.narod.ru/lib/ss/sociogumanitarnye_problemy_molodj/blestjaschaja_i_ploskaja_zhizn_g..html (дата обращения: 11.01.2012).
5. Назимко А. Е. Медиарепрезентации делового успеха: от демонстративного потребления — к демонстративной духовности // Медиафилософия IV. Сб. сост. по результатам работы межд. научно-практич. конф. Медиафилософия в рамках Дней Петербургской Философии. Санкт-Петербург. 21–22 ноября 2009 (рук. проф. Савчук В. В.). Электрон. портал Утопия: открытая библиотека научных сборников. URL: http://ms-solutions.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=263:2010-02-12-09-26-07&catid=46:-iv&Itemid=206 http://ms-solutions.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=263:2010-02-12-09-26-07&catid=46:-iv&Itemid=206 (дата обращения: 11.01.2012).
6. Лефевр В. А. Алгебра совести / Пер. с англ. «Когито-центр», 2003. 426 с.
7. Медведева И. Я., Шишова Т. Л. Новое время — новые дети? // Электронный ресурс. URL: http://www.zone4iphone.ru/index.php?p_id=21&b=1novdeti.epub (дата обращения: 30.12.2011).
8. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. 304 с.
9. Ушел из жизни Александр Маккуин (Alexander McQueen) // Gazeta 2.0: электр. версия газеты, 12.02.2010. URL: http://www.gazeta.lv/story/13378.html (дата обращения: 02.01.2012).
10. Невельская-Гордеева Е. П. Логика дауншифтинга как смена мировоззрения // Международный симпозиум «Путь, истина и жизнь». Материалы научно-практической конференции «Мировоззренческая обусловленность в науке, образовании, медицине и социальной практике». Альманах. Выпуск 6. Курск, изд-во Курского института менеджмента, экономики и бизнеса, 2011 — С. 45–48.
11. Епископ Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа, тело. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. 132 с.
12. Святитель Феофан Затворник Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?. М., Правило веры, 2001, 338 с.
13. Лосский В. Н. По образу и подобию / Пер. с франц. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. 448 с.

14. Тимофеева Юлия. Психотерапевт или священник: к кому бежать? // Электр. Портал: Сайт клуба выпускников МГУ (Московский государственный университет). URL: http://www.moscowuniversityclub.ru/home.asp?artId=10222 (дата обращения: 15.01.2012).
15. Поляков Игорь, психолог, священник. Почему неизбежны религиозные войны? // Из выпуска от 25-11-2011 рассылки «Центр практической Я-психологии». URL: http://digest.subscribe.ru/style/religion/n719450809.html (дата обращения: 28.01.2012).
16. Поляков Игорь. Почему неизбежны религиозные войны? // Сайт Психологический сканер: новейшая психология. URL: http://psyscan.ru/text.html (дата обращения: 28.01.2012).
17. Митрополит Симеон: «Священник не должен подменять собой Христа»: Интервью с митрополитом Винницким и Могилев-Подольским Симеоном о расколе, который совершил в приходе с. Рахны-Лесовые протоиерей Станислав Береза. 01.09.2011 // Пресс-служба Украинской православной церкви. Официальный сайт Украинской Православной Церкви. URL: http://pravoslavye.org.ua/index.php?r_type=article&action=fullinfo&id=39861 (дата обращения: 28.01.2012).
18. Червинчук Инна, Богдан Василий. Священника Олега Бабака обвиняют в черной магии. // «Газета по-українськи» № 905 от 02.10.2009. Электронная версия: «Газета.ua» (Украина),, 01.10.2009, URL: http://gazeta.ua/ru/post/309967 (дата обращения: 28.01.2012).
19. Сайт Азбука веры: «Православное сообщество» // URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/pomazanskiy_gizn_tcerkvi_11-all.shtml (дата обращения: 28.01.2012).
20. Ярмольник Леонид. Интервью // «Аргументы и факты в Украине», N 19 (717), май 2010. С. 3.
21. Герасимов Александр. «Правило сначала думать о Родине, а потом о себе — не для нашего слушателя» // «Известия», 16.11.2005.
22. Худиев Сергей. О поисках счастья // Фома: электр. версия журнала, 09.06.2010 г. URL: http://www.foma.ru/article/index.php?news=4486 (дата обращения: 05.01.2012).
23. Священник Иоанн Валентин Истрати. Метафоры отчаяния // Интернет-журнал Сретенского монастыря, 3 января 2012 г. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/50760.htm (дата обращения: 10.01.2012).

Г. Ю. Каптен
канд. филос. наук,
преподаватель
Санкт-Петербургского
государственного
университета
аэрокосмического
приборостроения

ПАДЕНИЕ КОНСТАНТИНОПОЛЯ В 1453 ГОДУ КАК ПРИМЕР СВЯЩЕННОЙ ВОЙНЫ

Copyright © 2012, Г. Ю. Каптен

Осада и штурм Константинополя в 1453 году завершают целую эпоху становления, упадка и гибели великого христианского государства на востоке Европы. Поражение Византии определило многие события Нового времени, далеко идущие последствия оно имело и для истории России. Учитывая то, что эти события достаточно подробно описаны как современниками, так и учеными нашего времени, эта работа призвана освятить лишь конкретную проблему: может ли считаться война 1452–1453 года примером Священной войны?

Не вдаваясь в подробности самого понимания «борьбы за веру» в Византийской империи, рассмотренного в предыдущих наших исследованиях, примем следующее определение: Священная война — война, вызываемая или оправдываемая религиозными различиями.

Согласно этому определению, осада и штурм Константинополя в середине XV века вполне может быть отнесена к религиозным войнам, ведь они стали фактически последней в истории попыткой совместного противостояния исламу со стороны единого христианства[1], а не отдельных конфессий[2]. Более внимательное изучение хода истории позволяют говорить и о других признаках, сближающих эти события со Священными войнами.

В самом конце XIV и начале XV века Византийская империя сократилась фактически до столицы, Мореи и нескольких островов Эгейского моря. В таких условиях вопрос потери Константинополя был вопросом времени и воли османского султана. Не случайно за это время город перенес несколько осад, но, по стечению счастливых обстоятельств, они оказывались неудачными.

Оставалось надеяться лишь на помощь Бога, что прекрасно выразил император Иоанн VII, отвечая посланцам Баязида I, требовавшим весной 1402 года сдать столицу: «Скажите своему господину, что мы слабы, но уповаем на Бога, который может сделать нас сильными, а сильнейших низвергнуть с их престолов. Пусть ваш господин поступает, как хочет»[3].

Попытка Мурада II в 1422 году так же не увенчалась успехом, что было воспринято греками как явное чудо. Иоанн (Ласкарь) Канан, повествуя о явлении Богородицы на городских стенах, делает чрезвычайно важные для нашего исследования замечания об участии в отражении штурма горожан, вдохновленные помощью свыше: «Римляне, хотя и весьма утомленные, прыгали от радости и счастья. Они хлопали в ладоши и посылали особые благодарности Богу… Они [горожане] выводили друг друга из укрытий, ибо те, кто дрогнул сердцем или побежал, изменились, став храбрыми и благородными воинами, которые презирали как удары, так и жуткие раны, и, уповая на Святую Деву Марию, вооружились они мечами и камнями и обрушились на безбожных грабителей, дабы прогнать их, как дым прогоняет пчелиный рой. И вышли они… с оружием, которое имели, иные с голыми руками, прочие с дубинами и мечами. Они привязывали веревки к блюдам, с которых вкушали пищу, или к крышкам бочек, делая себе щиты. Иные шли на бой даже и без всего этого, но сражались храбро и с отвагою, пусть и вооруженные лишь камнями…»[4]

Из земных же средств оставалось лишь просить о помощи Запад, ради чего Иоанн VIII пошел на заключение унии с Римом на Ферраро-Флорентийском соборе, но латиняне вовсе не спешили на помощь некогда великой империи, слишком занятые разрешением собственных проблем. Именно поэтому на зов Константина Драгаса не откликнулось ни одно европейское государство, кроме собственно Рима. Фактически дело защиты Константинополя легло на плечи 5000 греков и 2000 итальянских добровольцев, которым противостояла 130 тысячная армия султана.

Религиозный элемент, несомненно, постоянно имел место в византийско-турецкой политике. Так, узнав о смерти Мурада, находившийся в Трапезунде Франдзис сообщает: «В феврале… умер султан Мурад. И я не слышал об этом в Ивирии, а когда прибыл в Трапезунд, василевс… сказал мне о смерти султана и о том, что господином стал его сын и что он многое воздал василевсу и подтвердил мирный договор, который этот дом заключил с его отцом. И услышав это, я онемел и опечалился так, будто он сообщил мне о смерти моих самых близких. И немного спустя опомнившись, я сказал: “Государь мой, это не радостное известие, а весьма печальное”. И он говорит: “Как же это?” И я сказал: “Потому что тот был стар и попытка выступить против Константинополя была им уже совершена, и больше ничего такого он предпринимать не собирался, но желал лишь мира и спокойствия. Этот же, который теперь стал господином, — молод и с детства враг христиан, и он поносил и грозился, что сделает то-то и то-то против

Copyright © 2012

христиан… И если Бог допустит, чтобы в нем победили молодость и злоба и чтобы он напал на Константинополь, то я не знаю, что будет”»[5].

Мехмед II, действительно, с самого детства проявил себя противником христианства, стремящимся любыми средствами захватить лежащий прямо в середине его владений христианский анклав. Стивен Рансимен указывает на эффектные уступки нового султана, обнадежившие Запад и усыпившие его опасения.

Однако уже весной 1452 года, после подавления мятежа в Малой Азии, Мехмед обозначил свое намерение, начав строить в узкой части Босфора крепость Богаз-Кесен (более известная как Румелихисар) напротив уже имевшейся в его распоряжении Анадолухисар, тем самым надежно перекрывая линии снабжения Константинополя с моря. В начале сентября он три дня стоял с армией у города, осматривая укрепления, что рассеяло последние сомнения насчет намерений султана.

Константин отправил послов на Запад с просьбой о немедленной помощи. Однако официальная позиция Венеции и Генуи оказалась довольно двусмысленной: с одной стороны, они открыто симпатизировали Константину и прекрасно понимали, что после падения Константинополя турки займутся их восточными владениями, с другой — их торговые дела в османских портах были слишком хорошо налажены, чтоб подвергать их риску при военной помощи слабому и умирающему государству.

Стивен Рансимен отмечает: «Те ни на минуту не упускали из виду своих коммерческих интересов. Для их торговли было бы пагубным отдать Константинополь в руки турок, но столь же пагубным было бы и обидеть турок, с которыми они уже вели выгодную торговлю»[6].

Именно поэтому на зов о помощи откликнулись лишь добровольцы. Именно этот факт является одним из важных факторов понимания событий 1453 года в контексте Священной войны. Разумеется, итальянцам была предложена плата за службу, Джованни Джустиниани Лонго пообещали даже остров Лемнос, но вряд ли люди, руководствовавшиеся лишь жаждой наживы, участвовали бы в практически безнадежном деле с такой храбростью и самоотдачей.

Особого внимания заслуживает позиция Папы Николая V, который, несмотря на недовольство действиями Константина по проведению унии, пытался оказать ему всяческое содействие. Дело в том, что сам император, в отличие от своего брата Иоанна VIII, занимал подчеркнуто умеренную позицию в этом вопросе. Видя в ней средство для укрепления Византии, он не стремился насаждать ее среди своих подданных насильственными методами. Именно поэтому незадолго до описываемых событий в Константинополе было составлено коллективное письмо с просьбой о пересмотре унии[7], однако в Риме отреагировали на него весьма жестко, требуя принять живущего в то время в Италии Григория Маммаса и применить к отступникам строгие меры.

Однако перед лицом турецкой угрозы Николай закрыл на это глаза, но само папство той эпохи представляло собой лишь тень былого могущества как по влиянию на государей Европы, так и по собственной военной силе. Поэтому помощь со стороны Рима ограничилась небольшим отрядом под командованием кардинала Исидора и архиепископа Леонарда и денежными средствами.

Эта небольшая помощь была все же больше, чем ничего, поэтому неудивительно, что перед лицом смертельной угрозы и в надежде на более многочисленные отряды латинян 12 декабря в Св. Софии была вновь торжественно провозглашена уния. Георгий Франдзис так объясняет решение Константина XI: «Пусть оно будет ради нашей надежды на помощь в случае необходимости. И в то время как одни будут совершать его в Св. Софии, другие будут оставаться непричастными и спокойными»[8]. Иными словами, в глазах самого императора и его приближенных принятие унии было скорее его личным решением и созданием минимальной видимости того, что она признается и остальными константинопольцами.

К этому же склоняется и Дука: «Наибольшая же часть священнического и монашеского чина — игумены, архимандриты, монахини — все были против. Что я говорю: “наибольшая?” Монахини побуждали меня говорить и писать, что никто, мол, не соглашался на унию и что даже царь сам соглашался притворно»[9].

Тем не менее пассивное сопротивление народа и многих представителей знати это все же вызвало: «Были многие и такие при этом, которые не приняли просфоры антидора, как мерзкой жертвы, совершенной на униатской литургии. Кардинал [Исидор] же ясно видел всякое сердце и всякое намерение греков, потому что не скрыться было от него обманам и хитростям греков. Но так как и сам он происходил из того же самого народа, то поспешил он, хотя и с небольшим рвением, помочь городу: и довольствовался он лишь изложением папе в защитительной речи того, как происходило дело; большее же возложил он на Бога, все строящего к полному концу»[10]. Хотя до открытых выступлений дело не дошло и в последующих военных действиях все греки стояли вместе насмерть, слухи о расколе в Константинополе, возможно, повлияли на решение султана начать осаду весной 1453 года.

Так или иначе, 80-тысячной регулярной армии турок, усиленной примерно 20-тысячным нерегулярным ополчением и многочисленным флотом (хотя и не очень хорошо подготовленным), Константинополь мог противопоставить 4973 ополченца[11] (возможно, что уже во время осады к ним присоединились еще некоторые жители города) и 2000 иностранцев, сражавшихся, по словам венецианского капитана Габриеле Тревизано, «во-первых, ради любви к Господу, во-вторых, ради славы Константинополя и, наконец, ради славы Синьории нашей Венеции»[12].

Изучая подробности осады Константинополя, нельзя не отметить яркое проявление хотя бы несколь-

ких признаков Священной войны[13]. Сражающиеся действительно делились по религиозной принадлежности, христианские воины в армии Мехмеда (например, от вассального султану деспота Сербии Георгия Бранковича) большой роли не сыграли[14]. В свою очередь, защитники города смогли хотя бы частично забыть былые распри и работать сообща. Помимо выходцев из вечно соперничавших Венеции и Генуи в Константинополе сражались каталонцы, кастильцы (по утверждению Франдзиса, из Толедо прибыл некий дон Франсиско, сражавшийся рядом с императором до последнего), неаполитанцы (прибывшие вместе с Исидором), немцы (в лице инженера Иоганнеса Гранта[15], хотя Стивен Рансимен говорит о его шотландском происхождении) и другие.

После традиционного ультиматума с требованием сдать город осада началась 6 апреля в пятницу Светлой Седмицы (сама Пасха пришлась на 1 апреля). Армия Мехмеда II в очередной раз подтвердила славу самой боеспособной в Европе: осада велась по последнему слову военной науки и техники того времени. Фактически только самоотверженный труд защитников, восстанавливавших ночью разрушенные за день укрепления, позволил продержаться так долго.

Несколько лучше дела христиан обстояли на море — союзный флот, несмотря на малочисленность, успешно отражал попытки турок прорваться в гавань. Слабость султанского флота особенно ярко проявилась 20 апреля, когда четырем кораблям удалось прорваться в гавань, несмотря на все усилия турок их остановить[16]. Кончилось дело тем, что разъяренный Мехмед едва не казнил своего адмирала Балта-оглу, лишь личная храбрость и полученные раны спасли последнего от смерти — султан заменил ее на порку с лишением всех должностей и имущества.

Сила духа, лучшая выучка и доспехи позволила защитником успешно отражать многочисленные попытки штурма, начиная от первой 18 апреля, фактически только после многочасового изматывания постоянными атаками в ночь с 28 по 29 мая янычары все-таки смогли ворваться в город.

Стивен Рансимен так описывает последнее воскресенье Византии: «День [это был день всех святых — первое воскресение после Пятидесятницы. — *Г. К.*] клонился к закату. Толпы людей стекались к собору Св. Софии. За последние пять месяцев ни один строгий ревнитель православия не переступил ее порога, не желая слушать святую литургию, оскверненную латинянами и отступниками. Однако в этот вечер все прежние обиды исчезли. Почти все, кто был в городе, за исключением солдат, оставшихся на стенах, собрались на это богослужение-моление о заступничестве. Священники, считавшие смертельным грехом унию с Римом, возносили у алтаря молитвы вместе со своими собратьями — унионистами. Кардинал стоял рядом с епископами, никогда ранее его не признававшими; весь народ пришел сюда для исповеди и святого причастия, не разбирая, кто служит — православный или католический священник. Вместе с греками здесь были итальянцы и каталонцы. Мозаики с их позолотой, изображавшие Христа и святых, византийских императоров и императриц, мерцали при свете тысячи лампад и свечей; под ними в последний раз торжественно двигались под величественные аккорды литургии фигуры священников в праздничных одеяниях. Это был момент, когда в Константинополе произошло действительно объединение восточной и западной христианских церквей»[17].

Однако спустя всего сутки в Св. Софию ворвались турки. Из почти 7 тысяч защитников в плен попали лишь около 500, из них большая часть итальянцев, включая лидеров, вроде венецианского бальи Джироламо Минотто и его каталонского коллеги Пере Хулиа, были казнены. Некоторые смогли спастись на кораблях, некоторым генуэзцам, например, удалось переправиться через Золотой Рог к своим соотечественникам в Перу, державшейся во время войны нейтралитета.

Падение Константинополя поначалу вызвало даже некоторые проекты нового крестового похода. Так, в послании «ко всем христолюбцам» кардинал Исидор, бывший митрополит Московский, писал: «Услышите все это в верной части мира обитающие… все короли и правители христиан, а так же все люди Господни, объединенные верой… что бесчестнейший сын сатаны по имени Магомет, враг Креста Христова… исполненный ярости и нечестия непрестанно жаждет крови христиан… он движим против Христа и членов его Церкви, чтоб стереть с лица земли Его имя…»[18]

Описав ужасы осады и штурма города, Исидор отмечает надругательство над святынями, бесчинства над слабыми и призывает: «Ради правой веры, христианства и своей свободы опоясаться мечом против этих ужасных врагов божественного, всего священного и благочестивой жизни, отбросив прежде всего разногласия и соперничество, простив врагов, как Христос дарует всем прощение, храня мир и единство друг с другом, чтоб в единстве и при помощи Всевышнего (ибо за Ним победа, а не за многочисленностью войск), который сокрушит Сатану и слуг его под ноги ваши. Итак пусть он [Магомет] полагается на многочисленность войска и звериную ярость их, больше Тот, Кто с нами: Господь Сам будет воевать за Свою веру, так что сто от вас будут как тысяча врагов, а тысяча как десять тысяч»[19].

Однако эпоха крестовых походов уже ушла в прошлое, и европейские монархи предпочли интересы своих государств христианскому средневековому универсализму. Поэтому никто не помог: ни отвоевать Константинополь, ни даже удержать земли последних восточно-христианских государств в восточном средиземноморье, скоро утративших свою независимость. Так была перевернута последняя страница истории Византии.

Подводя итоги сказанному выше, следует еще раз отметить, что осада Константинополя хотя и не может

быть прямо названа Священной войной, имеет многие свойственные ей черты. Помимо своей политической независимости, жители города, несомненно, отстаивали и свою веру. Равно как и их союзники приняли участие в борьбе ради поддержки единоверцев. Константин XI, хотя и не смог решить проблему унии, был легитимным императором, считавшим защиту страны своим священным долгом и отказавшимся капитулировать, хотя тем самым он мог бы сохранить свою жизнь (Мехмед несколько раз предлагал такие варианты). Равно как и католики действовали в том числе с благословения своего религиозного главы Папы Николая V.

Почему же большинство работ, посвященных проблеме Священной войны, в том числе и в Византии, обходят стороной религиозные мотивы войны 1453 года? Во-первых, эти события действительно не могут быть названы чистым примером борьбы за веру: слишком очевидна и значима политическая подоплека этих событий (хотя вряд ли можно привести случай Священной войны без какой бы то ни было политической составляющей).

Кроме того, воспитанные концепцией национального государства, ученые чаще всего акцентируют внимание на примерах завоевательной Священной войны, нарушающих естественное право страны защищать свою территорию. Поэтому оборона Константинополя представляется именно как защитная акция, лишь подкрепляемая религиозным противостоянием. Однако если вспомнить количество принявших ислам этнических греков в числе ближайших советников Мехмеда и его имперские планы, можно достаточно определенно сказать, что добровольный переход в мусульманство Константинополя не только бы спас город от грабежа и массовых убийств, но и мог серьезно повлиять на этнические взаимоотношения в период расцвета Османской империи.

Во-вторых, сам богатый исторический материал свидетельствует о действующих лицах обороны как обычных людях с присущими слабостями и недостатками, а не былинных рыцарях веры без страха и упрека. Генуэзцы и венецианцы, хотя и примирились во время осады, не доверяли друг другу и часто подозревали в предательстве. Джустиниани Лонго все же дал приказ себя унести с поля боя, поддавшись слабости после тяжелого ранения, а многие итальянцы после падения внешних стен отступили на свои корабли. Крайне неоднозначной выглядит фигура венгерского пушкаря Урбана, делавшего для Мехмеда самые крупные орудия, в т. ч. и знаменитую большую бомбарду — самое крупное орудие тех времен. С упорством обреченных перед рассветом черного вторника 29 мая сражались лишь греки во главе с императором и критские матросы в башнях у Орейских ворот[20], которым нечего было уже терять.

Остается открытым крайне серьезный вопрос унии, строго говоря, Константин все же согласился принять ее, что делает его в глазах некоторых изменником православия. С другой стороны, он никогда не являлся ее идейным сторонником (в отличие от того же Исидора), поэтому его нельзя представить и героем католичества.

Специфическим было и поведение латинян, особенно венецианцев и генуэзцев, после падения Константинополя. Мехмед повел себя крайне дипломатично и позволил им заключить сравнительно выгодные договоры[21]. Еще больших успехов достигли анконцы, рагузианцы и флорентийцы, начавшие богатеть от удачной торговли с самими турками. Папская булла 30 сентября, объявляющая новый крестовый поход, никакого успеха не имела. Для Запада оказалось лучше спустя несколько лет вообще забыть о религиозной стороне и представить события 1453 года как исключительно политический византино-турецкий конфликт, а не поражение христианского мира, поэтому можно полностью согласиться со словами Стивена Рансимена: «Совесть Западной Европы была задета, но так и не пробудилась»[22].

Положение же православных стран было настолько угрожающим, что многие их государи (главным образом Сербии, Мореи и Трапезунда) были рады, что дело обошлось лишь очередным заверением в вассальной преданности Мехмеду и увеличением дани. Впрочем, султан уже спустя несколько лет стал методично ликвидировать любые островки независимости и еще при своей жизни подчинил себе полностью оставшиеся христианские территории Леванта и Балкан, подтвердив сказанное Георгием Франдзисом: «Если случится лишить тело головы, то члены мертвы»[23].

Кроме того, события 1453 года лежат на стыке разделов исторической науки и являются все же рассказом о поражении собранных «за честь всего христианства», а в поле зрения историков чаще всего попадают победы. Осада Константинополя завершает историю великой христианской империи, поэтому эта тема трудна для византинистов. Для Запада же эти события так и остались далекой и в некотором смысле провинциальной проблемой XV века.

Для русской же истории падение Константинополя стало поводом для объявления не только автокефалии, но и начать речь о собственной религиозной исключительности. Впрочем, основания на это были весьма серьезны: «Оставалось еще одно православное государство, в чьи земли армии султана никогда не проникали… для православных христиан прежней Византии, стонущих в неволе, сознание того, что в мире все же существует великий, хоть и очень далекий государь одной с ними веры, служило утешением и надеждой, что он защитит их и, быть может, когда-нибудь придет спасти их и вернуть им свободу. Султан-завоеватель почти не обратил внимания на факт существования России; наследники же его в последующих столетиях уже не могли позволить себе подобную пренебрежительность»[24].

Примечания

[1] Кроме нехалкидонитов.

[2] Военные действия Европы Нового времени будут уже руководствоваться принципами национальных интересов, поэтому такие события, как союз Англии и России во время войны за независимость Греции, уже не могут быть рассмотрены как религиозное противостояния исламу. Мотивы защиты христиан от иноверческого притеснения вряд ли сыграли какую-либо значимую роль в этих событиях, хотя как идеологический повод (по крайней мере, в русской истории) они все же присутствовали.

[3] Дука Хроника, XV.

[4] Иоанн Канан. Повесть об осаде Константинополя, PG 15676 c-d. См. также: Николль Д., Хэлдон Д., Тернбулл С. Падение Константинополя: Последние дни Византии, Полумесяц над Босфором М., 2008. С. 155–158.

[5] Георгий Франдзис. Малая Хроника XXX, 4–6.

[6] Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. URL: http://krotov.info/history/15/runcimen/runc_00.html (дата обращения: 25.12.2012).

[7] Ее подписали практически все, кроме Геннадия Схоларий, настроенного весьма пессимистично.

[8] Георгий Франдзис. Малая Хроника XXXVI, 6. Сам Георгий унию не признавал, по крайней мере, в своем исповедании веры (Малая Хроника XLV, 4) он прямо отрицает латинское учение о Filioque.

[9] Дука. Хроника XXXVI.

[10] Дука. Хроника XXXVI.

[11] По списку Франдзиса, см.: Георгий Франдзис. Малая Хроника XXXV, 6–8. Ромеев было 4773, еще 200 были западными европейцами, постоянно проживавшими в Константинополе. Среди непосредственных участников войны были и другие цифры: архиепископ Леонард называет 6000 ополченцев и 3000 латинских наемников. Джакомо Тетальди прибавляет к ним еще 30000–35000 «вооруженных людей» — видимо простых горожан, вооруженных лишь подручными средствами, вроде тех, о которых говорится в приведенной выше цитате Иоанна Канана.

[12] См.: Кроули Р. Константинополь: последняя осада 1453. М., 2008. С. 111.

[13] См., например, Cavanaugh W. T. The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford University Press. 2009 p. 141–142.

[14] Равно как и проживавшие в Константинополе турки, включая соперника Мехмеда за султанский трон Орхана и его свиту.

[15] Под его руководством были пресечены все попытки турок подкопаться под стены.

[16] Кроме трех генуэзских галер в бою участвовало императорское судно с грузом зерна, защищая которое ромеи последний раз применили «греческий огонь», много веков выручавший Византию.

[17] Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. URL: http://krotov.info/history/15/runcimen/runc_00.html (дата обращения: 25.12.2012). См. также: Николль Д., Хэлдон Д., Тернбулл С. Падение Константинополя: Последние дни Византии, Полумесяц над Босфором М., 2008. С. 230–231, Кроули Р. Константинополь: последняя осада 1453. М., 2008. С. 266.

[18] Isidorus Universis Christifidelibus. PG 159953a-b.

[19] Isidorus Universis Christifidelibus. PG 159956c.

[20] Они прикрывали отход кораблей и отвлекали силы турок от бесчинств в городе до второй половины дня 29 мая. Пораженный их мужеством, Мехмед позволил им беспрепятственно вернутся на своих кораблях домой.

[21] Тем не менее Пера перешла под контроль султана (учитывая, что, по сообщению подесты Джованни Ломеллино, многие ее жители, включая его собственного племянника, сражались на стенах Константинополя, можно считать ей сильно повезло с решением Мехмеда проявить милость), что через несколько десятилетий привело к разрушению торговой империи Генуи. Венецианцы так же, начиная с этого времени, стали медленно, но верно терять свои владения в восточном средиземноморье.

[22] Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. URL: http://krotov.info/history/15/runcimen/runc_00.html (дата обращения: 25.12.2012).

[23] Георгий Франдзис. Малая Хроника XXXVI, 2.

[24] Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. URL: http://krotov.info/history/15/runcimen/runc_00.html (дата обращения: 25.12.2012).

А. М. Семанов
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р ф. наук,
проф. Д. В. Шмонин

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОТЕРИОЛОГИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛИЧНОСТНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ ДЖОНА ГИЛЛА

Copyright © 2012, А. М. Семанов

Наследие классического баптистского богословия и, в частности, такое его направление, как гиперкальвинизм, связанный с именем крупнейшего английского религиозного мыслителя XVIII в. Джона Гилла (1697–1771), сегодня только начинает по-настоящему серьезно осмысляться на Западе и тем более в России. Некоторые моменты религиозно-философской антропологии Гилла, касающиеся духовного становления человека, причем, в частности, в связи с его учением о Церкви и таинствах практически не упоминались исследователями и, кажется, не прояснены до сих пор (не в последнюю очередь — в силу выраженных разногласий в их восприятии между реформатской и баптистской традициями). Наша задача здесь — сосредоточиться именно на таких моментах, включая те из них, которые представляют особый интерес для отечественного религиоведа, богослова, психолога.

Дихотомия против трихотомии. Статус неповрежденного человека в раю

Современный протестантизм часто говорит о духе и душе так, как будто это две отдельные субстанции[1]. В эпоху Второй волны Реформации этому учили, например, кембриджские платоники. Большинство христианских мыслителей раннего Нового времени не видели к этому библейских оснований. Существуют лишь духовно-душевные процессы, внутреннее различие между которыми является не онтологичным, а функциональным. В частности, отделение духа от души не представляется оправданным потому, что в перспективе антропологии Павла (особенно 1 Кор. 15) баптистское богословие связывает «душевное» с Адамом, а «духовное» с Христом, придавая всему учению о человеке выраженную эсхатологическую направленность.

Согласно Джону Гиллу, «существенных составных частей человека, созданного по Богу, две — тело и душа, с которыми он был сотворен; первое было создано их праха, вторую Бог вдохнул в него, и так обстоит до их разделения, когда первое возвращается в прах, а вторая к Богу, Который дал ее; и действительно, смерть является не чем иным, как разделением или разъединением этих двух частей, ибо тело без души мертво»[2]. При этом тело человека было изначально создано бессмертным за счет особого дара Божия, которым оно могло поддерживаться бесконечно[3]; душа же представляет собой не тело, но дух, непосредственно исходящий от Бога, и создана независимой от тела, духовной, нематериальной, бессмертной и невидимой. В вопросе происхождения души Гилл строго придерживается креационизма, согласно которому душа творится Богом при зачатии человека и вселяется в эмбрион тогда, когда он способен ее принять. По Гиллу, душа соединена с телом непостижимым образом и нигде полностью не локализуется, хотя имеет место ее связь с мозгом и сердцем. Мыслитель небезосновательно считает, что традиционистская позиция (представленная, в частности, у Тертуллиана) и ее передача от родителей противоречит воплощению Христа с реальной человеческой душой, но без греха. Он отвергает также оригенистское представление о предсуществовании душ, которые реально «были созданы не в вечности, а во времени»[4], и присутствовавшее в ранней патристике учение об условном бессмертии.

Довольно оригинальный взгляд мыслителя касается характера творения человека. Гилл считает возможным различать образ и подобие Божие в человеке, усваивая первый душе как «существенной форме» человека, а второе — определенным акциденциям и качествам, принадлежащим ему[5], однако в других контекстах он рассматривает эти понятия как синонимы (напр. Быт. 1: 27, 5: 1). Первозданный человек обладал «неким подобием и сходством с некоторыми совершенствами Бога»[6], включая духовность, праведность, святость и бессмертие, а также блаженство и владычество над остальной тварью. Тем не менее образ Божий в человеке не есть то же самое, что Ипостась Сына как образ Бога невидимого и Его ипостаси (Евр. 1: 3). Телесность человека в такой перспективе является несущественной трудностью, которая для Гилла разрешима через вечность Божественного плана воплощения, так что «все члены человеческого тела Христа были написаны в книге вечных Божиих постановлений, прежде чем они возникли»[7]. В силу этого замысла телесность человека подлежит окончательному одухотворению и прославлению в воскресении. Тем не менее для Гилла душа является основным местом пребывания образа Божия в человеке и центром его общения с Богом.

Другим весьма существенным и нетривиальным для западного мышления моментом в антропологии Гилла, и конкретно в его учении о состоянии неповрежденного человека в раю, является представление

Copyright © 2012

о его ограниченной свободе и познании духовных вещей. Адам в состоянии невинности обладал высоким уровнем естественного знания, знания о порядке творения, о самом себе и о Боге (по Гиллу — включая даже Троицу[8]), но он не мог знать Христа как Посредника, Искупителя и Спасителя (что было открыто ему лишь после падения), а также евангельских истин как «неприложимых к состоянию, в котором он был»[9], включая оправдание праведностью Христа, прощение грехов через Его Кровь и Жертву и вечную жизнь как дар Божий через Сына. Все это «не приходило на сердце человеку» до падения, хотя он обладал знанием о праведности «естественной, нравственной и гражданской». Знание Адама было лишь естественным знанием, его праведность — природной праведностью, общение с Богом — естественным общением, а завет, в котором он находился — «заветом природы», тогда как верующие во Христа (в том числе члены Ветхозаветной Церкви) имеют духовное познание, духовные благословения и праведность и завет благодати. Сказанное означает, что образ Божий в Адаме был проявлен лишь в той праведности и святости, с которой он был сотворен, так что от природы человек не имел греховных мыслей и склонностей. Тем не менее его праведность «была естественной, а не личной и приобретенной, и в результате осуществления свободной воли она была потеряна, а не получена»[10].

Чрезвычайно характерно (причем для всего гиперкальвинизма), что, описывая состояние неповрежденного человека в раю, Гилл говорит только о законе (ибо «закон, данный Адаму, прямо называется заветом»[11]) и иногда о завете закона, и почти не использует концепт завета дел, допуская его лишь применительно к земной надежде для Адама. Это означает, что он говорил только об обещании Богом в раю временных благ и не допускал никакой возможности даже для неповрежденного человека заслужить вечную жизнь делами, ибо эта жизнь есть чистый дар Божий во Христе Своему народу. По Гиллу, до падения человек имел возможность подчиняться воле Бога и исполнять Его заповеди; но будучи предоставлен сам себе (а Бог не был обязан придавать ему стойкость), он неминуемо погиб. Это значит также (что чрезвычайно характерно как для реформатского, так и для строгого баптистского мышления), что если образ Божий отчасти заключен в свободе воли, то лишь потому, что Бог непринуждаем и является «свободным агентом», а не потому, что этот образ предполагает собственно свободу выбора, т. е. возможность выбрать зло. Данные концепции свободы как классический, так и радикальный кальвинизм считает непримиримыми, ибо вторая из них несовместима с Писанием, для которого «либертарная свобода» (т. е. возможность выбрать вопреки и, в частности, отступить ко злу) не является ни образом Божиим, ни религиозно-нравственной ценностью. Подлинной свободой и ценностью обладает только праведность[12].

Такая антропологическая перспектива в гиперкальвинизме, как мы убедимся, будет иметь чрезвычайно серьезные последствия для учений о Церкви, проповеди и обществе. Конечно, изложенный взгляд непосредственно направлен против антропологии посттридентского католицизма, согласно которому человек должен был подтвердить свой благодатный статус послушанием Богу через свободную волю[13]; тем не менее отчасти он задевает и августинистское мышление пуритан, для которых первозданный человек обладал полнотой познания Бога и духовных вещей и свободой воли, утраченной в падении, и от исполнения обязанностей, возложенных на него Богом, зависело, получит он вечную жизнь или нет (что в пуританской антропологии означало «завет дел»[14]). В условиях XVII в. это мировоззрение означало полноту ответственности человека за принадлежность к Церкви, с которой он связан происхождением от верующих родителей и народа. Кроме того, оно часто было связано со смягчением кальвинистского учения о предопределении и допущении гипотетической возможности спасения всех на условии веры, что в Шотландии после т. н. Спора о сути 1719–1721 гг. оформилось в практику т. н. свободного предложения Евангелия, подразумевающую, что если истина дошла до человека, он обязан уверовать по возможности немедленно.

Оправдание, возрождение и призвание

Мы отметили, что если классический баптизм верил в избрание ко спасению или погибели от вечности, то Гилл и его школа сделали отсюда последовательные выводы. Это значит, что гиперкальвинизму присуща, в том числе за счет его своеобразного различения между внутренним и внешним откровением, уникальная религиозная онтология. С самого начала своего существования баптистская концепция оправдания от вечности столкнулась с многосторонней критикой и прежде всего с обвинениями в подменившем библейское содержание платонизме, аморальном антиномизме и даже гностицизме. С подобных точек зрения все содержание христианской жизни сводится к некоему «припоминанию» верующим своего небесного статуса избранного или к умственному согласию с данной доктриной, а покаяние и освящение в таком случае практически теряют смысл. На наш взгляд это представляет собой серьезное непонимание поставленного Гиллом комплекса религиозно-философских проблем и не говорит в пользу противостоящей строгим баптистам традиции, которая считает себя единственно возможной в кальвинизме. На самом деле представленная Гиллом парадигма представляет определенные трудности интерпретации и ставит темы, не решенные до сих пор (например, нуждается ли Бог, будучи самодостаточным, в вечном союзе с Церковью). Поэтому, говоря о природе религии в гиперкальвинизме, необходимо задать несколько иные вопросы. Является ли для Гилла, наподобие Барта, вера лишь убеждением, что мы уже спасены, а познание Бога — платоническим «припоминанием» избранными их извечного статуса в единстве со Хри-

стом (что по существу означало бы, что избранные вообще не нуждаются в спасении)? Следует ли считать, что вечный союз Церкви со Христом, как его понимают гиперкальвинисты, открывает перед верующими перспективу теозиса, причем в понимании действительно гностическом или более умеренном, близком к восточно-православному, но без синергизма и онтологической свободы воли[15]? Попытаемся прояснить эти вопросы.

Согласно Гиллу, избранные возлюблены Богом Отцом, Сыном и Святым Духом вечной любовью (Рим. 8: 34). Они навечно соединены со Христом в избрании и союзе (Еф. 1: 4). Любовь Христа к Его избранным, к Невесте-Церкви — это вечный супружеский союз и высочайшая из тайн творения. Они обручены в вечности, чему свидетель Святой Дух. Кроме того, этот союз между Христом и избранными имеет характер завета, поскольку завет благодати (как мы отметим чуть далее) заключен не просто со Христом как Человеком, а с Богочеловеком как Главой и Представителем избранных. Этот союз имеет также характер закона, по которому совершается поручительство Христа за избранных в завете благодати. Притом что все христиане являются детьми Божиими по вере во Христа, их оправдание, усыновление и принятие, вызванное работой Святого Духа, является лишь выявлением усыновления, совершенного Богом в отношении каждого избранного в вечности[16]. Поскольку избранные уже оправданы и приняты, Дух Святой совершает усыновление в их сердцах. Усыновление рассматривается как акт Божией свободной благодати, явленной в вечности; это логическое следствие избрания и вечного союза.

В получившей широкую известности проповеди «Любовь Божия»[17] Гилл характеризует любовь Бога к Своему народу как 1) свободную и суверенную, 2) особую и отличительную, 3) изначальную, от вечности, 4) бесконечную, 5) всепревосходную, 6) неизменную и 7) самую предпочтительную для нас. За ней стоит Божий дар Самого Себя людям, дар Сына, в особенности в Искуплении, и дар Духа. При этом неизменность Божией любви означает, что Бог любит Свой народ до его возрождения так же, как и после него. Несомненно, это утверждение направлено против упрощенных концепций возрождения, акцентирующих внимание (как это делал, например, вождь шотландских пресвитериан Сэмюэл Рутерфорд в своей борьбе с искажавшими это учение антиномистами), что избранные до возрождения являются «чадами гнева», как и другие. На этот аргумент Гилл отвечает, что отношение Бога к избранным отличается в вечности и проявляется во времени как различие заветов дел и благодати, будучи подобно различию «статуса» Христа на Голгофе; в противном случае никакое возрождение и дар благодати просто не были бы возможны.

С точки зрения Гилла и всего строгого баптизма, принадлежность человека к избранным выявляется для него в опыте возрождения. Поскольку ни один невозрожденный человек не готов и не способен наслаждаться своим небесным статусом, не говоря уже о святом общении между Богом и Его святыми, которое начинается уже на земле и исполняется на небесах, возрождение означает для него включение в новый принцип духовной жизни[18]. «Люди мертвы по преступлениям и грехам, и поэтому, чтобы они смогли поступать святым и духовным образом, до них должен быть доведен святой жизненный принцип»[19]. Этот новый принцип жизни производится в избранных бесконечной силой благодати Божией, и называется в Писании новым духом, новым (или «плотяным») сердцем или новой жизнью. Действенной причиной возрождения является только Бог; оно совершается неодолимой благодатью и никоим образом не по воле человека; основным же его результатом является причастность благодати Божией и возможность творить добрые дела.

С точки зрения Гилла, возрождение: 1) полностью пассивно, как и люди пассивны при внедрении в них благодати, как кости из пророчества Иезекииля (классическая кальвинистская интерпретация); 2) непреодолимо, ибо ему «может быть оказано не большее сопротивление, чем несуществующим в творении или мертвым при воскресении», и это воля Бога, которой нельзя противиться; 3) мгновенно, в отличие от освящения и веры; это означает, что человек или возрожден, или нет; 4) необратимо и не может быть утрачено; 5) порождает в человеке духовную войну между плотью и духом[20].

В такой перспективе призвание отличается от собственно возрождения и рассматривается как «первый дар благодати в сердце»[21] на фоне действия благодати, уже начавшегося в возрождении. В отличие от возрождения действенное призвание совершается через Слово Божие. В отличие от внешнего призвания, которое, будучи исходящим от Церкви призывом к святости, также не является универсальным, внутреннее или действенное призвание, которое относится только к избранным, есть «вывод из рабства хуже, чем египетское, в свободу славы детей Божиих»[22] и призвание от общения с миром сим ко Христу, в состояние святости и праведности и к блаженству в будущем мире. Конечной причиной действенного призвания является Бог и Его суверенная воля, инструментальной же причиной — служение Слова. «Внешнее призвание может быть и часто бывает отвергнуто, но когда Бог призывает внутренне Своим Духом и благодатью, это призвание всегда действенно и никто не может сопротивляться ему, чтобы оно стало недейственно, ибо когда Бог действует, никто не может Ему позволять или препятствовать, и люди, мертвые по преступлениям и грехам, поднимаются из могил греха, как Лазарь вышел из могилы на зов Христа»[23]. Однако в отличие от земной жизни Лазаря этот дар необратим и не может быть утрачен. Такой взгляд у Гилла отличается от более позднего гиперкальвинистского представления о том, что возрождение совершается только Духом, при полностью подчиненном значении словесного служения, а также исключает очень рас-

пространенный предрассудок, что в кальвинизме Бог спасает насильственно. На самом деле взгляд Гилла скорее означает, что благодать действует на душу с абсолютной силой нравственной убедительности, которая не может быть отвергнута[24].

Представляется, что в сочетании с аргументами по вечным и временным аспектам оправдания представленное понимание возрождения и призвания исключает обвинение баптизма в гностической парадигме, согласно которой спасение есть не более чем воспоминание святыми факта их избрания от вечности, и это позволяет значительно сократить разрыв с реформатским богословием, а также ощутимо снижает претензии части современных баптистов на независимость от протестантизма. Это не допускает также представлений, что монергистическое возрождение есть некий процесс, исключающий в дальнейшем вменяемость или нравственную ответственность человека. Обращение, которое есть «следствие возрождения, совершаемое людьми под действием возрождающей благодати»[25], хотя также не совершается волей или силой человека, и только Бог является его «Автором и действенной силой»[26], тем не менее предполагает ответ изменившегося человека, который отворачивается от самого себя и обращается к праведности Христа, а также начало в христианине войны духа и плоти и борьбы с грехом.

Возрождение и таинства

Гилл был частным баптистом, и как таковой он настаивал не только на крещении только взрослых по исповедуемой вере, но и на специфическом (отсутствующем в других направлениях баптистской традиции) мистериальном восприятии крещения как соумирания и совоскресения верующего со Христом. С другой стороны, на фоне единства двух Заветов эта парадигма ставила под вопрос соотношение между «знаками и печатями» принадлежности к Церкви в ее различных устроениях. Реформатская традиция, отождествляя сакраментальное значение крещения и ветхозаветного обрезания, всегда настаивала на необходимости крещения младенцев[27]. С помощью довольно обстоятельного и новаторского для своего времени анализа классических еврейских источников Гилл попытался показать, что исторически крещение не заменило обрезание, а было отдельным от него актом принятия в Ветхозаветную Церковь[28], причем христианство отказалось от обрезания обращаемых в силу того, что в период «галатийского кризиса» это требование части иудео-христианской общины означало принуждение христиан-неевреев к соблюдению всех заповедей и, следовательно, лишало дело Христа смысла, вновь ставя избавление в зависимость от соблюдения закона[29]. Для нас здесь, однако, более интересен другой момент, затронутый Гиллом в этой многосторонней и довольно запутанной протестантской полемике конца XVII — начала XVIII в. Если Церковь, состоящая из крещеных людей, должна быть по возможности также возрожденной, то как возрождение соотносится с крещением и, в частности, когда его следует ожидать? Говоря языком самой этой полемики — имеет ли место в случае с ребенком (или, впоследствии, оглашаемым) возрождение «предполагаемое» или «обещанное»?

Хорошо известно, что полувеком ранее проблема «двух поколений» едва не вызвала раскол в пуританской общине Новой Англии; он был отчасти разрешен только через принятие Нью-Йоркской общиной т. н. Частичного завета 1662 года. В этот период дети необращенных членов пресвитерианских общин могли быть крещены и сами становиться членами этих общин, а также приобретать политические права. Конгрегационалисты же допускали к церковному членству только людей, которые могли засвидетельствовать о своем опыте обращения и возрождения. Их дети были крещены в младенчестве, но прежде чем допустить их к церковному членству и к Евхаристии, они также должны были сообщить о своем опыте. В результате многие члены этих общин, хотя они были крещены, не могли ни причащаться, ни иметь в общине каких-либо прав, и сама возможность допуска детей необращенных лиц к крещению стала предметом споров. В 1657 г. конвенция служителей предположила, что такие дети все же могут быть допущены к крещению и церковному членству, а пять лет спустя нью-йоркский Синод под влиянием Соломона Стоддарда принял практику, которую разделили в итоге большинство церквей Новой Англии вплоть до середины XVIII в. (когда великий внук Стоддарда Джонатан Эдвардс и другие руководители Великого Пробуждения приняли решение предоставлять церковное членство только сознательным верующим[30]). Согласно этой практике «частичные члены», т. е. дети необращенных лиц, могли быть крещены, но до подтверждения их обращения и принятия завета они не могли ни причащаться, ни иметь в общине права голоса.

Таким образом, этот довольно длительный конфликт поднял целый ряд непростых богословских и практических вопросов, причем касающихся не только кальвинистов или протестантов. В каком возрасте человек должен исповедать свою веру? Как вовлечь детей в общину и передать им духовное наследие? Возможен ли добровольный выход из Церкви или в таком случае следует не увещевать, а карать? Ситуация осложнялась тем, что, как это ни парадоксально, именно будучи догматически умеренными кальвинистами, пуритане просто не могли признать свободу совести или право антиномизма на существование: это означало для них возможность губить людские души (причем позиция пресвитериан Шотландии была еще жестче, чем новоанглийских колонистов).

Теперь попытаемся понять, как все это соотносится с сакраментализмом. Вопросу о природе крещения Гилл посвятил более десятка небольших работ. Прежде всего он, как и все баптисты, отвергал реформатское убеждение, что если дети верующих

святы в силу преемственности поколений в завете, то они подлежат крещению[31]. В отличие от большинства пуритан строгий креационист Гилл был убежден также, что дары благодати по наследству не передаются, и каждый акт возрождения человека Бог совершает персонально и заново[32]. (Сказанное не означает, что пуританизм как таковой обязательно склонен к традуционизму). Кроме того, Гилл рассматривал крещение не просто в субъективном плане, как обещание Богу доброй совести (что характерно для баптистов-арминиан), но как важнейший символ духовной реальности. Он безусловно не считал, что возрождение совершается через крещение, что не характерно и для реформатов[33]. Когда и как оно происходит — все индивидуально, и общих правил на сей счет не существует, что требует более чуткого, чем в сакраменталистских конфессиях, подхода к личной совести, и повышает ответственность духовного руководства. На практике большинство баптистских общин XVIII–XIX в. крестили подростков с 13 лет, связывая этот возраст с повествованием об обрезании Исаака и его возложении на жертвенник[34].

Для Гилла крещение по вере является необходимым и достаточным условием принятия Евхаристии[35]. Таинство по Гиллу должно совершаться с хлебом и вином; его должны принимать только взрослые сознательные верующие, но не младенцы и не «невежественные люди». Уместно отметить, что хотя в целом его взгляд на природу Евхаристии является скорее символическим, чем онтологическим, однако общий мистический тон писаний Гилла не допускает ее сведения только к «воспоминанию», ибо это средство важнейшее общения Бога со Своим народом в завете.

Выводы

Подведем некоторые итоги. Прежде всего, предложенную гиперкальвинизмом антропологическую модель, в отличие от «открытой» паламитской (благодать как некий «встроенный элемент» в природе) и «закрытой» августинианской (благодать добавляется к природе), можно назвать открыто-закрытой: благодать сообщается только избранным во времени, реализуя в них мистический союз-завет между Христом и Церковью, в котором они состоят от вечности. В любом случае взаимосвязь (religare) между Богом и человеком осуществляется не посредством замещения, а через динамическое отношение или, что то же самое, посредством завета.

Гилл подчеркивает высокое предназначение человека, очевидное для него даже философски из греческой этимологии: ανθρωπος − обращенный ввысь. Но он не устает повторять, что это предназначение связано только с Богочеловеком и избранием во Христе. Автономный (а это значит — греховный) человек для него характеризуется другой, латинской этимологией: homo — humus, земля, прах. Даже для языческого мировоззрения «выбор зла в изобилии предоставляется людям»[36]. «Наша глина стала через грех хрупкой, ломкой и смертной… и это сносит напрочь высокомерие и гордость людей, которые превозносятся над своими ближними, хвастаются своей кровью и родством, тогда как все сотворены из одного праха и все люди и народы образованы от одной крови»[37]. Именно отсюда исходит последовательно христианское убеждение в ценности демократии, которое лишь на очень поверхностный взгляд колеблется представлением о неодинаковости предназначения людей[38]. «Если бы возрождение стояло или падало по воле человека, и был поворотный момент, который можно было бы приписать воле человека, то Бог не творил бы, что пожелает, а мы отличались бы от других, как говорят гордые и надменные волюнтаристы»[39]. Именно этот момент позволяет Гиллу развивать эгалитарные идеи Павла, не характерные для Англии той эпохи. На самом деле это очень последовательный антропологический вывод, составлявший в то же время ответ на парадигму естественной религии. Если завет с Адамом ограничивался лишь законом, то общий призыв Церкви касается также закона, весть же о благодати обращена лишь к избранным; при этом покаяние и вера соотносятся как закон и Евангелие. Согласно строгому баптистскому вероучению, иначе говоря, Церковь не вправе умалчивать, что обетования Христа принадлежат лишь избранным, но она может и обязана увещевать всех людей в данную им меру искать Бога и прекратить грешить. На практике это означает сочетание естественно-правового дискурса и морали со светским характером государства.

В конечном счете для Гилла «духовный образ Божий есть печать святых, которая не может быть потеряна и через которую они изменяются из славы в славу, пока не станут совершенными»[40]. Эта полная реализация человека, как мы убедились, дана не всем, что иногда вызывает подозрения, что образ Божий в неизбранных умален (хотя ясно, что может идти речь не об онтологическом, а лишь о функциональном аспекте этого образа). Тем не менее мы убеждены, что неоднозначные плоды, которые принесла секулярная история Нового времени, не позволяют иначе понимать различие между Церковью и сим миром. В итоге наследие Гилла создало конфессию, которая смогла не слиться ни с одной из светских идеологий, являясь одним из самых последовательных вариантов кальвинизма.

Примечания

1 См., напр.: Самралл Л. Дух, душа и тело. М., 1998.

2 Gill J. A Complete Body of Doctrinal and Practical Divinity (далее DPD). L.,1796. 1:395.

3 «Кроме того, Бог мог новым актом Его особой благодати и доброты перевести Адама в высшее состояние, к большей близости и общению с Ним, и поддерживать его тело и без пищи в течение веков, как Илию и Еноха, что не увидели смерть, Тело Христа и тела воскресших с Ним святых, и как будут существовать тела всех людей по воскресении…. И это значит, что смерть связана не с необходимостью природы,

но с грехом» (Ibid. 1:396). Очевидно, что данный взгляд направлен против социнианства, для которого смерть — явление естественное, а не нижеестественное, греховное. Согласно Гиллу, этого нельзя сказать о различии полов, которое было заложено Богом в человека независимо от падения.

[4] Ibid. 1:398. Данный момент чрезвычайно важен в связи с гиперкальвинистской концепцией оправдания от вечности.

[5] Такая позиция возможна в нехристианской антропологии, например у Маймонида (Путеводитель растерянных 1.1), на которого в данном случае ссылается Гилл. Согласно Рамбаму, текст «сотворим человека по образу Нашему (בצלמנו), и по подобию Нашему (כדמותנו)» предполагает различие «природной формы» и «уподобления идее», причем для иудейского мыслителя наиболее существенно подобие человеческого понимания Божественному. Гилл отвергает подобный интеллектуализм, связанный у Рамбама также с отвержением христианского учения о грехе.

[6] DPD 1:402

[7] Ibid. 1:403. Это утверждение непосредственно направлено против раскритикованной Гиллом позиции лидера предыдущего поколения радикальных кальвинистов Джозефа Хюсси, который в книге «Раскрытие славы Христовой» (1707) утверждал, что человеческая природа Христа существовала предвечно. В Исповедании веры Гоат-ярда 1729 года Гилл зафиксировал отказ от этого ошибочного для него воззрения: «Мы верим, что Господь Иисус Христос, будучи от века Ходатаем Нового Завета и являясь Поручителем Своего народа, не от вечности имея человеческую природу, в целом или частично, но был создан и сформирован телесно, как дух формирует человека, когда Он был зачат в утробе Девы, и потому Его человеческая природа состоит из истинного тела и разумной души, которые Сын Божий вместе и сразу ввел в союз со Своей Божественной Личностью, воплотившись от жены, и не до того» (Пункт 5).

[8] Возможно, это необычное утверждение продиктовано знакомством мыслителя с Каббалой, представление которой о множественности аспектов Божества (характеризуемой в некоторых разделах Зохара как «тайна тайн») он считал аналогом или даже протагонистом христианского учения.

[9] DPD 1:404–405

[10] Ibid. 1:405

[11] DPD 1.456

[12] «Признается, что человек обладает свободной волей, но не потому, что у него есть свобода выбора между добром и злом, а потому, что он поступает по своей воле, а не по принуждению. Это безусловно верно. Но не глупо ли украшать столь незначительную вещь таким возвышенным именем? Хороша свобода — человека не принуждают служить греху, но он с такой готовностью отдается ему в добровольное рабство, что узы греха накрепко связывают его волю! Мне отвратительны препирательства из-за терминов, которые только попусту сотрясают Церковь… Если человеку приписывают свободную волю, то сколько найдется людей, которые тотчас вообразят, что человек — хозяин своих суждений и своей воли и, следовательно, всегда можно действовать, опираясь только на собственную добродетель» (Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1. М., 1997. С. 260)

[13] Следует отметить, что Гилл здесь до некоторой степени искажает учение «папистов», ибо в отличие от средневековой парадигмы в посттридентском богословии (например, у Р. Беллармина) человек был сотворен не в чисто природном, а в сверхъестественном состоянии. Сказанное тем не менее не влияет на то, что данная концепция «защищает свободную волю и ослабляет христианское учение о первородном грехе» (DPD. 1:406)

[14] См., напр.: Бостон Т. Природа человека в ее четырех состояниях. Киев, 1996. Ч. 1.

[15] В недавно вышедшем сборнике с участием всех основных традиций: Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. Ed. M. J.Christensen, J. A. Wittung. Grand Rapids,2008 — позицию реформатов представлял Д. Тодд Биллингс в статье «John Calvin: United to God Through Christ: (P. 200–218). Отсутствие баптистского раздела существенно обедняет эту книгу.

[16] DPD 1:295. Ср. Brine J. Motives to Love and Unity Between Calvinists. L., 1753. P. 35.

[17] Gill J. The Love of God http://pbministries.org/books/gill/Sermons&Tracts/sermon_10.htm

[18] DPD 2.268; Brine J. Treatise on Various Subjects. P. 126. Д. И. Пакер говорил здесь о «сверхъестественном создании основных мотиваций человека» (Packer J. I. Fiery Theology).

[19] Brine J. Op.cit. P. 131.

[20] DPD 2.281.

[21] Gill J. DPD 2.282.

[22] DPD 2.283.

[23] DPD 2.285.

[24] Это ясно из толкования на слова «Влеки меня за собою» (Песнь Песней 1.4): «Есть мощное и действенное привлечение души ко Христу при обращении, когда Бог по благодати Его призывает бедного грешника, приносит ему Христа, позволяет прийти к Нему и веровать в Него к жизни и спасению, и именно об этом Христос говорит в Иоан. 6: 44… Душа приходит ко Христу не по свободной воле человека, но по действенной благодати Божией, однако не с помощью силы или принуждения. Грешник в его естественном состоянии ожесточен сердцем и далек от праведности, отторгая Христа и Его спасение, и только могучая благодать может обновить его сердце и повернуть его на Божий путь спасения, удалив эту черствость и жестокосердие, забрать каменное сердце и дать сердце плотяное. Необращенные грешники действительно не хотят прийти ко Христу для жизни, но те, кто принадлежат к избранию благодати, имеют такое желание. Убийца не более охотно бежит от мстящего за кровь в город убежища, чем разумный грешник, знающий опасность своего состояния, ко Христу за спасением, ибо *его душа приходит ко Христу хотя не в силу своей свободной воли, но не против его воли*. Привлечение не всегда есть сила и принуждение; так слава искусного врача обращает к нему людей».

[25] DPD 2.286.

[26] DPD 2.287.

[27] Гейдельбергский Катехизис, 74; Вестминстерское Исповедание веры 28.4 (в последнем случае уточняется, что крещение обязательно совершается над младенцами одного или обоих верующих родителей).

[28] Gill J. A Dissertation Concerning the Baptism of Jewish Proselytes http://www.pbministries.org/books/gill/Practical_Divinity/Book_5/book5_01.htm Эта написанная, по-видимому, еще к 1729 г. блестящая работа образует приложение к «Корпусу практического богословия». В другом месте Гилл пишет: «Крещение не заменило обрезание, ибо их принадлежность и использование не одно и то же…. и они столь отличаются по своему устроению, что нельзя и помыслить, чтобы одно пришло на место другого» (DPD 2.466).

[29] У нас нет места разъяснять здесь эту намеченную Гиллом (прежде всего в комментариях на Послания к Галатам и Римлянам) важнейшую библейско-богословскую и религиозно-историческую тему, ставшую началом «расхождения путей» иудаизма и христианства в I–II вв.

[30] К дальнейшему см.: Pope R. G. The Half-way Covenant: Church Membership in the Holy Commonwealths 1648–1690. New Haven, 1967. Ahlstrom S. A Religious History of the American People. V. 1. New Haven, 1965. Ch. 10, Hall D. D. The Faithful Shepherd. N. Y., 1974. P. 200–201 f.

[31] Уже Урсин писал: «Вера и исповедание ее необходимы для взрослых, ибо иным способом они не могут быть включены в завет. Для детей достаточно, чтобы они были освящены Духом Христа в соответствии с их возрастом» (Summa Theologiae 291). См также, напр.: Goodwin T. The Covenant Seed http://www.covenantofgrace.com/goodwin_covenant_seed.htm. Предметом не-

посредственных возражений Гилла была книга новоанглийского пресвитерианина Дэвида Бостwика в пользу крещения детей: Bostwick D. Fair and Rational Vindication of Infant-baptism. L., 1765 (в XVIII в. неоднократно переиздавалась). см. также: Gill J. Some Strictures of Mr. Bostwick's Fair and Rational Vindication http://pbministries.org/books/gill/Sermons&Tracts/sermon_68.htm Гилл полемизирует также с англиканской работой: Flower J. Essay to Restore the Dipping of Infants in Baptism. L., 1722.

[32] Здесь следует уточнить, что с нашей точки зрения только концепция завета позволяет устранить возникшую еще в латинской патристике значительную трудность и объяснить, каким образом наследственный грех сообщается каждой новой творимой Богом душе. Все люди как принадлежащие к роду Адама, как являющегося их представителем, находятся под осуждением, т. е. в подзаконном состоянии. Это означает, что в силу единства человеческого рода им вменяется беззаконие Адама, а как приобретшие с его падением греховные склонности они собственным неповиновением Богу добавляют к Адамову греху (DPD 3.10).

[33] В ту же эпоху Ван Мастрихт указывал, что текст Рим. 6: 3 о крещении в смерть Христа указывает лишь, что «избранные, истинно верующие, которые крещены по установлению, имеют общение и участие в смерти Христа, запечатляемое посредством крещения. Этот текст не говорит, что это общение, хотя и осуществляемое посредством крещения, абсолютно связано с ним» (Van Mastricht P. Treatise on Regeneration. Morgan PA, 2002. P. 55–56)

[34] В иудаизме этот жизненный этап отмечается как бар-мицва, причем традиционная убежденность в приобретении на нем способности к абстрактному мышлению согласуется с данными современной психологии (см., напр.: Yust K. M. Nurturing Child And Adolescent Spirituality: Perspectives from the World's Religious Traditions. L., 2006. P. 150).

[35] Исповедание веры Гоат-ярда, 11.

[36] Гесиод. Труды и дни, 287.

[37] DPD 1:396.

[38] И уж вовсе ни в какие ворота не лезет ходячее представление, будто если Церковь в светском государстве не навязывает никому свое понимание Евангелия, то святые образуют нечто вроде оруэлловской Партии, которая обязывает не принадлежащих к ней лишь к повиновению.

[39] DPD 2.302–303.

[40] DPD 1:407.

Е. Ю. Иванова
аспирант кафедры теории кредита и финансового менеджмента экономического факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Научный руководитель:
д-р экон. наук,
проф. Д. А. Кочергин

ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЧАСТНУЮ СОБСТВЕННОСТЬ

Copyright © 2012, Е. Ю. Иванова

Существуют различные взгляды на частную собственность в различных религиях. Даже в различных христианских конфессиях в отношении места собственности в жизни человека присутствуют различные точки зрения. В данной статье автор попытается рассмотреть православное видение собственности на основании свидетельств Священного Писания.

Согласно «Социальной концепции Русской Православной Церкви» под собственностью принято понимать признанную обществом форму отношения людей к результатам труда и естественным ресурсам. Собственник имеет право владеть, пользоваться, получать доход, управлять, а также изменять, отчуждать, потреблять и уничтожать объект собственности[1].

Право собственности зародилось еще в глубокой древности, однако если обратиться к Ветхому завету, то само понятие «собственность» там отсутствует. Все термины, присутствующие в библейском имущественном праве, означают, как правило, имущество, объект присвоения, характеризуя скорее продолжительность владения и возможность передачи по наследству или купли-продажи этого имущества. Интересно, что и в дальнейшем в Европе, вплоть до XIII–XIV вв., не было специального понятия для обозначения частной собственности. А в России этот термин не употреблялся до конца XVIII в., его заменяли определениями «купля», «отчина», «приданое» и т. п.

Несмотря на то что право собственности не принадлежит «к области благодатной христианской жизни», Священное Писание не только признает право человека на частную собственность, но и осуждает посягательство на нее. В одной из десяти заповедей говорится: «Не кради». Этот запрет носит настолько категоричную форму, что содержащаяся в нем норма не подлежит какому-то обсуждению или толкованию. Она распространяется не только на предметы потребления, но и на все блага, относящиеся к категории собственности. Любая кража должна быть компенсирована, а укравший наказан: «Не спускают вору, если он крадет, чтобы насытить душу свою, когда он голоден; Но будучи пойман, он заплатит всемеро, отдаст все имущество дома своего» (Прит. 6: 30–31). Даже желание чужого имущества вменяется в грех: «Не желай дома ближнего твоего... ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20: 17). Это положение распространяется не только на каждого отдельного человека как мелкого собственника, но и на крупные предприятия разных сфер и форм собственности, вплоть до государства[2].

По своей сути, право на собственность носит индивидуальный характер, что тем не менее не исключает других форм собственности: например, коллективную собственность, хотя в Европе никогда не было коллективных форм собственности, но они существовали у инков в Латинской Америке. Во многих регионах Юго-Восточной Азии и Африки до сих пор сохраняется племенная собственность, хотя она в большей степени относится к коммунным формам собственности.

Неоднократно предпринимались попытки увязать коммунистические идеи с евангельским осуждением эгоизма и корыстолюбия. Порой можно встретить высказывания о том, что в раннехристианский период все у всех было общее. В качестве доказательства этому утверждению приводят цитату из Деяний апостолов: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее… Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4: 32–35, 2: 44).

Коммунизм скорее ориентирован на коллективный труд, основанный на совместной собственности на средства производства и землю, а не на распределение благ между людьми. Приведенная цитата скорее показывает верующим необходимость делиться всем, что они имеют (как в притче о богатом юноше). Вряд ли эти слова следует рассматривать как призыв всем христианам отказываться от своего имущества. В Деяниях апостолов содержатся и другие свидетельства наличия частной собственности: например, встречи христиан в «частных домах» (Деян. 4: 32–35, 2: 44) — следовательно, эти дома были чьей-то собственностью, т. е. не были проданы и не перешли в собственность общины. У того, кто не хотел расставаться со своей собственностью, ничего не отбирали, но община способствовала поддержанию духа внутренней сплоченности и единства, который может присутствовать лишь в семье и религиозной общине. Обобществление имущества является требованием высшего порядка. Разделение своего имущества

Copyright © 2012

с ближним даже святые отцы считают советом индивидуального характера[3].

В предреволюционный период в отечественном богословии велись споры по поводу необходимости института частной собственности. Официальное православие выступало за сохранение института частной собственности и указывало на разрушительные последствия его отмены. По мнению свмч. Владимира, митрополита Киевского и Галицкого, только «когда каждый имеет свою собственность для своего распоряжения и для пользования плодами своих трудов, возможно хорошее и правильное хозяйство и экономия; только тогда господствует порядок между различными званиями и классами людей; тогда только могут сохраняться мир и согласие между людьми». Но были и те, кто отвергал частную собственность и считал идеалом освобождение от нее. Например, В. Экземплярский считал, что христианину заповедуется не собирать себе земных сокровищ и в откровенном учении нет даже намека на приобретение, хранение и преумножение своего имущества. Поскольку собственность мешает человеку стать свободным, от нее необходимо избавиться.

Однако попытка отказа от частной собственности в нашей отечественной истории не увенчалась успехом, несмотря на благие цели — отдать землю крестьянам, а фабрики — рабочим. Смещение акцента на коллективную заинтересованность и ответственность, на равное распределение, а не индивидуальный трудовой заработок, не добавило любви ни к ближнему, ни к Богу. Не стало оно и долговременной основой сильного государства и процветающего общества[4].

В Библии нет никаких указаний на предосудительный с точки зрения нравственности характер собственности как причины для ее отмены или ограничения ее влияния. И в Ветхом, и в Новом Завете встречаются многочисленные свидетельства о необходимости заботиться о многодетных семьях и неимущих, приумножении полученных талантов и т. п. А ведь любая помощь бедным может быть оказана только при наличии права распоряжаться конкретными имущественными благами.

Тем не менее в Священном Писании право собственности человека не понимается как абсолютное и неограниченное. По учению Церкви, только Бог является истинным и полным обладателем всех земных благ. Все, чем владеет человек, он получил от Бога, поэтому может выступать только в качестве временного собственника. В Ветхом Завете даже существовал термин «ʾăhuzzā» — родовая земля, принадлежащая Богу, которая дана в пользование избранному им народу и не могла отчуждаться безвозвратно (при продаже за пределы рода такие земли должны были быть возвращены роду в Год Роговых труб — через 49 лет)[5].

По этой причине человек выступает скорее в роли своеобразного «менеджера», попечителя вверенных ему имущественных благ. К тому же признание Бога как верховного владельца всех земных благ призывает человека относиться к ним с особой ответственностью.

Любая собственность — творение Бога и потому в ней нет зла, «ибо всякое творение Божие хорошо» (1 Тим. 4: 4). Зло — это результат преклонения перед вещами. Человек не совершает грех, если использует какое-либо имущество или собственность по назначению[6]. Неправедны те люди, которые «возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин. 12: 43), те, кто надеются на свои сокровища более, чем на милость Божью, и в такой надежде уподобляются неразумным, которые основывают свой дом не на камне, а на песке (Мф. 7: 24, 26). Христианство осуждает не обладание и пользование благами, имуществом, собственностью, а иное внутреннее отношение ко всему этому человека.

Эти слова подтверждает Нагорная проповедь Господа Иисуса Христа. В ней Христос предлагает Своим слушателям следующую дилемму и путь ее разрешения. «Никто, — говорит Он, — не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне (богатству). Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут? Ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры! Итак не заботьтесь и не говорите: “что нам есть?” или “что пить?” или: “во что одеться?” Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш небесный знает, что вы имеет нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6: 25–33).

В этом фрагменте Нагорной проповеди говорится как раз о том, что не следует делать целью жизни заботу о том «что есть» или «во что одеться». Заботясь только о благополучии своей земной жизни человек, глядя на тех, кто живет лучше него, начинает им завидовать. Если же человек будет искать прежде «Царства Божия и правды Его», то все остальное тоже у него будет[7]. Как говорит Иоанн Златоуст в «Беседах на Евангелие от Иоанна»: «…если мы будет работать мамоне, то не будем уже оставаться под владычеством Божиим. Пристрастие к богатству хуже всякого тиранства: удовольствия не доставляет никакого, а порождает заботы, зависть, коварство, ненависть, наговоры и бесчисленные препятствия к добродетели — беспечность, распутство, любостяжание, пьянство. А это и свободных делает… рабами… ужаснейшей из страстей и болезней души. В особенности пагубно то, что, находясь в столь несчастном

положении, мы веселы духом, лобызаем свои оковы и, обитая в темнице, исполненной мрака, не желаем выйти на свет, но привязываемся к злу и услаждаемся болезнью»[8]. Таким образом, главным должна стать забота о вечном и непреходящем, тогда успех будет сопутствовать во временном и тленном.

Последний тезис полностью подтверждает и притча о богатом юноше (в прямолинейном своем прочтении всегда служившая только для оправдания идеи полного отрицания собственности в Евангелии). Словами «Продай имение твое…» Господь говорит не столько о том, что он должен был разбросать свое наличное имущество и расстаться со своими богатствами; сколько о том, что он должен был выкинуть из своей души только (ложные) мнения относительно богатства, перестать беспокоиться о своем имуществе, «устранить со своего пути эти терния жизни, заглушающие собой семена Слова». Потому что без отношения к вечной жизни любая собственность, имущество теряет смысл. Тем не менее отречение от собственности не означает, что человек автоматически становится наследником вечной жизни. Отказ от своего имущества, раздача его в пользу бедных не являлась чем-то новым, так делали многие и до пришествия Спасителя. Но важны были причины, побудившие людей на такой поступок: одни это делали, «чтобы досужнее было заниматься науками и мертвой мудростью, другие из-за хвастовства и тщеславия, как например Анаксагор, Демокрит»[9].

В Евангелии от Матфея сказано: «Трудно богатому войти в Царство Небесное … удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19: 23–24). Но в Евангелии от Марка в рассматриваемом сюжете появляется существенное дополнение: «Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им: дети! трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Мк. 10: 23). Марков текст, в отличие от текста Матфея и Луки, в большей степени подчеркивает искреннее сокрушение Его о богатых — сокрушение вполне понятное, ибо и они «дети Авраамовы», а Сын Человеческий «пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19: 9–10). Именно в надежде на богатство — корень проблемы[10]. И если это препятствие окажется преодоленным, то спасение богатого собственника становится вполне реальным, ибо «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18: 27, Мк. 10: 26–27).

Однако возможность этого спасения обусловлена рядом обстоятельств, которые делают богатство богатством праведным. «Сотворите… достойные плоды покаяния», — говорил еще Иоанн Креститель; дай неимущему от избытка своего, не присваивай чужого, если имеешь дело с деньгами, довольствуйся своим жалованьем (Лк. 3: 8, 11–14). Христос добавляет: «подавайте милостыню» и «тогда все будет у вас чисто» (Лк. 11: 41), «просящему у тебя дай», «от хотящего занять у тебя не отвращайся» «и от взявшего твое не требуй назад» (Мф. 5: 42, Лк. 6: 30); твори милостыню тайно, чтобы получить за нее награду не в этой кратковременной жизни, а в жизни будущего века (Мф. 6: 2). Делайте так, потому что «блаженны милостивые, ибо они помилованы будут», и «мзда их на небесах» (Мф. 5: 7, 12).

Поэтому не следует разбрасывать богатства, которые могут быть полезными для ближних. Богатства и собственность существуют и подчинены людям таким же образом, как материал и орудия. Если можно правильным образом ими пользоваться — тогда они служат на пользу; если же кто не умеет пользоваться ими как следует, тогда они становится орудием неправедности.

В Евангелии есть много примеров того, что Христос весьма благожелательно обходился с тогдашними богачами, стараясь и им помочь попасть в Царство Божие. Среди Его учеников и последователей были люди не просто имущие, но и достаточно состоятельные (настолько, что это специально отмечено в тексте). При Нем, помимо «двенадцати», были некие женщины, которые «служили Ему имением своим» (Лк. 8: 3). Состоятельным человеком был Иосиф Аримафейский, «знаменитый член совета» (Мк. 15: 43), который «также учился у Иисуса» и «сам ожидал Царствия» (Мф. 27: 57, Мк. 15: 43), хотя и тайно. На средства Иосифа была куплена плащаница для совершения погребального обряда. Чисто материальные средства помогли в дальнейшем продолжении погребения, когда Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия «купили ароматы, чтобы идти — помазать Его» (Мк. 16: 1). Известная состоятельность подразумевалась и в случае с женщиной, которая помазала миром ноги Христу и тем самым сделала для Него доброе дело. Миро оценивается Евангелием немалой суммой — 300 динариев (Мк. 14: 5–6), а ведь на 200 динариев было можно накормить хлебом пять тысяч человек (Мк. 6: 37, Ин. 6: 7). Да и милосердному самарянину именно определенный уровень его материального благосостояния позволил проявить действенную заботу о страждущем[11].

В Евангелии дан критерий оценки собственности: «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое» (Мф. 12: 35). Безусловному осуждению подлежат неправедно полученные доходы, основанные на нарушении общих нравственных принципов взаимоотношений между людьми. Классический пример — притча о богатом и Лазаре: богач, использовавший свою собственность расточительно, только для личного потребления, получает загробное наказание, усугубляемое еще и тем, что он должен видеть «на лоне Авраамовом» Лазаря, в земной жизни человека совершенно незначительного (Лк. 16: 22–31).

Назначение собственности служить, а не господствовать. Поэтому нельзя обвинять ее ни в чем; виновен может быть лишь тот, кто выбирает — во зло или во благо употребить свое имущество или собственность. Человек распоряжается тем, что ему доверили с помощью разума и рассудка. Оттого он должен освобождать от страстей свою душу, потому что именно они затрудняют собой правильное

использование собственности[12]. Только душа чистая от страстей, т. е. бедная и обнаженная, может и при богатстве прислушиваться к слову Спасителя: «…приходи, последуй за Мною…» (Мк. 10: 21). Потому что тогда Он Сам становится путем для чистого сердцем. В нечистую же душу не входит благодать Божия. А нечист тот, у кого много пожеланий и кто обременяет себя многими мирскими похотями. Поэтому тот, кто владеет собственностью: и золотом, и серебром, и домами, как даром Божиим, и своими богатствами служит Богу как подателю всех этих благ, то служит ко спасению души. И возможно, что он владеет собственностью больше из-за своих ближних и постоянно занят какими-нибудь добрыми и Божественными делами. Поэтому не является рабом собственности. Если же такой человек лишается всей собственности, то относится к этому спокойно и равнодушно, так же, как был он хладнокровен, когда обладал ими. Такого прославляет Господь как блаженного и называет «нищим в духе» (Мф. 5: 3), достойным наследником Царства Небесного.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. URL: http://bibleonline.ru/bible/rus/
2. Игумен Иннокентий (Павлов). Церковь и рынок // Посев. 1993. № 3. С. 110–116.
3. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. URL: http://superbook.azbyka.ru/LIBRARY/zlatoust/Z8_1/index.htm
4. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? URL: http://azbyka.ru/?otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/kto_iz_bogatyh
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html
6. Платонов Д. Православие в его хозяйственных возможностях (заметки историка-экономиста) // Вопросы экономики. 1993. № 8. С. 82–87.
7. Раушер А. Частная собственность в интересах человека труда: ее значение для личной свободы и социального порядка. М.: Дело, 1994.
8. Симонов В. Экономические проблемы в Новом Завете // Вопросы экономики. 1993. № 8. С. 72–81.
9. Солодова Г. С. Некоторые воззрения христианства: собственность, богатство и бедность» // ЭКО. 2006. № 1. С. 161–178.
10. Учение. Пятикнижие Моисеево / перевод, введение и комментарии И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993.

Примечания

1 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html

2 Солодова Г. С. Некоторые воззрения христианства: собственность, богатство и бедность // ЭКО. 2006. № 1. С. 163.

3 Раушер А. Частная собственность в интересах человека труда: ее значение для личной свободы и социального порядка. М.: Дело, 1994. С. 17, 18, 21.

4 Солодова Г. С. Некоторые воззрения христианства: собственность, богатство и бедность» // ЭКО. 2006. № 1. С. 163–164, 166.

5 Учение. Пятикнижие Моисеево/ перевод, введение и комментарии И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 47.

6 Платонов Д. Православие в его хозяйственных возможностях (заметки историка-экономиста) // Вопросы экономики. 1993. № 8. С. 87.

7 Игумен Иннокентий (Павлов) Церковь и рынок // Посев. 1993. № 3. С. 113.

8 Иоанн Златоуст Беседы на Евангелие от Иоанна. Беседа 59. URL: http://superbook.azbyka.ru/LIBRARY/zlatoust/Z8_1/index.htm

9 Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? Глава 11. URL: http://azbyka.ru/?otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/kto_iz_bogatyh

10 Симонов В. Экономические проблемы в Новом Завете // Вопросы экономики. 1993. № 8. С. 77.

11 Симонов В. Экономические проблемы в Новом Завете // Вопросы экономики. 1993. № 8. С. 77.

12 Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? Глава 14. URL: http://azbyka.ru/?otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/kto_iz_bogatyh

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: В ИСТОРИЧЕСКОМ И ПРОБЛЕМНОМ КОНТЕКСТАХ

Д. В. Дмитриев
кандидат богословия,
магистрант кафедры
религиоведения философского
факультета Санкт-Петербургского
Государственного университета

Научные руководители:
д-р ф. наук, проф. Т. В. Чумакова,
д-р филос. наук, проф. А. А. Ермичев

РЕЛИГИОЗНЫЙ МИР В. Г. БЕЛИНСКОГО

Copyright © 2012, Д. В. Дмитриев

Минувший год был годом 200-летия со дня рождения замечательного русского человека Виссариона Григорьевича Белинского (1811–1848). Виссарион Григорьевич был разносторонней личностью и очень плодовитым писателем, осветившим в своих многочисленных статьях и рецензиях целый ряд вопросов по самым разнообразным дисциплинам — литературы, философии, политики и т. д. Но более всего «неистовый Виссарион», как его называли, прославился именно как литературный критик, по праву снискав, как отмечают специалисты, славу «нашего крупнейшего литературного критика»[1]. Неоднократно уже писалось, что «роль Белинского в критике подобна роли Пушкина в литературе»[2]. И действительно, оригинальный стиль изложения мысли, острое слово, свежесть и актуальность в постановке избранной проблемы ярко выделяли Виссариона Григорьевича из пестрой массы рядовых критиков и публицистов. Не было проблемы, которой бы он не поднял, не было вопроса, которого он бы не коснулся. Страстное желание Правды толкало его снова и снова браться за перо, пока смерть от чахотки не остановила его руку в 1848 году.

Литературное наследие Белинского еще требует своего глубокого разностороннего изучения. В этой же статье автор будет анализировать религиозный мир Виссариона Григорьевича. Данная тема уже поднималась ранее. В советском белинсковедении были представлены две точки зрения. Согласно первой, которой придерживалось большинство советских исследователей (например, М. Иовчук), — Белинский представлялся исключительно лишь только как носитель атеистических и материалистических взглядов. Утверждалось, в частности, что Белинский в конце своей жизни под влиянием немецкого философа Л. Фейербаха (книгу которого «Сущность христианства» перевел для Белинского один из его друзей) усвоил взгляды «антропологического материализма»[3]. Однако существовала и вторая, маргинальная линия, представителем которой был А. И. Володин, утверждавший, что религиозные взгляды Белинского претерпели определенную эволюцию, в которой необходимо присутствовала и искренняя религиозность, переросшая в конце концов в попытку истолковать «“учение Христа” в революционно-демократическом духе»[4].

Автору статьи ближе вторая точка зрения, которую он во многом разделяет.

При рассмотрении религиозных взглядов Белинского нельзя обойти вниманием качества его личности, его характера. Он представлял собой тип «идейного человека», очень увлекающимся чем-либо, идущим на поводу охватившей его идеи, которой он отдавался без остатка. Как метко подметил Н. А. Бердяев: «Для него, натуры страстной и чувствительной, понимать и страдать было одно и то же. Жил он исключительно идеями и искал правды, упорствуя, волнуясь и спеша. Он горел»[5].

Другим немаловажным фактором, проливающим свет на внутренний мир крупного русского литературного критика, являются его письма, в которых, с точки зрения известного исследователя русской философской мысли прот. В. Зеньковского, Белинский наиболее открыт и откровенен: «При изучении Белинского нужно, в первую очередь, изучать его *письма*, где он свободно излагал свои мысли и искания, — в статьях же, всегда ограниченных рамками и задачами журнальной работы, да еще в цензурных условиях того времени, он не весь перед нами»[6].

В религиозном развитии Белинского можно выделить несколько этапов. Первый этап — это Белинский-отрок и Белинский-юноша, студент философского факультета Московского университета. Он религиозен потому, что все кругом религиозны, несмотря на то, ходят они в церковь или не ходят.

Некоторые исследователи пытаются приписать Белинскому атеистические мысли уже в этот период, ссылаясь, в частности на его пьесу «Дмитрий Кали-

Copyright © 2012

нин», где, по их мнению, «впервые в раннем произведении Белинского намечается антирелигиозная тема. Болью миллионов угнетенных, одурманенных религией звучат слова Дмитрия Калинина, обращенные к Богу: «А ты, существо всевышнее, скажи мне: насытилось ли моими страданиями, натерпелось ли моими муками, навеселилось ли моими воплями, упилось ли моими кровавыми слезами?»[7] Однако эти авторы скорее выдают желаемое за действительное! Действительно, на первый взгляд от этих строк веет неприкрытым кощунством, и так бы оно и было, если бы Виссарион Григорьевич оставил сюжет своей пьесы без дальнейшего развития. Однако если изучить пьесу внимательнее, то окажется, что далее главный герой кается в своих неосторожных словах и отказывается от них. На этот нюанс обратил внимание еще в начале XX века известный русский публицист Ю. Айхенвальд: «Точно так же если в пьесе прозвучит иногда как бы кощунственная нота ("А Ты, Существо Всевышнее, скажи мне: насытилось ли моими страданиями, натешилось ли моими муками?..")**,** то и герой в испуге и ужасе перебивает самого себя, свою дерзкую речь и тут же кается, и сам автор немедленно принимает свои меры и к словам, похожим на хулу, делает примечание, искренне защищающее «чистые струи религии и нравственности»[8].

Дальнейшее религиозное развитие Белинского происходит в связи с посещением кружка Н. В. Станкевича, где под влиянием последнего в нем просыпается подлинно православный дух[9]. В его рецензиях 1830-х годов православный человек узнается сразу буквально с первых строчек. Так, например, в одной своей статье напишет следующее: «Есть книга, в которой все сказано, все решено, книга бессмертная, святая, книга вечной истины, вечной жизни — Евангелие»[10]. Как отмечает Володин: «Вряд ли следует упрощать дело, полагая будто Белинский упоминает Христа, Евангелие, лишь исходя из желания приспособить свои статьи для прохождения через цензуру»[11].

Достаточно вчитаться в письма Белинского этого и следующего периода, чтобы почувствовать всю серьезную искренность этих слов. В одном из писем В. Боткину он пишет следующее: «Для меня Евангелие — абсолютная истина, а бессмертие индивидуального духа есть основной ее камень. Временем тепло вериться: с души как бремя скатится, сомнение далеко, и вериться, и плачется. И так легко — легко. Да, надо читать Евангелие: только от него и можно искать утешения»[12]. А вот выдержка из другого письма**:** «...читали-ли вы когда Ветхий Завет? Знаете — ли вы, что такое ревность по Господе, снедающая человека? Что человек без Бога? Труп холодный. Его жизнь в Боге, в нем он и умирает, и воскресает, и страдает, и блаженствует»[13].

А вот что Белинский писал о вездесущии и милосердии Божием: «Не говорите детям о том, что такое Бог: они не поймут ваших конечных и отвлеченных определений бесконечного существа; не заставляйте детей любить его, этого Бога, который является им и в ясной лазури неба, и в ослепительном блеске солнца, и в торжественном великолепии возрастающего дня, и в грустном величии наступающей ночи, и в реве бури, и в раскатах грома, и в цветах радуги, и в зелени лесов, и во всем, что есть в природе живого, так безмолвно и вместе так красноречиво говорящего душе юной и свежей, и, наконец, во всяком благородном порыве, во всяком чистом движении их младенческого сердца. Не рассуждайте с детьми о том, какое наказание полагает Бог за такой-то грех, не показывайте им Бога как грозного, карающего судью, но учите их смотреть на него без трепета и страха, как на отца, бесконечно любящего своих детей, которых он создал для блаженства и которых блаженство он искупил мучением на кресте»[14].

Трамплином к следующей ступени религиозного пути Виссариона Григорьевича, во время которого его религиозность оформляется философски, стало, без сомнения, увлечение им философскими трудами Ф. Шеллинга, которыми, кроме него, зачитывался весь кружек Н. Станкевича. «Философия Шеллинга, — как отмечает исследователь В. Вороницын, — которая на первых порах оформляет искания юных идеалистов, провозглашала тождественность природы и духа в Абсолюте. Она признавала мировую душу, проявляющуюся в природе как жизненное начало и организующую весь мир в единую систему. Человеческий разум есть высшее сознание природой самой себя. Бог, или нравственный миропорядок, доказывается всей историей человечества, в которой якобы царит предустановленность. Доказательство Бога от целесообразности в природе играет подчиненную роль. В христианстве открывается людям идеальный мир, в нем божественность делается достоянием человека. Это насквозь идеалистическое мировоззрение, приводящее к мистическому пантеизму, становится религией для Белинского»[15].

Однако в 1837 году Бакунин знакомит Белинского с Гегелем, и это открывает новую страницу в его духовной жизни. И хотя сам Виссарион Григорьевич никогда самого Гегеля не читал, а знал его с чужих слов, но учение немецкого философа прочно захватило мысль Белинского, открыв новую страницу в его духовной жизни. Белинский становится своеобразным гегельянцем. Религиозная интерпретация понятия Абсолютного Духа у Гегеля облекает новые идеи в знакомые религиозные понятия. «Воля Божия, — пишет он в письме 1838 года М. А. Бакунину, — есть… то же, что необходимость в философии, — это "действительность"»[16]. Можно согласиться с исследователем творчества Белинского И. И. Ивановым, утверждавшим, что Белинский «хотел (в этот период) подменить науку религией, знание — созерцанием, исследование — откровением, человеческую жизнь и историю — диалектикой развивающейся идеи»[17]. Действительно, для Белинского религиозный имманентизм, уже ранее увлекавший его религиозное сознание, в этот «гегелианский» период получает новую силу.

Однако постепенно живая действительность окружающего мира отрезвляет Белинского. А когда в 1840 году из Италии приходит известие о смерти Н. Станкевича, Белинский переживает особенно трагически именно проблему личности. Этот мотив постепенно выдвигается у Белинского на первый план, — и вопрос метафизического обоснования персонализма приобретает для него первостепенное значение. Несколько позже он пишет: «Для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества»[18]; «сам Спаситель сходил на землю и страдал за личного человека»[19].

Постепенно утверждаясь в своей интенции, Белинский отказывается от гегелевского понятия Абсолюта во имя Личности. Он начинает метаться в поисках ответов на вопросы о смысле жизни, о смерти, о бессмертии. В это время в истории русской мысли происходит новый этап — поворот в сторону позитивизма, в общую сторону которого поворачивает и Белинский. В одном из писем Н. Бакунину он пишет: «В душе моей есть то, без чего я не могу жить, есть вера, дающая мне ответы на все вопросы. Но это уже не вера и не знание, а религиозное знание и сознательная религия»[20].

В 1845 году Белинский знакомится с работами К. Маркса «К критике гегелевской философии права» и «К еврейскому вопросу» и Ф. Энгельса «Очерки критики политической экономии», которые оказывают решающее значение на его религиозный мир. В это время его религиозность принимает quasi-религиозную атеистическую форму, свойственную в той или иной степени большинству представителей русской интеллигенции того исторического периода. Этот особый вид религиозности глубоко проанализировали и подробно описали С. Н. Булгаков и П. Б. Струве в знаменитом сборнике «Вехи». Сравнивая христианство с интеллигентскими религиозными взглядами, П. Б. Струве подчеркивает, что «анархизм и социализм русской интеллигенции есть своего рода религия»[21]. А Булгаков отмечает что «в духовном облике русской интеллигенции имеются черты религиозности, иногда приближающиеся даже к христианской»[22] и что «русский атеизм отнюдь не является сознательным отрицанием… он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку»[23]. У истоков же подобных взглядов, на много лет ставших определяющими для духовности русской интеллигенции, стоял, по Булгакову… Виссарион Григорьевич: «Атеизм, — пишет он, — есть общая вера, в которую крещаются вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа. И так повелось изначала, еще с духовного отца русской интеллигенции Белинского»[24].

Именно в этот период Белинский пишет свое знаменитое, полное антиклерикальных выражений письмо к Н. В. Гоголю. Вспоминаются следующие горькие слова из этого письма: «Нельзя перенести оскорбленного чувства истины, человеческого достоинства: нельзя молчать, когда под покровом религии и защитою кнута проповедуют ложь и безнравственность, как истину и добродетель… Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиэтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их), не молитвы (довольно она твердила их), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и соре, — права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое по возможности их исполнение…»[25] Как замечает Ю. Айхенвальд, этими словами Белинский «выразил свое понимание христианства, сблизив его с социализмом»[26]. «Что Вы нашли общего, — продолжает Белинский, — между ним (Христом. — *Авт.*) и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения»[27]. Церковь же только и делала, что скрывала «смысл учения Христова», который был «открыт философским движениям прошлого века»[28]. Поэтому, заключает Белинский, «какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа… нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные»[29]. «Неужели Вы, — продолжает Белинский, — автор “Ревизора” и “Мертвых душ”, неужели Вы искренно, от души, пропели гимн гнусному русскому духовенству?.. Неужели же, в самом деле, вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа?.. Не есть ли поп на Руси для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства? И будто всего этого вы не знаете?»[30] Впоследствии за эти слова Белинского сильно критиковали. Однако учитывая исторический контекст письма, его позицию, выраженную выше, вполне можно оправдать. Как ни прискорбно это отмечать, но, к сожалению, реальность той исторической эпохи была такова, что общий уровень образования духовенства Русской Православной Церкви, несмотря на эрудицию и начитанность отдельных ее представителей, оставался очень низким. Хорошее светское образование получали единицы. Многие же рядовые клирики Русской Православной Церкви не интересовались ни культурой, ни литературой, ни философией, что приводило к полному отрыву от интереса к общественно-политической жизни социума и появлению фидеистических настроений. Это отталкивало образованную интеллигенцию (к которой принадлежал и Белинский) и дворянство от Церкви и заставляло их решать свои духовные проблемы вне церковной ограды. Как комментирует прот. Александр Мень, «хотя многие выдающиеся деятели русской культуры были убежденными христианами, образ жизни, быт, интересы основной массы интеллигенции складывались вне церковности. Характерный пример привел князь Волконский, описывая общую неловкость

при посещении священником дома предводителя дворянства: «Ни мы с ним не умеем, ни он с нами не умеет просто разговаривать: он такой, как бы сказать, неучастник нашей общей жизни, что для него нужны специальные темы, особенный разговор; в присутствии батюшки как бы останавливается наша жизнь, и только по уходе его мы со вздохом облегчения к ней возвращаемся»[31].

Белинский же как тонкий наблюдатель лишь отметил очевидный факт современной ему реалии общественной жизни России и со свойственной ему горячностью и пылкостью выплеснул эти размышления на бумагу. И это был не единственный случай в его биографии, когда он вступал в полемику по тому или иному религиозному вопросу, честно и прямо борясь за Истину. Наиболее яркий пример, конечно, это дискуссия с участием известного русского писателя И. Тургенева, во время которой один из участников спора предложил сделать перерыв на обед, что было немедленно и резко парировано Виссарионом Григорьевичем: «Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!»[32] После этого поневоле хочется согласиться с Д. С. Мережковским, написавшего как-то про Белинского следующие строки: «Если этот человек, как свеча сгоревший перед Кем-то, Кого так и не узнал, не сумел назвать по имени, — и не был со Христом, то Христос был с ним»[33].

В связи с этими словами вспоминается еще один подобный эпизод из жизни Виссариона Григорьевича. «Однажды на страстной неделе В. Г. Белинский пришел обедать к знакомому литератору. На стол подали постные блюда, Белинский спросил:

— Неужели вы так богомольны?

— Мы едим постное просто-напросто для людей, — услышал он в ответ.

— Для людей? Для людей, — бледнея повторил Белинский и встал.

— Кто ваши люди? Я им скажу, что они обмануты. Всякий открытый и явный порок лучше и человечнее этого лицемерия, поддерживающего невежество»[34].

Как отмечает известный современный исследователь И. И. Евлампиев: «О чем здесь речь у Белинского? Это протест против воцарения мещанства в Европе. Причем воцарение во всех сферах — в цивилизации, в культуре, в христианской церкви, которая становится тепло-хладной, и значит, никакой. Это то, что позже было названо “восстание масс”, то, о чем Ортега-и-Гассет писал. Это господство середины, того самого “обеда”, который противостоит Богу в душе, подлинному горению, в том числе и в самом христианстве. Это протест против “середины”, это интеллектуальное, духовное, религиозное горение, протест против религиозной формализма, воцарившегося в Европе и в России, против культурной формы, в которой давно нет содержания, протест против цивилизации, которая к “обеду” свелась. Вот в этом значение Белинского. В этом бунте против обыденности»[35].

С вышеуказанным мнением согласен и сотрудник Синодального отдела религиозного образования, миссионерства и катехизации УПЦ МП, настоятель храма преподобного Агапита Печерского при Медицинском университете г. Киева прот. Андрей Ткачев, словами которого автор хотел бы закончить эту статью: «Что касается самого Белинского и талантливых антихристиански настроенных мыслителей, — отмечает он, — то в какой-то степени их творчество способствовало развитию и религиозной мысли. К примеру, много хороших слов сказано о Ницше, потому что его честный пафос обличения лжи в бытовом христианстве имел в итоге пользу для самого христианства… Что в лучшую сторону отличало Белинского, то это честность и нравственная тревога. Он — не певец за личное счастье, а борец за лучшую долю для всех людей, отсюда своего рода огненность его жизни. Мы должны научиться уважать ошибки других людей. Белинский нам не враг. Все, что тревожилось, рвалось, кричало в глубине его души, — в итоге выходило в виде произведений Белинского. Деятельность Белинского — живой урок для всех нас. И мы как христиане должны помнить, что у нас нет врагов, что все люди — наши друзья, что все люди помогают нам — только одни помогают прямо, а другие, как Белинский, — косвенно»[36].

Список источников и использованной литературы

1. Айхенвальд Ю. И. Силуэты Русских писателей. Вып. 3. М., 1906–1910 / http://dugward.ru/library/belinsky/aihenv_belinskiy.html.
2. Белинский. В. Г. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. II.
3. Белинский. В. Г. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 12.
4. Белинский В. Г. Избраненные письма. М., 1955. Т. 2.
5. Белинский В. Г. Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1982.
6. В. Г. Белинский. Избранные философские сочинения. Государственное издательство политической литературы. М., 1941.
7. Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю / Избранные статьи. М.: Изд-во «Детская литература», 1974.
8. Белинский В. Г. / http://atheism.su/belinskij-v-g.
9. Бердяев Н. А. Русская идея**:** Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm.
10. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Изд-во «Правда», 1991.
11. Володин А. Да здравствует разум и отрицание! // Наука и религия. № 9. 1973.
12. Вороницын В. Г. Белинский и религия. М.: Изд-во «Атеист», 1930.
13. Виссарион Григорьевич Белинский. Эволюция философских взглядов и литературно-критическая деятельность / http://www.literature-xix.ru/belinskijj/evoljutsija/.
14. Зеньковский.В. прот. История русской философии М.: Изд-во «Академический проект», 2001.
15. Иовчук М. Белинский, его философские и общественные взгляды. Гослитиздат, 1939.
16. Мережковский Д. Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1991.

17. Мень А. прот. Русская религиозная философия. М.: Изд-во «Жизнь с Богом», 2008.
18. Русская критика. Л.: «Лениздат», 1973.
19. Сапронов П. А. Русская философия. Проблемы своеобразия и основные линии развития. СПб., 2008.
20. Ткачев А. прот.: Деятельность Белинского — живой урок для всех нас / http://83.136.247.174/news_rl/2011/06/14/protoierej_andrej_tkachev_deyatelnost_belinskogo_zhivoj_urok_dlya_vseh_nas/?p=2&print=y.
21. http://www.rhga.ru/science/conferences/seminar/russm/stenogramms/belinskii-1.php.

Примечания

[1] См.: Сапронов П. А. Русская философия. Проблемы своеобразия и основные линии развития. СПб., 2008. С. 150.
[2] Цит. по: Русская критика. Л.: Лениздат, 1973. С. 6.
[3] Подробнее см.: Иовчук М. Белинский, его философские и общественные взгляды. М.: Гослитиздат, 1939.
[4] Володин А. «Да здравствует разум и отрицание!» // Наука и религия. № 9. 1973. С. 56.
[5] Цит. по: Бердяев Н. А. Русская идея**:** основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века/ http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm.
[6] Зеньковский. В., прот. История русской философии. М.: Изд-во «Академический проект», 2001. С. 253.
[7] Цит. по: Белинский В. Г. / http://atheism.su/belinskij-v-g.
[8] Цит. по: Айхенвальд Ю. И. Силуэты Русских писателей. Вып. 3. М., 1906–1910 / http://dugward.ru/library/belinsky/aihenv_belinskiy.html.
[9] В одном из своих писем Белинский даже написал о Станкевиче такие слова: «Я увидел Станкевича и полюбил Бога» / Белинский В. Г. Избраннные письма. М., 1955. Т. 2. С. 90.
[10] Белинский. В. Г. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. II. С. 555–556.
[11] Володин А. «Да здравствует разум и отрицание!» // Наука и религия. № 9. 1973. С. 55.
[12] Белинский В. Г. Избраннные письма. М., 1955. Т. 2. С. 41.
[13] Белинский. В. Г. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959 гг. Т. 12. С. 19.
[14] Белинский В. Г. Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1982. С. 87.
[15] Вороницын В. Г. Белинский и религия. М.: Изд-во «Атеист», 1930. С. 10.
[16] Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1941. С. 130
[17] См.: Зеньковский. Указ. соч: С. 260.
[18] Белинский В. Г. Избраннные письма. М., 1955. Т. 2. С. 102.
[19] Там же. С. 121.
[20] Там же. С. 201.
[22] Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество / Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 35.
[23] Там же. С. 38.
[24] Там же. С. 37.
[25] Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю / Избранные статьи. М.: Изд-во «Детская литература», 1974. С. 186.
[26] См.: Айхенвальд Ю. И. Силуэты Русских писателей. Вып. 3. М., 1906–1910 / http://dugward.ru/library/belinsky/aihenv_belinskiy.html.
[27] Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю / Избранные статьи. М.: Изд-во «Детская литература», 1974. С. 187.
[28] Там же.
[29] Там же.
[30] Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю / Избранные статьи. М.: Изд-во «Детская литература», 1974. С. 188.
[31] Цит. по: Мень А., прот. Русская религиозная философия. М.: Изд-во «Жизнь с Богом», 2008. С. 147.
[32] Цит. по: Бердяев Н. А. Русская идея**:** основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm.
[33] Мережковский Д. Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. С. 39.
[34] См.: Белинский В. Г. / http://atheism.su/belinskij-v-g.
[35] См.: http://www.rhga.ru/science/conferences/seminar/russm/stenogramms/belinskii-2.php.
[36] Ткачев А., прот. Деятельность Белинского — живой урок для всех нас / http://83.136.247.174/news_rl/2011/06/14/protoierej_andrej_tkachev_deyatelnost_belinskogo_zhivoj_urok_dlya_vseh_nas/?p=2&print=y

А. В. Захваткин
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
канд. филос. наук,
доцент кафедры философии
РХГА М. Ю. Хромцова

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МАРТИНА БУБЕРА

Copyright © 2012, А. В. Захваткин

Одним из первых подступов к проблеме коммуникации в западной философии можно считать творчество еврейско-немецкого мыслителя Мартина Бубера. Наиболее ярким примером можно считать его книгу «Я и Ты», вышедшую в свет в 1923 году. Тем не менее надо учитывать, что не только это произведение, но и все его творчество было сосредоточено на разработке этой темы. Если в философских произведениях Бубера мы находим попытку изложения его мыслей на языке философии, то и религиозные работы философа не являются самозамкнутыми и стоящими в стороне от остальных его произведений; они подводят нас к этой проблеме на основе материала, взятого им из иудаистической традиции.

Тема диалога была не просто одним из академических интересов Бубера, но некой «путеводной звездой», в свете которой он воспринимал все остальное. Неслучайно израильский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе Шмуэль-Йосеф Агнон также отмечает важность этой темы во всей жизни мыслителя: «Бубер был редким собеседником. Боюсь, в новом поколении не найдешь собеседника, подобного Буберу. Собеседника, умеющего говорить и умеющего слушать»[1]. Философия для него была не только размышлением о жизни, но и самой жизнью, не простым теоретизированием, но также и попыткой применять результаты своего умственного труда в каждодневной жизни.

В одном из рассказов про величайшего цадика хасидизма Баал Шем Това Бубер приводит слова того о патриархах Аврааме, Исааке и Иакове: они «сами искали связь с Творцом и служили Ему каждый по-своему»[2]. Это же можно сказать и о Мартине Буберe. Не оглядываясь на предшествующий опыт представителей философии и богословия, он вносил новую жизнь в обе эти области и пытался вывести современного человека из тупика, в котором тот оказался.

Согласно Буберу, человек в своей жизни может избрать одно из двух отношений к миру. Большинству людей присуще то, которое он называет «Я-Оно». В нем все, что окружает человека в жизни, представляется ему в виде объектов, неважно, принадлежит ли это к миру неживой природы или является одушевленным существом. Когда человек произносит основное слово «Я-Оно», он воспринимает мир как некий опыт, который он может получить, как систему постоянно накапливаемого знания, как то, что может пригодиться ему в жизни.

Сущность сочетания «Я-Ты» в ином. Здесь человек (животное, неживая материя) не является изолированным от нас объектом изучения, а пред-стоит нам, заполняя для нас весь остальной мир и представляя нам его в новом свете. Главное в «Я-Ты» заключено не в объекте и даже не в субъекте познания. Слово «познание» здесь лишнее. На первый план в этом мире выходит то, что «между» двумя субъектами, их отношение между собой.

Многие исследователи творчества Бубера отмечали, что он произвел «второй коперниканский переворот» в философском мышлении. «Перемещая значимость того, что происходит в область “между”, “Я и Ты” решительно отвергает кантовскую субъект-объектную модель, в которой субъект является центром, вокруг которого вращаются объекты… Произнесший Ты основного слова Я-Ты осознает, что в данный момент он не является центром»[3].

Что же послужило причиной интереса Бубера к теме диалога и поставило перед ним вопрос: а возможно ли вообще взаимопонимание между людьми? При ответе на этот вопрос мы, так или иначе, вынуждены обратиться к еврейским корням философа.

Несомненно, нужно вспомнить о школьных годах Бубера, на протяжении которых он жил в напряженной атмосфере отчуждения между евреями и поляками. Из его воспоминаний мы знаем, что хотя в школе он не сталкивался с вопиющими случаями нетерпимости, все же между двумя этническими группами существовала некая «вежливая стена», которая оставила свой отпечаток на всем существе мальчика. Позднее он не мог не ощущать некоего настороженного отношения к евреям, что достигло кульминационного момента в нацистской Германии. В послевоенные годы он опять остро ощущает разъединенность людей в ситуации сложного арабо-израильского конфликта.

Тем не менее весь этот опыт непонимания людьми друг друга не приводит его к ожесточению и неверию в возможность достигнуть понимания между людьми. Как замечает Г. Померанц, Бубер «не верил в бытийственную глубину отчуждения. Он верил в любовь, и опыт любви просвечивает на многих его страницах»[4].

Что же поддерживало и вдохновляло мыслителя в подобной, казалось бы, безрадостной обстановке?

Copyright © 2012

Здесь мы вплотную подходим к главному источнику его философии — хасидизму, мистической еврейской религиозной традиции, которую, по мнению многих исследователей, Бубер открыл для всего остального мира. Лев Шестов, размышляя о книгах «Я и Ты» и «Диалог», также указывает на это влияние: «Те же слова “встреча” и “отношение”, так характерные для этих книг, подсказаны были Буберу его разысканиями в области хасидизма»[5].

Появление у Бубера интереса непосредственно к наследию иудаизма можно приблизительно датировать 1898 годом.

Но прежде, чем говорить об этом, надо отметить, что интерес к национально-религиозным вопросам не возник у Бубера сам по себе: сама атмосфера в Германии конца XIX века побуждала к размышлениям на эти темы. Процесс постепенного уравнивания немецких евреев в правах протекал на протяжении всего столетия и достиг своей кульминации к концу столетия. Многие представители еврейства в Германии подчеркивали необходимость обновления иудаизма, чтобы он соответствовал нуждам людей как в религиозной, так и в социальной сферах.

Помимо этого, многие изменения не были результатом усилий отдельных деятелей, ратовавших за реформы, а являлись следствием постепенной эволюции еврейской диаспоры в Германии. Незаметно ослабевала сила общины, которая раньше рассматривалась евреями как поддержка и опора в жизни, как некое место в чужом мире, где они могли чувствовать себя в безопасности. Многие молодые люди считали, что в мире с новоприобретенными возможностями выбирать место проживания, работы и учебы гораздо выгоднее полагаться на себя и свои конституционные права, чем держаться национальных корней, что являлось скорее препятствием.

Поэтому с течением времени начала осознаваться угроза исчезновения самой еврейской нации, ее действительного растворения среди других народов. Первыми проявлениями чувства национального самосознания можно назвать движение «Хиббат-Цион» (Любовь к Сиону), зародившееся в Восточной Европе. Дополнительный интерес к возвращению в Палестину возник у евреев после погромов в Российской империи в 1881 году. Для некоторых представителей иудаизма идея о возвращении на родину получила чуть ли не священный характер. Например, Самуэль Хаим Ландау говорил, что «божественная искра может коснуться наш народ только в своей земле… жить в Святой Земле является мицвой (заповедью)»[6].

Одной из попыток ответа на вызов времени было сионистское движение. Однако прежде чем говорить о нем, нужно понимать, что этот термин мог наполняться совершенно различным содержанием. Теодор Герцль, основатель Всемирной сионистской организации, придерживался идей политического сионизма, Ахад Гаам выступал за духовный (или культурный) сионизм, рабби Ицхак Яков Рейнз со своим движением Мизрахи был провозвестником идей сионизма религиозного.

Бубер среди всего этого разнообразия мнений находился между Ахадом Гаамом (чьи идеи духовного обновления поддерживал) и Теодором Герцлем (которого первоначально поддерживал, но затем подверг резкой критике за узость его концепции политического сионизма).

Бубер писал, что «Герцль был западным евреем, оторванным от еврейской традиции… без еврейского образования; он никогда не встречал еврейского народа, никто не был настолько чужд ему, как еврейский рабочий»[7]. Он был разочарован из-за того, что для Герцля еврейский вопрос так и не стал «вопросом иудаизма», а только лишь «вопросом об еврейском народе». Герцль, по его мнению, никогда не воспринимал всем сердцем еврейский ренессанс; он был для него всего лишь средством пропаганды своего движения. Поэтому Бубер считал, что заинтересованность Герцля только лишь в деле сионистской партии служила препятствием для более полного раскрытия им идей о развитии личности. Тем не менее его значимость как героя переходного периода никогда не подвергалась Бубером сомнению, хотя бы потому, что он сумел зажечь сердца многих людей новым видением.

Ахад Гаам (псевдоним Ушера Гинцберга, означающий «один из народа»), в отличие от Теодора Герцля, всегда боролся за создание «еврейского государства, а не просто государства евреев»[8], будучи в этом согласен с Бубером. Тем не менее два мыслителя расходились во взглядах на духовный центр еврейской диаспоры. Для Ахад Гаама это было задачей первостепенной важности, которая, по его мнению, решит все проблемы иудаизма. Бубер же не верил, что абсолютное обновление произойдет без надлежащей подготовки к нему. Он был убежден, что евреи в рассеянии должны сначала приготовить себя для жизни в земле Израиля, поэтому задачей первостепенной важности он считал пробудить в них чувство еврейства путем образования. Очень показательны в этой связи слова Бубера в разговоре со Шмуэлем-Йосефом Агноном: «Я не прошу, чтобы мой сын знал, как на иврите “кофе”, я прошу, чтобы он знал все слова Священного Писания и их значения»[9]. Последний в своих мемуарах вспоминает, как он удивился этой просьбе философа: «Мы, жители Страны Израиля, всякий день изобретаем новые слова, чтобы обозначить все материальное, а он отказывается от этого ради языка Торы, пророков и прочих библейских книг. Мы, жители Страны Израиля, вот-вот позабудем, что есть Тора и вообще Писание, а ему важны именно значения библейских слов»[10].

В поисках того, что могло бы послужить искрой для «ренессанса» иудейской культуры, Мартин Бубер обращается к истории и делает неутешительный вывод. Он считает, что до середины XVIII века внутренняя энергия иудаизма сдерживалась не только внешними силами (угнетением со стороны других государств, страхом, бедственным положением народа), но и внутренними, под которыми он прежде всего понимает порабощение Законом, т. е. ложно понятой

религиозной традицией, называемой им «иудейской схоластикой». Изгнание не способствовало единению нации, а явилось всего лишь временем бесплодного интеллектуализма, который в своей сосредоточенности на словах, их толковании и комментариях на толкования оторвал иудейскую религиозную традицию от настоящей жизни.

Единственными, кто во времена порабощения Духа хранили огонь живого отношения к Богу, являлись, по мнению Бубера, мистики. Например, одним из стремлений каббалы было проникновение во внутреннюю жизнь Бога и соединение ее с миром человека. В «Зогаре», самом известном каббалистическом тексте, мы видим некоторые параллели с будущими размышлениями Бубера о двух модусах отношения к миру, «Я-Оно» и «Я-Ты», и о Боге как «Вечном Ты». Согласно «Зогару», от непостижимого людьми безличного Бога («Эн Соф») исходят эманации, которые называются «сефирот». В трех высших сефирот (Кетер, Хохма и Бина) Божественная Реальность именуется «Он». В срединных сефирот (Хесед, Дин, Тиферет, Ход, Йесод) «Он» превращается в «Ты». И только в последней (Шехина), «Эн Соф» называет себя «Я», которое может ощутить в своей душе мистик.

Последней же стадией развития еврейского мистицизма, по Буберу, явилось хасидское движение. Мыслитель подчеркивал, что хотя хасидизм и принес с собой раскрепощение эмоциональной стороны жизни, он этим не ограничивался. Прежде всего, хасиды говорили о важности постоянного осознания живой связи человека с Богом как приоритетной задаче. В качестве примера Бубер в «Хасидских историях» приводит такой рассказ: «Внук рабби Баруха Йехиэль однажды играл в прятки. Он хорошо спрятался и ждал, покуда другой мальчик найдет его. Подождав довольно долго, он вылез из укрытия, но никого не было видно. Тогда Йехиэль понял, что приятель вообще не искал его. Заплакав, он побежал к деду жаловаться. На глазах рабби Баруха выступили слезы, и он сказал: “Бог говорит то же самое: “Я укрылся, но никто не хочет искать меня”»[11].

Тем не менее одной лишь мистической связи с Богом недостаточно. Отношение «Я-Ты», о котором говорит Бубер, не может ограничиваться диалогом человека и Бога, вне связи с общественной жизнью, но должно выражаться в качественно новой модели отношения к Другому.

Иллюстрацию этого принципа можно увидеть в романе Бубера «Гог и Магог», где один из персонажей, Яаков Ицхак, рассказывает пример из своей жизни. Когда Яаков учил еврейский алфавит, он обратил внимание на букву «йуд», похожую на точку и узнал, что два «йуда» могут встречаться рядом друг с другом. Его учитель рассказал ему, что данная комбинация может как обозначать имя Божье, так и быть знаком разделения: «Когда два “йуда” или когда два еврея стоят рядом, они означают имя Бога, а когда один возвышается над другим — это уже не Божье имя»[12].

Здесь важно отметить, что некоторые ученые указывали на некоторую неточность и неаутентичность буберовской реконструкции хасидизма. Одним из таких мыслителей был глубокий знаток еврейской мистики Гершом Шолем, который подходил к изучению еврейской истории, и в частности хасидизма, как исследователь, пытающийся воссоздать историческую картину с точностью до деталей. Он неоднократно заявлял, что Бубер создает неверное представление о хасидизме, создавая свой собственный образ этого движения и не заботясь об исторической точности.

Действительно, буберовские исследования характеризуются творческим и «романтическим» подходом к хасидизму, новым осмыслением его. Бубер выступает здесь не как кабинетный ученый, заботящийся о соответствии своих размышлений историческим данным. Он не анализирует теоретические труды представителей хасидизма, а предпочитает им устную традицию, хранящую свой особый образ еврейских цадиков. Такой подход имеет свои параллели в иудейской духовной традиции. Например, раввинистический мидраш часто по-новому интерпретировал места Писания, чтобы приблизить их к духовным нуждам современной действительности.

Бубер дистанцируется от исторического подхода, так как последний преподносит прошлое в качестве объекта и погружает нас в мир «Оно». Свою задачу мыслитель видел в другом. Исследователь его творчества Менахем Яглом так выразил его позицию: «Только миф, постоянно обновляющийся в человеческом сознании, в состоянии вернуть историю из мира Оно в мир Ты, превратить прошлое в источник обновления настоящего»[13].

Другим культурным движением, возникшим в рамках еврейской культуры в XVIII веке, была гаскала («Просвещение»), видевшая свою задачу в том, чтобы сблизить еврейскую и европейскую культуры. Гаскала противостояла не только традиционному раввинистическому учению, но и хасидизму из-за их укорененности не в знании, а в вере. Тем не менее хотя гаскала и выступала против традиции, она уделяла большое внимание еврейскому языку и культуре. Таким образом, даже помимо своей воли гаскала в некотором смысле послужила для возрождения еврейской мысли.

Два этих течения в иудаизме, возникших в XVIII в., представляли, по Буберу, два мира (иудаизм общины и иудаизм рассеяния), стоявшие бок о бок и взаимодополнявшие друг друга. В этом мы можем увидеть отражение духовных исканий самого мыслителя, в котором соединились традиции европейской философской мысли и еврейского мистицизма.

В своих размышлениях философ пытается соединить эти два пути, которыми люди стараются приблизиться к истине. В книге «Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии», вышедшей в 1952 году, он повторяет свои мысли о двух модусах отношения человека к сущему («Я-Ты» и «Я-Оно»), а затем соотносит «Я-Ты» с религиозной действительностью, а «Я-Оно» —

с философским познанием. Тем не менее после этого Бубер не утверждает, как можно было бы ожидать, приоритет религиозного познания действительности над философским. Он говорит, что для постижения Божественной истины важна как рука философии, так и рука теологии. Он приводит слова Франца Розенцвейга: «Кто обращается к ней (истине) с двойной молитвой верующего и неверующего — от того она не отвернется»[14].

Для Бубера высшей целью сионизма был человек, который живет полнокровной жизнью. Человек сотворен по образу и подобию Божьему, и поэтому реализовывать этот потенциал и быть творцом нового — это то, к чему призван еврейский народ. Но нужно заметить, что хотя Бубер и говорит об еврействе как некой целостности, которая должна проявить себя в будущем, первым шагом для достижения этой цели он полагает нахождение и раскрытие самого себя.

Здесь мы видим одну из часто повторяющихся тем философа — неразделимую диалектическую связь индивидуальности и общности, тему, над которой он размышлял с самой юности. Бубер видел различные опасности, подстерегающие сионизм на путях обретения своей идентичности, и предостерегал от соблазна подчинить личность интересам общего дела, тогда как она, по его мнению, должна раскрываться в нем. В своем собрании историй о великих хасидских цадиках он приводит изречение рабби Баруха из Меджибожа, которое созвучно этой мысли: «Сколь хорош и прекрасен этот мир, если мы не теряем в нем наших сердец, и сколь он мрачен, если теряем!»[15] Именно эта мысль, которую можно назвать своего рода квинтэссенцией размышлений Бубера, является основанием для его оптимистического взгляда на возможность и осуществимость подлинного общения и взаимопонимания между людьми.

Примечания

1. Агнон Ш.-Й. Мои воспоминания о Бубере // Бубер М. Хасидские истории. Поздние учителя. М.; Иерусалим, 2009. С. 307.
2. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006. С. 307.
3. Gordon H. Heidegger-Buber controversy: the status of the I-Thou. Westport, 2001. P. 115–116.
4. Померанц Г. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 11.
5. Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 544.
6. Цит. по: Schmidt G. G. Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897–1909. Tuscaloosa, 1995. P. 49.
7. Там же. P. 81.
8. Ahad Ha'am. The Jewish State and Jewish Problem // http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/haam2.html
9. Агнон Ш.-Й. Мои воспоминания о Бубере. // Бубер М. Хасидские истории. Поздние учителя. М.; Иерусалим, 2009. С. 305.
10. Там же.
11. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006. С. 113.
12. Бубер М. Гог и Магог. СПб.: ООО «МОДЕРН», 2002. С. 55.
13. Яглом М. Предисловие // Бубер М. Гог и Магог. СПб.: ООО «МОДЕРН», 2002. С. 10.
14. Цит. по: Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии. // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 472.
15. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006. С. 113.

Б. К. Двинянинов
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

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

ТАНАТАЛОГИЯ А. Т. БОЛОТОВА (НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА КНИГИ «О ДУШАХ УМЕРШИХ ЛЮДЕЙ»)

Copyright © 2012, Б. К. Двинянинов

Но не случалось ли вам слышать и дать уверить в том себя,
Что наша жизнь не получает при умирании конца?

«О надобности помышлять о жизни после смерти»
А. Т. Болотов

Андрей Тимофеевич Болотов (1738–1833) прожил долгую интересную жизнь, известен он многими достижениями в области агрономии, лесоводства, садоводства и ботаники, но и его философские работы внесли не меньший вклад в развитие русской культуры.

К концу своей жизни Болотов пишет в 1823 году сочинение «О душах умерших людей», но этой работе предшествовали еще две: «Предполагаемые наугад происшествие на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собой и Ангелами» (1823) и «Старик со внуком, или Разговоры у старого человека с молодым его внуком» (1822). Все три произведения, а в особенности «О душах умерших людей», затрагивают вопросы танатологии и пневматологии и написаны в виде диалогов.

Диалог стал классической формой для рассуждения на предмет загробного существования души еще со времен Древней Греции. Диалог «Федон», созданный Платоном, можно вправе считать основополагающим и классическим текстом философского осмысления «Жизни после жизни». Устами Сократа Платон раскрывает древние орфическо-герметические представления о загробной жизни, но уже в ином философском ключе, который является переосмыслением пифагорейской «танаталогии». «Федон» представляет собой произведение, несущее пантеистическую концепцию метемпсихоза, а также политеистическую концепцию Аида как места страдания грешных душ. Произведения же Болотова построены на основе философски осмысленной иудео-христианской идеи загробного существования, фундамент которой — идея спасения немногих после Страшного суда — это так называемая монотеистическая концепция посмертного воздаяния. Таким образом, по форме и основной теме похожие произведения дают различные ответы на вопросы, касающиеся потусторонней реальности. Нужно отметить, что подобные произведения часто создавались в течение всей истории человечества. Ярким примером здесь могут быть гностические школы первых веков нашей эры (многие апокалипсические трактаты дошли до наших дней). Отдельно хочется выделить герметическую традицию, во многом схожую с гностиками иудео-христианского толка. Именно наследие герметизма оставило множество диалогов, посвященных проблематике посмертного существования и строения духовного мира человека. Особенно примечательны два из них: «VIII. О том, что ни одно из существ не погибает и заблуждение есть то, что люди называют перемены» и «X. Ключ». Эти трактаты Герметического корпуса очень схожи с платоновским диалогами «Федон», «Федр» и «Тимей», а также произведениями неоплатоников. Помимо философского содержания, они пропитаны религиозно-гностическим духом, что делает их уникальными творениями той синкретической эпохи. Эти диалоги также в большой степени схожи с произведениями Болотова по своей форме. Но если в «Федоне» Сократ ведет разговор с учениками в диалектической форме, то структура Герметических трактатов совершенно иная. В них Гермес Трисмегист является учителем (а возможно, даже богом на земле) и раскрывает в разговоре со своим сыном Татом и любимым учеником Асклепием суть учения, которое он постиг благодаря Божественному Уму. Тат и Асклепий выступают как хорошие слушатели и задают вопросы учителю, а иногда объясняют собственные воззрения, которые или приветствуются похвалой, или корректируются словами Гермеса. Аналогичную картину мы можем наблюдать в разговоре «О душах умерших людей». Здесь внук приходит к своему дедушке, чтобы тот разъяснил ему несколько вопросов, которые касаются загробной жизни человеческих душ. Старик рассказывает внуку то, о чем он думал всю свою жизнь, во многом исходя из текста Святого Писания. Внук же в свою очередь проявляет качества, подобные которым мы можем видеть в учениках Трижды Великого Гермеса. Намеренно это сходство по форме или случайно — не столь важно, но оно отображает некую границу познания в данном вопросе. И та, и иная традиция опирается на откровение (христианское и герметическое), хотя в итоге мы сталкиваемся с противоречивостью выводов относительно жизни после смерти. Отметим, что даже Платон, пытаясь во многом рационализировать взгляды своих мистических предшественников, оканчивает «Федон» неким мифом о загробном мире, указывая на иррационалистический источник познания этой темы. Гермес, как уже упоминалось, старается призвать к пониманию божественного Гнозиса, который ему раскрыл извне Поймандер (Бог или Ум Божий). Болотов аналогич-

Copyright © 2012

ным образом опирается на Библию и, возможно, апокрифическую традицию, тем самым заимствовав источник откровения у христианства и уже на его основе сделав размышления в философском ключе. На всем пути повествования Андрей Тимофеевич, устами старика, придерживается одной концепции, просто более широко и полно раскрывая ее аспекты. Спора как такового не происходит, ведь второй персонаж показан как ученик, внемлющий человеку более опытному и, главное, знающему Откровение о том, что познать в силу человеческой природы невозможно. Но сам старик при этом не говорит, как, скажем, Гермес, слова единственно верного Знания. Часто встречаются слова, утверждающие, что мы с «точностью и достоверностью знать не можем, но…» мыслить об этом и описать предположительно в состоянии. Именно этими предположениями и изобилует произведение Андрея Болотова. Многие религиозные аспекты православного христианства сохранены и объяснены в его работе в таком духе, благодаря которому она может быть названа философским, а не религиозным текстом. Но в силу невозможности человеку в этой жизни до конца осмыслить то, что его ждет после нее, Болотов вынужден искать источник в рамках все же религиозной традиции, а самой близкой ему, естественно, является традиция православного христианства.

Состоит произведение «О душах умерших людей. Разговор у старика со внуком» из 9 диалогов, которые имеют последовательную связь между собой, представляя тем самым единую беседу старика и внука. Можно также разделить данное произведение на две почти равные по объему части. В первых разговорах речь идет о состоянии души человека сразу после смерти и ее «жизни» до Конца Света. Во второй половине произведения автор раскрывает вопросы, связанные со вторым этапом посмертного существования, а именно говорит об участи душ во время и после Страшного суда. Еще одним принципом разделения могут являться семь вопросов, которые задает внук в самом начале беседы. На основе этих вопросов мы и рассмотрим подробнее танаталогическую концепцию Болотова.

В первом разговоре «О бессмертии души» внук просит старика ответить на несколько важных, волнующих его вопросов. А мы, для удобства изложения, будем излагать их по порядку, но сразу предоставляя ответ старика.

1. «Хотелось бы мне знать: подлинно ли они бессмертны и не умирают вместе с телом, так как многие из нашей братии думают? И будь в самом деле бессмертны, то чем бы сие неверующим доказать и их в том переуверить было?»

Старик утвердительно отвечает на вопрос о бессмертии души и говорит о том, что есть заблуждение в смертности души, а доказательства ее бессмертия стоят на твердых основаниях. Те, кто считают, что душа смертна, во-первых, боятся воздаяния за дела свои, во-вторых, подпадают под влияния злых духов. Далее на протяжении первой главы он разворачивает три рода доказательств. Доказательства первого рода, основанные на заключениях ума, состоят в том, что человек не мог быть создан лишь для этой короткой жизни, о чем свидетельствует неумолимое желание людей жить вечно. Доказательства второго рода основаны на Слове Божьем, изложенном в Откровении. Доказательства третьего рода указывают на многочисленные примеры созерцания призраков умерших различными людьми. Здесь мы видим прямую связь между представлениями о человеческой душе и посмертном существовании.

2. «В случае бессмертия оной, в каком образе, виде и состоянии они при умирании людей из тела их выходят?»

Второму вопросу посвящена первая половина следующей беседы. Старик сразу отмечает, что есть возможность говорить о двух состояниях души: внешнем и внутреннем. О внешнем состоянии «гадательно» предположено, что душа имеет форму, похожую на внешний вид умершего, тому доказательством вновь является встреча с призраками покойных. Также утверждается, что душа способна к росту подобно тому, как растет человек, но в достоверности мы знать не можем, где она находится в теле при жизни. После смерти душа получает определенную легкость перемещения в пространстве. О внутреннем состоянии души же говорится, что оно соответствует тому ее состоянию, в котором прибывал человек в момент смерти, притом сохраняются все душевные желания и стремления. А наши пять способов чувств должны остаться в материальном теле, но при этом в душе обязаны существовать аналоги им.

Интересно, что Болотов неоднократно в своих доказательствах в процессе всего повествования основывается на созерцании призраков разными людьми, эти факты для него являются весьма весомым аргументом в пользу существования жизни после смерти. В действительности, если обратить свой взгляд на различные представления о загробной жизни, то мы найдем похожий аргумент как в «Федоне» Платона, так и в Книгах мертвых Египта и Тибета и в других зафиксированных источниках. Таким образом, встречи с некими духовными оболочками умерших были зафиксированы в мире достаточно давно, и часто при вопросе о посмертном существовании к этому факту прибегают как к утвердительному доводу. Иным же аргументом схожего порядка, который мы не находим у Болотова, являются зафиксированные состояния катабасиса (сошествие в загробный мир с возвращением из оного). Вероятно, причина, по которой Болотов не обращает внимания на этот довод, в том, что он связан с мистической, даже в некотором роде шаманской, традицией, которая отвергается христианством почти в полной мере. Исключением составляет «Сошествие во Ад» Иисуса Христа, а также подобные случаи с некоторыми святыми (более полно эти моменты раскрыты в христианских апокрифах). Но это не рядовое явление, а некое проявление чудесной божественной воли, которое скорее

трактуется в рамках Откровения, нежели как частое явление среди людей.

3. «Куда они деваются? В мире ли здешнем подле нас остаются или куда в иное место переходят, переносятся или препровождаемы бывают?»

Вновь об этом «с достоверностью ничего не знаем и знать не можем», но возможным старик считает то, что души какое-то время могут прибывать в атмосфере, а уж потом отправляются в назначенные места по своим внутренним качествам, где будут пребывать до воскрешения из мертвых. Далее заходит речь о возможности душам наблюдать за тем, что происходит в мире живых. Здесь следует необходимость общения между душами, а также возможность слышать или знать, что происходит на земле. Тому в доказательство приводится моление святым, поскольку без уверенности в том, что они нас слышат, этого бы быть не могло. Но, с другой стороны, это не доказывает, что такой порядок относится к абсолютно всем душам. К слову скажем, что в таком ключе размышления примером могли бы стать различные практики вызова и общения с душами умерших. Даже в русских народных представлениях такие вещи имеют место, к примеру, в святочные дни некоторые гадания и обряды основаны на общении с предками. Но всегда в любых таких «общениях» встречаются некие ограничения в силу природы души умершего, тут уж действительно предстает сложная, запутанная картина. Так, в силу совершенной неясности в этом деле, беседа переходит к рассмотрению четвертого вопроса.

4. «Подлинно ли будет воскресение мертвых, и буде подлинно будет то, что с ними до того времени происходит, покуда они при общем воскресении всех мертвых соединятся с прежними телами своими?»

Этому вопросу, помимо окончания второй главы, также посвящен весь третий разговор. Акцент здесь делается на внутреннем состоянии души после смерти. Это состояние, как легко понять из диалога, напрямую зависит от тех дел, стремлений, привязанностей, желаний, коими обладала душа человека при жизни и в сам момент смерти. Все это отягощает душу, и поэтому нужно уже при жизни стремиться к душевному очищению, чтобы в посмертном существовании не испытывать страдания вплоть до момента наступления Страшного суда. А отягощение это столь тяжкое не только из-за своей протяженности, но и из-за единовременности: желания, не найдя удовлетворения, воздействуют не по очереди, как в жизни, а все и разом. Что касается мест, предназначенных для грешников и праведников, говорится, что они могут иметь разделения. В этом случае есть вероятность, что души людей, которые были знакомыми или родными, могут попасть в разные отдаленные друг от друга места. На вопрос внука о судьбе младенцев старик точно не отвечает, ибо это самый сложный и неясный вопрос, но вероятным считает, что Бог отвел им особое место. И по поверью многих людей, это место среди ангельских служебных чинов.

Далее Болотов вновь возвращается к историям с призраками, более подробно рассматривая их. Интересной для нас здесь является взаимосвязь со сновидениями. Поскольку во снах мы можем ощущать без опоры на органы чувств, есть большая вероятность, что после смерти душа будет иметь подобное состояние. Говоря шире, сон всегда сравнивался со смертью: аллегорическим примером можно считать Гипноса, бога сновидений, который был младшим братом Таната, бога смерти. Сон — это определенное естественное измененное состояние сознание человека (в некоторых культурах он соотносится с выходом за пределы человеческого тела). Так или иначе, сон действительно и внешне и, возможно, внутренне напоминает околосмертные состояния. Поэтому изучение состояния сна может еще на шаг приблизить нас к осмыслению вопроса о загробной жизни души. Хотя во сне мы проявляем возможность проецировать все пять чувств, Болотов настаивает на том, что душе не понадобится обоняние, осязание и чувство вкуса. Он делает эти выводы на основании сновидений, но, вероятно, они ошибочны в силу того, что все эти чувства вполне могут быть проявлены и в этом состоянии. Полагаем, что сам автор не столь глубоко занимался темой сновидений или же имел некое искаженное восприятие этого состояния, подобно тому, как, например, некоторые люди видят только черно-белые сны.

5. «Не бывает ли с состоянием их в течение сего времени каких-либо перемен или не бывает?»

Четвертый разговор внука со стариком посвящен именно этой теме. Здесь присутствует обширное отступление, которое касается критики католической и протестантской веры, но мы не будем останавливаться на этих доводах. Единственным интересующим нас моментом является критика представлений о Чистилище. Но и здесь Болотов указывает на сложность вопроса: единственно точно можно утверждать, что в Библии о Чистилище нигде не упомянуто. Что же касается перемен в душах умерших людей, то автор на основе Греческой православной веры излагает концепцию, будто такие перемены возможны, как возможны и прощения грехов в будущей жизни. Доказательством этого служат слова из Библии и наше моление, и помин за покойных.

6. «Что с ними воспоследует при воскресении мертвых и после оного?»

Пятый и шестой разговор относятся к разбору этого вопроса. О времени Конца Света знать мы не можем, ибо это известно только Богу. Попытки же людей высчитать дату Страшного суда приводили к спекуляциям, выманиваю денег и имущества верующих в эпоху Средневековья. Об Армагеддоне нам известно только из Писания, из книг пророков Исайи и Даниила, а также из Откровения Иоанна Богослова. Затем автор излагает концепцию богослова Бегеля, в которой говорится о Даниловых седмицах (в первый год последнего тысячелетия должен случиться Конец Света). Выделяется также особенная роль русского народа как хранителя истинной веры, благодаря которой он будет менее всего подвержен катастрофам. Вначале же перед

катастрофами все религии, кроме христианства, будут уничтожены, а само христианство избавится от людских выдумок и суеверий. После среди людей воскреснут святые, которые будут бессмертны телом. При этом обычные люди останутся почти прежними, но улучшатся в качествах своих. А благодаря мудрости воскресших учителей и их знанию о душах умерших людей, человечество познает многое до этого не познанное. В следующей беседе старик рассказывает внуку о кончине мира. Он выделяет три великих происшествия: воскрешение мертвых, разрушение Вселенной и пришествие Спасителя. Здесь мы отметим несколько важных моментов. Во-первых, критикуется позиция тех, кто не верит в чудесное воскрешение, во-вторых, приводятся две точки зрения на воскрешение в телах (по первой версии тела будут подобны тем, что были в момент расцвета сил, по другой — в момент смерти). Но тела эти должны быть из тонкого эфира. После же воскрешения и превращения тел всех людей в эфирные оболочки ангелы отберут праведников от грешников, и начнется разрушение мира.

7. «Чем судьба и участь каждого из них, наконец, кончится?»

С седьмого по девятый разговор старик научает внука касательно этого вопроса. Многое говорится в этих главах на основе Откровения Иоанна Богослова. Автор повествует об участи грешников, которые должны будут отделены от праведных душ и помещены в страшное место для пребывания в вечном страдании (туда же будет отправлен и Сатана). Как видно из текста, Болотов придерживается ортодоксальной позиции христианства относительно участи душ. Однако в рамках греческого христианства бытовала еще одна интересная концепция, которая называется Апокатастасис, то есть всеспасение. Эту концепцию разработал христианский богослов Ориген, и представлена она в его труде «О началах», впоследствии вызвавшем гонения на его последователей. Смысл апокатастасиса в том, что Конец Света не закончится, пока все души не искупят свои грехи и не преобразуются, чтобы вступить в Царство Божье. Но в данном диалоге идея в корне иная, здесь торжествует справедливость в разделении, и участь праведных и блаженных гораздо лучше участи грешных душ. Праведные и блаженные будут жить в Новом Мире и всячески оберегаться Господом.

Рассмотренная нами философско-религиозная концепция А. Т. Болотова по праву может считаться первым, а также весьма подробным изложением взглядов на проблему загробного существования души. К трактату «О душах умерших людей» можно обращаться как к классическому изложению христианской мысли в области этого неоднозначного вопроса. Танаталогия Болотова даже при ярко религиозном окрасе представляет собой философский взгляд на проблему.

Вопросы, касающиеся существования души после смерти, всегда будут волновать ум любого человека, и философия, как и религия, может дать свои ответы. И завершая эту статью, напомним знаменитые слова Сократа — «Философия есть забота о смерти».

Литература

1. Болотов А. Т. О душах умерших людей. СПб.: Алетейа, 2006.
2. Книга загробных видений. Серия «Александрийская библиотека». СПб.: Амфора, 2006.
3. Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях. СПб.: ББИ, 2007.
4. Мордовцева Т. В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе. Т., ТИУиЭ, 2001.
5. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. И. Богуцкого. Киев: Ирис; М.: Алетейа, 1998.
6. Теодор Эберт. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». СПб.: С.-Петербургский университет, 2005.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Р. А. Федотова
канд. искусствоведения,
доцент кафедры
культурологии РХГА

ИКОНА В ЛИТУРГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ТЕУРГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Copyright © 2012, Р. А. Федотова

Развивая комплексный метод анализа памятников церковного искусства, намеченный в трудах свящ. Павла Флоренского, а также учитывая представления автора о религии как совокупности психологического, исторического, гносеолого-онтологическо-эстетического, теургического моментов, мы предлагаем рассматривать произведения древнерусской живописи с точки зрения следующих аспектов: исторического, эстетического и психологического и теургического. Их целостное рассмотрение позволяет приблизиться к пониманию восприятия иконы его создателями и реципиентами. Единство этих составляющих осуществляется в рамках ритуала. Физической составляющей ритуала соответствует исторический аспект (повторение или символическое воспроизведение исторически сложившихся форм бытования и почитания икон в виде обрядов, традиции расположения в храме и т. п.), речевой составляющей ритуала соответствует эстетический аспект (произносимый текст, гимнография, молитвы являются источниками иконографии, а средства выразительности текста кореллируются с тропами в живописи), душевно-логическая составляющая соответствует теургическому (восприятие иконы как свидетельства Боговоплощения) и психологическому аспектам (комплекс представлений «народного православия»). Единство этих аспектов осуществляется на основе антропологического принципа, поскольку «строение культа есть истинное строение твари, и в культе тварь не внешние находит себе нормы, а свои собственные, внутренние же свои основы, но очищенные от всего случайного»[1].

Выделяемые нами аспекты не только соответствуют частям ритуала, но и как элементы целого соотносятся с типами восприятия культового искусства: психологический аспект — бытовое восприятие, эстетический и исторический — искусствоведческое, теургический — богословское понимание. Единство этих аспектов при изучении иконописного произведения позволяет достигнуть целостного понимания этого явления. Но в рамках целого, кроме общего признака, должна быть небольшая часть элементов, которые противополагают себя целому, чтобы не было пассивного однообразия[2]. Поэтому данные аспекты также содержат в себе противопоставление одного другому.

Так, эстетический аспект ограничивает психологический. Если в последнем доминирует комплекс представлений «народного православия», то эстетическая интерпретация необходима, чтобы икона не становилась святыней только потому, что она напоминает кому-то икону и помещена в храм. Как писал Флоренский, произведение искусства имеет определенную, навязываемую зрителю последовательность, т. е. психологический произвол ограничивается эстетической принудительностью[3].

Эстетический аспект, в свою очередь, зависит от исторического, поскольку влияние на эстетические идеалы времени имеет «большой стиль» эпохи, с ним связана сюжетная тематика — искусство монашеского идеала, княжеский заказ, народные и демократические мотивы и т. п.

Видимо, названные нами аспекты появляются из логики культа, потом, по мере необходимости, что-то может узаконить Собор или авторитетный иконописец. Так возникают Ерминии, наставления, руководства. Неизменен только канон, который находится над всеми аспектами и в то же время составляет их органический центр, связывает все в целостное единство. Именно на основании каноничности можно определять принадлежность явления (в т. ч. художественной культуры) к культу.

Спецификой восприятия иконы в контексте душевно-логической составляющей ритуала является своеобразная антиномия. А именно — неповторимость индивидуальных эмоций каждого прихожанина и в то же время их общность в конечном итоге[4]. Зритель как бы «переносит» на объект собственные переживания и состояние. В то же время личные молитвы расширяются до пределов всей Церкви[5]. Поскольку верующие молятся словами молитв, составленных подвижниками, познавшими и полюбившими Бога, эти переживания имеют в качестве принципиального основания общецерковные духовно-этические идеалы. Соборность, единство тела Церкви — общины верующих, возглавляемой предстоятелем, позволяет вывести на качественно новый уровень каждое частное прошение, вопль христианской души. Служба в данном случае выступает как «разрядительница аффектов»[6]. При этом необходимо помнить, что и иконный образ — образ, лишенный человеческих аффектов, очищенный от всего житейского, внешне эффектного, это образ, который создан молитвой, предназначен для молитвы и является молитвой. То есть изображение, которое лишено случайного, внешнего — образ, являющий подлинное существо

Copyright © 2012

человека, высшую, онтологическую правду, реальность и жизнь — славу Божию. А жизнь, по словам отца Павла Флоренского, «есть непрестанное ниспровержение отвлеченного себе-тождества, непрестанное умирание единства, чтобы прозябнуть в соборности» (семья, род, народ, человечество…)[7].

Икона, помимо сущностного реализма, обладает и художественной правдивостью. Отсюда — особое внимание к материалам, сугубые требования к личности иконописца, ведь понятия человеческие «совершенны настолько, насколько совершен человек»[8]. Косвенное подтверждение данному положению находим у преп. Максима Исповедника, писавшего: «Душа… есть образ и явление незримого Света, зерцало чистое… которое воспринимает… цветущую красоту благого Первообраза… излучая в самой себе, по мере своих сил, благость молчания, царящего в неприступном святилище»[9].

В ряде средневековых источников встречаются сведения уже об обратном процессе — как храмовая архитектура и иконопись выстраивают эмоции человека. Так, Прокопий Кесарийский, описывая храм святой Софии Константинопольской, отмечает, что зритель сначала застывает, пораженный увиденным, но это сопровождается внутренней потребностью освоить внутреннее пространство, проследить его изменения, меняя ракурсы[10]: «При рассматривании всегда приходится быстро переводить свой взор с одного предмета на другой, т. к. рассматривающий никак не может остановиться и решить, чем из всей этой красоты он более восхищается»[11]. В поэме Павла Силенциария речь идет уже о непосредственном переживании Бога присутствующим в храме:

> …другой очаровывается,
> Глядя на одинокий светильник, другой символом
> Небесного Христа услаждает ум, заставляющий забыть заботы.
> […]
> Ясное, безоблачно небо радости распростирается надо всем,
> Прогоняя черную душевную тучу[12].

Более поздний памятник (начало XII в.) — «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли» — древнейшее из русских описаний паломничества в Святую Землю, послужившее образцом для всех последующих русских хождений. В этом произведении нас также интересует психологический аспект: увиденное побуждает автора поминать духовных чад, создает молитвенное настроение[13].

Подобные характеристики вряд ли возможны для определения сущности восприятия какого-либо иного вида творчества. Поэтому, как уже отмечалось ранее, при рассмотрении иконописи недостаточно только искусствоведческого анализа. Одним из важнейших свойств иконы с точки зрения феномена воспоминания является то, что иконописный образ отсылает реципиента к таинству и к тексту (источнику)[14].

Действительно, икона живет верой того, кто ее созерцает, «фактическая реальность присоединяется к реальности духовной, деревянная доска становится вектором благодати»[15]. Согласно св. Иоанну Дамаскину, «священное изображение исполнено благодати, и, в определенном смысле, оно является таким же носителем духа, как и изображаемое лицо»[16]. Икона посредствует в сообщении благодати.

Само название происходит от смысла явления — дается даром. Благодать, в зависимости от веры и исполнения Божественных заповедей, избавляет человека от плотских страстей и созидает в нем образ небесного. Оставляя пока в стороне сложную и многогранную проблему сущности данного явления[17], вспомним отмеченное священномучеником Сергием Мечевым принципиальное в данном случае отличие знания по благодати: «Христианское знание не равносильно “эллинской мудрости”, благодать действует на всего человека, включая и тело, а не на ум только»[18]. Поэтому стяжание благодати происходит не только и не столько путем усовершенствования ума, а всей жизнью во Христе и Святом Духе. «Мы как бы окружены благодатью — “в Нем бо живем и движемся и существуем”»[19].

И именно в церкви, благодаря целостному воздействию на все чувства и активному вовлечению молящегося в ход богослужения, человек получает единение с Божественной жизнью по благодати. Верующий преображается, у него открывается некое духовное зрение, что способствует иному восприятию иконы, существенно отличающемуся от впечатлений, получаемых зрителем в музее. Прекрасное свидетельство тому — переживания великих подвижников православия. Как пишет архим. Софроний (Сахаров), «человеческая наука дает инструмент для выражения опыта, но знания, подлинно спасающего, сообщить не может без содействия благодати. Знание Бога есть знание бытийное, а не отвлеченно интеллектуальное… Не земной, но богоподобный характер христианской жизни в том, что в ней сочетаются чудным образом и скорбь, и радость, глубина и высота, прошлое и настоящее и будущее… Божие Слово приносит в душу новое, особое чувство бытия; сердце испытывает прилив светоносной жизни; ум вдруг постигает дотоле скрытые смыслы. Прикосновение к нам творческой энергии Бога — нас новотворит. Полученное таким путем познание не подобно философской интеллекции: вместе с уразумением положения — всему существу человека сообщается иной образ существования: ведение Бога сливается с потоком молящейся любви к Нему»[20].

В «Примечаниях священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона “Великое искушение около святейшего Имени Божия”» находим, что «благодать есть Божество, Бог в явлении», «…без благодати мы ничего не можем. От направления нашей внутренней жизни зависит, конечно, не то, будет ли благодатно произнесение Имени или нет, а лишь (и то лишь отчасти) то, каково будет восприятие наше этого благодатного воздействия на нас»[21]. В данном случае речь идет о полемике вокруг имяславия, тем не менее эти рассуждения важны в контексте рассмо-

трения иконописного образа, поскольку позволяют приблизиться к пониманию того значения, которое имеет благодать для верующего человека, предстоящего перед иконой.

Существенное значение антропологического принципа уже отмечалось выше. Сам культ несет отпечаток всего сущностно человеческого (т. е., бывшего у человека до грехопадения — образ Божий и подобие): «Культ к человечности не прибавляет нечто чуждое, но, напротив, очищает человечность от случайностей, делая из эмпирического художественное создание»[22], по сути — преображает данное в опыте, возвращая человека к Первообразу. Поэтому иконописный образ, свидетельствующий о Первообразе или о людях, своей жизнью и смертью засвидетельствовавших славу Божию, так важен в контексте храмового действа.

Следующий важный момент связан с восприятием иконы предстоящим, которое не есть простое смотрение на некоторую картину на религиозный сюжет. Поскольку икона — это образ, постольку человек вступает в общение с ним, а посредством него — с Первообразом. Это не просто акт любования или созерцания искусства, а приближение к Богу, это не только «физический или психический процесс, а, вместе с тем, и онтологический процесс приобщения Божией энергии, которая не может не быть действенной и, следовательно, или спасает, или опаляет»[23].

Одна из основных особенностей человеческого сознания — его дуализм, «поскольку всякое сущее мыслится им либо в категориях духовности, становления, процессуальности, изменчивости, либо в категориях материальности, бытия, устойчивости, постоянства и неизменности[24]. Отсюда двойственность сознания каждого человека и, шире, предельные типы двух основных мирочувствий — пластического и динамического. Возможно, до определенного этапа развития философии их противопоставление не было четко оформлено, во всяком случае, это не оказывало решающего влияния на обобщающие системы взглядов.

Однако, в любом случае, человеческому естеству как сочетающему духовное, душевное и телесное требуется некое материальное выражение духовного, чтобы через видимое и осязаемое иметь возможность приобщиться к невидимому и осознать реальность присутствия Бога. (Сравним мнение Б. Бернштейна, полемизирующего с М. Барашем. Рассматривая вопрос визуализации не данного чувственно, автор смещает акцент с условий религиозного переживания и контакта с божеством на влияние позднеантичной культурной практики[25].)

И это происходит по примеру Самого Творца, который воплотился в материю и через деяния Своего Сына, Его присутствия среди людей, показал новую жизнь. Икона становится символом нашего обожения — стремления к соединению с Богом. А молитва или служба перед иконой превращается из обыденного прочтения текста в акт мистического воплощения смысла в звуке, т. е. в таинство Боговоплощения. (Чтение — однокоренное слово такому понятию как почитание, и то и другое происходят от слова честь). «Истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божьим, Который молится в нас; Он дает нам знать Бога; Он возводит дух наш в состояние созерцания вечности, как сходящая свыше благодать, молитвенный акт превышает наше земное естество, в силу чего ему противится тленное тело <…> противится интеллект. <…> Молитве сопротивляется социальная среда. <…> Но только она, молитва, возрождает тварный мир из его падения»[26].

Человек, молящийся перед иконой, оказывается выделенным из окружающего мира. Таким образом, важным психологическим моментом для присутствующих в храме становится ощущение отпадения от суеты повседневности. «Во время литургии, ее священной силой, мы переносимся в точку, где вечность пересекается со временем и в этой точке мы становимся действительно *современниками* библейских событий. <…> Когда открываются Царские врата, Царство Божие уже посреди нас. Небо нисходит на землю, и человек соединяется с ангельским хором <…> и “ныне силы небесные с нами невидимо служат”»[27].

В таинствах, обрядах, во всем том, что оформляет культ, осуществляется «разрыв повседневных связей явлений»[28], их изоляция из привычной среды. При этом обособленное есть синоним эстетического, но, в отличие от последнего, религиозный феномен — выделенное — «существенно особливое»[29]. Эстетические феномены раздроблены по отношению к друг другу, раздробляют внимание, разрушают цельность духовной жизни, а религиозные — образуют единство, укрепляют и объединяют целостность душевной жизни. Исходя из этого становится понятным, насколько велико значение иконописного образа в контексте литургического пространства и в то же время, как многогранна, сложна и неоднозначна данная проблема.

Обобщая вышеизложенное, подчеркнем ряд ключевых моментом.

Во-первых, когда о. Павел Флоренский рассматривал религию как теургическое явление, он употреблял как равнозначный термин «благодатное». Поскольку взаимодействие иконы и молящегося, иконы и богослужения и связь с благодатью имеет принципиально важное значение, мы также уделили особое внимание рассмотрению этого явления в контексте анализа места иконописного образа в литургическом пространстве.

Во-вторых, икона выделена из обыденности даже только как эстетический феномен. Но более важным становится ее сущностное выделение, осуществляемое постольку, поскольку она является именно литургическим образом, то есть участвует в ритуале, выступает как составляющая часть культа.

В-третьих, икона, будучи выделена из обыденности сама, способствует тому, что изменяется состояние и настроение человека, молящегося перед иконой. Своеобразное отпадение от суеты повседнев-

ности, отделение от внешнего мира через молитву, иконописный образ связано также и с рецепцией эстетического феномена. Данный вывод требует дальнейшего осмысления, в частности — подробной разработки на конкретном материале с целью выяснения собственно механизма этого процесса, выявления значимых для молящегося явлений.

В-четвертых, и это, пожалуй, главное положение — необходимо очень сильное, интенсивное движение от человека в сторону иконы и Бога, тогда человек сможет ощутить действие благодати. Восприятие иконописного образа требует знаний, внутренней дисциплины, развитого художественного вкуса. Или же возможен путь «чистого сердцем», когда, живя в Боге, преодолевая страсти, человек будет открыт к восприятию иконы. Это в большей степени плохо поддается словесному, связному объяснению, это путь личного опыта и переживания. А анализировать скорее возможно некоторые психологические проявления таких переживаний. «И молчание храма, древнего наслуженного храма, пропитано осевшими на стенах песнопениями. Все звучит и все просит об ответном звуке. Но ответный звук набухает в груди, вздымается грудь от прилива встречного тока, но не может воплотиться он в слово, и “неизреченные глаголы” бьются крылами о стены тюрьмы своей»[30].

Литература

1. Бернштейн Б. Визуальный образ и мир искусства: Исторические очерки. СПб.: Петрополис, 2006.
2. Бобринский Б., прот. Молитва и богослужения в жизни православной церкви // Православие в жизни. Сборник статей. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 260–296.
3. «Весна постная, цвет покаяния…». Восхождение к жизни вечной. М.: Православный глагол, 2002.
4. Габричевский А. Г. Морфология искусства. М.: Аграф, 2002.
5. Даниил Паломник. Житие и хожение Даниила, игумена Русской Земли [Электронный ресурс] // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН: [сайт]. URL: http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934 (дата обращения: 07.08.2009).
6. Евдокимов П. Православие. [Текст] / Павел Евдокимов; перевод с фр. С. Гриб. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.
7. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Творения: Аскетические опыты. Слово о человеке. М.: Лепта, 2001.
8. Иоанн (Сергиев), св. праведный. Христианский смысл жизни. Сборник статей. Издание 3-е. М.: Даръ, 2010.
9. Кено М. Воскресение и икона [Текст] / Мишель Кено; перевод с фр. В. Василика. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2001.
10. Максим Исповедник, преподобный. Избранные творения / перевод с греч., вст. статья, комментарии и приложение А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004.
11. Павел Силенциарий. Описание храма св. Софии / Перевод С. И. Сивак // Искусство Древней Руси и стран византийского мира: Материалы научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Валентина Александровича Булкина, Санкт-Петербург, 3–4 декабря 2007 г. / Ред.-сост. И. В. Антипов, И. А. Шалина. СПб. М.: Северный паломник, 2007. С. 264–285.
12. Седов Вл. В. Килисе Джами: Столичная архитектура Византии. М.: Индрик, 2008.
13. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003.
14. Степанов А. В., Иванов Г. И., Нечаев Н. Н. Архитектура и психология. М.: Стройиздат, 1993.
15. Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1) / Сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева; ред. игум. Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000.
16. Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004.
17. Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии М.: Мысль, 2000.
18. Чистяков Г. П., свящ. Путь, что ведет нас к Богу. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2010.
19. Шенборн К. Бог послал Сына Своего. Христология [Текст] / Кристоф Шенборн; перевод с нем. Е. Верещагина. М.: Христианская Россия: Наука, 2003.

Примечания

1. Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. С. 398.
2. Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии М.: Мысль, 2000. С. 262.
3. Там же. С. 218–219.
4. Ср. мнение о. Георгия Чистякова, писавшего о религиозном чувстве: «Чувство Бога относится именно к числу таких, надличностных переживаний. Если посмотреть, как их описывают люди, их пережившие, то оказывается, что такие переживания почти всегда, с одной стороны, бессодержательны и не имеют никакого конкретного содержания, а с другой стороны, если хотите, являются в какой-то форме, но всеобъемлющими. Можно сказать, если обобщить опыт людей, которые пережили такое, что каждая личность обладает своей собственной религией. Однако в большинстве случаев оказывается, что нечто, пережитое таким образом одним, в общем, примерно так же переживается и другими» (Чистяков Г. П., свящ. Религиозное чувство как психологический феномен // Чистяков Г., свящ. Путь, что ведет нас к Богу. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2010. С. 313–314).
5. Ср.: Бобринский Б., прот. Молитва и богослужения в жизни православной церкви // Православие в жизни. Сборник статей. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 261.
6. Ср. также: «Смысл культа именно в претворении естественного рыдания, естественного крика радости, естественного ликования, естественного плача и сожаления — в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Претворяя, выявляет и выявляет даже сильнее и мощнее, чем естественно» (Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа… С. 484).
7. Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1) / Сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева; ред. игум. Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. С. 363.
8. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Творения: Аскетические опыты. Слово о человеке. М.: Лепта, 2001. С. 146.
9. Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия // Максим Исповедник, преподобный. Избранные творения / перевод с греч., вст. статья, комментарии и приложение А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004. С. 239.
10. Степанов А. В., Иванов Г. И., Нечаев Н. Н. Архитектура и психология. М.: Стройиздат, 1993. С. 53.

[11] Цит. по: Седов Вл. В. Килисе Джами: Столичная архитектура Византии. М.: Индрик, 2008. С. 110.

[12] Павел Силенциарий. Описание храма св. Софии / Перевод С. И. Сивак // Искусство Древней Руси и стран византийского мира: Материалы научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Валентина Александровича Булкина, Санкт-Петербург, 3–4 декабря 2007 г. / Ред.-сост. И. В. Антипов, И. А. Шалина. СПб.; М.: Северный паломник, 2007. С. 284.

[13] Даниил Паломник. Житие и хожение Даниила, игумена Русской Земли [Электронный ресурс] // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН: [сайт]. URL: http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934 (дата обращения: 07.08.2009).

[14] Ср. мнение М. Кено: «…Образ часто вводит сначала в таинство, а лишь затем в текст, каким бы прекрасным он ни был. Икона может доносить глубокие истины веры, неверно передаваемые концепциями» (Кено М. Воскресение и икона [Текст] / Мишель Кено; перевод с фр. В. Василика. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2001. С. 64).

[15] Там же. С. 68.

[16] Шенборн К. Бог послал Сына Своего. Христология [Текст] / Кристоф Шенборн; перевод с нем. Е. Верещагина. М.: Христианская Россия: Наука, 2003. С. 215.

[17] Одно из новейших исследований: Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2008.

[18] «Весна постная, цвет покаяния…». Восхождение к жизни вечной. М.: Православный глагол, 2002. С. 293.

[19] Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1)… С. 310.

[20] См.: Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 19, 39, 119.

[21] Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1)… С. 310.

[22] Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа… С. 398.

[23] Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1)… С. 311.

[24] Габричевский А. Г. Морфология искусства. М.: Аграф, 2002. С. 466. Ср. также мнение св. Иоанна Кронштадтского, отмечавшего, что Иисус Христос, Богоматерь, святые недоступны человеческому зрению в своей небесной славе, но осязаемы в иконах. Природа человека двойственна, она «требует видимого образа — самого Тела и Крови Христовых в причащении под видам хлеба и вина» (Иоанн (Сергиев), св. праведный. Христианский смысл жизни. Сборник статей. Издание 3-е. М.: Даръ, 2010. С. 147–148). Таким образом, ключевым при рассмотрении данного вопроса оказывается литургическое, евхаристическое видение проблемы.

[25] Бернштейн Б. Визуальный образ и мир искусства: Исторические очерки. СПб.: Петрополис, 2006. С. 180–182.

[26] Софроний (Сахаров), архим. О молитве… С. 11.

[27] Евдокимов П. Православие. [Текст] / Павел Евдокимов; перевод с фр. С. Гриб. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 342–343.

[28] Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа… С. 436.

[29] Там же. С. 437.

[30] Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1)… С. 157.

В. А. Егоров
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р соц. наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного универитета
М. Ю. Смирнов

«ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ В АМЕРИКЕ» РОБЕРТА БЕЛЛЫ

Copyright © 2012, В. А. Егоров

Роберт Белла (Robert Neelly Bellah), 1927 г. р. — известный американский ученый, профессор социологии и сравнительных исследований в департаменте социологии Калифорнийского университета, Беркли. Признавая научные заслуги Роберта Беллы философ и социолог Юрген Хабермас (1929 г. р.) после прочтения книги Р. Беллы «Религия и человеческая эволюция» дал следующую оценку: «Эта выдающаяся книга является интеллектуальным результатом интенсивной научной деятельности ведущего теоретика социологии, который сравнил обширный ряд биологической, антропологической и исторической литературы в поисках захватывающего дух проекта… Я не знаю другого такого исследования в этой области исследования, столь же целеустремленного и всестороннего»[1]. В 2000 году Роберт Белла был награжден правительственной медалью и в поздравительном адресе было сказано: «Президент Соединенных Штатов Америки награждает Роберта Н. Белла Национальной медалью в области гуманитарных наук за его усилия, направленные на разъяснение важности сообщества в американском обществе. Выдающийся социолог и педагог, он привлек наше внимание к важности тех ценностей, которые лежат в основе наших демократических институтов, а также к опасностям индивидуализма, не контролируемого социальной ответственностью»[2]. В своей работе «Гражданская религия в Америке» Роберт Белла рассматривает понятие «гражданская религия» как форму религии, которая объединяет совокупно в себе всех людей страны (речь идет о Соединенных Штатах): институты, организации, ассоциации и т. д., вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, на основе существующих символов, которые отражают как общественные, так и частные взгляды. Считается, что термин «гражданская религия» ввел в обращение Жан-Жак Руссо (1712–1778), представитель французского Просвещения. В работе 1771 года «Об общественном договоре, или принципы политического права» глава VIII носит название «О гражданской религии». В этой главе Жан-Жак Руссо выделяет три рода религии по отношению к обществу. Религия человека, религия гражданина и религия священническая. «Первая — без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутреннею верою во всевышнего Бога и вечными обязанностями морали, — это чистая и простая религия Евангелия, истинный теизм, и то, что можно назвать естественным божественным правом»[3]. Говоря о третьей религии, Жан-Жак Руссо определяет ее как странную и необычайную: «…эта религия, давая людям два законодательства, двух правителей, два отечества, налагает на них взаимоисключающие обязанности и мешает им быть одновременно набожными и гражданами»[4]. В качестве примера Ж.-Ж. Руссо приводит религию Лам, религию японцев и римское христианство.

В контексте разбираемой темы наиболее интересно, что говорил Руссо о втором роде религии — религии гражданина. Эта религия «…дает ей своих богов, своих собственных патронов и покровителей. У нее свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, предписываемый законами; исключая ту единственную нацию, которая ей верна, все остальное для нее есть нечто неверное, чуждое, варварское; она распространяет свои обряды не далее своих алтарей»[5].

Роберт Белла берет многое из этой работы Руссо и строит свою теорию гражданской религии на основе второго рода религии. Стоит отметить еще несколько моментов из работы Руссо. Этот род религии «…соединяет в себе веру в божество и любовь к законам и тем, что, делая отечество предметом почитания для граждан, она учит их, что служить Государству — это значит служить Богу-покровителю. … Тогда умереть за свою страну — это значит принять мученичество; нарушить законы — стать нечестивцем; а подвергнуть виновного проклятию общества — это значит обречь его гневу богов: *Sacer estod*»[6]. «Право над подданными, которое получает суверен по общественному соглашению, никак не распространяется, как я уже сказал, далее границ пользы для всего общества. Следовательно, подданные обязаны суверену отчетом в своих воззрениях лишь постольку, поскольку эти воззрения важны для общины. А для государства весьма важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности; но догматы этой религии интересуют Государство и его членов лишь постольку, поскольку эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые тот, кто ее исповедует, обязан исполнять по отношению к другим. Каждый может иметь, кроме этого, какие ему угодны мнения, и суверену вовсе не положено их знать. <…> Существуют, следовательно, исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным»[7]. Работа «Гражданская религия в Америке» была опубли-

Copyright © 2012

кована в 1967 году в журнале Американской академии искусства и наук (Journal of the American Academy of Arts and Sciences). Р. Белла в вводной части утверждает, что в американском обществе существует независимо от всех религиозных направлений «детально разработанная и хорошо институализированная гражданская религия Америки» и то, что «в статье утверждается не только то, что такая религия есть, но также и то, что эта религия, или будет точнее сказать религиозное направление, имеет собственную значимость и целостность. И требует такого же внимательного рассмотрения, как и любая другая религия»[8].

В своей работе Р. Белла рассматривает «Инаугурационную речь Кеннеди», в которой тщательно разбирает речь Джона Ф. Кеннеди, 35-го президента Соединенных Штатов Америки, которая была произнесена 20 января 1961 года при вхождении в должность президента США[9]. Автор обращает внимание на то, что всего в трех местах этой торжественной речи, фактически речи-присяге, речи-обращения к нации, Кеннеди ссылается на Бога. Кеннеди в своей речи никак не обозначает свою религиозную принадлежность, не использует христианскую терминологию, не упоминает названия религиозных организаций. Бог в речи Кеннеди — не персонализированный Бог. В этой речи Бог скорее выступает некоей общей идеей Небесного Руководства, покровительства, показывает, что и страна, и сами американцы находятся под попечением Свыше, и это то, что принимают и понимают большинство американцев. Р. Белла, рассматривая речь Кеннеди, отметил, что «хотя вопросы персональной религиозной веры считаются строго личным делом, есть в то же время некоторые общие элементы религиозной ориентации, которые разделяют подавляющее большинство американцев. Эти элементы сыграли решающую роль в развитии американских институтов и по-прежнему обеспечивают религиозное измерение для всей ткани американской жизни, включая и сферу политики. Это общественное религиозное измерение выражается в наборе убеждений, символов и ритуалов, которые я называю американской гражданской религией»[10]. Далее автор отмечает, что сама инаугурация является важным церемониальным событием в этой религии и религиозно легитимизирует высшую политическую власть. Р. Белла пишет, что Кеннеди приносит клятву, она же обет, перед людьми и перед Богом соблюдать Конституцию и проговаривает, что суверенитет опирается не столько на людей, сколько на Бога. «Воля народа не является критерием правильности или неправильности (добра или зла). Существует более высокий критерий, в терминах которого эта воля может быть рассмотрена, ведь вполне возможно, что люди могут ошибаться. Обязательства президента распространяются на этот высший критерий»[11].

Р. Белла отмечает, что в речи Кеннеди проговаривается, что политическая жизнь имеет религиозное измерение, в которой не только предусматривается место для прав человека, но и политический процесс имеет трансцендентную цель. «Это подразумевается в его последних словах (словах Кеннеди), “здесь на земле божья работа” поистине должна быть нашей работой»[12]. И еще один важный момент, что так же было сказано Кеннеди — то, что «права человека исходят не от великодушия государства, но от руки Божьей». Белла отмечает эти моменты и приходит к выводу, что у американского народа в целом и у каждого гражданина в частности есть долг перед Богом и что этот долг выражается в исполнении Его воли, что это чувство долга глубоко укоренено в американской традиции.

Кроме этого Р. Белла отсылает к истории основания Америки и отмечает, что хотя термин «гражданская религия» и не использовался отцами-основателями, но вполне мог иметь хождение в высших слоях американского общества как часть культурного климата. В качестве такого примера он берет автобиографию Бенджамина Франклина (1706–1790), американского государственного деятеля, стоявшего у истоков освободительной борьбы Америки за политическую и экономическую независимость от Британии. Единственный из отцов-основателей, чья подпись была под всеми тремя документами: Декларацией независимости США, Конституцией США и Версальским мирным договором 1783 года.

«Я всегда руководствовался какими-то религиозными принципами. Я никогда не сомневался, например, в существовании Создателя, что Он создал мир и управляет им в соответствии своим провидением. То, что наиболее приемлемым служением Богу было бы делать добро людям. Что наши души бессмертны и что все преступники понесут наказание, а добродетель будет вознаграждена либо здесь, либо на небесах». «Из всех склонностей и привычек, которые приводят к политическому процветанию, религия и нравственность являются незаменимой опорой. … И давайте с осторожностью выразим предположение, что нравственность можно поддерживать без религии. При самой высокой образованности и разум, и жизненный опыт дают нам основания ожидать, что без религиозных принципов не может быть национальной нравственности»[13].

Р. Белла обращает внимание на знаменитую «Декларацию независимости», принятую в 1776 году: «То, что мы имеем с первых лет республики — это совокупность верований, символов и ритуалов с почитанием по отношению к священным вещам и институционализированном в коллективе. Эта религия — видимо, для этого нет другого слова, хотя и не противоречит христианству, а более того, имеет много общего с христианством, не была ни сектантской, ни в определенном смысле христианской»[14].

В становлении гражданской религии Америки сыграла огромную роль гражданская война, осмысление которой привело к новому пониманию важнейшихих вопросов бытия: жизни, смерти, самопожертвования, возрождения, осмысления человека как человека, отношение к рабству и т. д. Смерть во имя высших целей на полях войны воспринимается как жертвоприношение в религиозном понимании, а погибшие исполняли волю Божью. Такое же отношение и к президенту Линкольну, чье убийство воспринимается как акт жертвоприношения, а сама его жизнь как жизнь избранника Божьего. Эти символы требовали своего материального воплощения через ритуал и топосы, что должны иметь статус

национальных. Такими местами стали национальные кладбища, такие как Геттисбергское, открытое Линкольном, а позднее Арлингтонское кладбище. Память о войне и погибших в ней мучеников за свободу ритуально выражается в Дне Памяти, а ежегодное празднование сакрализует его и погибших, становясь частью гражданской религии. Важной особенностью гражданской религии является то, что она никогда не была воинствующе светской или антиклерикальной. «…Гражданская религия смогла создать без какой-либо ожесточенной борьбы с церковью влиятельные символы национальной солидарности и мобилизовать глубокие уровни личной мотивации на достижение национальных целей»[15]. Говоря о дне сегодняшнем, Роберт Белла предупреждает, что Америка находится на новом переломном этапе, когда она могла бы, но еще не стала либо центром новой мировой гражданской религии, либо сама стала ее частью. Для этого необходимо включить живую международную символику в само поле гражданской религии Америки. Положения гражданской религии носят универсальный характер и применимы не только в Америке, но и в любой другой стране. Говоря о России, отметим, что элементы гражданской религии содержались в идеологеме «Православие, Самодержавие, Народность», в упрощенном варианте «За Веру, Царя и Отечество», произнесенной 21 марта 1833 года Сергеем Семеновичем Уваровым (1786–1855) при вступлении в должность министра народного просвещения в годы правления императора Николая I. Период недавнего прошлого нашей страны характеризовала тенденция создания некой «псевдорелигии», в функционировании которой можно также найти формы, характерные и для гражданской религии. Это и пантеон «мучеников-праведников»: В. И. Ленин, 26 бакинских комиссаров и т. д. Создание особых сакральных мест поклонения, таких как мавзолей Ленина, захоронения погибших за «светлое будущее» и т. д., куда приходили для поклонения в дни национальных праздников. Государство становилось сакральным институтом со своей особой миссией — победой коммунизма во всем мире и для достижение этой цели требовало жертвенности от граждан во благо светлого будущего и т. д. Говоря о современном периоде в истории России, можно отметить, что пока новых символов, имеющих отношение к гражданской религии, не появилось. В мае 2012 года прошла инаугурация нового президента России Владимира Владимировича Путина. Сравнивая эту речь с подобными речами американских президентов, можно отметить, что мы не найдем там того, что смогло бы стать общими объединяющими символами для нации. Есть несколько неконкретных отсылок к героическому прошлому, общие слова о великом предназначении и т. д. И только в финальной части речи мы находим что-то, что может иметь отношение к гражданской религии: новый президент использует слово вера, придавая финальной части своей речи религиозное измерение. «Я верю в силу наших общих целей и идеалов, в силу нашей решимости преобразить страну, в силу объединенных действий граждан, в наше общее стремление к свободе, к правде, к справедливости. Мы готовы к грядущим испытаниям и грядущим свершениям. У России великая история и не менее великое будущее. И мы будем работать с верой в душе, с искренними и чистыми помыслами»[16]. Завершая обзор работы «Гражданская религия в Америке» Роберта Беллы, мы можем сделать следующие выводы. Роберт Белла создал интересную концепцию гражданской религии, которая оказалась востребованной и прошла испытание времени, дает представление не только о современной гражданской религиозной составляющей нашей жизни как некой формы поклонения священному, но и показывает будущее направление. Глобализация, миграционные процессы, секуляризация, большая сосредоточенность на индивиде с его персональными интересами и окружающем его мире, несомненно, должны привести к появлению новых символов, традиций, ритуалов, которые объединят людей вне зависимости от религиозного предпочтения или его отсутствия.

Примечания

1 http://www.hup.harvard.edu/catalog.php?recid=31281&content=reviews
2 http://www.robertbellah.com/biography.html
3 Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 316.
4 Там же.
5 Там же.
6 Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 317.
7 Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 320.
8 http://www.robertbellah.com/articles_5.htm
9 http://www.coldwar.ru/kennedy/speech.php
10 http://www.robertbellah.com/articles_5.htm
11 Там же.
12 Там же.
13 http://www.robertbellah.com/articles_5.htm
14 http://www.robertbellah.com/articles_5.htm
15 Там же.
16 http://kremlin.ru/transcripts/15224

Литература

1. Гражданская религия Америки (Civil Religion in America) http://www.robertbellah.com/articles_5.htm
2. Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. М., 1998. 414 с.
3. http://www.berkeley.edu/news/berkeleyan/2006/10/26_Bellah.html
4. Владимир Легойда. Гражданская религия: pro et contra. http://www.religare.ru/2_1555.html
5. Владимир Легойда. In God we trust? религиозность по-американски http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig9.html
6. Гофман А. Б. «Социология и гражданская религия в России»
7. Задорожнюк И. Е. «Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США
8. Инаугурационные речи президентов США. М., 2001.
9. Стецкевич М. С. Свобода совести. СПб., 2006.
10. Бачинин В. А. Национальная идея для России. С-Пб., 2005.
11. Фирсов С. Л. На весах веры: От коммунистической религии к новым «святым» посткоммунистической России. СПб., 2011.

И. В. Ларионова
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р филос. наук,
проф. Д. К. Бурлака

ПРОБЛЕМА ЗЛА И СТРАДАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА

Copyright © 2012, И. В. Ларионова

Творчество Леонида Андреева — одного из крупнейших писателей Серебряного века, создателя ярких и своеобразных литературных произведений, в последнее время вызывает все больший интерес у читателей и исследователей его таланта. Экспрессия, гротеск, парадоксальность мышления в сочетании с особым даром затрагивать самые острые проблемы человеческого существования создают неповторимую атмосферу андреевских текстов. Оригинальность стиля, непохожесть на других — в этом причина некоторой обособленности писателя, который, по словам А. Белого, стоит «…где-то между Горьким и Блоком»[1], не относясь с определенностью ни к реализму, ни к символизму. Но в своей глубинной сути творчество Леонида Андреева с его метафизическим накалом и презрением к обыденности тяготело к символизму. По словам близкого друга писателя поэта Г. Чулкова, «…в сердце у него всегда звучала какая-то песня “не от мира сего”»[2]. Пожалуй, наиболее близким Андрееву по духу был поэт-символист А. Блок, оба они обладали способностью «угадывать» что-то в иной, «потусторонней» реальности[3]. Близость эта была основана на свойственном им мистическом романтизме и воспринятом от В. С. Соловьева учении о Вечной Женственности, повлиявшем, правда, по-разному, на обоих художников. Мечта о вечно-женственной красоте была связана с личным душевным опытом Леонида Андреева, она и заставляла его вновь и вновь искать «возможную, но несуществующую мировую гармонию»[4]. Поклонение Красоте, неразрывно связанной с Добром, пронизывающее философию и поэзию Владимира Соловьева, пробудило в душе Л. Андреева нечто живое и несомненное в своей подлинности, что всегда жило в глубине его сердца. С другой стороны, на его творчество сильнейшим образом повлияли идеи немецких волюнтаристов А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, оказавшиеся созвучными пессимистической натуре русского писателя. Столь противоречивое влияние способствовало формированию у писателя крайне двойственной картины мира. М. Горький, хорошо знавший Леонида Андреева, выразил в свойственной ему манере эту бросавшуюся в глаза противоречивость писателя: Андреев «…странно и мучительно-резко раскалывался надвое»[5]. Поиски возвышенного идеала были омрачены «горькой иронией… над самим собою и над теми сомнительными воплощениями Прекрасной Незнакомки, которые встречались на его жизненном пути»[6]. Леонид Андреев болезненно воспринимал существование зла и страданий, которыми преисполнена жизнь человека, это ранило его искавшую красоты и гармонии душу. С беспощадной открытостью и резкостью, предельно сконцентрировав мысль в поисках разгадки, он ставил наиболее экзистенциально значимые и трудноразрешимые вопросы: о добре и зле, смысле жизни и смерти, вере в Бога и безверии. Говоря словами героя андреевского рассказа «Ложь», писателю «безумно хотелось сорвать череп, чтобы увидеть Правду»[7]. Свою задачу он видел не в формулировании ответов, а в постановке самой проблемы, неразрешимой в ее трагической сложности. Из неприятия зла вырастает в творчестве Андреева тенденция к преувеличению проявлений зла в мире и стремление к яростному обличению всего мироустройства. Многие исследователи отмечают особый дар писателя нагнетать атмосферу ужаса и безысходной тоски. Мрачность андреевского мировидения еще более подчеркивается тем, что мотивы страдания, отчаяния, торжества зла предстают перед читателем в свете всеобщности как некие символы, как извечные вопросы, затрагивающие трансцендентные уровни бытия. В этом смысле русскому писателю порой отказывало чувство меры. Известны слова Л. Толстого, сказанные о Леониде Андрееве: «Он пугает, а мне не страшно»[8], но таков уж символически-экспрессионистский стиль писателя, с помощью которого он пытался донести до читателя свой гнев и отвращение к злу и насилию. Андреев считал себя учеником и последователем Ф. М. Достоевского[9], гениального исследователя тайн человеческого сердца — «плацдарма» борьбы сил добра и зла**.** Леонид Андреев**,** пристально разглядывая душу человека, обращаясь к его совести, все чаще приходил к неутешительным выводам. Последнее произведение писателя — незаконченный роман «Дневник Сатаны» — проникнуто горечью и болью, автор выносит миру окончательный приговор: зло победило, не осталось ничего высокого и чистого — красота, любовь, добро оказываются поддельными[10]. Андреевский Сатана опоздал: «дьявол» победил на «поле битвы» человеческого сердца, причем без его ведома — люди справились своими силами. Опять же, обращаясь к Ф. М. Достоевскому, вспомним его предупреждение об опасной двойственности человека, способного одновременно служить двум идеалам — «идеалу мадонны» и «идеа-

Copyright © 2012

лу содомскому» — такова мучительная проблема поврежденной грехом человеческой души. Но даже Сатана в романе Андреева не ожидал, что «идеал мадонны» может просто исчезнуть, поглощенный «идеалом содомским»: «при ее необыкновенном сходстве с Мадонной, при ее действительно неземной красоте, чистоте и прелести она с ног до головы продажная, развратная и совершенно бесстыдная тварь…»[11]. Нравственную оценку человеку и его поступкам автор выносит в одном из своих наиболее известных рассказов «Бездна», написанном под влиянием натуралистических тенденций эпохи, восходящих к ницшеанскому «биологизму» и «витализму». Смысл рассказа — в утверждении идеи, что человек остается зверем, несмотря на все попытки человеческой культуры и морали облагородить его истинную природу. Человек в самом себе несет зло, таково его «родовое» свойство, только слегка прикрытое тонким слоем культуры. Особенно это становится явным в кризисные моменты жизни и истории. Андреев видит свою задачу в безжалостном срывании масок. В отличие от Ницше, автор не прославляет эту витальную, звериную природу человека, он признает ее существование, но не готов «полюбить» и смириться с ней, хотя и не видит способа что-то изменить. Г. Чулков в своих воспоминаниях писал, что Леонид Андреев «…огорчался, скорбел и плакал: ему было жаль человека»[12]. Несмотря на свой пессимизм и отчаяние, он был гуманистом, защищающим те крупицы добра, которые ему удавалось разглядеть в людях. Другое дело, что зла он находил в человеческой душе гораздо больше. Но внутреннее стремление к поиску красоты и добра помогало Андрееву любить человека и говорить о «великом блаженстве, равного которому не создавала еще земля, — работать для людей и умирать за них»[13]. На страницах андреевских произведений возникает образ героя, не сдающегося перед натиском зла, даже если эта борьба безнадежна. Идею о необходимости героического, трагического по своей сути, противостояния ужасу и безысходности существования, внешне созвучную ницшеанскому прославлению «героического безумия», Андреев пронесет через все свое творчество. Но вера писателя в героическое противостояние злу была преисполнена пессимизмом и отчаянием, связанным с постоянным вопрошанием, с мучительным, но безуспешным поиском потустороннего смысла бытия.

Философские идеи Ф. Ницше, которыми серьезно увлекался молодой Андреев, оказали заметное влияние на его творчество. Знаменательно, что одна из ранних статей-рецензий Леонида Андреева, вышедшая под заголовком «Если жизнь не удастся тебе, то удастся смерть», сразу отсылает читателя к автору «Заратустры». Андреева нельзя отнести к «ницшеанцам», т. е. прямым последователям немецкого мыслителя, поскольку воспринятые от него идеи были творчески переосмыслены Андреевым в контексте русской культуры, особенно в свете произведений Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. В ряде работ Л. Андреева мы встречаемся с оригинальным прочтением идей Ницше русским писателем**.** Ницшеанские мотивы звучат в «Рассказе о Сергее Петровиче», посвященном истории незадачливого студента, вся жизнь которого роковым образом изменилась после прочтения книги «Так говорил Заратустра». Сергей Петрович предстает перед нами хорошим, добрым человеком, не слишком уверенным в себе, не имеющим особых дарований и достоинств. Гордая идея о сверхчеловеке посеяла в его душе сомнения, принудив к лихорадочному поиску истины. С одной стороны, Сергей Петрович под воздействием прочитанного осознал свое полное ничтожество — по контрасту с величием сверхчеловека, с другой — в его душе вызревает протест против несправедливости природы. Идея о сверхчеловеке преисполняет его жаждой свободы, ожиданием новых свершений, он начинает верить в свои силы и свое человеческое достоинство. Но этот подъем духовных сил оказывается недолгим, обернувшись пустой иллюзией. Автор с сочувствием относится к своему герою, у которого не было «потребности творить зло», но который, обманутый ницшеанской идеей сверхчеловека, стал осуждать себя за мягкость и безволие и неспособность быть, как те сильные люди, «которые убивают, крадут, насилуют»[14] и «добивают того, кто уже ранен природой»[15]. Здесь мы видим соединение мотивов Ф. М. Достоевского, автора «Преступления и наказания», и лозунгов Ницше. Огромной иронией пронизана реплика одного из героев рассказа о том, что Ницше «…так любил сильных, а делается проповедником для нищих духом и слабых»[16]. Андреев в своем рассказе трансформирует идеи немецкого мыслителя в созвучии с позицией Вл. Соловьева, изложенной им в статье «Идея сверхчеловека», и показывает, осознанно или нет, что в безрелигиозном пространстве человек в поисках смысла может подпасть под влияние человекобожеской идеи о сверхчеловеке, несущей гибель или безумие. Слова Заратустры «Если жизнь не удается тебе, если ядовитый червь пожирает твое сердце, знай, что удастся смерть» — подводят Сергея Петровича к решению убить себя. Как пишет Э. Клюс в своей работе «Ницше в России», эта фраза из «Заратустры», переведенная к тому же с искажениями, была неправильно понята частью русских читателей: Ницше не призывает к самоубийству, он предлагает достойное принятие своей судьбы и смерти, т. е. amor fati. Далее Э. Клюс добавляет, и с ней можно согласиться, что к «русскому» пониманию слов Ницше Леонид Андреев был подготовлен «концепцией свободной смерти», озвученной Кирилловым в «Бесах» Достоевского[17]. Кириллов, в отличие от Ницше, понимает «свободную смерть» как самоубийство, которое, будучи абсолютно добровольным самопожертвованием, должно освободить не только его самого, но и все человечество от рабства смерти. Эта нигилистическая по своей сути идея, однозначно осуждаемая Ф. М. Достоевским, растворяет человеческую личность в небытийной свободе[18]. В «Рассказе о Сергее Петровиче» мотивы Достоевского, Соловьева, Ницше и Шопенгауэра причудливо переплетаются,

создавая своеобразную коллизию. Слова Заратустры об удачной смерти не могли быть поняты Андреевым как amor fati в силу особенностей мировидения писателя: метафизической устремленности и жажды красоты и гармонии. В одном из писем Андреев заявлял: «…я не принимаю жизни, какая она есть, и никогда не приму»[19]. Он смотрел на жизнь с пессимизмом, окрашенным в отчаянно-бунтарские тона. Самоубийство Сергея Петровича, зачарованного учением Ницше, можно рассматривать как героический поступок, решение о котором он принимает с гордостью отчаяния: «Когда он ощутил в себе спокойную готовность умереть — впервые за всю свою жизнь он испытал глубокую и горделивую радость, радость раба, ломающего оковы»[20]. В андреевской трактовке смерти как одного из способов противостояния неведомой и равнодушной силе, заставляющей людей держаться за рабское существование в «железной клетке», наряду с шопенгауэровскими мотивами явно предугадываются элементы экзистенциализма. Самоубийство Сергея Петровича описывается Андреевым с присущей автору противоречивостью: здесь присутствует и сожаление, и осознание ошибки, и в то же время признание и оправдание героического бунта «смелого, свободного и бессмертного я».

Известное изречение Ницше «Нет ничего истинного, все позволено» стало одним из мотивов рассказа Леонида Андреева «Мысль». Доктор Керженцев, считающий себя исключительно сильным и независимым человеком, полагает себя выше законов обыденной морали, существующих для слабаков: «Для меня нет судьи, нет закона, нет недозволенного. Все можно»[21]. Керженцеву не терпится испытать на практике свою силу и исключительность — он хладнокровно убивает приятеля, которого считает бездарным и никчемным созданием. Несмотря на многочисленные аллюзии к ницшеанским мотивам, у читателя андреевского рассказа невольно всплывает в памяти образ Раскольникова из романа Ф. М. Достоевского. Правда, в отличие от героя «Преступления и наказания», испытывавшего муки совести и пришедшего к раскаянию, доктор Керженцев — этот «сильный» человек с «глубоким и искренним презрением к ходячей морали»[22] — нисколько не сожалеет о содеянном. Но сама жизнь наказывает героя рассказа за его бесчеловечность: «сверхчеловек» Керженцев сходит с ума. Таким парадоксальным образом русский писатель утверждает свой гуманизм и неприятие зла.

Непростым является вопрос о том, какие ценности отстаивал Леонид Андреев, какие идеалы исповедовал, к какому итогу пришел в своих исканиях. Попытки найти метафизический источник зла неизбежно приводили его к размышлениям о религии. Неизбывная двойственность мировоззрения писателя была связана с мучительным безверием и страстным желанием обретения веры. Отсюда колебания и противоречивость высказываний: «Бога я не прийму, пока не одурею»[23], «...не люблю Христа и христианство», «…царствие небесное и прочая чепуха»[24]. И в то же время: «Мне еще очень многое хочется сказать — о жизни и о Боге, которого я ищу»[25]. Гуманизм Андреева зачастую принимал ницшеанско-богоборческий характер: «Царство человека должно быть на земле… призывы к Богу нам враждебны»[26]. Несмотря на многочисленные высказывания Андреева в духе атеизма, никаким атеистом он не был по складу своей натуры. Он выступает с антирелигиозными заявлениями отчасти в силу распространенности марксистских идей, отчасти в силу трагической раздвоенности его внутреннего мира. Лев Толстой проницательно увидел это, сказав, что Андреев «стесняется» атеистов, но сам «в Бога верит и Бог ему страшен»[27]. Этот противоречивый и изнуряющий поиск Бога находил отражение в произведениях писателя, где герои пытаются «достучаться до небес» и познать Бога, если Он существует. Страстное религиозное вопрошание, пронизанное реминисценциями из библейской книги Иова, — тема богоборческой повести Андреева «Жизнь Василия Фивейского». Библейские мотивы и евангельские персонажи не покидают страниц книг Леонида Андреева, религиозная тема явно или подспудно становится центральной в творчестве Андреева.

Повесть «Иуда Искариот» ставит очередную загадку перед исследователями творчества писателя. Фигура Иуды, ученика Христа, предавшего своего Учителя на распятие, в повести Андреева переосмысливается парадоксальным образом. Образ Иуды крайне двойственен: он двуличен и отвратителен, но в то же время весьма умен, проницателен и даже мудр. Создается впечатление, что в своей проницательности и понимании божественных тайн творения Иуда равен Христу. Он знает, что ему суждено сыграть величайшую роль в истории мира. Андреевский Иуда видит людей насквозь, но взгляд этот настроен только на выискивание всего самого низменного и подлого в роде человеческом. Никакие добрые слова и добрые деяния не могут обмануть Иуду — он знает, что в глубине души каждого кроется зло. Несомненно, в характере Иуды мы видим некоторые гипертрофированно представленные черты самого Леонида Андреева, о мрачности мировидения которого говорилось выше. Иуда раздираем противоречивыми стремлениями, которые движут им почти на уровне инстинкта: он любит Иисуса, но любовь его темна, он предан своему Учителю, но это преданность зверя. Андреев преувеличенно акцентирует человеческую природу Иисуса Христа — Христос, предстающий в рассказе, это, прежде всего, человек со всеми его слабостями: выразительный штрих — Иисус в андреевской трактовке может иногда громко и долго «хохотать», что выглядит почти кощунственным. Андреев показывает Христа как очень доброго, но несколько наивного человека, мечтательно верящего в людей. Как же Учитель ошибается! — с болью думает мудрый Иуда. Он одержим стремлением всем, но прежде всего Иисусу, доказать свою правоту. Иуда ревниво следит за апостолами, толпящимися вокруг Христа, он негодует — ведь они недостойны Учителя, а Тот не хочет понять этого, либо старается не замечать.

Андреевский Иуда решается на предательство как на последнюю отчаянную попытку вразумить «несчастного Иисуса»[28] и открыть Ему глаза на низость и трусость людей. Читателя андреевской повести поражает контраст между образом Христа, обрисованным писателем, и Христом Евангелия, Сыном Человеческим, говорящим: «Я и Отец — одно». Иисус в повести не произносит ни слова; когда Иуда пронзает Его взглядом, Он отводит глаза — создается впечатление, что Ему нечего ответить все понимающему ученику. Если мы вспомним Христа из «Легенды об Инквизиторе» Ф. М. Достоевского, то сразу бросается в глаза несхожесть двух образов: Христос в Легенде тоже молчит, но Его молчание выразительнее слов, оно проникнуто печалью, жертвенной любовью и всепрощением. В повести Андреева прекраснодушный Иисус далек от реальности: «Разве понимает он что-нибудь в людях, в борьбе!»[29] — восклицает в отчаянии Иуда. В представлении многих поколений Иуда является символом предательства — одного из самых ненавидимых людьми деяний. В «Божественной комедии» Данте Иуда вместе с Брутом и Кассием — предателями Цезаря, осужденные на вечное проклятие, низвергнуты на самое дно ада, где Люцифер терзает их в своих зубастых пастях. Правда, еще во времена гностиков возникает иная трактовка деяния Иуды, отраженная в неканоническом «Евангелии от Иуды». Эта еретическая по своей сути концепция возвеличивает Иуду до уровня спасителя человечества: Иуда оказывается любимым учеником Христа, добровольно пожертвовавшим собой и предавшим Христа, чтобы свершилось предначертанное. Вновь и вновь появляясь на страницах эзотерических текстов и литературных произведений, эта ересь дожила до наших времен[30]. Андреевский Иуда отличается как от христианской, так и от гностической трактовок образа. В этом и кроется его загадка. Впрочем, это относится практически ко всем героям Андреева, уникальным в своей противоречивой сложности. Андреев не оправдывает своего Иуду, но и не осуждает его. Складывается впечатление, что автор просто наблюдает за развитием событий, сфокусировав взгляд на поступках главного героя и их психологической мотивации. Но хотел того автор или нет, Иуда в повести выглядит почти победителем: ведь он оказался прав — ученики повели себя малодушно и недостойно! «Любимый ученик! Разве не от тебя начнется род предателей, порода малодушных и лжецов?»[31], — с «праведным» гневом обращается Иуда к Иоанну. К концу повести все более величавым предстает образ Иуды: Петр уже чувствует в нем «кого-то, кто может приказывать»[32]. Здесь происходит своеобразное перевертывание ролей: в Евангелии от Матфея Иисус говорит «как власть имеющий», но андреевский Иисус явно уступает Иуде, более походя на «манекена»[33]. Гордый и спокойный Иуда, отрешившийся от всего земного, видит в самоубийстве не конец, а начало новой жизни: «Я иду к нему! — сказал Иуда, простирая вверх властную руку»[34]. Мы видим, что Леонид Андреев неизменно возвращается к важнейшему для него мотиву смерти как героического бунта. Не Христос, а богоборец Иуда, — тот, кто принесет людям истину, он будет «ковать железо» и «разрушать небо» до тех пор, пока не найдет ее.

Переосмыслению евангельского сюжета о воскресении Лазаря посвящена повесть-притча Андреева «Елеазар». Сюжет повести находится в ужасающем противоречии с христианским пониманием радостного чуда воскресения из мертвых. Имя Христа ни разу не упоминается Андреевым в этой повести, но читатель, знакомый с евангельским сюжетом, невольно ждет какого-то намека на Его присутствие. Но напрасно — повесть Андреева насыщена пустотой богоотсутствия. От этой пустоты веет могильным холодом и ужасом. Елеазар, воскрешенный «чудесной властью»[35] на третий день и вышедший из могилы, ходил среди людей «с лицом трупа, над которым три дня властвовала во мраке смерть»,[36] пугая всех «страшной синевой лица и отвратительной тучностью». Но самое страшное, что взор Елеазара, познавшего холод смерти, приобрел способность убивать, пронизывая все живое «мертвой, серой скукой»[37]. И прокляли люди ненавистное имя чудесно воскресшего, под равнодушным взором которого погибало «все, что служит к утверждению жизни, смысла и радости ее»[38]. Что же увидел Елеазар в те три дня, что был мертвым? Ничего не мог рассказать он людям, поскольку Там нет ничего, кроме «черной утробы» пустоты и «ужаса Бесконечного»[39]. М. Волошин писал, что помимо воли автора повести все эти мрачные подробности описания воскресшего «трупа» отступают на задний план, вытесненные вопросом, неотступно преследующим читателя: «Кто же тот, кто воскресил Елеазара? Кто *Он*, кто решился устроить такое дьявольское издевательство над человеческой душой?»[40]. Назвать имя Христа язык не повернулся бы. Кажется, что какая-то «диаболическая сила» вернула мертвецу «жизненную силу, но не могла вселить в него отлетевший дух»[41]. Пожалуй, в этом рассказе Андреева с наибольшей силой проявилась та религиозная, духовная слепота писателя, о которой писали многие его современники. Экзистенциальный мотив «заброшенности» человека в мире возникает в рассказе Андреева «Стена», где гротескная в своей чудовищной и злобной непреодолимости стена закрывает людям путь к познанию смысла их преисполненной страданиями жизни. Стена, в которую уперлись люди, — это символ смерти как границы, но что скрывается за ней? Ответа нет. За безмолвствующей стеной — пустота, которую олицетворяет Некто в сером — образ из пьесы Андреева «Жизнь человека». Кто же этот таинственный Некто в сером? По мнению М. Волошина, Леонид Андреев всем своим творчеством как бы говорит читателю: «Имя, которое я даю Богу, — “Некто в сером”»[42]. Вряд ли с этим можно полностью согласиться, ведь, как мы уже упоминали, Андреев не торопился давать однозначных ответов в своих произведениях. И уж тем более таким ответом не мог стать Некто в сером — этот равнодушно

и даже враждебно затаившийся во мраке небытия «злой недруг человека»[43]. Находясь в непрестанном поиске вневременного смысла бытия, русский писатель Бога так и нашел, но не смирился и не потерял воли к сопротивлению. Себя он сравнивал с одним из героев рассказа «Призраки»: «Безумный, который стучит, — это я»[44]. Но в том-то и ужас — вновь и вновь появляется в текстах писателя подозрение — что стучать бесполезно, истины и смысла «…нигде, ни в чем нет»[45]. Нигилистический пафос всеотрицания лейтмотивом проходит через многие произведения Андреева. О себе он говорил как о «рожденном проклинать»[46]. Еще в молодости он заявил о своем намерении показать, что «…только в смерти истина и справедливость, что вечно одно только "не быть"»[47]. Леониду Андрееву суждено было творить в непростую эпоху Серебряного века с его творчески насыщенной, но смутной и двоящейся атмосферой соблазна, в которой пышным цветом расцвели «благоуханные» и «ядовитые цветы» декаданса. Мистицизм, демонизм, темы ужаса и смерти сближали Андреева с декадентами и, хотя писатель их не понимал и не любил, в своей «бессознательной сущности» он был «их поля ягода»[48]. Но в том-то и заключается неповторимость творчества Леонида Андреева, что мы не видим у писателя декадентского «упоения» гибелью и тленом, эстетского заигрывания с небытием. Все, что он писал и говорил, было подлинным, притворяться и лгать этот человек был не способен[49]. Его произведения пронизаны «плачем» по человеку и «трагическим чувством вечности, небытия, хаоса, мировой пустоты»[50]. Сам воздух той предгрозовой поры был наполнен «ядовитыми испарениями»[51], отравившими многих одаренных художников. Жертвою стал и Леонид Андреев, его самого «отравили и замучили те странные темные силы, которые незримо вошли в нашу жизнь и разложили ее»[52].

Возникает вопрос: кто для русского писателя является тем источником «добра, и правды, и любви»[53], о котором он грезил всю жизнь? Человек? Но сам Андреев чувствовал, что «последняя» истина не может находиться в человеке — это было бы «очень плохо, очень ничтожно…»[54]. Герои андреевских произведений в слепом и безнадежном бунте обретают лишь смерть: всякий «сгинет бесследно в безграничности времен, не мыслимый, не чувствуемый, не знаемый никем»[55]. Андрееву никогда не удавались персонажи, которые были бы способны как-то противостоять злу. Зло всегда жило в них самих или же им было свойственно бессилие перед ним. Исключение здесь не составляет даже Христос «Иуды Искариота». Невольно закрадывается мысль, что добро, по Леониду Андрееву, остается не более, чем благопожеланием и устремленностью к нему. У добра нет бытийственных оснований, своей «онтологии». Онтология просматривается только у зла, которому в произведениях Андреева открывается бесконечная бездна. Но зло — взятое онтологически — это ведь Ничто. Оно оказывается укорененным в самой глубине всего сущего, за ним последнее слово, оно последняя истина о сущем. Наверное, это не прямой нигилизм, и все же он оказывается у Андреева непреодолимым, хотя и не принимается им. Остается вечная разорванность между неприятием зла и ощущением его непреодолимой реальности. В этой ситуации для русского писателя остаются равно неприемлемыми героический пессимизм Ницше и квиетизм воли Шопенгауэра. Последней истиной творчества Андреева остается вопрошание, взыскание, надрыв.

Но что более всего поражает в творчестве русского писателя — это слепота в отношении христианства, полная нечувствительность к тому, каким был евангельский Христос. Андреев создает свой образ Христа — слабого и бессильного. Этим вольно или невольно он делает уступку злу, сдает позиции добра еще до того, как пытается преодолеть зло. Впрочем, по этому пункту Андреев не одинок. Если мы вспомним Христа по Толстому, Розанову, Мережковскому, Блоку и иже с ними, то понятно, что в этом отношении Андреев пребывает в общем русле религиозной невменяемости. И толстовское «он пугает, а мне не страшно» тогда получает свое объяснение, хотя и не по Толстому. Оно состоит в том, что было бы неверно утверждать, что заслон от зла Андреев не мог обрести ввиду мощи и неисследимой глубины зла как таковых. В своей непримиримой борьбе со злом писатель упорно не видит точки опоры, которая сделала бы зло преодолимым. Именно в этом вопросе парадоксальная противоречивость писателя, так страстно ненавидевшего зло, достигает своей наибольшей остроты.

Примечания

1. Белый Андрей. Между двух революций. Л., 1934. С. 201.
2. Чулков Г. И. Леонид Андреев (Воспоминания) // Письма Леонида Андреева / Предисловие и послесловие Георгия Чулкова. Л., 1924. С. 40.
3. Там же. С. 42.
4. Там же.
5. Горький М. Леонид Андреев // Полное собрание сочинений: В 25 т. М., 1973. Т. 16. С. 324.
6. Чулков Г. И. Цит. соч. С. 41.
7. Андреев Л. Н. Ложь // Собрание сочинений: В 6 т. М., 1990. Т. 1. С. 273.
8. Телешов Н. Записки писателя // Избранные сочинения: В 3 т. М., 1956. Т. 3. С. 54.
9. Гроссман Леонид. Беседы с Леонидом Андреевым // Собрание сочинений: В 5 т. М., 1928. Т. 4. С. 250.
10. Можно вспомнить, что об опасности «поддельного добра» писал в конце жизни В. С. Соловьев (предисловие к «Трем разговорам»).
11. Андреев Леонид. Дневник Сатаны // Избранное. Л., 1984. С. 460.
12. Чулков Г. И. Цит. соч. С. 47.
13. Андреев Леонид. Рассказ о Сергее Петровиче // Избранное. С. 42.
14. Там же. С. 43.
15. Там же. С. 51.
16. Там же. С. 46.
17. Клюс Эдит. Ницше в России. Революция морального сознания. СПб., 1999. С. 95–96.

[18] Сапронов П. А. Путь в Ничто. Очерки русского нигилизма. СПб., 2010. С. 182–193.
[19] Письма Леонида Андреева / Предисловие и послесловие Георгия Чулкова. Л., 1924. С. 18.
[20] Андреев Леонид. Рассказ о Сергее Петровиче. С. 52.
[21] Там же. С. 162.
[22] Там же. С. 128.
[23] Вересаев В. В. Леонид Андреев // Сочинения: В 4 т. М., 1948. Т. 4. С. 459.
[24] Горький М. Цит. соч. С. 356.
[25] Из письма Андреева к Горькому // Литературное наследство. Горький и Леонид Андреев: Неизданная переписка. М., 1965. Т. 72. С. 128.
[26] Андреев Л. Н. Письма к В. С. Миролюбову // Литературный архив. Материалы по истории литературы и общественного движения. М.-Л., 1960. Т. 5. С. 106.
[27] Горький М. Лев Толстой // Полное собрание сочинений, 1973. Т. 16. С. 284.
[28] Андреев Леонид. Иуда Искариот // Избранное. С. 287.
[29] Там же. С. 312.
[30] В эпоху Серебряного века ярым защитником этой гностической концепции был поэт Максимилиан Волошин.
[31] Андреев Леонид. Иуда Искариот. С. 313.
[32] Там же. С. 319.
[33] Волошин М. Некто в сером // Лики творчества. Л., 1988. С. 460.
[34] Андреев Леонид. Иуда Искариот. С. 314.
[35] Андреев Леонид. Елеазаръ (Рассказъ). Stuttgart.,1906. С. 5.
[36] Там же. С. 6–7.
[37] Там же. С. 9.
[38] Там же. С. 22.
[39] Там же. С. 27.
[40] Волошин М. Цит. соч. С. 460.
[41] Волошин М. Елеазар // Лики творчества. С. 453.
[42] Волошин М. Некто в сером. С. 460.
[43] Андреев Леонид. Жизнь человека // Собрание сочинений, 1990. Т. 2. С. 462.
[44] Горький М. Леонид Андреев. С. 337.
[45] Там же. С. 353.
[46] Андреев В. Л. Детство. М., 1963. С. 234.
[47] Брусянин В. В. Леонид Андреев. Жизнь и творчество. М., 1999. С. 115.
[48] Чулков Г. И. Цит. соч. С. 32.
[49] Чулков Г. Цит. соч. С. 37.
[50] Чуковский Корней Иванович. Из воспоминаний. М., 1958. С. 252.
[51] Бердяев Н. А. Самопознание. Л.,1991. С. 141.
[52] Чулков Г. И. Цит. соч. С. 47.
[53] Андреев Л. Н. Письма к В. С. Миролюбову. С. 107.
[54] Горький М. Леонид Андреев. С. 316.
[55] Андреев Леонид. Жизнь человека. С. 444.

А. В. Столяров
студент РХГА

Научный руководитель:
А. С. Рысаков, к. филос. наук,
старший преподаватель
Санкт-Петербургского
Государственного
Университета культуры
и искусств

ДЕВЯТЬ КАНОНОВ УПРАВЛЕНИЯ ПОДНЕБЕСНОЙ, ГОСУДАРСТВОМ, СЕМЬЕЙ (ПО ТЕКСТУ «ЧЖУН ЮН» (中庸)).

Copyright © 2012, А. В. Столяров

Важной составной частью одного из ключевых произведений конфуцианской классики, текста «Чжун Юн» («Срединное и неизменное»), является его 20 глава (чжан). В редакции, принятой Чжу Си (1130–1200 гг.), сформировавшего окончательный вид конфуцианского свода канонов, эта глава стала своеобразным трактатом об управлении государством. Ключевое положение в тексте главы занимают так называемые «девять канонов»: девять наиболее общих положений, на которых строится грамотное управление семьей, государством и всей Поднебесной. Эти девять положений не существуют изолированно. Они тесно взаимосвязаны друг с другом, и их последовательность в тексте не случайна. Последовательность канонов как бы разворачивается из одного положения в девять, подобно свертку шелка. Таким образом, первое из канонических положений является необходимым для последующих. Характер подобного «развертывания» характерен не только для данного отрывка, но и для всего текста «Чжун Юн» в целом. Как сказал Чжу Си об этом памятнике: «В этой книге в начале говорится об одном принципе. Изнутри разворачивается и становится десятью тысячами вещей. В конце вновь собирается и становится одним принципом». То же самое применимо и к данному отрывку книги в частности. Рассмотрим последовательное «развертывание» девяти канонов в наиболее общее учение о государственном управлении. Каждому канону в тексте посвящены три фразы: само положение (a), т. н. «эффект» канона (b) и дела канона, то есть то, что требуется для его осуществления (c):

1. *Самосовершенствование* (脩身).

a. Самосовершенствование (脩身)

b. 脩

c. 身).

*d. Если совершенствовать себя, Дао-Путь устанавливается (*脩身則道立*).*

e. Уравновешенность и просвещенность, процветание и [соблюдение] траура, не осуществлять ничего не являющегося Ритуалом, это то, чем совершенствуют себя (齊 明 盛 服, 非禮不動 , 所以 脩身也).

Государственное управление, по «Чжун Юн», начинается с человеческой личности, с самого себя. Государство является своего рода продолжением этой личности вовне. 20 глава Чжун Юн начинается с фразы «Государственное управление Вэнь [вана] и У [вана][1] изложено на бамбуковых планках. Если эти люди существуют, то их государственное управления на подъеме. Если они гибнут, то и их управление останавливается. Таким образом совершенствование себя является корнем управления семьи, государства и Поднебесной последовательно. Критерием совершенства выступает баланс четырех качеств: «уравновешенности» и связанной с этим простоты и отсутствием односторонних увлечений; «просвещенности», превращающей достигнутое равновесие в культурность и позволяющей избежать прямодушия; «процветания» и пышности внутренних добродетелей и «траурного» облачения, которое подобно халату, скрывающему под собой одежду из парчи, как в известной строке из «Ши цзин»: «Поверх одежды из парчи [обычный] халат»[2]. Соблюдение этих качеств позволяет человеку быть человеком, и не нарушать Ритуал.

2. *Почитание мудрых* (尊賢).

a. Почитание мудрых (尊賢).

b. Если почитают мудрых, то не входят в заблуждение (尊 賢 則 不 惑).

c. Отсылать клеветников, отдалять прелесть. Не придавать значения богатству, но ценить добродетель-Дэ, это то, чем почитают мудрых (去讒遠色 , 賤貨 而貴德 , 所以勸賢也).

Встав на путь самосовершенствования, человек обретает мудрого наставника и друзей, которые окажут ему поддержку в деле продвижения Дао-Пути и помогут избежать заблуждений. Мудрый наставник сам по себе не может исправить человека и сделать его лучше, поэтому почтение к мудрым стоит на втором месте после самосовершенствования. Также помимо известных достижении в деле исправления себя человек не сможет отыскать действительно мудрого наставника, а без его помощи невозможно дальнейшее продвижение управления. Начиная с этого положения, Дао-Путь начинает свое расширение.

3. *Сближение с близкими* (親親).

a. Сближение с близкими (親親).

b. Если сближаться с близкими, то все отцы и все браться не ропщут (親親則諸父昆弟不怨).

c. Возвышать их положение, ценить их благополучие, сообща с ними любить и ненавидеть, это то, посредством чего сближаются с близкими (尊 其 位 , 重 其 祿 , 同 其 好 惡 , 所 以 勸 親 親 也).

Как говорится в другом конфуцианском каноне «Да сюэ» («Великое учение»): «Тот кто желает упорядочить государство, прежде выравнивает свою семью». Дела управления начинаются в семье, с упо-

Copyright © 2012

рядочения внутрисемейных отношений. Это прежде всего отношения отца и сына (сыновняя почтительность), а также старших и младших братьев (почтение к старшим братьям). В дальнейшем, при переходе на уровень государства и Поднебесной, эти отношения должны сохранятся. При этом члены семьи получают высокие посты и положение. Это нужно для того, чтобы явиться примером для всех остальных семей государства, чтобы «все отцы и братья не роптали» и не было внутрисемейных смут среди остального народа. Также и симпатии и неприятие всегда должны являться симпатиями и неприятиями всего рода, а не каждого отдельного человека, чтобы сохранить монолитность и целостность семьи.

4. *Почтительно относиться к министрам* (敬大臣).

a. Почтительно относиться к министрам (敬大臣).

b. Если почтительно относится к старшим чиновникам, то не впадают в смуту (敬大臣則不眩).

c. Когда чиновничий аппарат полон несущих обязанности для отдачи приказов, это то, чем поощряют министров (官盛任使，所以勸大臣也).

Успехи, достигнутые на семейно-родовом поприще, распространяются на императорский двор. Здесь мы имеем дело с непосредственно-приближенными к императору министрами,- главами обширного чиновничьего аппарата. На основании «Чжоу ли» таких всеобщих ведомств в идеальном случае должно быть пять: Дворцовое ведомство (министерство Неба), ведомство подвластных территорий и уделов (министерство Земли), ведомство церемониала (министерство Весны), военное ведомство (министерство Лета), ведомство наказаний (министерство Осени) и ведомство общественных работ (министерство Зимы)[3]. Для каждого из этих ведомств нужно создать обширный чиновничий аппарат, так чтобы каждому делу соответствовала своя должность и было их четкое разделения. Если этого не сделать, тогда произойдет путаница и будет непонятно, кто за что отвечает, что не может не вести к смуте.

5. *[Считать одним] телом, массу чиновников* (體群臣).

a. [Считать одним] телом, массу чиновников (體群臣).

b. Если [считать] массу чиновников [одним] телом, то служилые будут благодарны, а Ритуал будет почитаться (體群臣則士之報禮重).

c. Верность и доверие, достойное жалованье, это то, чем стимулируют служилых (忠信重祿，所以勸士也).

Разделённые и расписанные по ведомствам и должностям вместе составляют единый организм и единое тело, возглавляемое правителем. Взаимоотношение правителя и конкретного чиновника определяются верностью последнего, полностью отдающего себя служению тому делу и той должности, на которую он поставлен и доверием государя, полностью полагающегося на него. Достойное жалование позволяет чиновнику полностью сосредоточиться на исполнении им своего долга. Конкретные взаимоотношения государя и подданных определяется Ритуалом, который при таких условиях уважаем всеми его участниками.

6. *[Относится] как к детям к простому народу* (子庶民).

a. [Относится] как к детям к простому народу (子庶民).

b. Если к простому народу [относятся] как к детям, то «сотни семейств» радуются (子庶民則百姓勸).

c. Управлять [в соответствии с] временем, снижение поборов, это то, чем поощряют «сотни семейств» (時使薄斂，所以勸百姓也).

На нижней ступени социальной лестницы находится простой народ, который рассматривается правителем как собственные дети. Таким образом, здесь снова присутствуют семейные отношения, навык которых уже достигнут на этапе предыдущих положений. Любовь правителя к народу («сто семейств») выражается в неукоснительном следовании сезонному циклу и не отвлечении народа от этих сезонных работ, а также в смягчении налогового бремени настолько, насколько это возможно. Снизить налоговое бремя позволяет также правильная организация работ профессиональных работников («ремесленников»), о чем повествует седьмое положение.

7. *Привлечение «сотен ремесленников»* (來百工).

a. Привлечение «сотен ремесленников» (來百工).

b. Если «сотни ремесленников» привлекаются, то средств и возможностей будет достаточно (來百工則財用足).

c. Каждодневные проверки и ежемесячные испытания, снабжать жалованием по заслугам, это то, чем поощряют «сотни ремесленников» (日省月試，既稟稱事，所以勸百工也).

Значительное государство не может жить одним земледелием, в нем появляются ремесленники и, соответственно, обмен товарами производства. Привлечение этих ремесленников и повышение их профессионализма позволяет повысить благосостояние государства и увеличивает его возможности в различных областях деятельности. Постоянный контроль над их деятельностью и регулярные проверки и экзамены на профессионализм позволят выявить талантливых и поощрить их содержанием соответственно качеству их работы.

8. *Смягчение «дальних людей»* (柔遠人).

a. Смягчение «дальних людей» (柔遠人).

b. Если смягчать «дальних людей», то четыре страны света, обратившись, придут (柔遠人則四方歸之).

c. Провожать уходящих, встречать приходящих, радоваться способным и милостиво относится к неспособным, это то, чем смягчают «далеких» людей (送往迎來，嘉善矜不能，所以柔遠人也).

Переходя с уровня государства на уровень Поднебесной, мы сталкиваемся уже с людьми из других государств, — «дальних людей». Это прежде всего

крупные купцы, мелкие торговцы, путешествующие, гости, проходящие дорогами нашего государства. Таких людей нужно встречать, не скупясь, снабжая их всем необходимым, а провожать, наоборот, сдержанно, стимулируя приходящих прибывать в земли государства. О себе необходимо оставлять доброе мнение, радуясь успехам гостей и сожалея, если у них что-либо не получается.

9. *Забота о князьях* (懷諸侯).

a. Забота о князьях (懷諸侯).

b. Если заботится о князьях, то Поднебесная будет благоговеть перед этим (懷諸侯則天下畏之).

c. Возобновлять прерванные поколения [рода], возрождать пришедшие в упадок государства, упорядочивать хаос и предупреждать опасности, давать аудиенции и принимать дары, в соответствии со временем, уважать уходящих и спокойно относится к приходящим, это то, чем заботятся о князьях (繼絕世, 舉廢國, 治亂持危, 朝聘以時, 厚往而薄來, 所以懷諸侯也).

В последнем положении обсуждается политика Сына Неба (императора) в отношении удельных князей (*чжу хоу*). Грамотная политика в их отношении обеспечивает Сыну Неба благоговейный трепет всей Поднебесной перед его правлением. Роды князей, которым грозит исчезновение, нужно поддерживать. Государства и уделы, приходящие в упадок, нужно приводить в порядок. Также нужно дальновидно предвидеть надвигающиеся опасности и беды и пресекать зародыши смуты. В древности в Китае была традиция, по которой раз в год удельные князья устраивали малый сбор подношений с подвластных земель, раз в три года производился большой сбор подношений. А раз в пять лет удельные князья съезжались на аудиенцию Сына неба, поднося ему дары. Сыну Неба предписывалось «мерять поборы и налоги малой мерой», а исходящие от него «милости и жалования большой мерой». Этим обеспечивалось благополучие и спокойствие всей Поднебесной.

Завершается описание девяти канонов следующим заключением: «*Всегда для Поднебесной, государства и семьи есть девять канонов. Но то, чем осуществляют их, — единое*». Чжу Си приводит свой комментарий: «Единое — это искренность. Если в чем-то одном не будет искренности, то все девять [канонов] обращаются в пустые слова. Это сущность девяти канонов». Так, девять наиболее общих принципов государственного управления вновь «сворачиваются» в один принцип.

Литература

1. «Конфуцианское четверокнижие (“Сы шу”)» М.: «Восточная литература» РАН, 2004.
2. «Конфуцианский канон “Чжун Юн”: переводы и исследования» / Составитель А. Е. Лукьянов М.: «Восточная литература» РАН, 2003.
3. Древнекитайская философия: В 2 т. М.: Принт, 1994.
4. Духовная культура Китая: Энциклопедия в 5 томах. М.: «Восточная литература» РАН, 2006. С. 592.

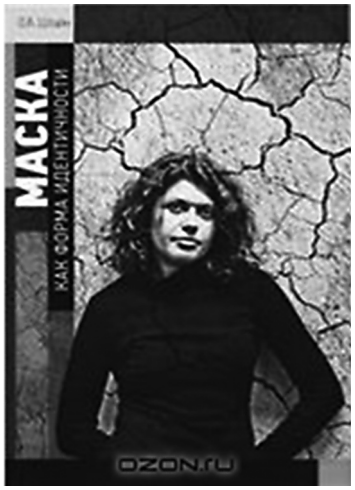
Примечания

[1] Вэнь ван и его сын У ван — совершенные правители древности, основатели династии Чжоу.

[2] «Ши цзин» Нравы царств. [Нравы] Вэй. «Красавица» (у Штукина: «Ты величава собой»).

[3] Глава «Чжоу ли», описывающая структуру и фунционирование Министерства Земли, была утеряна еще до эпохи Хань.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



О. А. Штайн

МАСКА КАК ФОРМА ИДЕНТИЧНОСТИ

Copyright © 2012, О. А. Штайн

В ноябре 2012 г. увидела свет книга к. ф. н., доцента кафедры философии, Ученого секретаря Ученого совета Русской христианской гуманитарной академии Оксаны Александровны Штайн книга «Маска как форма идентичности» (Издательство Русской Христианской гуманитарной академии). Сам автор предложил критику, которая вышла о книге и достойна вашего внимания для того, чтобы решить: «Читать или не читать».

От Издательства РХГА: «В книге петербургского философа Оксаны Штайн “Маска как форма идентичности” поднимаются острейшие вопросы современной философии и психологии, ведь маска — это не только то, что мы видим на лицах участников древних обрядов, она как особый образ присутствует в самых разных формах в коммуникативных отношениях, где делаются проблемой отношения “своих-чужих”, “веры и неверия”, “захвата и защиты”, “близости и дали”. Как и в древности, маска располагается на границе тайны и яви, скрытого и открытого. На современного человека, вовлеченного в процесс массовой коммуникации, обрушивается поток сменяющих друг друга образов, каждый из которых не только предъявляет, но и скрывает (маскирует) реальность. Книга будет интересна как профессиональным философам и психологам, студентам, аспирантам гуманитарных специальностей, так и самому широкому кругу читателей».

От круга читателей: критик Ольга Балла-Гертман на Радио Свобода // http://www.svoboda.org/content/article/24892335.html

«Смысловое предприятие, на которое отваживается петербургский философ Оксана Штайн, — весьма нетривиально. Она выводит маску далеко за пределы того предмета, который при соответствующем слове приходит на ум автоматически: личины, накладки на лицо, прикрывающей и подменяющей его, с прорезями для глаз и рта, из ткани или кожи, папье-маше или дерева. Все это, говорит автор, глубоко вторично.

Автор уводит маску, собственно, за пределы предметности вообще и даже еще дальше — за пределы всех известных нам целей и ситуаций, с которыми и в которых та обыкновенно используется: церемониальных, эстетических, практических. Все эти цели и ситуации тоже — не более чем частные случаи, не говоря уж о таких устойчиво связываемых с маской (сегодняшним обыденным сознанием) смыслах, как “притворство”, “лицемерие” (то есть — ложь) или, скажем, “театр”, “карнавал” (то есть — игра и праздник). Штайн рассматривает “маску” как принцип.

Скорее даже как совокупность принципов, как — отважимся на тавтологию — принципообразующее начало. “Это, — пишет Штайн, — установление типики и топики на лице и теле человека”. Иными словами — предъявление стороннему взгляду схематически обозначенных координат, в которые “замаскированный” декларирует свою вписанность — и от которых он в то же самое время претендует отличаться. И, кстати, уже самим жестом маскировки намекает на это различие, удерживает его.

У маски-принципа, более того, есть собственная история, и она — как, по крайней мере, показывает нам автор, — вполне отчетливо раскладывается на этапы. И еще того более: через историю маски — именно как, опять же принципа, а не просто устройства, закрывающего лицо, — может быть рассмотрена история человека в целом. Точнее, история человечности, понятой как сложная система взаимодействий, взаимосопротивлений, взаимопроникновений между самостью и социальностью. Именно такую историю Штайн и выстраивает в первой главе своей книги.

Маска, чем бы та на очередном этапе становления человека ни оказывалась, неизменно работает при этих взаимодействиях как фильтр, как мембрана,

Copyright © 2012

как — одновременно — и разделяющая, и соединяющая граница. Она — зеркало зеркал, в котором преломляются, отражаясь и фокусируясь, характерные для эпохи коммуникативные отношения. Это и наводит на мысль, что на каждом из таких этапов маска попросту неизбежна: она непременно, чуть ли не сама собой порождается из свойственного эпохе смыслового материала. У каждого из человеческих состояний, показывает автор, — свой тип маскировки, свои характерные способы скрываться, дистанцироваться от сторонних "прочитывающих" взглядов, которым маска и адресуется. "Суть маски, — формулирует в заключение Штайн, — в дистанцировании". И если что-то на всех этапах истории в маске и неизменно, то именно это.

Таких человеческих состояний, этапов становления Штайн выделяет в состоявшейся до сих пор истории три: "архаику", "Новое время" и "современность". По всей видимости, автор полагает, что эти этапы универсальны (во всяком случае, обратное нигде не сказано), но выделяет она их — особенно последние два — практически исключительно на западном, евроамериканском культурном материале.

С архаикой — понятнее всего. Маска в архаических обществах была средством контакта с сакральным: "атрибутом ритуальных церемоний, повторяющих и воссоздающих мифологический опыт", "героем визуального представления, связанного с тайной". Она манифестировала себя, "обращаясь не просто к Другому, а к сакральным силам, закрывая индивида не просто от Другого, а от злых сил". Человек в маске — с измененным лицом — "условно переходил границу между повседневным и трансцендентным". Поэтому уже тогда маска была человекообразующим принципом, "одним из исторических инструментов преобразования непосредственного природного ранга человека в культурный". И вот где точно у нее не было смыслов притворства и двоедушия, так это в архаике — хотя смыслы защиты, тоже устойчиво сопутствующие маске (и, по совести сказать, смыслам притворства не столь уж и чуждые), — были. Напротив того, "была искренняя вера и поток эмоциональных ощущений, которые испытывал первобытный человек, надевая маску в ходе ритуальных процессий". Не говоря уж о том, что никакой — дорогой нашим современникам — самости и индивидуальности, отличной от предъявляемых извне требований и способной в них не вписаться, у архаического человека не было.

Смыслами притворства, отнюдь не присущими ей изначально, маска, значит, обзавелась лишь в (европейское) Новое время. (Тому, что с нею случилось между архаикой и Новым временем, — не досталось, увы, ни подробного рассмотрения, ни даже сколько-нибудь внятного упоминания.) Ее история в эту эпоху, пишет Штайн, — "это история манер в куртуазном обществе, где структурированные властные отношения между представителями разных сословий определяли характер социальной коммуникации без посредства социальных институтов, легитимно определяющих статусные полномочия индивида. Религиозное мировосприятие и вассалитет являлись каркасом сословных отношений. Они и повлияли на трансформацию маски в вынужденную манеру поведения, не всегда совпадающую с личными предпочтениями". Итак, отныне история маски сливается с историей условностей.

Эту линию развития маска продолжила — и, более того, углубила — и "в современном мире" (не хочется придираться, но все-таки очень недостает хоть сколько-нибудь четко проведенной хронологической границы, с которой начинается "современный" мир — и, соответственно, свойственное ему состояние маски-принципа). Сегодня она, полагает автор, — "трансформация визуальной экспрессивности через преобразование человеческой телесности". Теперь маска "включает в себя и тело, и лицо", поскольку изменяет их. Это — условности, проросшие внутрь и уводящие человека от — изначального и подлинного — самого себя. (Кроме всего прочего, маска обрела и свою виртуальную разновидность — аватарки, используемые для предъявления себя в сетевом общении, — и уж тут, конечно, по полной программе осуществляются смыслы притворства и неподлинности, "отсутствующего присутствия".) Вот как далеко мы уже оказались от ее первоначального облика — накладки на лицо из какого бы то ни было осязаемого рукою материала!

Самой своей многозначностью, насыщенностью смыслами маска как культурное явление должна, казалось бы, прямо-таки провоцировать на философское ее осмысление. Но увы. Если на отсутствие художественного внимания маске прямо-таки грех жаловаться, да и с культурологическим дела обстоят не так плохо (вспомним хотя бы переведенную и у нас книгу Клода Леви-Строса "Путь масок", а из отечественных работ — статьи Вячеслава Вс. Иванова "Маска как элемент культуры", Л. А. Софроновой "Маска как прием затрудненной идентификации" и вообще целую коллективную монографию "Маска и маскарад в русской культуре XVIII — XX веков", вышедшую, правда, уже тринадцать лет назад; история же, скажем, венецианских масок и вовсе разработана подробнейшим образом) — то в философской обработке этого явления, по крайней мере на русском языке, Оксана Штайн, похоже, первопроходец, и довольно смелый.

Можно даже сказать, что она выращивает особый, не слишком освоенный доселе философской мыслью концепт "маски" — сопоставимый по значимости, по краеугольности, например, с концептами "границы", "себя" / "своего" и "д (Д) ругого", "внутреннего" и "внешнего". Со всеми этими концептами он, безусловно, связан, а концепту "границы" прямо даже и родствен — но, несомненно, должен быть сочтен самостоятельным, отдельным. Да, маска, конечно, своего рода граница. Однако — граница особенная, в которой важна, во-первых, принципиальная соотнесенность с лицом, во-вторых, напряженное взаимодействие — неразрывных и неслиянных — скрытия и обнаружения.

“Пожалуй, можно согласиться, — пишет Штайн в конце книги, — что история маски заканчивается с появлением ее в виде сувенира. Маска, обращающаяся к самой маске. Круг замыкается, но остается неизведанной сила, притягивающая приобретать, коллекционировать и хранить маски, с улыбкой поглядывая на улыбающуюся маску”.

Ну что опять за стремление финализировать историю, поставить в ней очередную окончательную точку (а суть истории, в свою очередь, усмотреть в постепенном вырождении — разумеется, фатальном — чего-нибудь существенного и человекообразующего). В выводах такого типа можно подозревать своего рода интеллектуальную инерцию. Если история чему и учит, так это тому, что она неизменно обманывает подобные ожидания. Раз уж маска — человекообразующий принцип (а именно это, мы помним, нам на протяжении всей книги вполне убедительно доказывалось), то можно быть уверенными: ничего она не заканчивается. Маскируемость — открывающее скрытие, выстраивание и удержание дистанций — принадлежит к самому существу человеческого, а значит, она еще найдет — или создаст — себе новые формы».

От студентов РХГА. Андрей Амосов. Маска как форма идентичности. Газета «Санкт-Петербург. Без формата» // sanktpeterburg.bezformata.ru/listnews/maska-kak-forma-identichnosti

«Маска — это не только театр, но и вся наша повседневность. На протяжении всего своего существования люди, часто не осознавая того, огромное место в культуре отводили различным способам коммуникации. Способы идентификации, маски, служат своеобразным “паспортом”, по которому люди, принадлежащие к той или иной социальной группе, узнают или могут узнать друг друга; маска как личность: надевая маску, человек отождествлял себя с этой маской в глазах окружающих; личность человека при помощи маски как бы дистанцируется от окружающих его людей.

7 ноября 2012 года, в 18.30, в актовом зале Русской христианской гуманитарной академии в рамках деятельности “Открытого лектория РХГА” прошла презентация книги, выпущенной издательством РХГА: “Маска как форма идентичности”, автором которой является доцент кафедры философии РХГА, кандидат философских наук Оксана Александровна Штайн.

Перед началом презентации вступительное слово сказали доктор философских наук, профессор Дмитрий Викторович Шмонин и президент Санкт-Петербургского Центра религиоведческих исследований Владимир Александрович Егоров.

В своей книге О. А. Штайн представила “маску” не только в том смысле, который привычен для всех нас, а и как некий образ, символ, барьер, который стоит между нами и окружающим миром. Этот барьер служит защитой нашего внутреннего мира от вторжения извне. Мы защищаемся и одновременно происходит наша идентификация. Люди узнают нас по маске, идентифицируют нас с ней. Каждая маска как готовая модель поведения, которую мы принимаем, надевая на себя тот или иной образ. Оксана Александровна говорила о том, что социальные маски имеют очень глубокую историю; прообраз современной маски можно наблюдать в древней истории человека — маски времен архаики, которые одевали люди, отождествляя себя с тотемным животным, и различные украшения, татуировки, которые делали себе вожди. Маска исследовалась как в эстетическом, так и в своем антропологическом смысле.

Было много сказано о том, в каких аспектах можно рассматривать маску — маска как проекция. При аксиологическом подходе маску можно рассматривать как личину и разоблачение, конструкт сознания и необходимый феномен коммуникации в любую историческую эпоху.

Презентация сопровождалась показом слайдов. Книга “Маска, как форма идентичности” — редкий подарок для людей, которые интересуются данной тематикой».

Ну и в завершении технические характеристики книги: ISBN 978-5-88812-546-5; 2012 г., 158 стр., формат 60×84/16 (143×205 мм), тираж 1000 экземпляров.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ РХГА

М. В. Колмакова
аспирант
Русской Христианской
гуманитарной академии

РХГА В ЗЕРКАЛЕ МНЕНИЙ: О ПЕРВОМ ЗАСЕДАНИИ «ОТКРЫТОГО ЛЕКТОРИЯ»

В первую февральскую субботу, 4 февраля 2012 года, после продолжительного перерыва были возобновлены заседания «Открытого лектория РХГА», семинара, на котором проводятся встречи представителей общественности с деятелями науки, имеющими желание поделиться своими мыслями и наработками в той или иной области гуманитарного знания. Следует отметить, что на открытии цикла заседаний подобного рода прозвучал доклад ректора Русской Христианской гуманитарной академии, профессора, доктора философских наук Дмитрия Кирилловича Бурлаки. Тема его выступления звучала так — «Что такое постхристианский мир».

Не только тема доклада, но и личность выступающего заинтересовали многих представителей современной общественности, и потому помещение актового зала академии было заполнено практически до отказа. Дмитрий Кириллович рассказал собравшимся слушателям о той ситуации, которая сложилась в настоящий момент в нашем обществе в отношении к религии, к ее осознанию и идентификации как неотъемлемой части жизни современного человека и человечества. Докладчик поставил в своем выступлении и столь важный вопрос: имеет ли христианство шанс на выживание в нынешнюю эпоху, которую можно назвать и постсекулярной, и постконстантиновской?

Сам по себе термин «постхристианство», в первом приближении, производит впечатление чего-то угрожающего, приводит к определенному утверждению о несостоятельности христианства в контексте современной жизни. Но это представление было опровергнуто докладчиком в ходе его выступления. Ни о каком «изживании христианства» речи не шло, напротив, скорее можно говорить о некотором ренессансе культуры и религиозности, правда, имеющем свои сложности и особенности. Именно они-то и породили приставку «пост».

Сегодня для нас стали совершенно привычными слова «постмодернизм», «постсоветский», «постреволюционный» и зачастую мы расцениваем их в контексте прошедших явлений. Доклад Дмитрия Кирилловича позволил вспомнить, что совсем неверно говорить о прошедшем времени, ведь «пост» — это не некролог и не плач о былом, а скорее констатация перемен, которые начали происходить, как бы надстраиваясь над уже сложившейся системой (будь то культурное течение или религиозная традиция).

Главная особенность в отличии «постхристианства» от «неохристианства» в том, что оно не отвергает и не старается преодолеть имеющуюся традицию, но старается развернуть ее в неповторимом, современном контексте и осознает необходимость этих перемен.

Д. К. Бурлака говорил о появлении «рынка религиозности», порожденного особенностями современной экономики, обеспечивающей выбор практически во всех областях нашей жизни. Очередь дошла и до духовных изысканий. Мы видим, как в эту «игру» с успехом включаются все новые и новые конфессии, когда невозможно сохранить паству, не проживая с ней ее жизнь.

Церковь вынуждена вносить перемены в собственный уклад, учитывая особенности и ритм сегодняшней жизни прихожан. Уровень загруженности нашего современника, не только в физическом, но и в информационном смысле (огромный поток информации из различных источников средств массовой информации, профессиональной документации и других), не оставляет достаточно времени в жизни человека для какого бы то ни было глубинного погружения в религиозную сферу.

И в этом бурлящем потоке жизни появляются все новые и новые альтернативы уже существующим, фундаментальным и «неповоротливым» религиозным традициям, которые готовы «за скромное вознаграждение показать дорогу в Рай». Что, конечно,

Copyright © 2012

в большинстве своем всего лишь «предложение», не более того. Но именно они сегодня составляют сильную конкуренцию «официальным взглядам» традиционных конфессий. Невозможно говорить, что появление различного рода нетрадиционных религиозных организаций и движений — это плохо. Это явление не имеет оценочной шкалы, но оно показательно. И в этом смысле сквозь призму различных наложений и хитросплетений мы видим, как сильна в мире сегодняшнем тенденция к интернационализации культуры. Необходимость диалога обусловлена историческими предпосылками развития мировой истории. Сегодня столь востребованная чуткость и способность не только слушать, но и слышать другого предполагает, с одной стороны, возможность заступить за границы понимания религии и культуры в том контексте, в котором мы к ним привыкли, но, с другой — при этом и не потеряться в океане мировоззренческих возможностей.

В ходе первой февральской встречи «Открытого лектория РХГА» было обозначено много проблемных вопросов и получено много ответов, которые предлагали слушатели и сам докладчик. В частности, были выражены опасения по поводу утери собственной индивидуальности и культурной самобытности в ходе таких широких мировоззренческих поисков. На что был получен вполне справедливый ответ: утеря будет возможна, если этого шага вперед не произойдет. Стагнация всегда заканчивается регрессом, остается надеяться, что наш регресс уже начал свое преодоление.

В этом контексте достаточно интересно звучали вопросы, касающиеся отношения христианства с уже сложившимися и окрепшими мировыми религиями, (в частности, исламом и буддизмом). Докладчик отметил, что актов слияния и поглощения достичь вряд ли удастся, да и цели такой никто не ставит. Но вот прийти к разумному сосуществованию на одной территории все же придется. Сегодня очевидно, что практически все крупные страны мира «политеистичны» — в смысле их многонациональной и многоконфессиональной составляющих. Христиане, мусульмане и буддисты и многие другие представители религиозных традиций вынуждены ходить по одной улице, работать в одной компании и смотреть кино в одних и тех же кинотеатрах, потому слово «интернационализация» в контексте общественного сознания становится одной из главных целей на пути к созданию целостного социума, где будет уготовано достойное место каждому из его членов.

В свете вышесказанного разговор о постхристианском мире столь актуален, к нему необходимо возвращаться и, быть может, более детально анализировать положительные и отрицательные аспекты происходящих процессов и перемен. Негативной стороной процесса не стоит пренебрегать. И если происходят попытки менять что-то в том, что так давно казалось незыблемым, значит, и обязательно найдутся противники этих перемен. Истина всегда рождается в муках спорных. Основная задача сейчас: постараться выработать систему, которая окажется наиболее универсальной и наименее травмирующей для представителей различных религиозных традиций, включающихся в подобный диалог. Другими словами, позволить этому диалогу состояться и со временем превратиться в общекультурную ценность.

Встреча в первую субботу февраля 2012 года стала серьезным поводом для раздумий и обозначила важную проблему, касающуюся положения религии в современном обществе. Доклад Дмитрия Кирилловича позволил выразить некоторую уверенность в том, что исследования данной темы получат продолжение, а также дадут импульс и для других не менее важных обсуждений. Возможно, некоторые из них получат освещение в темах и текстах докладов и беседах «Открытого лектория РХГА».

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОГО НАУЧНОГО ОБЩЕСТВА РХГА

Интервью с зам. Председателя Совета НИРС РХГА Хромцовой Мариной Юрьевной проводит зав. сектором научной информации РХГА Егоров Владимир Александрович.

Вопрос: **Расскажите, пожалуйста, где и в каких формах, кроме учебного процесса, в РХГА студент может проявить свой научный и творческий потенциал?**

М. Ю. Хромцова: В первую очередь речь пойдет о деятельности СНО РХГА. Вначале хотелось бы сказать несколько слов об особенностях деятельности Студенческого научного общества РХГА по сравнению с подобными структурами крупных государственных вузов. Традиционно научная работа является наиболее сильной и яркой стороной деятельности академии. В ее стенах часто проводятся межвузовские, региональные, а также международные конференции и симпозиумы. Проходят и такие регулярные научные семинары, которые давно стали известными в научном пространстве Санкт-Петербурга. Наиболее яркий пример — научно-методический семинар «Русская мысль». Кроме того, академия давно известна своими достижениями в издательской деятельности. Конечно же, студенты РХГА неминуемо вовлекаются также в этот процесс научной деятельности, творческий импульс старшего поколения передается и им. Поэтому основной задачей и смыслом деятельности Совета НИРС РХГА является помощь студентам в раскрытии своих способностей и творческого потенциала, данная структура координирует работу по разным направлениям. Мы постепенно отказались от бюрократическо-организационных методов работы, столь характерные для крупных учебных заведений. Такая особенность связана, в первую очередь, с тем, что академия является довольно-таки камерным учреждением. Поэтому многие студенты говорят о присущем для них ощущении «большой семьи», когда личностный аспект общения выходит на первый план, что и предполагает скорее использование гибкой тактики и подходов, учитывающих инициативу самих студентов, координирующих различные формы их научно-исследовательской

СНО по религиоведению в гостях у Христианской Науки

Copyright © 2012

СНО по религиоведению в гостях у старообрядцев

СНО по религиоведению в гостях у Шри Чайтанья Сарасват-Матх (Лахта)

работы и расширяющих научное сотрудничество между вузами.

В декабре в академии проводится студенческая научная конференция «Бог. Человек. Мир», она проводится ежегодно с целью обсудить проблемы научного сотрудничества в области исследования актуальных проблем религии и общества. В ее рамках осуществляется диалог светской и религиозной мысли, осмысляется взаимосвязь науки и религии, прослеживается их влияние на процессы изменения, происходящие в современном «постсекулярном» обществе. Благодаря участию в совместных дис-

СНО по религиоведению на выездном заседании Брахма Кумарис в Санкт-Петербурге

куссиях на конференции создаются условия формирования творческой активности, самостоятельности молодых исследователей в их научной деятельности, расширяется научное сотрудничество между вузами. Ежегодно участниками конференции становятся студенты-представители всех кафедр академии. Многие из них печатают свои работы в периодических научных изданиях академии. Прежде всего, речь идет о сборнике «Acta eruditorum», являющемся приложением к «Вестнику РХГА». Ежегодно в нем печатаются не менее десяти работ студентов и выпускников академии. Необходимо также отметить, что наиболее интересные и глубокие статьи публикуются и в «Вестнике РХГА».

В РХГА проводились и проводятся заседания Санкт-Петербургского филиала Центра консервативных исследований, возглавляемого студентом кафедры философии, богословия и религиоведения А. В. Заньковским.

Студенты финской кафедры РХГА традиционно принимают активное участие в ежегодной международной конференции «Санкт-Петербург и страны Северной Европы», организация и проведение которой частично проводится силами студентов кафедры. Студенты этого отделения — частые гости и участники мероприятий, проводимых институтом Финляндии в Санкт-Петербурге и генеральным консульством Финляндии, а также обществом ингерманландских финнов. Нельзя не отметить и ежегодный праздник финской кафедры «малое Рождество», готовясь к которому студенты еще глубже узнают традиции и обычаи финского народа.

Кроме того, многие студенты участвуют не только в научных мероприятиях, проводимых в стенах академии. Традиционно своих представителей РХГА посылает в Санкт-Петербургскую Духовную академию, где в мае ежегодно проводится Студенческая научно-богословская конференция. Не менее активно наши студенты представительствуют на ежегодных «Сретенских чтениях», проводимых Свято-Филаретовским институтом в Москве: в 2012 году РХГА было представлено тремя докладчиками, в 2013-м их число увеличилось до пяти.

Неоднократно наши студенты активно участвовали в творческом конкурсе, посвященном дню св. Татианы, проводимом Межвузовской ассоциацией «Покров», среди участников были и победители в различных секциях, награжденные дипломами и грамотами.

Вопрос: **С какого курса, по опыту, студенты начинают активно приобщаться к научной деятельности?**

М. Ю. Хромцова: Студенты обычно начинают активно участвовать в научной работе с 3 курса, хотя каждый год находятся обязательно такие «звездочки», которые ярко проявляют себя уже и на первом году обучения. Еще одной целью деятельности Совета НИРС является, конечно же, выявление наиболее способных студентов и подготовка их для дальнейшего обучения в аспирантуре.

Вопрос: **Какие существуют в РХГА регулярно действующие подразделения в рамках СНО? Кто туда приходит, чем они занимаются?**

М. Ю. Хромцова: Несколько лет в РХГА активно действует СНО по религиоведению, руководителем

которого и основным организатором всех мероприятий в рамках его деятельности являлся студент, а теперь аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения В. А. Егоров. На регулярных встречах общества докладчики представляют информацию по широкому кругу вопросов и тем в контексте СНО. Некоторые встречи проводятся совместно с участниками Студенческого научного общества (СНО) кафедры религиоведения РГПУ им. А. И. Герцена. В рамках деятельности СНО ФБР были проведены встречи и беседы с представителями Международной Школы Золотого Розенкрейца LECTORIUM ROSICRUCIANUM, Религиозного общества трезвенников Братца Иоанна Самарского (Чурикова), Зороастрийской Общины Санкт-Петербурга, Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны), последователями Православной Церкви Божией Матери Державной и со старообрядцами Петербурга. Проходили и тематические лекции, одна из них была посвящена теме «Учение Вознесенных Владык. От Елены Петровны Блаватской до Элизабет Клэр Профет» и др.

Второй год под руководством факультета психологии и философии человека организован регулярно действующий киносеминар, где активное участие принимают студенты-психологи, культурологи, искусствоведы. В центре внимания участников киносеминара фильмы, которые принято относить к «другому» кино. Отдельные встречи посвящены просмотру и обсуждению кинофильмов, тематика которых затрагивает психологические и экзистенциальные проблемы человека в современном мире, а также в центре внимания участников семинара христианское кино. Активное участие в подготовке и организации встреч принимает выпускник факультета психологии А. М. Исаченко.