Богословско-исторический сборник

Выпуск № 14

Калужская духовная семинария
2019

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р19-911-0449

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

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

Заместитель главного редактора:
иеромонах Иосиф (Королёв)
Члены редакционного совета:
протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия
Чернобаев А. А., доктор исторических наук;
Каширина В. В., доктор филологических наук;
Петров А. С., доктор исторических наук;
Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;
Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;
Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;
Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;
Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;
Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;
протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;
иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия –
ответственный секретарь
протоиерей Сергий Третьяков, кандидат богословия;
диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;
Волкова А. Г., кандидит филологических наук;
Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИЛЕИСТИКА

Иеромонах Василий (Скоренко С. Н.).
Исторические основания и логика построения проповеди на библейскую тематику 7

Диакон Артемий Мартынов.
Виртуализация греха на примере современных игр 13

Полянский А.
Беседа Христа с самарянкой: опыт богословско-исторического анализа 23

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Волкова А. Г.
Формирование социокультурной компетенции через диалог культур 33

Новикова-Строганова А. А.
Духовные пути русского слова: художественное воплощение христианской антропологии в «Апокрифическом рассказе о Гоголе» «Путимец» 40

Раздел III. ИСТОРИЯ

Протоиерей Сергий Третьяков.
Личность преподобного Сергия Радонежского в оценках постсоветской историографии 60

Иерей Евгений Холявко.
Оценка духовенством Русской Церкви исторических изменений, свершившихся в России в 1917 г. 76

Иеромонах Иоанн (Король А. Л.).
Митрополит Макарий (Булгаков) и его исторические труды 91

Никитина Н. Н., Шатохина А. А.
Становление женского духовного образования в России в XIX в. 108

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Колесников С. А.
Духовный потенциал семьи в христианском воспитании 115

Миронова М. Н.
О клиент-центрированной терапии Карла Роджерса и о любви к себе 122

Романов К. М.
Эмоциональная жизнь человека 130

Гостев А. А., Борисова Н. В., Шувалов А. В.
Психология духовного опыта человека в творческом наследии Ивана Александровича Ильина 148

Требования к оформлению научных статей в богословско-историческом сборнике 192

CONTENT

Section I. THEOLOGY AND BIBLEISTIKA

Hieromonk Vasiliy (Skorenko S. N.).
Historical basis and logic of the sermon on the biblical theme 7

Deacon Artemiy Martynov.
Virtualization of sin on the example of modern games 13

Polyansky A.
Christ's Conversation with the Samaritan woman: experience of theological and historical analysis 23

Section II. PHILOLOGY AND SOURCE STUDY

Volkova A. G.
Formation of socio-cultural competence through the dialogue of cultures 33

Novikova-Stroganova A. A.
Spiritual paths of Russian words: the artistic expression of Christian anthropology in «The Apocryphal story of Gogol» «Potomac» 40

Section III. HISTORY

Archpriest Sergei Tretyakov.
Personality of St. Sergius of Radonezh in post-Soviet historiography 60

Priest Yevgeny Kholyavko.
The clergy of the Russian Church assesses the historical changes that took place in Russia in 1917 76

Hieromonk John (Korol A. L.).
Metropolitan Makariy (Bulgakov) and his historical works 91

Nikitina N. N., Shatokhina A. A.
Formation of women's spiritual education in Russia in the XIX century 108

Section IV. PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Kolesnikov S. A.
Spiritual potential of the family in Christian education 115

Mironova M. N.
About client-centered therapy by Carl Rogers and self-love 122

Romanov K. M.
Emotional life of a person 130

Gostev A. A., Borisova N. In., Shuvalov V. A.
Psychology of human spiritual experience in the creative heritage of Ivan Ilyin 148

Requirements to registration of scientific articles in theological-historical collection 192

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 252.8

Иеромонах Василий (Скоренко С. Н.)
магистр богословия,
проректор по воспитательной работе
Калужской духовной семинарии,
старший преподаватель кафедры
библейских и богословских дисциплин
e-mail: ovs@eparhia-kaluga.ru

Hieromonk Vasiliy (Skorenko S. N.)
Master of Theology,
Vice-rector for pedagogical work
of Kaluga Theological seminary,
senior teacher of Chair of
Biblical and Theological Studies
e-mail: ovs@eparhia-kaluga.ru

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ЛОГИКА ПОСТРОЕНИЯ ПРОПОВЕДИ НА БИБЛЕЙСКУЮ ТЕМАТИКУ

THE HISTORICAL BASIS AND LOGIC OF A SERMON ABOUT THE BIBLE TEXT

Аннотация: Статья рассматривает проповедь-комментарий на текст Священного Писания с исторической и богословско-языковой точки зрения. Среди большого числа проповедей разной тематики подобная проповедь отличается герменевтическим характером, то есть представляет собой опыт экзегезы библейского текста.

Abstract: The article studies a sermon-comment for the text of the Holy Scriptures from the point of view of history, theology and language. Among other sermons this one is different because of its hermeneutical character e.g. it's an experience of the biblical exegesis.

Ключевые слова: проповедь, типология, евангельский текст, толкование, герменевтика.

Key words: sermon, typology, the Gospel text, exegesis, hermeneutics.

Одним из самых распространенных видов проповеди является проповедь-комментарий на Священное Писание, которая отчасти выполняет толковательную функцию, отчасти свою непосредственную — поучительную.

Известный литургист М. Н. Скабалланович указывает на то, что исторически проповедь была неразрывно связана с чтением Священного Писания: «С чтением Священного Писания в тесной связи стояла проповедь. Насколько существенное место занимала она за каждым богослужебным собранием, показывает увещание ап. Варнавы: «...вы не должны отделяться от других, но, собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще». Первоначально во II в. при неполной общеизвестности апостольских писаний, при колебаниях насчет их подлинности, вызывавшихся появлением апокрифов, при назревавшей оппозиции иудейству, не благоприятствовавшей широкому употреблению за богослужением ветхозаветных писаний, проповедь за богослужением могла если не заменять чтение Писания, постоянно и всецело основываясь на нем, то, по крайней мере, занимать более заметное положение на нем» [4, с. 62–63].

Таким образом, проповедь изначально выполняла толковательную (экзегетическую) функцию, причем эта функция могла быть еще и заменяющей: проповедь могла использоваться в качестве пересказа и толкования тех библейских фрагментов, которые, как указывает М. Скабалланович, были нежелательны для чтения. То есть библейские фрагменты не читались, а пересказывались, что тоже было своего рода толкованием текста, так как это был не дословный пересказ.

Далее характер проповеди стал меняться: среди большого числа гомилий на библейские тексты появляются также гомилии дидактического содержания: «Проповедь за богослужением IV–V вв. занимала не менее значительное место, чем в прежние века, благодаря живости богословских споров и повышению общего уровня образования в клире… Большинство сохранившихся от этого периода проповедей представляет из себя изъяснение Св. Писания; значительное количество посвящено догматическим спорам; менее — чисто назидательного характера и сравнительно небольшой круг представляют из себя праздничные проповеди» [4, с. 175].

Обоснование проповедования содержится в Апостольских правилах или Правилах святых апостолов — важнейший памятник законодательного (предписывающего) характера, относящийся к раннему Преданию Церкви. В частности, правило № 58 прямо предписывает епископу или священнику проповедовать: «Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людях и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Если же останется в сем нерадении и лености, да будет извержен» [3, с. 50].

Помимо Апостольских правил, на необходимость проповедования указывали также Вселенские Соборы. Так, Правило 19 Шестого Вселенского Собора не только предписывает проповедовать, но и обосновывает такую необходимость: «Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания Богоносных отцов; и... Если будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учители Церкви в своих писаниях, и сими более да удостоверяются, нежели составлениям собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающаго. Ибо, чрез учение вышереченных отцов, люди, получая познание о добром и достойном избрания, и о неполезном и достойном отвращения, исправляют жизнь свою на лучшее, и не страждут недугом неведения, но, внимая учению, побуждают себя к удалению от зла, и, страхом угрожающих наказаний, соделывают свое спасение» [3, с. 91]. Важно, что здесь речь идет о правилах проповеди на библейскую тематику: предстоятели должны избирать «...из Божественного Писания

разумения и рассуждения истины», однако не толковать их так, как им вздумается, по своей прихоти, но сверяясь с писаниями святых отцов. Если до этого в Правилах святых апостолов речь шла о назидательной проповеди епископа безотносительно к Священному Писанию, то здесь говорится именно о проповеди, связанной со словами Библии.

В святоотеческих трудах также содержатся основания, по которым проповедь особо выделяется в христианском богослужении. Например, святитель Григорий Богослов напоминает, что само Евангелие есть проповедь: «Евангелие — это проповедь о новом спасении. Апостольство же есть содействие проповеди» [2, с. 473].

Проповедь способствовала и до сих пор призвана способствовать пониманию Священного Писания. Понимание Писания подразумевает: знание исторического контекста (время и место библейских событий), понимание библейского языка, то есть иносказаний, притч, сравнений, которые часто вызывают сложности при прочтении.

Понимание священного текста, которое предлагает нам проповедь, является многоуровневым:

1) понимание собственно информации: в проповеди пересказывается то, о каком сюжете шла речь, например, в евангельском чтении, какие герои участвовали в событии и т.п.;

2) оценочное понимание, то есть высказывание оценки тех событий, о которых идет речь, с точки зрения Священного Предания (толкование святых отцов), а также с этической точки зрения, то есть в отношении к каждому христианину.

Для проповеди важно соединение двух указанных моментов: первый позволяет еще раз осознать суть фрагмента на церковнославянском языке, читавшегося за богослужением, второй является собственно дидактическим, поучительным, то есть выполняет непосредственную функцию проповеди.

При составлении проповеди, которая будет представлять собой своеобразный комментарий на Священное Писание, должны учитываться следующие моменты и особенности библейского текста и его понимания и толкования, которые и являются составными частями логики проповеди:

1) типологические параллели: различные связи между персонажами, событиями и даже предметами, о которых идет речь в Ветхом и

Новом Завете. Это достаточно распространенный вид христианской экзегезы, проводящий параллели между лествицей, увиденной Иаковом (Быт. 28:11–22), и Богородицей, Пасхой Ветхого Завета и Пасхой Нового Завета. Первые типологические толкования можно увидеть уже в Новом Завете, в Апостольских посланиях; так, Христос типологически понимается как Новый Адам: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили… смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего» (Рим. 5:12, 14). Это же сопоставление встречается и в святоотеческих творениях. Примером может служить одно из толкований святителя Василия Великого: «...первый Адам получил бытие не от сочетания мужа и жены, но образован из земли; и последний Адам… приял тело, образовавшееся в девической утробе» [1, с. 227]. Основной целью типологического толкования является, во-первых, более полное раскрытие новозаветных образов и событий, во-вторых — установление связи между двумя частями Священного Писания, своеобразное доказательство родства и преемства этих двух частей;

2) сравнения, которые, с одной стороны, близки типологическим параллелям, построенным на сравнении двух Заветов, но, с другой стороны, шире, чем просто типологическое сопоставление двух частей Священного Писания, потому что сравниваться могут какие-то нравственные категории. Например, в посланиях апостола Павла сравнения присутствуют достаточно часто: в послании апостола к Римлянам проводится развернутое сравнение между верой и делами, правдой и законом — «...делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть… Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия… правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия» (Рим. 3);

3) аллегории, в которых происходит развитие различных фигур речи (слов и словосочетаний, реже предложений) до целой истории. Больше всего аллегорий содержится в Евангелии от Иоанна (виноградная лоза и виноградарь, Хлеб жизни и т.п.). Одной из наиболее известных является аллегория о Пастыре Добром: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. А наемник не

пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их… Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня» (Ин. 10:11–16).

Все указанные способы понимания сложных смыслов Библии должны учитываться при составлении проповеди на библейскую тематику, чтобы в верном направлении разъяснить символически сложные места Священного Писания и, что самое главное, — дать их нравственное объяснение, толкование, которое применялось бы к духовной жизни христианина.

Кроме того, важный момент проповеди на библейскую тематику заключается в специфике библейского текста: если в обычной ситуации то, что говорится, должно пониматься без сложностей, то есть напрямую, то в библейском тексте как тексте богодухновенном есть разница между тем, что сказано, и тем, как оно может и должно быть понято. Соответственно, задача проповеди в том числе — сократить это расстояние между священным текстом с его сложностями и верующим, который слушает Слово Божие в храме.

Таким образом, при составлении проповеди на библейскую тематику необходимо руководствоваться несколькими правилами:

1) соотносить тематику проповеди с теми фрагментами Священного Писания, которые звучат за богослужением в день проповеди;

2) рассматривать различные толкования Священного Писания и доносить до слушателей суть библейского текста (возможно, это будет связано с упрощением символики Священного Писания);

3) подчинять проповедь дидактической цели, то есть использовать Священное Писание в нравственно-духовном аспекте.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Василий Великий, святитель.* Творения. Часть II. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1991.

2. *Григорий Богослов, святитель*. Песнопения таинственные. М.: Правило веры, 2004.

3. Каноны Православной Церкви. Часть 1. Правила Апостолов и Вселенских Соборов. Свято-Троицкая Православная миссия, 2001.

4. *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.

УДК 241.41

Диакон Артем Мартынов
магистр богословия,
преподаватель
Тульской духовной семинарии
e-mail: amerta90@mail.ru

Deacon Artem Martynov
master of theology,
teacher
of Tula Theological seminary
e-mail: amerta90@mail.ru

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ ГРЕХА НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННЫХ ИГР

(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 г.)

VIRTUALIZATION OF SIN ON THE EXAMPLE OF MODERN GAMES

(REPORT AT THE I ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONFERENCE «RELIGIOUS VALUES AND MODERN CIVILIZATION» ON FEBRUARY 4, 2019)

Аннотация: В статье будет рассмотрен феномен виртуализации греха в современных компьютерных играх. Будут проанализированы основные жанры игр и в зависимости от жанра будет приведено краткое описание данного явления. В конце доклада нами будут рас-

крыты основные направления дальнейшего исследования и сделаны итоговые выводы.

Abstract: The article will consider the phenomenon of sin virtualization in modern computer games. The main genres of games will be analyzed and, depending on the genre, a brief description of this phenomenon will be given. At the end of the report, we will reveal the main directions of further research and draw final conclusions.

Ключевые слова: игры, грех, ММОРПГ, хронофагия, донат.
Key words: games, sin, MMORPG, chronophagy, donat.

Современный мир все чаще и чаще ставит перед Православной Церковью вопросы, на которые сложно дать какой-либо определенный ответ, полагаясь только лишь на опыт святых отцов. В данной статье речь пойдет прежде всего о феномене виртуализации греха. Стоит сразу отметить, что статья не будет рассматривать все современное виртуальное пространство, будь то обычные социальные сети и мессенджеры и проч., а сосредоточит свое внимание именно на современных компьютерных играх.

Вопрос греха в компьютерных играх получает различные решения и в том числе зачастую совершенно противоположные. Данный вопрос ко всему прочему осложняется отсутствием святоотеческой догматической базы, регламентирующей данную область жизни. Именно поэтому перед нами, как перед пастырями Православной Церкви, стоит задача наиболее правильно и полно выработать принцип различения греха в играх и дать наиболее полную оценку современному состоянию виртуализации греха.

Актуальность данной темы обусловлена тем, что по статистике уже в 2014 году в компьютерные игры играло порядка 58 % населения России [13]. При этом не стоит думать, что наибольшую долю данного процента составляют дети школьного возраста. По той же статистике средний возраст российского игрока равен 30 годам [13]. А потому данное явление требует четкого осмысления и строгой структуризации.

В данной статье будет предпринята попытка систематизации и разделения различных игровых аспектов по степени греховности.

Сразу следует заметить, что это только первый шаг, для наиболее полного описания данной проблематики требуется более подробное изучение каждого аспекта данного феномена.

Как известно, эра компьютерных технологий привнесла в нашу реальность множество кардинальных изменений. Что же касается развлекательной индустрии, то она пополнилась в том числе и компьютерными играми. Первая компьютерная игра была выпущена в 1962 году [2]. Она называлась Spacewar и не была коммерческой. Со временем стремительное развитие компьютерных технологий привело к качественному скачку игровой индустрии. Но первые игры были прежде всего творческим проектом, своего рода картиной художника. С ростом доступности компьютеров для среднестатистического человека, игры претерпели различные изменения. Для лучшего понимания проблематики стоит сразу отметить, что современные игры — это прежде всего серьезный и обдуманный коммерческий продукт, направленный на извлечение наибольшей выгоды для фирмы издателя. Для наглядности можно сравнить доход игровой индустрии ($108.4 млрд) с киноиндустрией ($100 млрд) на 2017 год [9]. Современные игры устроены так, чтобы привлечь как можно большее число пользователей на наиболее длительный период времени. Данный принцип в свою очередь накладывает ряд определенных особенностей на игры, о которых мы и поговорим более подробно.

Первая и главнейшая особенность современных игр заключается в том, что издатель крайне заинтересован в том, чтобы в его продукт играло как можно большее количество игроков наиболее продолжительное время. И если количество активных пользователей зависит напрямую от качества и специфики игры, то время занятости игрока в одном проекте напрямую зависит от различных механик, внедренных в игру разработчиком. И здесь мы сталкиваемся с первым ярким примером виртуализации греха. По православному вероучению грех в самом максимальном смысле — это то, что не ведет человека ко спасению. Само греческое слово ἁμαρτία можно перевести как «промах, непопадание в цель». Целью жизни каждого православного человека, по славам преподобного Серафима Саровского, является стяжание Духа Божиего [3]. И потому очень сложно представить, чтобы человек, проводящий все свое свободное время

в компьютерной игре, умудрялся приближаться к Богу. Из всего этого следует, что большинство современных игр являются своего рода хронофагами, пожирателями времени.

Конечно же, не все современные игры подпадают под это определение. Одними из самых зависимых от времени игр являются мобильные игры, относящиеся к жанру инкрементальных игр, или в простонародье — «кликеры». Суть игр, относящихся к данному жанру, можно описать весьма просто: игроку необходимо нажимать на устройство, чтобы заработать игровую валюту, ресурсы, построить здание или кого-то победить. Эти игры имеют довольно большую аудиторию и опасны тем, что вызывают стойкое привыкание. Довольно известный интернет портал «DTF.RU» пишет: «...системы, которые периодически награждают игроков за повторение одних и тех же действий, часто называют „ящиками Скиннера“: постоянный цикл из совершения простого действия и получения награды быстро вызывает привыкание» [8]. Таким образом, игрок вынужден тратить свое реальное время на цикличное повторение одних и тех же действий. Есть игры и других жанров, которым так же присуща хронофагия. К таким играм можно отнести почти все мобильные игры про строительство, фермы, добычу различных ресурсов и множество иных игр, построенных по принципу оплаты игрового действия реальным временем. Стоит заметить, что мобильные игры, несмотря на их повсеместное распространение, являются не самыми популярными хронофагами. Первенство среди хронофагов по праву можно отдать компьютерным играм жанра ММОРПГ (Массовая многопользовательская ролевая онлайн-игра). По неофициальной статистике на 2016 год в ММОРПГ играет порядка 600 [10] млн человек.

Для лучшего понимания проблематики необходимо более подробно рассмотреть как сам жанр ММОРПГ, так и механики, удерживающие игроков в данном жанре. Для большей наглядности за основу можно взять механики игры ArcheAge, которая стала доступна российскому сообществу игроков в 2014 году [12]. Данная игра построена по принципу sandbox (песочница), то есть в ней можно делать практически все, что делает человек в обычной жизни. Этим и обуславливается ее популярность. Действие игры происходит в фэнтезийном мире, созданном по мотивам книг корейской

писательницы Мин-Хи Чон. В игре можно заниматься ремеслом, строить дома, покупать и торговать землей, заниматься игровой логистикой, воевать с другими игроками и т.д. Почти любой игрок способен найти в ней себе занятие по душе. Если игрок хочет воевать, то он будет вынужден собирать различную броню и оружие, постоянно улучшать его, на что будет тратиться множество игровых ресурсов, а соответственно и реальное время игрока. Точно по такой же системе устроены и грузоперевозки в игре, занятие ремеслом и фермерство. Для достижения своих личных целей игроку нужны ресурсы, на добычу которых тратится время. Но это только один инструмент из множества, который заставляет игрока играть в игру долгое время. Самым главным фактором является социализация игр жанра МММОРПГ. Игрок взаимодействует не с компьютерными персонажами, а с точно такими же игроками. Игроки образуют кланы и различные коалиции для достижения своих целей. У таких игровых объединений появляется прайм-тайм (англ. prime time) — наиболее удобное время для совместных игровых действий. Например, если игроки занимаются войной, то они выделяют несколько часов в сутки, в течение которых каждый из них обязан присутствовать в игре. В некоторых играх прайм-тайм занимает до 5–6 часов в сутки. Зачастую такие обязательные меры приводят к десоциализации игрока в реальном мире. Конечно, игроку необязательно состоять в каком-нибудь игровом сообществе, но тогда он сталкивается с другой проблемой: чтобы достичь значимых успехов в любой сфере игры, ему требуются ресурсы либо очень дорогостоящие, либо те, которые можно добыть только после убийства определенных монстров, одолеть которых в одиночку невозможно. Таким образом, большинство современных МММОРПГ вынуждают игрока вступать в игровые сообщества и кланы, что в свою очередь ведет к увеличению средней величины игрового времени, проведенного в игре. И, конечно же, не стоит забывать, что любая онлайн игра постоянно дополняется различными игровыми механиками и контентом. Как пример можно привести довольно знаменитую игру Lineage II. В 2007 году уже довольно развитая Lineage II ограничивала игрока в развитии 76-м уровнем, достичь которого можно было за несколько месяцев активной игры (как минимум по 4 часа в сутки), теперь же в этой игре персонаж может достичь 120-го уровня. Такой прием

распространен почти во всех МММОРПГ. Если брать уже упомянутую ArcheAge, то в ней почти каждые полгода выходит обновление, которое дает игрокам, достигшим максимальных успехов, возможность развиваться дальше, и таким образом привязывает игроков к себе. Есть игры, которые напрямую требуют от игрока его времени. Как пример можно привести EVE online. В данной игре вообще отсутствуют уровни, но для того, чтобы получить различные умения, необходимо потратить на их изучение реальное время. Чтобы достигнуть максимума в развитии навыков, требуется примерно 3 года реального времени [7].

Все вышеописанные примеры ярко показывают, как современные игры по сути вынуждают игрока проводить в них максимально возможное время. Человек, который весь день играет в такие игры, а все свободное от них время занимает свой разум планированием игровых действий, скорее всего не достигнет больших успехов в деле своего спасения, ведь у него просто не останется на это времени. Но для объективной оценки стоит заметить, что не все игры являются хронофагами. По сути, если игра не подразумевает в себе онлайн взаимодействия между игроками и не является «кликером», то при правильном распределении времени она может быть относительно безопасной для человека.

Стоит сказать, что даже в МММОРПГ играх есть возможность минимизировать затрачиваемое время. Разработчики игр зачастую специально выстраивают игровые активности и события таким образом, чтобы у работающих людей не было возможности принять в них участие. Сделано это для того, чтобы люди, любящие игру, но занятые в реальном мире делами либо работой, вкладывали в игру финансовые средства. На сленге игроков такие денежные вливания называются донатом (англ. donate — жертвовать). Почти все современные онлайн игры устроены по принципу: трать все свое время либо плати. И этот принцип порождает вторую главную проблему современных игр: азарт.

С одной стороны, для большинства игр донат является средством развития проекта. По сути, игры финансируются самими игроками. И в этом для Православной Церкви нет ничего зазорного. Для Церкви не важно, куда тратит человек свои финансы, но, как говорил Господь наш Иисус Христос: «...ибо где сокровище ваше, там бу-

дет и сердце ваше» (Мф. 6:21). Если человек пытается при помощи финансов просто приятно провести время, то это одно, но если цель человека стать самым успешным в игре и при этом он не считается ни с какими тратами, то это совсем другое дело.

Большинство игр устроено по принципу ежемесячной подписки, то есть игроку надо раз в месяц платить определенную (обычно небольшую) сумму для получения доступа к игре либо к определенному контенту. Как правило, это не обременяет игрока и при этом дает хороший финансовый капитал для издателя. Так, в уже упомянутой нами ArcheAge ежемесячная подписка стоит 300 рублей, сумма посильная даже для игрока школьного возраста. Но зачастую донат принимает нездоровые формы. Люди, желающие добиться результатов в игре как можно скорее, пользуются услугами различных игровых валютных бирж. Как пример можно привести несколько известных сайтов: Funpay.ru [4], kiberlot.ru [1], zergo.ru [5]. На данных сервисах можно купить игровые предметы у игроков за реальные финансовые средства. Зачастую цены на отдельные предметы достигают нескольких десятков тысяч рублей. Известен случай, когда китайский чиновник города Нанкин потратил 2,6 млн юаней налогоплательщиков, вложив их в игру под названием «Zhengtu» [6]. Все это говорит о том, что донат бывает разным. Зачастую он не несет в себе опасность, но если человек начинает злоупотреблять донатом, то, конечно же, он не получит особой пользы от этого ни для своей материальной жизни, ни для духовной.

Существует и еще один тип доната — лутбоксы (англ. lootbox). Как правило, лутбоксы представляют из себя игровые коробки или сундуки, в которых содержатся случайные предметы из игры. Стоят такие лутбоксы недорого, а вот получить из них можно как дорогой, так и самый дешевый предмет. Все будет зависеть от удачи игрока. И как уже видно из описания, лутбоксы являются самой примитивной формой казино. В отличие от предыдущих двух типов доната, по поводу лутбоксов в церковной истории можно найти прецедент. Таким прецедентом является реакция Церкви на карточные игры. Даже если не брать во внимание символику мастей игральных карт, то Церковь не могла оставить без запрета азартную игру, в которую люди проигрывали не только свои средства, но и других людей и даже свои жизни. В отличие от других настольных игр, азартные

игры несут в себе опасность привыкания к ним. Человек начинает думать, что ему скоро повезет, и поэтому, как правило, проигрывает все, что у него есть. То же самое можно сказать и про лутбоксы. Хоть лутбоксы и не подразумевают социального взаимоотношения в МММОРПГ, но они вызывают точно такое же привыкание, как и карточные игры. Игрок, тратя некую сумму, надеется, что ему достанется какой-нибудь редкий предмет, который многократно перекроет своей ценой сумму покупки лутбокса. Зачастую игроки тратят тысячи рублей на лутбоксы и не получают ничего ценного. У такого игрока появляется зависимость испытать свою удачу. Следует заметить, что в ряде либеральных западных стран проблема лутбоксов получила единое решение — полный запрет. К числу таких стран относятся: Австрия, Чехия, Франция, Гибралтар, Ирландия, острова Мэн и Джерси, Латвия, Мальта, Нидерланды, Норвегия, Польша, Португалия, Испания, Великобритания и другие [11]. Все это может свидетельствовать о том, что проблема лутбоксов уже давно перешла из мира виртуального в мир реальный. Такая реакция многих стран на данное явление говорит как минимум о том, что ведущие психологи данных стран относятся к лутбоксам весьма негативно. Православная Церковь в данном вопросе, по нашему мнению, тоже должна высказать негативную реакцию на данное явление. Любая человеческая страсть есть следствие греха. Страсть к азартным играм не исключение из данного правила.

Таким образом, мы видим, что явление доната в онлайн играх может быть абсолютно различным как по внешним признакам, так и по воздействию на душу человека. Если речь идет о покупке игры и незначительных тратах на подписку, то это может быть рассмотрено с позиции икономии, но если речь идет о крупных финансовых вливаниях или о лутбоксах, то позиция Церкви должна быть определена как крайне негативная.

Подводя краткий итог проделанному исследованию, можно заключить, что современные онлайн игры несут в себе две главные опасности: хронофагия и донат. Для православного человека, конечно же, допустимо играть в компьютерные игры точно так же, как и ходить в кино, ресторан или смотреть телевизор. В данном случае вопрос состоит не в том, можно или нет, а в том, как в эти игры играть. Если человек чувствует, что игра начинает его захватывать,

что все его мысли начинают концентрироваться на играх, то ему необходимо отрезвлять себя. Если большая часть свободного времени православного человека уходит на компьютерные игры, то, конечно же, такому человеку надо задуматься над своей духовной и литургической жизнью.

Дальнейшее направление исследований по данной проблеме можно увидеть в изучении виртуальной реальности. Скорее всего, игры следующего поколения будут активно использовать методы полного или частичного «погружения» в игровой мир. И если сейчас «убийство» или ограбление игрового персонажа сложно считать грехом, то уже в ближайшее время перед богословами во всю ширь встанут проблемы субстанциональности греха в виртуальном мире, ответственности человека перед Богом за совершение греховных действий в виртуальной реальности. Выработать единую концепцию решения данных проблем предстоит всем нам, и от того, каким будет наш ответ, зависит и место Церкви среди игрового сообщества.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Arche Age [золото, игровые предметы, аккаунты и услуги] // Kiberlot / URL: https://kiberlot.ru/coins/games/19 (дата обращения: 16.01.2019).

2. Spacewar. Первая компьютерная игра в истории — экскурсия в прошлое // GAMER / URL: http://www.gamer.ru/everything/spacewar-pervaya-kompyuternaya-igra-v-istorii-ekskursiya-v-proshloe (дата обращения: 13.01.2019).

3. Беседа преподобного Серафима с Николаем Мотовиловым о стяжании Святого Духа // Православие.ru / URL: https://pravoslavie.ru/1433.html (дата обращения: 13.01.2019).

4. Золото ArcheAge (EU, NA) // funpay / URL: https://funpay.ru/chips/28/ (дата обращения: 16.01.2019).

5. Золото Archeage // Zergo / URL: https://zergo.ru/zoloto-archeage/ (дата обращения: 16.01.2019).

6. Китайский чиновник проиграл в онлайн-игру полмиллиона долларов из бюджета // Ставки инфо / URL: http://www.stavki.info/402-novosti-kitayskiy-chinovnik-proigral-v-onlayn-igru-polmilliona-dollarov-iz-byudzheta (дата обращения: 16.01.2019).

7. Навыки // EVE Russia / URL: http://eve-ru.com/guide/skills/ (дата обращения: 16.01.2019).

8. Накликать победу: как устроены инкрементальные игры // DTF / URL: https://dtf.ru/gamedev/3207-naklikat-pobedu-kak-ustroeny-inkrementalnye-igry (дата обращения: 16.01.2019).

9. Оборот мировой индустрии развлечений к 2016 году превысит $2 триллиона // Российское издание The Hollywood reporter / URL: http://thr.ru/cinema/oborot-mirovoj-industrii-razvlecenij-k-2016-godu-prevysit-2-trilliona/ (дата обращения: 13.01.2019).

10. Популярность и количество пользователей ММОРПГ // Theonlinegames.ru / URL: https://theonlinegames.ru/top-mmorpg/daily-mmo/populjarnost-i-kolichestvo-polzovatelejj-mmorpg/ (дата обращения: 16.01.2019).

11. Регуляторы из 15 стран объявили о подписании соглашения — они займутся азартными механиками в видеоиграх // DTF / URL: https://dtf.ru/gameindustry/27223-regulyatory-iz-15-stran-obyavili-o-podpisanii-soglasheniya-oni-zaymutsya-azartnymi-mehanikami-v-videoigrah (дата обращения: 16.01.2019).

12. Старт открытого бета-тестирования // ArcheAge / URL: https://aa.mail.ru/news/309945.html (дата обращения: 16.01.2019).

13. Статистика // Безопасность в интернете / URL: http://security.mosmetod.ru/internet-zavisimosti/statistika (дата обращения: 13.01.2019).

УДК 22.06

Полянский А.
студент 2 курса бакалавриата
Калужской духовной семинарии
e-mail: Polynskiy.a@mail.ru

Научный руководитель:
Волкова А. Г.
кандидат филологических наук,
проректор по научной работе
Калужской духовной семинарии

Polyansky A.
2nd year undergraduate student
of Kaluga Theological seminary
e-mail: Polynskiy.a@mail.ru

Scientific adviser:
Volkova A. G.
candidate of philology,
Vice-rector for scientific work
of Kaluga Theological seminary

БЕСЕДА ХРИСТА С САМАРЯНКОЙ: ОПЫТ БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

THE CONVERSATION BETWEEN CHRIST AND THE WOMAN OF SAMARIA: AN APPROACH TO THEOLOGICAL AND HISTORICAL ANALYSIS

Аннотация: В статье рассматривается евангельский фрагмент беседы Христа с самарянкой с богословской и исторической точки

зрения. Это евангельское событие понимается как важный момент в формировании учения о спасении, а также в понимании личной встречи с Богом, которая меняет мировоззрение человека.

Abstract: The article tells about the Gospel text that shows Christ's meeting with the woman of Samaria. This moment is represented here from historical and theological points of view. This Gospel event is very important in the Christian soteriology and in the personal meeting with God that changes people's life view.

Ключевые слова: Евангелие, духовность, встреча, Христос, истина.

Key words: the Gospel, spirituality, meeting, Christ, truth.

Никакая в мире телесная пища и никакое телесное питие не способно напоить и насытить душу человеческую. Материальное питие или пища могут на краткое время напитать лишь физическое тело человека. Душа же ищет пищу более тонкую, подобную ей. И этот вечный поиск, постоянно усиливающийся духовный голод, заставляет ее испытывать неимоверные мучения, терзания, боль от отсутствия этого бессмертного, истинного источника Жизни. И этим Источником вечной Жизни является Бог.

Постоянный поиск этого Вечного, Бессмертного Источника Жизни является необходимостью, целью вечно жаждущей и алчущей, измученной духовным голодом и духовной жаждой души каждого человека. Живя в мире материальном, грубом, находящемся под гнетом своих нескончаемых проблем, человек не всегда может услышать, почувствовать крик своей души, мятущейся в поисках единственно важного для нее Источника Жизни. Но к этой встрече каждый человек должен стремиться всю свою жизнь.

И вот о такой встрече нам повествует Святое Евангелие от Иоанна в беседе Господа нашего Иисуса Христа с самарянкой.

Вспомним евангельский контекст этой встречи и беседы: «Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, надлежало же Ему проходить через Самарию. Итак, приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ

участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу. Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа» (Ин. 4:1–6).

Самая короткая дорога в Галилею из Иудеи проходила через Самарию. Путь лежал через плодородную долину между двумя горами — Гевал и Гаризим. С точки зрения истории это место является очень интересным. Повинуясь Божиему повелению оставить землю своих предков, Авраам в этом месте ставит палатки и устраивает жертвенник Богу. В этом месте у сынов Еммора Иаковом было куплено поле. Иаков поставил там жертвенник и «призвал имя Господа Бога Израилева» (Быт. 33:19–20). Здесь же находится гробница Иосифа. Перед самой своей смертью Иисусом Навином было произнесено народу благословение на исполнителей Закона Божия и проклятие на нарушителей его и был возобновлен Завет израильского народа с Богом. И в этом самом месте произошло великое разделение земли на Царство Израильское и Иудейское при Ровоаме. И здесь по древнему преданию Патриархом Иаковом был вырыт колодец глубиной около 35 метров.

В этом самом месте и произошла встреча Иисуса Христа с самарянкой, олицетворяющая встречу Господа и несчастного, потерявшегося человечества.

Несколько веков между жителями Самарии и иудеями существовала непримиримая вражда. После смерти царя Соломона Израильское государство разделилось на две части — Израильское и Иудейское. Во времена переселения десяти израильских колен в ассирийский плен Самария была заселена различными поселенцами-язычниками. Вместе с соблюдением закона Моисея жители Самарии также поклонялись и различным языческим богам. Когда иудеи вернулись из плена, самаряне захотели присоединиться к ним, чтобы образовать единый народ, но были отвергнуты иудейскими вождями.

Тогда на горе Гаризим самаряне выстроили себе храм. За этой горой самаряне признавали больше религиозных прав, чем за горой Мориа. По их древнему преданию именно на этой горе был земной рай, и отсюда брали свое начало все реки земли, именно здесь из праха земного был сотворен Адам. Именно здесь намеривался принести в жертву своего сына Исаака Авраам. Здесь Иаков видел чу-

десную лестницу, когда ночью молился на этой горе. И именно здесь Иисус Навин построил первый жертвенник и закопал двенадцать каменных плит с написанным законом Моисеевым. И именно на вершине этой горы должен был появиться Мессия Христос.

В такой непримиримой многовековой вражде существовали иудеи и самаряне. «Но если такая вражда существовала в сердце всякого иудея, то во всяком случае не так смотрел на самарян Спаситель. Он видел в них таких же детей одного Отца Небесного…» [4, с. 350].

В жаркий полдень, утомленный от продолжительного пути под нещадно палящим солнцем, отпустив в город Своих учеников пополнить запасы еды, Спаситель остается один у колодца. «Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай мне пить. Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи» (Ин. 4:7–8).

На Востоке принято ходить за водой или вечером, или ранним утром. Женщины собирались целыми группами, общаясь между собой и делясь всякими новостями. Приход же этой женщины к колодцу за водой в знойный полдень может быть объяснен только нежеланием ее встретить кого-либо в этом месте. Скорее всего, среди других женщин она пользовалась дурной славой и поэтому не хочет показываться на глаза никому. Иисус, не имея ни кувшина, ни веревки, для того чтобы достать воды из колодца, просит женщину дать Ему пить. Творец, у Которого в руках источники всех вод, просит воды у Своего творения.

«Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются. Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?» (Ин. 4:9–11).

Самарянка крайне удивлена, признав в Иисусе иудея, ведь всякое общение между ними запрещено, и это она напоминает Господу. Но Он избегает обсуждения этого вопроса о существующей вражде, так как Христос пришел в мир спасти не только иудеев, но все человечество. «Он постепенно снимает покрывало с ее сердца и направляет ее к познанию истины» [2, с. 276]. Иисус, видя ее простодушие,

захотел не только просветить ее великими истинами, но и сообщить ей о Себе Самом страшное откровение. Он говорит ей о существовании совсем другой воды — дара Божия, который утоляет жажду духовную.

«Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать» (Ин. 4:12–15).

Но самарянка не поняла Его, она продолжала думать о воде, утоляющей телесную жажду. Господь же поясняет ей, что любая телесная вода может лишь ненадолго утолить жажду человека, подразумевая под обычной водой и вечные стремления человека к утолению своих материальных потребностей. Как только удовлетворяются одни потребности, на их место встают новые и новые, требующие удовлетворения. И так до бесконечности. Существующая в мире жажда безграничной власти, материальных благ, всевозможных наслаждений, богатства, — никогда не может быть утоленной, принести насыщения; и если человек все свои силы полагает в достижении этих благ, то он является несчастнейшим существом, ибо питие чаши земных благ не приносит утоления жажды.

Вода, которую предлагает Господь — это стремление человека к познанию Бога за время своей скоротечной жизни, стремление к вечной жизни с Богом. Своим Учением Иисус Христос показывает всем людям их предназначение, которое заключается в исполнении воли Божией. И только исполнение воли Божией может привести человека к Богу, к вечной жизни.

Но женщина не понимает истины этих слов, она понимает их как то, что ее могут избавить от необходимости приходить к колодцу и черпать из него воду. Тогда Господь постепенно подводит ее к пониманию своих слов, изменив тему разговора, Он просит ее привести сюда своего мужа.

«Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, ко-

торого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала. Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк» (Ин. 4:16–19).

Чтобы научить женщину духовному рассуждению, Господь предстает пред ней как Пророк и Тайновидец, Он не являет ей никаких чудес, Он просит ее позвать мужа. Эти слова привели самарянку в смущение, и она ответила, что не имеет мужа. Ответ Господа стал потрясением для женщины, она поняла, что Он знал все о ее греховной жизни, о ее пяти мужьях и об этом последнем ее муже. Она начинает понимать, что разговаривает не с обыкновенным человеком. Этот разговор олицетворяет разговор христианской души с Господом, души, которая состояла в рабстве своих пяти телесных чувств, телесных наслаждений. И воспоминания обо всех этих наслаждениях хранит чувственный ум — шестой незаконный муж. С кем ты венчана, душа христианская, кто является твоим мужем? Если ты венчана с миром, то с миром и погибнешь, если твой муж грех, то с грехом ты и умрешь. Но если твой законный Жених Господь наш Иисус Христос и ты обвенчана с Ним верою и любовью, то жажда твоя будет утолена живою водой, текущей в Царство Небесное и в вечную жизнь.

Постепенно в течение разговора начинают затрагиваться духовные струны ее души, в ней постепенно начинает просыпаться духовный разум. И так как она признала Господа Пророком, то она торопится задать Ему вопрос, который не может разрешиться много столетий: где, в каком месте должно поклоняться Богу? Бесконечный спор между самарянами и иудеями никак не может утихнуть, что на самом деле является святым местом — Иерусалим с построенным в нем Соломоном храмом или же гора Гаризим с разрушенным на ней храмом Манассии? Кто является истинным поклонником Бога — молящийся в Иерусалиме или молящийся на горе Гаризим? Она указывает на своих предков, как более близких к Богу, что это они избрали эту гору для молитвы.

«Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме» (Ин. 4:20–24).

На стороне иудеев было больше правды в вопросе выбора места, ведь Сам Бог избрал его. Иудейская вера была более правильной и чистой по сравнению с грубым и смешанным культом самарян. Но Господь не дает прямого ответа женщине на ее вопрос, Он продолжает постепенно будить ее душу и вести ее дальше и выше. «Иисус

говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:20–24).

Иисус называет Бога Отцом, он раскрывает приход нового понимания Бога как Отца, нового поклонения Ему. Он говорит о том, что уже настает и уже настало время, когда Богу будут поклоняться везде, на всяком месте в Духе и Истине. Потому что Бог есть Дух. Ему не нужны никакие жертвоприношения с сожжением животных на точно определенном месте, ни преклонения тела, Ему не нужны никакие внешние знаки почтения, приносимые людьми. Господь не устанавливает никаких богослужений, никаких религиозных обрядов. Ему необходима от людей только любовь, вера и делание добрых дел. Он заповедует нам молиться не на показ окружающим, не из своего тщеславия, но чтобы в своей молитве мы всеми силами своей души возносились к Богу. А для этого Он завещал уединяться и молиться тайно. Бог ждет от нас духовного, сердечного, истинного поклонения, потому что Бог находится везде, Он Вездесущ. Люди будут поклоняться Отцу не как рабы, а как верные и любящие сыны, не мертвыми словами и мертвыми жертвами, а в духе и истине, душою и телом, верою и делами, мудростью и любовью.

Господь, придя в наш мир, показывает нам урок истинного служения и поклонения Отцу. Жертвы, приносимые Ему Ноем, Авраамом, Исааком, Иаковом и Моисеем, исходили от их боголюбивого сердца и богобоязненного духа и потому для Него они были благоуханием. Но со временем сердца людей окаменели, и былое благоухание превратилось в невыносимый смрад пред Господом как с жертвенников в Самарии, так и с жертвенников в Иерусалиме. «На гноище мира сего, где царили смерть и смрад, пришел Господь живый, чтобы посеять цветы духа и истины, кои уничтожат смерть и разгонят смрад, так что новый мир будет пред Богом как чистая и украшенная невеста» [5].

Самарянка постепенно начинает понимать все то, о чем говорит ей Иисус, она поражена и до глубины души тронута Его словами. Но разве можно было по словам незнакомого ей чужестранца вот легко

и быстро отказаться от всего, чему учили их отцы, чему она веровала всю свою жизнь, в чем она воспиталась и жила. «Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: это Я, Который говорю с тобою» (Ин. 4:25–26). Обетованный Мессия для нее и для всех ее соплеменников казался чем-то призрачным, далеким. И вот Иисус просто объявляет ей, что Он и есть Мессия. Так Иисус Христос в жаркий полдень у колодца торжественно открыл Себя Мессией и Спасителем мира грешной, бедной и невежественной самарянке.

«В это время пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною; однако ж ни один не сказал: чего Ты требуешь? или: о чем говоришь с нею?» (Ин. 4:27). Ученики, вернувшись из города и увидев своего Учителя беседующего с женщиной, были крайне удивлены и смущены. Общение с женщиной на Востоке всегда считалось крайне неприличным, а тем более, если у женщины не закрыто лицо. Разговор с женщиной или даже женой на улице для учителей или раввинов являлся позором. А уж тем более вести с ней разговор по вопросам религии и закона было крайне непристойно.

В то время, потрясенная этой необыкновенной встречей с Господом, женщина оставляет свой водонос и бежит в город рассказать все жителям: «Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям: пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос? Они вышли из города и пошли к Нему» (Ин. 4:28–30).

Женщина не посмела открыто объявить своим согражданам, что это Христос, хотя она в разговоре с Ним познала Его духовную мудрость, но по своему смирению она предлагает жителям пойти и посмотреть этого Человека самим. Многие самаряне по указанию женщины выбежали из города, чтобы увидеть Его своими глазами.

Затем Господь, указывая на толпу самарян, идущую к ним из города, говорит: «Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве» (Ин. 4:35). То семя, которое было брошено в душу самарянке, начинало давать свой плод, люди уверовав ее слову, спешили навстречу Господу, чтобы своими глазами увидеть пришедшего Мессию.

Во время разговора Иисуса со Своими учениками к ним подошли многие жители Самарии, которые по слову женщины уверовали в

пришедшего Мессию. Но личная беседа с Ним еще больше и глубже укрепила их в вере, нежели рассказ женщины. «И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала. И потому, когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них; и Он пробыл там два дня. И еще большее число уверовали по Его слову. А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (Ин. 4:39–42). В течение двух дней Господь оставался с жителями Самарии, возвещая им слова Своего учения. Они не требовали от Господа никаких знамений, чудес, доказательств Его Божественной власти. Так более простые и здоровые души самарян оказались более восприимчивыми к принятию Нового Учения, той Живой Воды, чем гордые души избранного народа, потомков Авраама.

Как же сложилась судьба женщины самарянки после ее встречи с Иисусом Христом и Его учениками? Имя ее было Фотина. Она проживала в Карфагене вместе со своим сыном Иосией во времена царствования императора Нерона. При императоре Нейроне гонения на христиан начались в 65 году. Женщина вместе со своим сыном проповедовала учение Иисуса Христа. Ее сын Виктор, будучи начальником над войсками в Атталии, открыто проповедовал христианство. Христос известил Фотину о предстоящих ей страданиях. Фотина отправилась в Рим для проповеди Евангелия.

За проповедь Святого Евангелия святая Фотина и ее сестры были схвачены: «Итак, все ли вы, — сказал на это Нерон, — согласны подвергнуться мучениям и умереть за Назорея Христа?» — «Все мы, — ответила святая Фотина, — с радостью и веселием готовы умереть за Него и все этого желаем» [3, с. 411, 413].

Святые мученики были подвергнуты страшным нечеловеческим истязаниям. Но Господь укреплял их, посылая к ним для укрепления, утешения и облегчения страданий ангела Божия. Испытывая эти страшные истязания, святая Фотина не прекращала свою проповедь, и многие, видя ее мужество и несгибаемую веру, принимали христианство. Разгневанный непокорством святой Фотины, Нерон приказал содрать с нее кожу и бросить в колодец. Через некоторое время, казнив всех ее близких, Нерон повелел привести святую мученицу, предложив ей раскаяться и принести жертву идолам. Посмеявшись над безумием императора, святая Фотина сказала: «Неужели

ты считаешь меня столь неразумною, чтобы я согласилась отречься от Владыки моего Христа и принесла жертву подобным тебе слепым идолам?!» [3, с. 413]. По приказу Нерона святая мученица была сброшена в колодец, где и предала свою душу Богу.

Так случайная встреча и беседа со Спасителем у колодца Иакова простой самарянки, та живая вода, данная ей Господом, положили начало ее святой мученической жизни во имя святой веры в Господа нашего Христа.

Беседа Иисуса с самарянкой показывает нам, что Сам Господь не придает никакого значения ни религиозным барьерам, ни каким-либо национальным традициям, которые разделяют людей на непримиримые, враждующие лагеря. Через Иисуса Христа у людей всего мира есть возможность приблизиться к истинному Богу. И эта случайная встреча самарянки с Господом у колодца ярко показывает всем нам, что встреча с Истиной может произойти совершенно неожиданно для человека в бесконечной череде его повседневных дел и забот. И в один из таких счастливых моментов человек ясно и остро может ощутить присутствие Бога в своей жизни. И как важно не пропустить эту самую главную в жизни встречу! Эта встреча может произвести в жизни человека глубочайшее потрясение в его душе. «И если человек будет способен сохранить в своей душе то необыкновенное присутствие, близости Бога, то этот один момент сможет изменить всю его жизнь» [1, с. 97].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Андросов В. А.* Библия для всех. Том II. М.: Дар, 2016.

2. *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. М.: «Сибирская Благозвонница», 2017.

3. Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Месяц март. М.: «Ставрос», 2004.

4. *Лопухин А. П.* Библейская История. Толковая Библия. Ветхий Завет и Новый Завет. «Эксмо». Москва. 2016 г.

5. *Николай (Велимирович), свт.* Евангелие о Подателе воды живой и о женщине Самарянке // [Электронный ресурс] http://www.pravoslavie.ru/srpska/print46608.htm (дата обращения: 15.05.2019).

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 81.33

Волкова А. Г.
кандидат филологических наук,
проректор по научной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Volkova A. G.
vice-rector for research
of Kaluga Theological seminary,
associate professor for the Chair
of Church and Historical Studies
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ ЧЕРЕЗ ДИАЛОГ КУЛЬТУР
(НА МАТЕРИАЛЕ ИЗУЧЕНИЯ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА)

THE FORMING OF SOCIOCULTURAL COMPETENCE IN DIALOGUE OF CULTURES
(ON STUDYING FOREIGN LANGUAGES)

Аннотация: В статье рассматривается актуальность и необходимость социокультурного подхода при изучении иностранных языков. В том числе указывается на концептологический взгляд, который помогает избежать ряда социокультурных ошибок при

трансляции с одного языка на другой, а также при рецепции и интерпретации коммуникации.

Abstract: The key point of the article is the analysis of socio-cultural approach in learning foreign languages. One of the main aspects here is a conceit because conceit studies helps to avoid many of social and cultural mistakes when translating from one language to another and also when communicating and interpreting the communication.

Ключевые слова: компетенция, религия, духовность, диалог культур.
Key words: competence, religion, spirituality, dialogue of cultures.

Диалог культур представляет собой проникновение в систему ценностей другой культуры, преодоление сложившихся неправильных стереотипов, сохранение и познание самобытного, сопоставление с собственной культурой. Все это ведет к взаимообогащению обеих культур [4, с. 8].

Технология диалога культур помогает формировать коммуникативную компетенцию, то есть готовность и способность осуществлять иноязычное межличностное и межкультурное общение с носителями языка.

Благодаря диалогу культур обучающийся получает инструмент для интерпретации различий культурных ценностей, а также для преодоления этих различий. Диалог культур учит преодолевать границы, разделяющие культуры; видеть устойчивое и изменчивое в культуре, то есть традиции и инновации в различных сферах жизни; понимать смешное в чужой культуре; опираясь на этимологию, видеть взаимосвязь между словами иностранного языка и тем, что они обозначают.

Коммуникативная компетенция (термин Д. Хаймса, основанный на грамматических и общелингвистических исследованиях Н. Хомского) — знание языка, понимаемое как умение выбирать варианты, обусловленные ситуативными, социальными или другими внеязыковыми факторами, изучаемые ситуативной грамматикой [5, с. 143–144]. Иными словами, — это способность человека понимать, порождать иноязычные высказывания в разнообразных социально детерминированных ситуациях с учетом

лингвистических и социальных правил, которых придерживаются носители языка. Основная задача данной компетенции — привить обучающимся умение устанавливать связи, находить успешные формы общения на иностранном языке. Основной принцип этой компетенции заключается в речевой деятельности.

Коммуникативная компетенция неоднородна, она включает в себя ряд компонентов:

— лингвистическая компетенция — владение языковыми средствами, процессами порождения и распознавания текста,

— страноведческая компетенция — знания о стране изучаемого языка,

— социокультурная компетенция — увеличение объема знаний о социокультурной специфике стран изучаемого языка (например, англоязычных стран),

— компенсаторная компетенция — умение добиться взаимопонимания,

— учебно-познавательная компетенция — развитие общих и специальных умений, позволяющих совершенствовать учебную деятельность по овладению иностранным языком, удовлетворять с его помощью интересы в других областях знания.

Социокультурная компетенция — одна из составляющих коммуникативной компетенции, понимаемой как способность к адекватному взаимодействию в ситуациях повседневной жизни, становлению и поддержанию социальных контактов при помощи иностранного языка [1, с. 23]. В социокультурную компетенцию включается совокупность знаний о стране изучаемого языка, национально-культурных особенностях социального и речевого поведения носителей языка и способность пользоваться такими знаниями в общении, следуя обычаям, правилам поведения, нормам этикета, социальным условиям и стереотипам поведения носителей языка.

Очень важный компонент социокультурной компетенции — понятие «картина мира». Существует три типа картины мира: реальная (объективный мир), культурная и языковая, из которых культурная картина мира является ментальным конструктом реальной картины. Реальная картина мира всегда опосредуется в мозгу человека культурной или концептуальной картиной, кото-

рая представляет собой систему концептов, т.е. представлений, фреймов, сценариев, гештальтов и связей между ними. Концептуальная картина мира обладает национально-культурной специфичностью, поэтому для формирования социокультурной компетенции так важно изучение концептов языка. Хрестоматийный пример из английского языка — это пара слов *arm* — *hand*, обозначающая разные объекты, хотя перевод на русский язык будет одинаковым («рука»). Отсюда — ошибочное составление предложений типа *She was carrying a baby in her hands*.

Концепты, входящие в концептуальную картину мира, вербализуются при помощи языка. Таким образом, возникает языковая картина мира, которая значительно уже концептуальной.

Социокультурные ошибки могут возникать из-за неоднозначных подходов к понятиям в различных странах. Пример 1. В задании теста нужно выбрать подходящее слово: *I bought some vegetables: tomatoes and* _____. Варианты ответа: *pears / strawberries / mushrooms*. У российского ученика это вызовет трудности, т.к. в отечественной систематике грибы не относят к овощам.

Другой вид социокультурных ошибок может быть связан с неточным или неправильным переводом с английского на русский, что связано с различным наполнением концептов в разных культурах. В частности, эта проблема возникает, когда речь идет о библейских и гимнографических текстах: «В концептуальном подходе важно изучение не только богословских текстов, но и богослужебных — песнопений, молитв, в которых богословские смыслы выражаются в особой поэтической форме… Другой важный подход — это работа со словообразовательными моделями» [2, с. 99].

Для изучения и понимания сущности религиозных концептов русского и английского языка студентам предлагается несколько базовых концептов, например, концепт «любовь». Такой выбор, в частности, обусловлен тем значением, которое имеет для религиозного (в частности, христианского) мировоззрения концепт любви — он является здесь одним из основополагающих концептов, однако его понимание не является однозначным. Эта неоднозначность находит свое языковое выражение в различных переводах Библии.

Языковой материал в данном случае — Первое послание апостола Павла Коринфянам, фрагмент, называемый «гимн любви», а также Первое послание апостола Иоанна (особенно 1 Ин. 4:16 с фразой «Бог есть любовь») в двух англоязычных версиях (King James Version и New International Version, соответственно, Библия короля Иакова и новый международный перевод). Далее происходит сравнение значений слов *charity* и *love*, являющихся выражением концепта «любовь» в английском языке. Для сравнения также можно приводить греческий оригинал указанных текстов.

В тексте английской Библии (King James Version) используется два слова, которые в русском Синодальном переводе обозначены как «любовь»: *love* и *charity*. *Love* употребляется в английских текстах Нового Завета: Мф. 5:44 — *love your enemies*; 1 Ин. 4:8 — *God is love*. Французский и немецкий переводы тех же мест Священного Писания не дают других вариантов, кроме общеупотребительных *aimer* и *liebhaben* (и соответствующие им существительные *amour* и *Liebe*).

В Первом послании апостола Павла к Коринфянам обозначаются три христианских добродетели: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13). В тексте английской Библии (по версии короля Иакова) три добродетели звучат как *faith, hope, charity*. В греческом тексте здесь, как и в предыдущих случаях, стоит *η αγαπή*; в латинском — *caritas*, от которого и произошло английское *charity* и которое в свою очередь происходит от греческого *χαρις* — милость. Эти различия часто обусловлены интерпретацией слов Священного Писания, которая имела место уже в латинском переводе Библии: греческое *η αγαπή* понимается как «милость» или «милосердие», и это понимание переходит в английский текст. Здесь же можно обратить внимание и на то, что лексема *charity* употребляется для обозначения милости в значении милостыни, благотворительности (отсюда, например, современное обозначение благотворительных магазинов как *charity shops*). Таким образом, английское слово *charity,* наряду со словом *love,* является языковым выражением концепта «любовь» в английском языке. При этом лексема *love* ближе русскому *любовь* в силу своей всеохватности: она обозначает как Божественную любовь (любовь Бога к человеку), так

и различные виды человеческой любви (человека к Богу, человека к человеку, человека, например, к еде — в значении «нравится что-то»). Значение этой лексемы в обоих языках контекстуально, то есть выясняется по контексту употребления. В свою очередь, лексема *charity* обладает определенными коннотациями (оттенками значения), которые позволяют отнести ее именно к религиозному типу дискурса.

На заключительном этапе — этапе интерпретации — как раз и задействуется информация из других областей знания: помимо лингвистики значимым в данном случае представляется использование богословских интерпретаций, а также религиозной философии.

Так, из области историко-литургической студенты вспоминают такое явление древнего христианства, как *агапы* («вечери любви»), скорее всего, послужившие прообразом Литургии. На агапах совершалось таинство Евхаристии, и сами эти собрания рассматривались как полное единение христиан друг с другом и со Христом: «Это были трапезы не отдельных лиц, не отдельных семей, но всего христианского общества, как одной наитеснейше связанной семьи… они [агапы] были в то же время и средством поддержания бедных, …в глазах Иоанна Златоуста — служили „к поддержанию любви, утешению бедности, благоупотреблению богатства, внушению великого любомудрия, сохранению смиренномудрия“» [3, с. 18–19].

Изучение иноязычных текстов, ориентированное на привлечение знаний из различных гуманитарных наук (как общегуманитарных, так и профессионального — богословского — цикла), способствует формированию не только лексической профессиональной компетенции, но и социокультурной компетенции. На подобных занятиях актуализируются богословские, философские знания, а также приобретаются навыки исследования текста и формируется умение адекватно переводить, а также интерпретировать текст.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ван Дейк, Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация. М.: ЛЕНАНД, 2015. 320 с.

2. *Волкова А. Г.* Формирование профессиональных языковых компетенций у студентов духовных образовательных организаций // Вестник Белгородского института развития образования. 2016. № 2. С. 96 — 100.

3. *Соколов П. А.* Агап или вечери любви в древнехристианском мире. — М.: ДАРЪ; СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. — 256 с.

4. *Тхорик В. И., Фанян Н. Ю.* Лингвокультурология и межкультурная коммуникация. М.: ГИС, 2006. 260 с.

5. *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2015. 232 с.

УДК 82.32

Новикова-Строганова А. А.
доктор филологических наук, профессор,
член Союза писателей России,
историк литературы
e-mail: ladytrinity3@yandex.ru

Novikova-Stroganova A. A.
doctor of Philology, Professor,
member of the Union of writers of Russia,
literary historian
e-mail: ladytrinity3@yandex.ru

ДУХОВНЫЕ ПУТИ РУССКОГО СЛОВА: ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В «АПОКРИФИЧЕСКОМ РАССКАЗЕ О ГОГОЛЕ» «ПУТИМЕЦ»

SPIRITUAL PATHS OF RUSSIAN WORDS: THE ARTISTIC EXPRESSION OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY IN «THE APOCRYPHAL STORY OF GOGOL» «POTOMAC»

Аннотация: Настоящая публикация посвящена раскрытию литературного образа Н. В. Гоголя в рассказе Н. С. Лескова «Путимец». Мировоззренческая позиция и индивидуальные особенности натуры великого писателя преподносятся в сравнительном анализе с литературным портретом, созданным Н. С. Лесковым.

Abstract: This publication is devoted to the disclosure of the literary image of N. V. Gogol's short story N. With. Leskov's «Potomac». The world Outlook position and individual features of the great writer's nature are presented in the comparative analysis with the literary portrait created by N. S. Leskov.

Ключевые слова: христианство, Евангелие, литература, рассказ, Гоголь Н. В., Лесков Н. С.

Key words: Christianity, Evangel, literature, story, Gogol N. V. Leskov N. S.

Духовная сторона жизни и творчества Гоголя более полно предстает при исследовании взаимодействий идейно-эстетической системы писателя с художественными мирами продолжателей его традиций.

Одним из наиболее близких классику по духу русских авторов, бесспорно, является Лесков, — как и Гоголь, «истинный художник-христианин». Свою религиозно-нравственную позицию Лесков заявлял прямо и недвусмысленно: «Я почитаю христианство как учение и знаю, что в нем спасение жизни, а все остальное мне не нужно» [7. с, 340].

Гоголевское художественное наследие было для Лескова живым вдохновляющим ориентиром. Начиная с ранней публицистики, он постоянно обращался к гоголевским темам, сюжетам, мотивам и образам. Во многом сходными у обоих писателей были принципы художественного изображения, концепция человека и мира. Родство талантов было подмечено уже современниками Лескова: «С Гоголем <…> меня часто сравнивали, — говорил писатель, — но не знаю, достоин ли я этого?» [7, с. 385]. В то же время он узнавал в Гоголе «родственную душу». Признаваясь в «страсти к Гоголю», Лесков говорил о своей непреходящей увлеченности личностью и творчеством великого классика: «Гоголь — моя давняя болезнь и завороженность». Оба художника слова имели общего небесного покровителя — святителя Николая Чудотворца, угодника Божия. Оба были томимы «духовной жаждою» и искали пути к ее утолению. Оба духом припадали к животворному источнику — Евангелию.

«Выше того не выдумать, что уже есть в Евангелии» [4, с. 383], — говорил Гоголь. Солидаризируясь с этой мыслью, Лесков развивал ее: «В Евангелии есть все, даже то, чего нет» [8, с. 72]. «Один только исход общества из нынешнего положения — Евангелие» [11, с. 119], — пророчески утверждал Гоголь, призывая к обнов-

лению всего строя жизни на началах христианства. Лесков также постоянно говорил о «важности Евангелия», в котором «сокрыт глубочайший смысл жизни» [7, с. 233]. «Хорошо прочитанное Евангелие» помогло, по лесковскому признанию, окончательно уяснить, «где истина» [7, с. 509]. Как и Гоголь, Лесков горячо ратовал за восстановление «духа, который приличествует обществу, носящему Христово имя» [7, с. 411].

Соотнесение эстетических миров обоих писателей не раз становилось предметом изучения в отечественном литературоведении и зарубежной славистике [14, p. 135–147], однако проблема по-прежнему нуждается в развернутом представлении и более глубоком уяснении. По справедливому суждению В. А. Воропаева, «...гений Гоголя до сих пор остается неизвестным в желаемой полноте» [1]. То же относится к гению Лескова. Более того — лесковский мир не может быть адекватно понят вне связи с этико-эстетическими, религиозно-философскими исканиями Гоголя. Таким образом, в кругу плодотворных научных задач — исследование гоголевских традиций в лесковском творчестве сквозь призму религиозного миросозерцания двух авторов.

Рассказ Лескова «Путимец» (1883), идейно-ценностный центр которого — православная аксиология и антропология, художественно воссоздает облик молодого Гоголя, обнаруживая напряженную внутреннюю жизнь будущего писателя, его пророческий дар, замечательную способность с первого взгляда постигать характер и саму сущность человека, воздействовать словом на самые глубокие струны человеческой души.

Художественный образ Гоголя как литературного персонажа соотносится с духовным обликом Гоголя как реальной личности. Лесковский текст предоставляет широкие возможности «сцепления» с литературно-публицистическим, эпистолярным гоголевским наследием, позволяет восстановить синхронный литературный контекст и его сокровенную сущность — контекст евангельский.

Несмотря на «апокрифичность», демонстративно подчеркнутую подзаголовком, в рассказе проявляется установка на достоверность как жанровый признак лесковских произведений. Сам автор, передавая сказание «из пятых уст», добивается художе-

ственного впечатления правдивости описываемых событий. В свидетельство их вероятности Лесков с кропотливой тщательностью воспроизводит цепочку достаточно надежных источников устного предания. Исходное звено в этой цепи — родственник «малороссийского патриота и отчасти тоже немножко поэта — Черныша», «который был знаком и даже, кажется, дружен с Гоголем во время его студенчества в Нежинском лицее» [7, с. 45].

По внутреннему убеждению автора, эта легенда «о гениальном юноше» вполне соответствует духовной сущности Гоголя, поэтому в «устном рассказе, касающемся юношества поэта», писатель ощущает «что-то живое, что-то во всяком случае как будто не целиком выдуманное», что «необходимо сберечь, хотя бы даже как басню, сочиненную о крупном человеке людьми, которые его любили» [7, с. 45]. В их кругу — несомненно, сам Лесков. Ему важно в рассказе о Гоголе прояснить собственную антропологическую концепцию, в основных чертах совпадающую с гоголевской. Суть ее — новозаветное преображение человека и мира на путях ко Христу, сказавшему: «Аз есмь Путь, и Истина, и Жизнь» (Ин. 14:6).

Именно евангельский контекст определяет семантику заглавия рассказа «Путимец» (как известно, Лесков придавал чрезвычайное значение названиям своих творений; любил, чтобы «кличка была по шерсти»). Поэтика заглавия проявляет себя в тексте рассказа множеством семантико-стилистических оттенков. В то же время концепт «Путь» в его высоком новозаветном значении становится сверхсмыслом и идейно-художественной доминантой произведения. В подтексте «Путимца» задан христианский вектор: «И будет там большая дорога, и путь по ней назовется путем святым <…> идущие этим путем, даже и неопытные, не заблудятся» (Ис. 35:8). Это магистральное направление, указанное в Библии, отразилось и в русской фольклорно-поэтической традиции: «Призывай Бога на помощь, а святого Николая в путь», «За Богом пойдешь, добрый путь найдешь», «Нужный путь Бог правит», «Бог пути кажет».

Экспозиция рассказа представляет собой своего рода религиозно-философскую увертюру, предваряющую кульминацию — духовное обновление человека на пути к Богу.

Молодой Гоголь с первых страниц повествования — в пути — в прямом и метафорическом смысле. В этом плане он тоже «путимец». Образ вечного путника, каким видел себя писатель, хранит вся его переписка — от ранней юности до зрелости. Будучи юношей, в 1827 г. он писал своему другу Г. И. Высоцкому: «...в глубоком раздумье стоял я над дорогою жизни, безмолвно обсматривая будущее» [3, с. 35]. «От ранней юности моей у меня была одна дорога, по которой я иду <…> совершилось все это не без воли Божией» [3, с. 284–285], — признавался Гоголь двадцать лет спустя — в январе 1847 г. — С. Т. Аксакову. «Вот уж скоро двадцать лет с тех пор, как я, едва вступивший в свет юноша, пришел в первый раз к тебе, уже совершившему полдороги на этом поприще» [3, с. 321], — писал Гоголь В. А. Жуковскому.

В лесковском рассказе дорожный спор двух друзей-попутчиков об особенностях человеческой природы, сокровенных глубинах души, в которой одинаково возможны и грехопадение, и духовно-нравственное восстановление, выполняет функцию проспекции, предваряя основные события. Гоголь горячо выступает в защиту русского человека, «русской удали», отрицает националистическую узость, не разделяет «крайностей малороссийской нетерпимости» [7, с. 47] к «кацапам». Заведя беседу «о типическом ямщике великорусском, человеке по преимуществу общительном, разговорчивом и веселом», герой рассказа восклицает: «...великоросс совсем другое: с тем всего какой-нибудь один час проедешь — и перед тобою вся его душа выложится; вся драма его жизни тебе станет открыта. „Душа нараспашку...“ Совсем другое!» [7, с. 47].

В <Авторской исповеди> [1847] Гоголь подробно объяснял: для постижения русской природы, чтобы уяснить «себе самому определительно, ясно высокое и низкое русской природы нашей, достоинства и недостатки наши, <…> следует узнать получше природу человека вообще и душу человека вообще» [7, с. 416]; «занятием моим стал <…> человек и душа человека вообще» [7, с. 418].

Стремление к познанию человеческой души привело Гоголя к самопознанию и Богопознанию: «О, как глубже перед тобой раскрывается это познание, когда начнешь дело с собственной своей души! На этом-то пути поневоле встретишься *ближе* с Тем, Кото-

рый один из всех доселе бывших на земле показал в Себе полное познанье души человеческой» [3, с. 323]. Неизбежное следствие самопознания — самовоспитание: «...узнавать душу может один только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей» [7, с. 304]. Писатель указывает путь к уяснению сложных духовных вопросов: «Найди только прежде ключ к своей собственной душе; когда же найдешь, тогда этим же ключом отопрешь души всех»; необходимо «покрепче всматриваться в душу человека, зная, что в ней ключ всего» [7, с. 303–304].

Основополагающий «ключ всего» Гоголь нашел в Боге: «Все, где только выражалось познанье людей, от исповеди светского человека до исповеди анахорета и пустынника, меня занимало, и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что *в Нем ключ к душе человека* <выделено мной. — А. Н.-С.> и что еще никто из душезнателей не всходил на ту высоту познанья душевного, на которой стоял Он» [7, с. 416–417]. Исследуя и изображая жизнь, писатель «не совращался с своего пути» [7, с. 418] и закономерно «пришел к Тому, Кто есть источник жизни, <…> Который один полный ведатель души и от Кого одного я мог только узнать полнее душу» [7, с. 419].

Гоголь размышлял о действии Высшего Промысла в его писательской судьбе: «...были такие обстоятельства, <…> которые заставляли меня, против воли моей собственной, входить глубже в душу человека» [7, с. 427]; «...крутым поворотом, происшедшим не от моей воли, наведен я был заглянуть глубже в душу вообще и узнать, что существуют ее высшие степени и явления» [3, с. 324].

Важно подчеркнуть, что обостренное стремление разгадать человека владело Гоголем сызмала: «От малых лет была во мне страсть замечать за человеком, ловить душу его в малейших чертах и движеньях его» [7, с. 419]; «жажда знать душу человека так томила меня постоянно от дней моей юности» [7, с. 427]; «прежде, чем сделался писатель, уже имел я охоту: к наблюденью внутреннему над человеком и над *душой человеческой*» [3, с. 323].

Историю раннего духовного и идейно-эстетического развития писателя подтверждает его эпистолярное наследие. Уже в первых письмах из Нежинской гимназии, адресованных «дражайшим папеньке и маменьке», 15-летний Гоголь осознает себя взрослым

и ответственным человеком: «Как будто бы еще о сю пору я еще ребенок и еще не в совершенных летах и будто бы на меня ничего нельзя положиться» [3, с. 28–29], — с укором обращался он к родителям, угадав их желание оградить сына от тревог. «Но как много еще и от меня закрыто тайною и я с нетерпением желаю вздернуть таинственный покров» [3, с. 53], — писал он матери в первые дни пребывания в Петербурге.

Впоследствии автор «Ревизора» и «Мертвых душ» в письме С. Т. Аксакову признавался: «...внутренно я не изменялся в главных моих положениях. С 12-летнего, может быть, возраста я иду тою же дорогою, как и ныне, не шатался и не колебался никогда во мнениях главных <…> шел далее своей дорогой; и точно Бог помогал мне <…> И теперь я могу сказать, что в существе своем все тот же, хотя, может быть, избавился только от многого мешавшего мне на моем пути» [3, с. 239–240].

Таким образом, Лесков — автор «апокрифического рассказа о Гоголе» — нисколько не погрешил против истины, отмечая в личности своего юного героя черты прозорливого и вдумчивого «душеведа»-христианина.

В полемике со своим приятелем — «пылким малороссийским патриотом» [7, с. 48], твердившем про «кацапское бесстыдство, попрошайство, лживость, божбу и прочее» [7, с. 48], Гоголь настаивал, что «великоросс мог подать большие против малорусса надежды для успехов душевной, нравственной воспитанности» [7, с. 48]; выражал горячее убеждение в способности падшей человеческой натуры к быстрому духовно-нравственному возрождению: «...все, что тебе еще угодно, можешь отыскать в них дурного, а мне в них все-таки то дорого, что им все дурное в себе преодолеть и исправить ничего не стоит; мне любо и дорого, что они как умственно, так и нравственно могут возрастать столь быстро, как никто иной на свете. Сейчас он такой, а глазом не окинешь — как он уже и перекинется, — и пречудесный» [7, с. 49]. Будущий писатель, с жаром отстаивая свою позицию, будто прозревает близкую встречу в дороге именно с таким человеком, в судьбе которого подтвердится справедливость его суждений о возможности взлета падшей души.

Дар предвидения, которым был наделен Гоголь, не укрылся ни

от него самого, ни от окружающих. «К числу мечтательностей своих иногда желаю быть ясновидцем» [3, с. 33]; «...какая-то невидимая сила натолкнула меня, предчувствие вошло в грудь мою» [3, с. 47]; «...тайное какое-то предчувствие мне предрекает» [3, с. 56], — делился он с родными в ранних письмах. Еще в лицее была замечена незаурядная проницательность Гоголя: «Говорили, что я умею не то что передразнить, но *угадать* человека, то есть угадать, что он должен в таких и таких случаях сказать, с удержаньем самого склада и образа его мыслей и речей» [7, с. 412].

Дар духовного проникновения явил молодой Гоголь и в лесковском рассказе.

Случай к тому — важная составляющая концепции «сюрпризов и случайностей» русской жизни в творчестве Лескова — не замедлил. Гоголь и его спутник встретили хозяина постоялого двора. С виду благообразный старик поначалу восхитил Гоголя своей русской красотой: «Точно Гостомысл!» [7, с. 53]. На расспросы, откуда он родом, полулегендарный «Гостомысл» ответил однословно: «путимец» [7, с. 54].

Это редкостное слово нельзя отыскать в словарях. Оно не встречается даже в авторитетнейшем источнике — «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля. В то же время Лескову оно было хорошо известно: Путимец — название большого старинного села к югу от Орла. «В литературе меня считают орловцем», — не без гордости говорил писатель. И, думается, не случайно в этой связи в «апокрифическом рассказе» Лесков соединяет для себя самое заветное — свою малую Родину, Орловщину, и своего любимого русского классика. Писатель упоминает о живом интересе Гоголя к великорусскому, именно — орловскому — фольклору, образцы которого ему представляла в доме друзей «няня — давняя знакомая Гоголя, орловка, понятливая, умная и с поэтическими замашками. Гоголь не раз выпрашивал у нее, чтобы она диктовала ему орловские прибаутки и песенки, и записывал их» [7, с. 58].

Не удивительно, что необычное русское слово, услышанное в дороге, поразило чуткий слух Гоголя и «страсть как понравилось» ему. Будущий писатель, точно «смакуя», принялся его толковать, разбирая этимологию, вслушиваясь в звучание: «„Пути-

мец! Путимцы!“ — повторял вполголоса, обращаясь к Чернышу, Гоголь. — Какие хорошие звуки! И как у них все это кстати. Не намеренно, но кстати: человек «путимский», и вот он сел и сидит *при пути*, и кому надо этот путимец сейчас услужит вот так, как нам, а проезжим людям, которые в этом нуждаются, хорошо. При путях сидят „путимцы“. Честное слово — это прекрасно!» [7, с. 54–55].

«Не судите по наружности, но судите судом праведным», — учит заповедь. Так, почтенный вид Путимца обманчив. Он сидит не для услужения путникам «при пути», а наоборот — стоит поперек пути, подобно архетипическому разбойнику с большой дороги. Этот тать предстает в модернизированном виде: пользуясь своим монопольным преимуществом держателя постоялого двора, он обирает путников, взимая баснословную плату за простые нужды, необходимые в дороге: например, утолить жажду. Истомленные «огнепалящим» зноем друзья поначалу расценили встречу с «путимцем» как «неожиданную благодать». Однако, утолив жажду физическую — молоком, проданным втридорога «душевредным» «надувалой» [7, с. 48], — Гоголь сильнее начал страдать от жажды духовной.

Мотив жажды: «Уста пересмягли, в груди томящая жажда, а руки нет силы поднять от усталости» [7, с. 46], — обретает в контексте рассказа евангельское наполнение. Духовная жажда утоляется во Христе, в праведной жизни по Его заповедям: «Жаждущий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром» (Откр. 22:17); «...кто жаждет, иди ко Мне и пей» (Ин. 7:37). Беседуя у колодца с самарянкой, Иисус возвестил: «...всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:13–14).

Гоголь невольно помогает «беспутному» Путимцу обрести этот верный путь, направляет на путь Истины. Подобно библейскому Иоанну Крестителю, он «готовит путь Господу», «делает прямыми пути» к Нему в окаменелой душе, сбившейся с праведного пути.

Учительная установка Гоголя-писателя — «выставить человека

как следует», «чтобы он действительно был в урок и в поучение живущему» [7, с. 419] — в лесковском рассказе представлена в жизненной ситуации. Молодой Гоголь, удерживая своего попутчика от проявлений гнева в отношении учиненного над ними мошенничества, с миролюбивым видом сыграл на жадности «канальи» хозяина: «...у вас всех дешевле. Спасибо вам на этом, большое спасибо!» [7, с. 56]. Юноша решил проучить «нахального и жадного мужика» [7, с. 60] таким образом, чтобы наказание пришло к нему через его же лихоимство. Из лукаво мудрствующего Путимца Гоголь задумал «такого дурня устроить, который сам себя высечет!» [7, с. 56]. [Заметим в скобках, что фразеологию «Ревизора», другие гоголевские афоризмы, доведенные до совершенства, Лесков воспроизводил в своем творчестве нередко; вереница персонажей Гоголя, выполняя определенные идейно-эстетические функции, органично вошла в лесковский художественный мир]. «Апокрифичность» рассматриваемого рассказа позволила Лескову высказать следующее предположение: «И, Бог весть, не от сей ли поры, не с этой ли встречи с Путимцем пошли клубиться в общих очертаниях художественные облики, которые потом в зрелых произведениях Гоголя то сами себя секли, то сами над собою смеялись» [7, с. 68].

Гоголь — герой лесковского рассказа — убежден в том, что «никогда не нужно отчаиваться в раскаянии человека и не стоит самому ссориться и биться, а надо так сделать, чтобы человек сам себе получил вразумление от своего характера, чтобы он сам себя наказал за свою гадость» [7, с. 57]. Скрытая насмешка в назидание придорожному ловкачу должна возыметь благую цель — призвать «грешников к покаянию» [Лк. 5:32]: «А ты погоди — он покается. Ты увидишь, зачем я так сделал, — я сделал это для того, чтобы он покаялся» [7, с. 57].

В то же время в «ничтожном событии», вначале воспринятом Гоголем «очень легко и даже весело, в существе заключалось для него нечто неприятное, нечто столь тяжелое, что он почти страдал от этого» [7, с. 58]. Даже день, проведенный в веселой и радостной обстановке гостеприимного дома радушных и благочестивых хозяев, не смог заставить Гоголя забыть о случае в дороге. Оставшись ночью наедине с самим собой, юноша производил

«строгий анализ над собственной душой» [7, с. 426], как делал впоследствии Гоголь в <Авторской исповеди>.

Размышляя о встрече с Путимцем, он укорял себя за неосмотрительность: «...мне его теперь уже даже и жалко становится, потому что я над ним черт знает какую штуку подстроил. Ужасную штуку!» [7, с. 57]; «Я был очень легкомыслен… я сделал дурное дело <…> я не обдумал и поддался дрянному искушению» [7, с. 59]; «Я мог над ним пошутить, но я устроил над ним слишком злую... слишком злую насмешку... а у насмешника всегда бывает дрянное сердце. Это мучительно!» [7, с. 60].

Исповедальный мотив покаянного самоуглубления воспроизводится Лесковым в полном соответствии с <Авторской исповедью>, проникнутой пафосом строгой самовзыскательности Гоголя: «...писатель-творец творит творенье свое в поученье людей. Требованья от него слишком велики — и справедливо» [7, с. 428]. Гоголь убежден, что нет оправданий писателю, который «сказал глупость или нелепость, или же выразился вообще необдуманно и незрело» [7, с. 186].

Ведя непрестанную внутреннюю работу, Гоголь ощущал себя и субъектом, и объектом самонаблюдения. Он признавался, что «наблюдал над собой, как учитель над учеником, не в книжном ученье, но и в простом нравственном, глядя на себя самого как на школьника» [7, с. 417]. Это духовное самообразование, согласно гоголевской исповеди, было предопределено «желанием совершенства, если сходил за тем Сын Божий, чтобы сказать нам всем: „Будьте совершенны так, как совершен Отец ваш Небесный“» [7, с. 417–418].

Заповедь Христа: «Будьте совершенны» (Мф. 5:48) — вершина Нагорной проповеди — служила также главным религиозно-нравственным ориентиром для Лескова [6], который адресовал

---

[1] Статья А. И. Фаресова содержится в конволюте А. Г. Биснека — из личной библиотеки А. Н. Лескова, хранящейся в отделе редкой книги Орловского государственного литературного музея И. С. Тургенева. Рукой сына Н. С. Лескова на первой странице в центре сделана запись: «Получено в дар от Андрея Густавовича Биснека 19 июля 1940 года. Андрей Лесков»; ниже — следующая запись: «Этот исключительной милоты и культуры человек погиб в блокаде Ленинграда от голода. Андрей Лесков».

все свое творчество тем, «кто хощет совершен бытии» [7, с. 555].

Указанному в Евангелии пути совершенствования нет конца, не поставлено никаких пределов. Поэтому писатель, одинаково считают Гоголь и Лесков, не вправе быть скорым на обвинения несовершенному человеку. «Бог Вам судья в этом деле, а не я» [12, с. 61][1], — говорит Лесков раскаявшейся грешнице в неоконченном рассказе «Дама с похорон Достоевского» [1890]. Также размышляет и Гоголь: «Не мешало бы подумать <…>: „Не ошибаюсь ли я сам? Ведь я тоже человек. Дело здесь душевное. Душа человека — кладезь, не для всех доступный иногда <…> Часто и наискуснейшие врачи принимали одну болезнь за другую и узнавали ошибку свою только тогда, когда разрезывали уже мертвый труп“» [7, с. 439].

Отсюда — осознание обоими писателями величайшей ответственности за непраздное, учительное слово в полном соответствии с поучением Христа: «...за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: Ибо от слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься» [12:35–36]. Слово, обладающее жизнестроительной силой, включается в евангельский контекст: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины» [Ин. 1:14]. Сакральное Слово: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [Ин. 1:1], — соотносится с творящим словом вообще, которое есть дар Святого Духа: «Святый Дух научит вас в тот час, что должно говорить» [Лк. 12:12].

Гоголь-писатель обостренно чувствовал священную сущность искусства слова: «...чувствовал чутьем всей души моей, что оно должно быть свято <…> словесное поприще есть тоже служба» [3, с. 322]. Юный Гоголь в рассказе Лескова также отдает себе отчет в том, что слово имеет разительную силу, обладает действенной духовной энергетикой. Оно способно изменить устремления души и саму судьбу человека, — как в истории с Путимцем, которая произвела на будущего писателя «сильное впечатление. Во-первых, его ужаснуло, — как точно и как скоро исполнился в шутку им затеянный план, чтобы жадного вымогателя проучила чья-нибудь чужая суровая рука; а во-вторых, — Гоголь во всем этом видел происшествие не случайное, а роковое откровение, и притом откровение, имеющее таинственную цель просветить его именно ум» [7, с. 67–68].

«Просвещенный» Божественным откровением ум Гоголя впоследствии привел его к основным писательским установкам: «Опасно шутить писателю со словом» [7, с. 188]; «Чем истины выше, тем нужно быть осторожнее с ними» [7, с. 187]; «Обращаться с словом нужно честно. Оно есть высший подарок Бога человеку» [7, с. 187]. Эти афористически выраженные христианские убеждения определили смысл главы IV «О том, что такое слово» «Выбранных мест из переписки с друзьями» и пафос книги в целом: «Слово гнило да не исходит из уст ваших! Если это следует применить ко всем нам без изъятия, то во сколько крат более оно должно быть применено к тем, у которых поприще — слово и которым определено говорить о прекрасном и возвышенном. Беда, если о предметах святых и возвышенных станет раздаваться гнилое слово; пусть уже лучше раздается гнилое слово о гнилых предметах» [7, с. 188].

Известно, что писатель много молился, виня себя самого в духовном несовершенстве. «Помолюсь, да укрепится душа и соберутся силы, и с Богом за дело» [3, с. 324], — писал он накануне паломнической поездки по святым местам.

Юноша Гоголь — герой лесковского рассказа — всю ночь не смыкая глаз бодрствует и горячо молится. Художественный текст снова вызывает евангельские аллюзии — настойчивый, троекратный призыв Христа к апостолам в Гефсиманском саду: «бодрствуйте со Мною»; «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» [Мф. 26:38, 41]. В этой сцене Лесков рисует Гоголя «на коленях, со сложенными на груди руками, с низко упавшею на груди головою. Он молился... О ком: о себе, о Путимце, о России, которую он так чисто любил и так нежно защищал, меж тем как она „была черна неправдой черной“... Но тогда тем более причин было о *ней* молиться...» [7, с. 61].

Упоминание о том, что у Гоголя «несколько раз наворачивались на глаза слезы» [7, с. 67], также соответствует подлинному внутреннему облику экзальтированного юноши. Впоследствии писатель делился с В. А. Жуковским: «...еще бывши в школе, чувствовал я временами расположение к веселости и надоедал товарищам неуместными шутками. Но это были временные при-

падки, вообще же я был характера скорей меланхолического и склонного к размышлению [3, с. 322]. О том же свидетельствуют гоголевские письма — лирические излияния — с их повышенной эмоциональностью: «Еще с самых времен прошлых, с самых лет почти непонимания, я пламенел неугасимою ревностью сделать жизнь свою нужною для блага государства, я кипел принести хотя малейшую пользу. Я поклялся ни одной минуты короткой жизни своей не утерять, не сделав блага» [3, с. 45–46]; «верьте только, что всегда чувства благородные наполняют меня, что никогда не унижался я в душе и что я всю жизнь свою обрек благу» [3, с. 49] — писал из Нежина 18-летний лицеист.

Уже с юности Гоголь почти *неземной:* «...душа моя хочет вырваться из тесной своей обители» [3, с. 32]. Он жалуется на «существователей», которые «задавили корою своей земности, ничтожного самодоволия высокое назначение человека» [3, с. 40–41]. Ему чужда мысль, «как бы добыть этих проклятых, подлых денег, которых хуже я ничего не знаю в мире»; претят «мошенники», которые «дерут предорого и ни на грош не приносят пользы» [3, с. 53].

Примечательно письмо из Нежина от 1 марта 1828 г. Гоголь пишет матери, что претерпел «столько неблагодарностей, несправедливостей глупых, смешных притязаний, холодного презрения и проч.» и признается: «Все выносил я без упреков, без роптания, никто не слыхал моих жалоб, я даже всегда хвалил виновников моего горя. <…> Уроки, которые я от них получил, останутся навеки неизгладимыми <…> Вы увидите, что со временем за все их худые дела я буду в состоянии заплатить благодеяниями, потому что зло их мне обратилось в добро» [3, с. 48–49]. Это подлинное глубокое выражение внутренней жизни молодого Гоголя созвучно мысли героя рассказа о том, «как один человек с добрым настроением способен принести добро другому, доказать ему безобидно его недостоинство и подвинуть его на лучшее» [7, с. 61]. В «Путимце» Лесков представил нравственный «урок», вероятно, подобный тем, которые получил юный Гоголь в действительности и которые научили его не устремляться «на *порицанье* действий другого, но на *созерцанье* самого себя»; привели к важнейшим писательским установкам; сформировали этико-эстетическую

концепцию: «Искусство должно изобразить нам таким образом людей земли нашей, чтобы каждый из нас почувствовал, что это *живые люди*, созданные и взятые из того же тела, из которого и мы. Искусство должно выставить нам на вид все доблестные *народные* наши качества и свойства, <…> чтобы каждый почувствовал их в себе самом и загорелся бы желаньем развить и возлелеять в себе самом то, что им заброшено и позабыто. Искусство должно выставить нам все дурные наши народные качества и свойства таким образом, чтобы следы их каждый из нас отыскал прежде в себе самом и подумал бы о том, как прежде с самого себя сбросить все, омрачающее благородство природы нашей» [3, с. 325].

Духом проникая в грядущее, предчувствуя будущее великое страдание Путимца, Гоголь преисполнен сострадания к заблудшему: «А может быть, он до сих пор уже что-нибудь претерпел» [7, с. 60]. В то же время, согласно антиномиям православной аскетики, в очистительном страдании — спасение: «...о Путимце он все-таки заключил, что он „непременно раскается и хорошо кончит“» [7, с. 67–68]. Юноша-Гоголь сумел прозреть судьбу старика-Путимца: «...он сам спасется. Ты это попомни» [7, с. 60].

Могучее очистительное и просветительное действие гоголевского слова на Путимца — в христианском русле: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей» [Пс. 118, 105] — в финале привело его на путь монашества, христианского подвижничества. Такое духовно-нравственное возрастание, на первый взгляд, представляется невероятным: делец, мошенник, разбойник с большой дороги становится монахом-аскетом. Вместе с тем здесь заключен закономерный итог, к которому ведет внутренняя логика рассказа. Художественное воплощение получает лесковское убеждение в том, что «двойственность в человеке возможна, но глубочайшая „суть“ его все-таки там, где его лучшие симпатии» [7, с. 523]. Вслед за Тертуллианом Лесков любил повторять, что «душа по природе христианка» [7, с. 456]. Гоголь в предсмертных записях оставил «пасхальный» завет воскрешения «мертвых душ»: «*Будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом, и всяк прелазай иначе есть тать и разбойник*» [4, с. 392].

Обратившись к Христу при косвенной помощи Гоголя, «тать и

разбойник» Путимец духовно преобразуется в набожного, благочестивого и кроткого слугу Божиего. В полном соответствии с православной антропологией, когда и последнему грешнику не закрыта дорога к спасению, показаны полярности духовно-нравственного преображения человека. Вспоминая «Жития святых», Гоголь в рассказе Лескова восклицает: «Какие удивительные повороты жизни! Сегодня стяжатель и грешник — завтра все всем воздал с лихвою и всем слуга сделался; сегодня блудник и сластолюбец — завтра постник и праведник...» [7, с. 49]. В уста главного героя рассказа вложен важный тезис христианской аксиологии: «Да, я ценю, я очень ценю! Я люблю, кто способен на такие святые порывы, и скорблю о тех, кто их не ценит и не любит! <…> Христос их любил <…> людей грешных, да способных быстро всходить вверх, как тесто на опаре...» [7, с. 49–50].

Нет сомнений, что уже в юности Гоголь глубоко знал Священное Писание, был хорошо знаком с христианской агиографией. В рассказе «Путимец» он советует своему националистически настроенному спутнику, имевшему любимую повесть о том, «как в Туле надули малороссийского паныча» [7, с. 47]: «...читай книги божественные <…> Читай, что писано в «Житиях» о русских святых...» [7, с. 49].

Неотразимой аргументацией в споре о великих возможностях духовной природы человека служит для Гоголя Евангелие. Оппонент будущего писателя, зная его привычку апеллировать к Священному Писанию и высокую компетентность в христианском учении, вынужден капитулировать: «Черныш только рукой махнул и сказал ему:

— Ну-ну, теперь „воссел еси, Господи, на апостоли твоя, яко на кони“» [6, с. 50]. Так, в Деяниях апостолов сказано, как вступившие в спор с их учеником «не могли противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил» [Деян. 6:10].

Гоголь указывает на евангельские имена начальника мытарей, блудницы, слепого от рождения, которым дано было просветление в Иисусе Христе: «Закхей и Магдалина, слепец Вартимей... Над ними явлены чудеса!» [7, с. 50].

Особенно вдохновляет героя лесковского рассказа история Вартимея, и не случайно. Христианская концепция мира и человека,

определившая уникальное идейно-художественное своеобразие «Путимца» и в целом мировидение писателя, проецируется на эпизод Евангелия от Марка: «И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, *слепой сидел у дороги,* <выделено мной. — А. Н.-С.> прося *милостыни*»; «Иисус сказал ему: иди, вера твоя спасла тебя. И он тотчас прозрел и пошел за Иисусом по дороге» [Марк. 10:46, 52]. Мотив дороги, пути, следования за Христом звучит здесь особенно призывно.

Евангельскую метафору слепоты и прозрения Гоголь — герой Лескова — трактует следующим образом: «Только подумай, этот Вартимей... какая, по-твоему, была его слепота? Мне сдается — душевная. Чем он был слеп? — тем, что ничего не видали очи его помраченного ума... И вдруг... одно только слово, одно „малое брение“, плюновение на землю, и очи отверзлися... И как широко... как далеко взглянул он. Все роздал — себе ничего не оставил. Чудо! и прекрасное чудо!.. Люблю это чудо, и люблю таких людей, с которыми оно творится» [7, с. 50].

«Прекрасное чудо» восстановления Божиего образа в падшем человеке, сотворенное с Путимцем неисповедимыми путями Господними, через глубокое покаяние привело его на служение Богу и людям. Старик не ищет легких путей, к Господу ведут «узкие врата» и «узкий путь», в Царствие Божие «всякий усилием входит» [Лк. 16:16]. Для своего аскетического подвига герой выбрал не близлежащую обитель, хотя «Киев ближе, и монастырей там много», а «„сошел в далекий Нилов монастырь“ на Столбной остров, что среди озера Селигера», потому что «тамошний святой очень нравился» [7, с. 69]. На взгляд Путимца, преподобный Нил Столобенский был всех «преподобнее».

Монастырь на Селигере вырос на месте отшельнического подвига преподобного Нила, Столобенского чудотворца. Святой старец поселился на пустынном острове Столобном в 1528 г. После пожара 1665 г., в котором сгорели дотла все постройки Ниловой пустыни, были обнаружены нетленные мощи преподобного. Православный источник сообщает, что Нило-Столобенская пустынь «постепенно превратилась в одну из самых благолепных и посещаемых богомольцами обителей». Уже в XVIII в. она стала «едва ли не самым почитаемым монастырем во всем Верхневол-

жье. Братия монастыря прославилась в округе своим трудолюбием и богобоязненностью, а паломники особенно любили обитель за то, что здесь сохранился дух древних монастырей» [10, с. 3, 6].

Преподобный Нил, помимо отшельничества, принял на себя совершенно особый, уникальный подвижнический труд. Он никогда не позволял себе прилечь и даже присесть. Когда же совсем изнемогал, давал отдых ногам, опираясь подмышками на крюки, вбитые в стену кельи.

Являя «гениальное чутье к Православию» [5, с. 77], Лесков вплетает в художественную ткань своего рассказа агиографический источник: «писано, что никогда не спал, а только „мало отдыхал, облегаясь пазухами об острые крючья"»; «так верно в житиях писано: никогда не ложился, а только облегался пазухами об острые крючья <…> чтоб Богу угодить» [7, с. 70].

Житийное предание о преподобном старце легло на благодатную почву. На пути духовного возрастания преображенный Путимец захотел потрудиться именно при таком святом и «в самой, какая возможно, черной работе. Просто сказать — он ныне там самые поганые ямы чистит» [7, с. 70]. Однако через свое покаянное, униженное служение герой достигает духовного первенства, «ибо кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:12). Так, согласно евангельской заповеди, «последние» становятся «первыми» и «первые последними»: «кто хочет быть первым, будь для всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35).

В соответствии с православной антропологической концепцией «единства и цельности» Путимец становится на путь духовно-душевного «самособирания» человека в Боге. «Устремление человека к Богу не философский тезис, а реальная жизненная установка, род активности, — пишет С. С. Хоружий. — <…> Человек, устремляясь к Богу, должен выступать как единство и цельность уже в эмпирическом своем существе, в реальной духовно-душевной данности. Однако такие единство и цельность сами по себе отнюдь не обеспечены человеку. Их нужно достигать» [13, с. 297]. Путимец «в старости своей достигает <…> облегаться пазухами» [7, с. 70], следуя подвижническому житию преподобного Нила.

В финале рассказа Лесков соотносит судьбу Путимца с жизненным путем Гоголя: «Гоголь умер в молодом веке, а старый Путимец, пожалуй, позабыл считать годы и живет» [7, с. 69].

Жертвенный путь, к которому невольно подвигло старика гоголевское слово, с ранних лет привлекал самого Гоголя: «даже в детстве, даже во время школьного учения <…> мне всегда казалось, что в жизни моей мне предстоит какое-то большое самопожертвование» [7, с. 423]. Религиозные искания на пути духовного освобождения в последние годы жизни писателя вызвали в нем острое «томление духа». «Тут все переболели сердцем, читая весть про душевные муки поэта, начавшиеся для него томлением, которое предшествовало и, может быть, частью вызвало „Переписку с друзьями"» [7, с. 68], — пишет Лесков. Стезя великого русского писателя, обрекшего себя «на нищенскую и скитающуюся жизнь», — это аскетический путь бесприютного странника. «Как будто нарочно дала мне судьба тернистый путь» [3, с. 158], — говорил Гоголь.

Мысль о монашестве не оставляла его: «Не дело поэта втираться в мирской рынок. Как молчаливый монах, живет он в мире, не принадлежа к нему, и его чистая, непорочная душа умеет только беседовать с Богом» [3, с. 148]. Это образное сравнение, подчеркивающее духовную высоту писательского труда, «художнически-монастырской работы», постепенно перерастает в убеждение: «нет выше удела на свете, как званье монаха» [3, с. 200]. В письмах Гоголь признается, что больше годится «для монастыря, чем для жизни светской».

Укреплению православного идеала способствовало глубокое вхождение писателя в молитвенный духовный опыт, обращение к святоотеческому наследию. Так, Гоголь просил прислать ему в Рим «молитвенник самый пространный, где бы находились все молитвы, писанные отцами Церкви, пустынниками и мучениками» [2, с. 156]. Писатель по-монашески «келейно» штудировал труды святых отцов, делал выписки из богослужебных книг, создавал собственную духовную прозу.

Основательное знание и любовь к творениям отцов Церкви объединяет Лескова с Гоголем. Лесков, генетически связанный со священническим родом, считался одним из лучших знатоков церковной истории. Духовные образы глубоко укоренились в художественном сознании писателя, «с ранних лет жизни» имевшего «влечение к вопросам веры» [7, с. 519], убежденного в том, что «если есть Божия искра, она не потухнет» [7, с. 300]. Гоголь и Лесков при всей их творческой индивидуальности одинаково горячо ратовали за восстановление образа Божьего в «пошлом»,

«холодном, раздробленном, повседневном характере» человека, опутанного «всей страшной, потрясающей тиной мелочей». Задача плодотворная и сейчас, ибо «цели христианства вечны» [7, с. 287].

На сохранившемся в Оптиной пустыни первом томе «Мертвых душ» [СПб., 1842] Гоголь отметил: **«Здравую психологию и не кривое, а прямое понимание души встречаем лишь у подвижников-отшельников»** [9, с. 303]. Именно такое «не кривое», а христиански прямое понимание души, созидательное «стремление к высшему идеалу» [7, с. 440], свойственное обоим русским классикам, нашло художественное воплощение в лесковском «апокрифическом рассказе о Гоголе» «Путимец».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Воропаев В. А.* Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. — М.: Паломник, 2008.

2. *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. — М.: Л.: АН СССР, 1952.

3. *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 7 т. — М.: Худож. лит., 1986.

4. *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 9 т. / Сост., подг. текстов и коммент. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. — М.: Русская книга, 1994.

5. *Дурылин С. Н.* О религиозном творчестве Н. С. Лескова // Христианская мысль. — Киев, 1916. № XI.

6. *Кретова* [*Новикова*] *А. А.* «Будьте совершенны»: религиозно-нравственные искания в святочном творчестве Н. С. Лескова и его современников. — М.; Орел, 1999.

7. *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. — М.: ГИХЛ, 1956 — 1958.

8. *Лесков Н. С.* Новозаветные евреи (рассказы кстати) // Новь. — 1885. — Т. 1 — 2.

9. *Матвеев П.* Гоголь в Оптиной пустыни // Русская старина. — 1903. — Т.113. — № 2 (февраль)

10. Православные монастыри. Путешествие по святым местам. Нило-Столобенская пустынь. — 2009. — № 12.

11. Рукописи Гоголя. Каталог / Сост. Проф. Г. Георгиевский и А. Ромодановская. — М., 1940.

12. *Фаресов А. И.* Н. С. Лесков в последние годы // Живописное обозрение. — 1895. — № 10. — 5 марта.

13. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994.

14. *Edgerton William B.* Leskov and Gogol. — American contribution to the ninth international congress of Slavists. — Kiev, September 1983. — New-York, 1983. — Vol. II.

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 93.94

Протоиерей Сергий Третьяков
кандидат богословия,
Проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergei Tretyakov
candidate of theology,
Vice-rector for academic Affairs
Kaluga Theological seminary
e-mail: tresergius@mail.ru

ЛИЧНОСТЬ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ОЦЕНКАХ ПОСТСОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

THE PERSONALITY OF ST. SERGIUS OF RADONEZH IN AFTER-SOVIET RUSSIAN HISTORIOGRAPHY

Аннотация: Статья посвящена исследованию взглядов на личность и роль преподобного Сергия Радонежского в истории Руси в отечественной историографии постсоветского периода, когда святой в первую очередь оценивался как духовный лидер. Публикация является хронологическим завершением исследования данного вопроса.

Abstract: The article presents the study of views on the identity and role of St. Sergius of Radonezh in the history of Russia that one can find in Russian historiography of the after-Soviet period. According to the works

of historians of that period St. Sergius is a spiritual leader. The article is chronologically a last one in the studying of the points of view on St. Sergius place in Russian history.

К**лючевые слова:** преподобный Сергий Радонежский, духовный лидер, сторонник единства, монастырская реформа, Троице-Сергиева Лавра, историография, псевдонаучные источники.

Key words: St. Sergius of Radonezh, spiritual leader, supporter of unity, reform of monasteries, the Trinity-Sergius Lavra, historiography, pseudoscientific sources.

В постсоветской историографии, то есть в трудах, изданных после 1991 г., наблюдается не только активизация интереса к истории Древней Руси (в том числе и в религиозном контексте), но и изменение точки зрения на персоналии и события. Эти изменения прослеживаются и в работах авторов, написанных и изданных в советский период (например, в книге Н. С. Борисова «Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв.», изданной в 1988 г., где дается положительная, неполитизированная оценка преподобному Сергию и его деятельности). В постсоветском научно-исследовательском пространстве появляются работы, посвященные личности великого русского подвижника, а также работы, рассматривающие ту эпоху, когда складывалось единое русское государство. В подобных исследованиях о преподобном Сергии говорится именно в историческом контексте: говорится, прежде всего, о его влиянии на политику князей, о его отношении к внутрицерковным проблемам и к борьбе с внешним врагом.

Оценки прп. Сергия Радонежского в работах светских историков

В 1990 году в издательстве «Молодая гвардия» вышла книга Н. С. Борисова «И свеча бы не угасла… Исторический портрет Сергия Радонежского» [2]. В 2006 году под названием «Сергий Радонежский» этот труд был переиздан в том же издательстве в серии «ЖЗЛ» («Жизнь замечательных людей») [3].

При том, что упомянутая работа Н. С. Борисова носит скорее научно-популярный характер, о ней необходимо упомянуть, как о

показателе того, каким образом стали меняться понимание подвига преподобного Сергия и отношение к его деятельности — как игумена и как своего рода церковного дипломата. Историк рассказывает о том, как в конце 1374 года преподобный Сергий покинул свою обитель и отправился в Переяславль-Залесский, где по призыву московского князя Дмитрия собрались для обсуждения дел многие князья Северо-Восточной Руси. Участники княжеского съезда в Переяславле обсуждали среди прочего и вопрос об отношениях с Ордой. Далее историк отмечает, что преподобный Сергий был противником того, чтобы вести себя против «поганых» дерзко, так как это рискованно. Главное, как считал преподобный, — «Не дразнить Орду, следовать заветам Ивана Калиты и любой ценой сохранить мир с нею — именно это игумен советовал московскому князю Дмитрию» [3, с. 138–139]. Здесь светская, «дипломатическая» деятельность преподобного Сергия оценивается как деятельность миротворческая, объединяющая по своей сути: для Сергия это означало сохранять мир не только между князьями, но и по отношению к внешнему противнику. Таким образом, путь, который предлагает преподобный Сергий, — это путь умеренности, «золотой середины», путь объединения и мирного сосуществования.

Исследователь не раз называет преподобного Сергия миротворцем, так как его проповедь носила именно такой, миротворческо-объединяющий характер: «Оставаясь верным себе, Сергий и в последние десять лет жизни совершал миротворческие «походы». Летопись сохранила рассказ об одном из них. Осенью 1385 года радонежский игумен по просьбе князя Дмитрия Ивановича ходил в Рязань» [3, с. 206]. Именно в этой миссии преподобного Сергия — примирять князей, воссоединять их для борьбы с более серьезными врагами — и заключалась, по Н. С. Борисову, роль Сергия Радонежского в судьбе Руси и русского государства.

О том, что преподобный Сергий был сторонником объединения, единения во всех смыслах, свидетельствует, по Н. С. Борисову, и тот факт, что он основал первые на Руси общежительные монастыри и стал проводником общежительной реформы в русских монастырях и русском монашестве: «…общежительная реформа, проводившаяся Сергием и его учениками, вовсе не может служить признаком влияния неоисихазма. Напротив, она совершенно не согласуется с

ним, ибо „безмолвие“ как в традиционном, так и в неоисихастском вариантах основано на уединении инока, тогда как весь пафос деятельности и проповеди Сергия направлен на объединение, единомыслие» [3, с. 162]. С мыслью о влиянии исихазма на преподобного Сергия и его последователей исследователя можно поспорить (так, в монографии Г. М. Прохорова, о которой будет сказано ниже, высказывается другая точка зрения), однако нельзя не согласиться, что общежитие стало для преподобного Сергия формой существования монастыря, наиболее близкой его миропониманию, средоточием которого стала идея единства.

При этом в рассматриваемой работе Н. С. Борисова, в отличие от более ранних его исследований, уже отсутствуют тенденциозное преподнесение сведений о политическом характере чудес, сопровождавших жизнь преподобного. Таким образом, основной момент, на котором Н. С. Борисов делает акцент, — это миротворчество преподобного Сергия, его стремление к объединению не только в пределах монастыря, но и в пределах государства.

О Г. М. Прохорове, исследователе русской истории, литературы и культуры XIV–XV вв., уже говорилось в предыдущей главе, когда речь шла о его монографии «Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы». Среди прочих исследований советского периода монография Г. М. Прохорова носила отчетливо не тенденциозный характер: так, в ней подробно рассказывалось о традициях и духовности исихазма и неоисихазма.

Другая работа ученого, посвященная интересующему нас периоду, — это монография «„Некогда не народ, а ныне народ Божий…“. Древняя Русь как историко-культурный феномен», вышедшая в 2010 г. и рассказывающая, в том числе, о двух направлениях духовности и культуры: гуманизме и исихазме. Отдельную главу своей работы (глава «Православное возрождение Великой Руси») Г. М. Прохоров посвятил феномену русского Возрождения, которое, по его мнению, было подготовлено исихазмом и его последователями на Руси так же, как западное Возрождение подготовили византийские гуманисты. В этом Г. М. Прохоров расходится с Н. С. Борисовым, который если не отрицал влияние исихазма на деятельность преподобного Сергия и его учеников, то не придавал ему такого большого

значения, какое этому влиянию придал Г. М. Прохоров еще в работе, посвященной «Повести о Митяе».

Г. М. Прохоров в исследовании, рассматриваемом в настоящем параграфе, развивает теорию о политическом исихазме, то есть об исихазме, который определил политическое развитие как Византии, так и Руси в XIV в. Помимо этого, Г. М. Прохоров утверждает, что исихазм повлиял на все сферы культурной жизни — живопись (иконопись), литературу, философию — и вдохновил преподобного Сергия, а также его ученика преподобного Стефана Пермского на идею создания единой русской народности, единого русского государства [9, с. 158–178].

Эпоху в истории Руси, о которой говорит исследователь, он сам называет «эпохой Куликовской битвы», однако не ограничивает ее только 1380 г., но распространяет хронологические рамки этой эпохи на вторую половину XIV — начало XV вв. Именно в это время появляется «наибольшее за всю историю Руси количество святых, причем святых изумительной яркости» [9, с. 169]. По мнению исследователя, это были люди, осознавшие как свою национальную, московскую и великорусскую принадлежность, так и вненациональную — принадлежность к Православию. Таким образом, победа над Мамаем была не только защитой государственных границ, но и защитой христианской веры, которая была способна стать основой для объединения русских людей в одну великорусскую народность.

Борис Михайлович Клосс (род. 1932), доктор исторических наук, является автором ряда книг и статей, посвященных истории Древней Руси. В частности, в 1998 г. им были изданы «Избранные труды», где первый том полностью посвящен преподобному Сергию.

В контексте темы настоящей работы среди частей этого тома важной представляется часть I, которая содержит сведения о самом преподобном Сергии. Уже названия глав, на которые делится указанная часть, говорят о том, что этот раздел исследования Б. М. Клосса содержит большой объем сведений о преподобном, его деятельности и его значении для объединения Руси.

О деятельности преподобного Сергия — не только как устроителя Троицкого монастыря, но и деятельности государственной — рассказывается в главах 1 и 2 — «Строитель Дома Святой Троицы» и

«Монастырская реформа на Руси: митрополит Алексий и Сергий Радонежский».

В главе 1 «Строитель Дома Святой Троицы» подробно пересказывается житие преподобного Сергия с комментариями и историческими справками. Помимо прочего, в этой главе говорится об авторитете Сергия Радонежского как среди простого народа, так и среди князей. Последний факт обусловил то, что отношения между преподобным Сергием и князьями, в частности, великим князем Дмитрием, становятся все более тесными: «С 1374 г. авторитет Сергия Радонежского резко возрастает. Летом этого года преподобный помогает князю Владимиру основать в Серпухове монастырь (Высоцкий)… Осенью с Сергием знакомится сам великий князь Дмитрий, и преподобный крестит родившегося 26 ноября в Переяславле его сына Юрия» [4, с. 34–35]. Далее исследователь указывает, что позже, в знаковом 1380 г. великий князь испрашивает у преподобного Сергия благословение на Куликовскую битву; в мае 1381 г. Сергий Радонежский крестит первенца Владимира — Ивана, а в 1385 г. — его же сына Петра, для чего великий князь призывает преподобного Сергия в Москву. Дальнейшие события, произошедшие в жизни преподобного Сергия в 1385 г., также значимы в контексте его взаимоотношений с князем и участия в государственных делах в сложный период объединения русских земель. Осенью 1385 г. Сергий Радонежский, выполняя поручение великого князя Дмитрия, отправился в Рязань, «где „укротил“ свирепого князя Олега и содействовал заключению между Москвой и Рязанью „вечного мира“» [4, с. 35]. Далее, в 1389 г., происходит важное событие: преподобный Сергий посещает тяжело заболевшего великого князя Дмитрия, в том числе для того, чтобы засвидетельствовать завещание князя. В этом завещании утверждалось, что Владимирское княжество является наследственным владением московских князей, тем самым «устанавливался основной принцип единодержавия» [4, с. 36]. На основании всего вышесказанного автор исследования делает вывод, что преподобный Сергий благословил появление новой, русской государственности, причем произошло это в очень непростой для Руси период, под натиском внешних врагов и в преодолении внутригосударственных противоречий.

Глава 2 под названием «Монастырская реформа на Руси: митро-

полит Алексий и Сергий Радонежский» посвящена проблеме, о которой говорили и другие исследователи данного периода в русской истории, — это появление и развитие общежительной формы монастырей на Руси. Б. М. Клосс связывает появление общежительных монастырей, конечно, с именем преподобного Сергия и при этом называет ряд причин, по которым на Руси стала появляться и укореняться именно эта форма монастырской жизни, сменившая особножительные монастыри. Первую причину, которую обозначает исследователь, можно назвать литургической или богослужебной, так как введение общежительной формы связано с введением нового богослужебного Устава (Иерусалимского) [4, с. 46]. Здесь важно, что в Иерусалимском Уставе предусматривалось поминовение властей: молитва за князя, архиепископа, настоятеля монастыря. Таким образом, в новом Уставе, на который перешла Православная Церковь, во-первых, делался акцент на общественном служении Церкви и, прежде всего, монашества. Во-вторых, подобная молитва имела объединяющий характер: утверждалось подчинение одному игумену, одному епископу, одному князю. С духовной точки зрения это был важный шаг к осознанию и принятию идеи единства — не только на уровне монастыря, но и на уровне государства.

Вторая причина, которая более важна в контексте темы и проблемы настоящей работы, — это причина скорее социального характера: «Причины монастырской реформы крылись, очевидно, в несоответствии положения монашества его предназначению и возросшим задачам Церкви в период объединения Руси» [4, с. 47]. Особножительные монастыри идеологически не подходили для такого важного периода: «...нужной социальной ориентации от них вообще трудно было ожидать» [4, с. 47]. Монастырская общежительная реформа имела еще один элемент: в нее входила защита догматов православной веры, что было важно и также служило объединяющим моментом, так как помимо татар Руси грозила и другая опасность — литовцы-католики, которые несли угрозу для Православия [4, с. 49].

Таким образом, Б. М. Клосс подводит к следующим выводам. Во-первых, преподобный Сергий исполнял государственные поручения и был своего рода дипломатом, как о нем и говорилось в советской историографии. Преподобный Сергий Радонежский имел

настолько высокий духовный авторитет, что с ним считались князья, и именно это послужило залогом объединения князей и их уделов. С другой стороны, преподобный Сергий явился проводником общежительной реформы в русских монастырях, что тоже послужило объединению русских земель, однако уже на мировоззренческом, духовном уровне: общежительная форма монастырской жизни включала в себя не только общинную жизнь самих монахов, но и их общественное, социальное служение, что подчеркивалось в новом Иерусалимском Уставе, на который перешла в тот момент Православная Церковь.

Помимо монографий, личность преподобного Сергия рассматривалась также в ряде статей. В статье В. А. Кучкина «Сергий Радонежский» [5, с. 75–89] отсутствуют какие-либо указания на события мистического плана в Житии преподобного Сергия, то есть подход автора позитивистский. В. А. Кучкин, подробно исследуя Житие преподобного Сергия, говорит о том, что Сергий Радонежский был близок с князьями и даже участвовал в их совете: «Под 1374 г. летопись отмечает не только участие Сергия в основании Высоцкого монастыря близ Серпухова — главного владения его феодального патрона, но и Крещение троицким игуменом 26 ноября в Переяславле сына великого князя Дмитрия Юрия. Это произошло во время большого съезда русских князей и бояр, на котором было принято историческое решение о борьбе с Мамаем. Возможно, что и Сергий принял участие в этом совещании правителей северо-восточных русских княжеств качестве доверенного лица московских князей и тогда же стал одним из духовников великого князя Дмитрия» [5, с. 80]. Однако исследователь отрицает факт благословения, которое преподобный Сергий подал великому князю Дмитрию перед Куликовской битвой, относя это событие (благословение) к 1378 г.

В некоторых моментах В. А. Кучкин пишет о том, о чем уже говорилось выше при обзоре монографий: преподобный Сергий был последовательным сторонником единства, прежде всего — церковного: «Сергий принял сторону митрополита Алексея, выступая за целостность русской церковной организации и управление ею единым митрополитом» [5, с. 81]. Преподобный Сергий стремился не к созданию множества местных национальных церквей, а к тому,

чтобы было сохранено единство Русской митрополии, что обеспечивало ее относительную независимость от светской власти ввиду сохранения идеологической и хозяйственной независимости.

В рассматриваемой статье упоминается и о дипломатической миссии преподобного Сергия, о которой говорили и другие историки: в конце 1385 г. Сергий отправился к рязанскому князю Олегу Ивановичу с дипломатической миссией. С этого момента в московско-рязанских отношениях наступает новый период. Однако для самого преподобного Сергия это — единственный раз, когда он исполнял чисто светское дипломатическое поручение, которое он и выполнил успешно [5, с. 88].

Кучкин В. А., подводя итог своему краткому исследованию, важное место отводит созданию общежительных монастырей: «Самым крупным итогом деятельности троицкого игумена было создание и развитие нового для русских земель XIV в. типа монастырей — общежительных, которые в своей повседневной жизни менее зависели от подаяний и вкладов и опирались на собственную хозяйственную деятельность» [5, с. 88]. Для автора статьи это — также показатель того, что эпоха ознаменована стремлением к единству.

В рассматриваемой статье о преподобном Сергии говорится как об объединителе Церкви: во-первых, отмечается, что светская власть поддерживала церковную в ряде ее начинаний, больше того — светская власть стремилась к тому, чтобы полностью подчинить себе Церковь. Однако потом, как говорится в статье, выяснилось, преподобный Сергий гораздо менее вмешивался в чисто светские дела, чем ему обычно приписывается. Во-вторых, преподобный твердо защищал целостность, единство Церкви для всех восточнославянских земель — в этом заключалась и его защита единства Русской митрополии. Необходимо было сохранить такую структуру Православия, которая обеспечивала бы известную степень независимости Церкви в случаях, когда между светскими государствами возникают споры [5, с. 89].

Таким образом, В. А. Кучкин эксплицитно не говорит о том, какую именно роль сыграл преподобный Сергий в объединении русских земель. Однако исследователь обращает внимание на несколько моментов, ставших ключевыми в данном вопросе:

— преподобный Сергий был активным сторонником единства Русской митрополии и не поддерживал создание национальных церквей (отдельная митрополия в каждом княжестве),

— преподобный Сергий осуществил общежительную реформу, что также было выражением его стремления к единству,

— преподобный Сергий выполнял дипломатические функции, когда необходимо было достигнуть примирения или договоренности между князьями.

Научное наследие Дмитрия Сергеевича Лихачева (1906–1999) посвящено по большей части исследованию древнерусской культуры и литературы. К имени преподобного Сергия Д. С. Лихачев обращается напрямую в одной из своих поздних статей.

В статье под названием «Сергий Радонежский и Франциск Ассизский», опубликованной в журнале «Наука и религия» в 1992 году [6, с. 8–10], Лихачев Д. С. сопоставляет две фигуры — Франциска Ассизского, католического святого, и преподобного Сергия Радонежского, подобно тому, как это делает в своей повести уже упоминавшийся Б. К. Зайцев. Параллель, которую проводит в своей повести Б. К. Зайцев (преподобный Сергий — святой Франциск), в данном случае разворачивается в целую статью.

Д. С. Лихачев, как и другие историки, упоминает о миротворческо-дипломатической миссии преподобного Сергия: «Ярче всего популярность Сергия проявилась в истории с нижегородским княжением. Не в первый раз выступал он миротворцем между князьями, но в 1365 г. князь Борис Константинович Суздальский захватил у своего брата Дмитрия Константиновича нижегородского княжение. Дмитрий признавал главенство великого князя московского Дмитрия Ивановича, будущего победителя татар на Куликовом поле. И поэтому вернуть Дмитрия Константиновича на нижегородское княжение было особенно важно. Когда уговоры не подействовали, Сергий по одному своему слову затворил все церкви в Нижнем Новгороде, и Борис вынужден был сдаться. Народ не мог остаться без церковной службы» [6, с. 9]. Преподобный Сергий в статье Д. С. Лихачева выступает как огромный духовный авторитет, который своей властью способен влиять на политические события и решать государственные дела.

Говоря об историческом значении подвига святости преподобно-

го Сергия, Д. С. Лихачев не обходит вниманием Куликовскую битву, придавая ей духовное, вневременное значение: преподобный Сергий отказывается принять сан главы Русской Церкви, и в этом — особая сила преподобного. Именно поэтому, чувствуя эту силу, великий князь Дмитрий Иванович Московский приехал к Сергию в обитель и просил благословения перед битвой с ханом. Благословение было необходимо, чтобы русское войско смогло почувствовать и прочувствовать святость предстоящей войны: «Это не был очередной поход против войска Золотой Орды — это был крестовый поход христиан» [6, с. 10]. Называя Куликовскую битву «крестовым походом», Д. С. Лихачев тем самым не только указывает на ее значение, но и характеризует преподобного Сергия как духовного лидера русских войск. Кроме того, здесь содержится подтекстовое указание на то, что русский народ был объединен для этой битвы именно благословением преподобного Сергия, который таким образом послужил единству Руси.

Есть еще один аспект, в контексте которого Д. С. Лихачев сравнивает св. Франциска и преподобного Сергия. Этот аспект связан как раз с формированием единого русского государства и касается образования и обучения: «Минорит Раймон Лулль добивается открытия факультетов восточных языков в некоторых европейских университетах. В России же ученик Сергия — Стефан Пермский создает в XIV в. письменность и просвещает народ финно-угорского происхождения — коми-зырян» [6, с. 9]. Тем самым Д. С. Лихачев делает акцент на просветительской деятельности преподобного Сергия и его учеников как на деятельности, ведущей к осознанию необходимости единения (об этом же писал и Л. Н. Гумилев, когда речь шла об образовании общежительных монастырей).

В итоге сравнение двух святых, образы которых были сближены еще Б. К. Зайцевым, сводится к нескольким моментам:

— политическая деятельность, в том числе участие в сражениях. О преподобном Сергии в этом аспекте упоминается как о вдохновителе Куликовской битвы, через которую начался процесс объединения Руси.

— просветительская деятельность. В этом смысле преподобный Сергий и его ученики также играли объединяющую роль: объединение русских земель подразумевает в том числе объединение через

язык.

— духовное водительство: преподобный Сергий явился духовным лидером своего времени, который мог повлиять не только на народ, но и на властителей.

Ложкина Наталья Александровна — кандидат культурологи, сотрудник Государственного Эрмитажа — является автором большого количества статей о русской культуре XI–XV вв., особенно культуре XIV — первой половины XV века, в том числе статей, посвященных Троице-Сергиевому монастырю и самому преподобному Сергию Радонежскому.

В частности, в статье «Преподобный Сергий Радонежский как деятель Русского Православного Возрождения» [7, с. 157–160] Н. А. Ложкина пишет о преподобном Сергии как о первом основателе киновиального (общежительного) монастыря, на что ему было дано благословение от Константинопольского Патриарха Филофея Коккина: «Грамота патриарха фактически обязывала преп. Сергия сделаться лидером в этом нелегком процессе и тем самым вступить в активную общественно-политическую деятельность, направленную на воспроизведение византийского образца сочетания светских и религиозных культурных форм — „города“ и „монастыря“» [7, с. 157]. Общежительный монастырь — это не только особая форма монастырского устройства, но и целое мировоззрение, направленное на объединение людей.

Монастырь оказался оплотом христианского миропонимания в культуре Древней Руси, так как именно монахи учили любви к ближнему, самоотверженности и — в конечном итоге — единомыслию: «Ужасы разбоя, чинимого набегами агрессоров, кровопролитные междоусобные распри князей подтачивали самобытную древнерусскую культуру — в условиях этнической разобщенности и иноземного террора ее развитие тормозилось. В таких чрезвычайно неблагоприятных условиях именно монастыри становились бастионами культуры. В монастырских обителях шло постепенное накопление интеллектуальных сил, неуклонно возделывался духовно-нравственный идеал национальной консолидации, осуществлялся творческий синтез культурных традиций Руси и Византии» [7, с. 158].

Преподобный Сергий и его ученики (св. Стефан Пермский, Епи-

фаний Премудрый, упоминающиеся в рассматриваемой статье), выстраивая русско-византийские связи, стремились тем самым к созданию единого, общерусского этноса. По мнению автора статьи, сотрудничество преподобного Сергия и его последователей с митрополитами Алексием и Киприаном было проникнуто идеей сохранить церковное единство на Руси, которое являлось залогом и общерусского единства. Все эти культурные, общественно-политические, духовные стремления нашли свое отражение в живописи: преподобный Андрей Рублев, духовное чадо Троице-Сергиева монастыря, выразил эту идею единого этноса, единого культурного и государственного пространства в своей иконе «Троица», ставшей «художественным символом эпохи» [7, с. 160]. Вслед за своим учителем, научное наследие которого уже рассматривалось в рамках данной работы, — Г. М. Прохоровым, Н. А. Ложкина придерживается теории Православного Возрождения, имевшего место на Руси в XIV в. Лидером русского Возрождения автор статьи называет преподобного Сергия, который не только поддерживал русско-византийские связи и церковное единство на Руси, но и перенес идею единства на государственный уровень, подготовив почву для объединения русских земель в единое государство.

Роль преподобного Сергия в объединении Руси заключалась, согласно рассматриваемой статье, в просветительской деятельности его самого и основанного им монастыря, а также в тех идеях, которые поддерживал сам преподобный и его ученики: это идея единства культурного пространства, идея объединения русских княжеств не только для борьбы с внешним, нехристианским противником (Золотой Ордой), но и для того, чтобы Русь могла стать истинной преемницей Византии.

Таким образом, в постсоветское время активизировался интерес к личности преподобного Сергия. В работах историков постсоветского периода выделяются основные тезисы:

— преподобный Сергий имел огромный духовный авторитет, вследствие чего он имел тесные взаимоотношения с князьями и мог своей проповедью влиять на их решения, в частности, на решения великого князя Дмитрия. Благословение, данное преподобным перед Куликовской битвой, — яркий пример такого влияния и духовной поддержки, которую преподобный Сергий оказывал великому

князю. Так как преподобный Сергий Радонежский был сторонником единства — как церковного, так и государственного, он не мог не повлиять и в этом вопросе на князей.

— преподобный Сергий является одним из проводников монастырской реформы, заключавшейся в замене особножительной формы монашеской жизни общежительной. Общежительная форма была более строгой, однако и более «социальной», нацеленной на общественное служение, на просвещение и обучение людей. Согласно Г. М. Прохорову, введение этой формы стало прямым следствием влияния исихазма; Н. С. Борисов, напротив, отрицает тот факт, что исихазм имеет какую-то связь с развитием подобного монашеского служения. Однако оба исследователя сходятся на том, что общежительная реформа и, соответственно, в первую очередь преподобный Сергий оказали влияние на то, что из разрозненных княжеств образовалось единое государство с центром в Москве.

Оценки прп. Сергия Радонежского в работах церковных историков

В статье архимандрита Никона (Лысенко), кандидата богословия, заведующего кафедрой церковно-исторических дисциплин Донской духовной семинарии, «Преподобный Сергий Радонежский и его время в оценках современной научной и псевдонаучной историографии» [8] дается обзор современной историографии, касающейся личности и деятельности преподобного Сергия. Также очень важно, что в указанной статье приводятся псевдонаучные источники и дается их критика.

Прежде всего, в данной статье отмечается тот рубежный год, когда произошло изменение в осмыслении роли преподобного Сергия в истории России: «Наибольший интерес историков к личности преподобного Сергия и его роли в судьбе Земли Русской привлекла 600-летняя годовщина его блаженной кончины, отмечавшаяся в 1992 г. на государственном уровне. В церковно-научной исторической конференции, проходившей в начале октября 1992 г. в Московском Свято-Даниловском монастыре, впервые приняли участие сотрудники Института истории АН СССР Б. Клосс, В. А. Кучкин, профессор исторического факультета МГУ Н. С. Борисов. Опубликованные в тот же юбилейный год и позднее работы этих ученых представляют наибольший интерес в плане рассмотрения научной историографии, посвященной преподобному Сергию» [8].

К псевдонаучным источникам автор статьи относит прежде всего работы «рериховцев», то есть последователей Н. К. и Е. И. Рерихов. В статье подробно разбирается псевдонаучное исследование А. А. Косорукова «Строитель вечного пути России Сергий Радонежский». Данное исследование, подвергнутое тщательному анализу автором статьи, не выдерживает научной критики и поэтому не рассматривается в рамках настоящей работы.

Необходимо упомянуть о статье архимандрита Августина (Никитина) «Св. Франциск Ассизский и преп. Сергий Радонежский» [1, с. 16–32], во многом построенной на повести Б. К. Зайцева, которая была рассмотрена выше, в части, посвященной эмигрантским трудам о преподобном Сергии, а также на рассмотренной в предыдущем параграфе статье академика Д. С. Лихачева, которую о. Августин неоднократно цитирует в своей статье.

При этом в статье архимандрита Августина двое святых сравниваются на более обширном материале. Разница со статьей Д. С. Лихачева здесь заключается в понимании «государственной» роли Франциска и преподобного Сергия, которые, согласно автору статьи, разнятся: «В юности Франциск участвовал в междуусобных сражениях итальянских городов <…> Междуусобные столкновения между итальянскими городами напоминали, скорее, опереточные войны, поскольку там отсутствовал религиозный фактор. Иное дело — в противостоянии православной Руси агрессивным иноверцам» [1, с. 21].

Таким образом, роль преподобного Сергия в становлении Руси как государства автор статьи видит в духовном руководстве — не только русскими князьями, но и народом.

Рассмотрев различные источники, можно прийти к следующему выводу: в постсоветской историографии явно видно, как изменилось понимание роли преподобного Сергия в истории Руси как создателя единого государства. Если в источниках, написанных в советский период, Сергий Радонежский характеризовался с политической точки зрения, как настоятель монастыря, как церковный дипломат, как миротворец, проповедующий русским князьям (что, несомненно, тоже верно), то теперь к этому пониманию прибавился взгляд на преподобного Сергия именно как на духовного лидера. О духовном авторитете преподобного Сергия впервые открыто было

сказано именно начиная с 1990-х годов. Достаточно подробно об этом писал Л. Н. Гумилев. В советских исследованиях об этом также говорилось (например, в монографии Г. М. Прохорова и отчасти в трудах Н. С. Борисова), однако этот аспект в силу понятных причин не акцентировался.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин (Никитин), архимандрит*. Св. Франциск Ассизский и прп. Сергий Радонежский // Святой Франциск и Россия. Францисканские чтения 2006. Спб.: Фонд «Диалог культур», 2006.

2. *Борисов Н. С.* И свеча бы не угасла…: Исторический портрет Сергия Радонежского. М.: Молодая гвардия, 1990.

3. *Борисов Н. С.* Сергий Радонежский. М.: Молодая гвардия, 2006.

4. *Клосс Б. М.* Избранные труды. Том I. Житие Сергия Радонежского. — М.: «Языки русской культуры», 1998.

5. *Кучкин В. А.* Сергий Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10.

6. *Лихачев Д. С.* Сергий Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1.

7. *Ложкина Н. А.* Преподобный Сергий Радонежский как деятель Русского Православного Возрождения. / Н. А. Ложкина // Научное мнение. 2014. № 10.

8. *Никон* (*Лысенко*), *архимандрит*. Преподобный Сергий Радонежский и его время в оценках современной научной и псевдонаучной историографии // [Электронный ресурс]. URL: http://rostoveparhia.ru/stati/14944/

9. *Прохоров Г. М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий…». Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.

УДК 93.94

Иерей Евгений Холявко
клирик Калужской епархии,
выпускник Калужской духовной семинарии 2003 г.
e-mail: evghol@yandex.ru

Priest Eugene Holyavko
cleric of Kaluga diocese,
graduated from Kaluga theological Seminary in 2003.
e-mail: evghol@yandex.ru

ОЦЕНКА ДУХОВЕНСТВОМ РУССКОЙ ЦЕРКВИ ИСТОРИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ, СВЕРШИВШИХСЯ В РОССИИ В 1917 Г.

EVALUATION OF THE CLERGY OF THE RUSSIAN CHURCH OF THE HISTORICAL CHANGES THAT TOOK PLACE IN RUSSIA IN 1917

Аннотация: Данная публикация освещает реакцию духовенства Русской Православной Церкви на отречение от престола императора Николая II. Вскрывая природу нравственной коллизии, в которой оказалось русское духовенство в революционные годы, статья демонстрирует состояние церковно-государственных отношений в период правления Николая II.

Abstract: This publication describes the reaction of the clergy of the Russian Orthodox Church to the abdication of Emperor Nicholas II. The article reveals the nature of the moral conflict in which the Russian clergy

found themselves in the revolutionary years, and demonstrates the state of Church-state relations during the reign of Nicholas II.

Ключевые слова: Российская империя, Русская Православная Церковь, монархия, Синод, епископат, духовенство, присяга, Октябрьская революция.

Key words: Russian Empire, Russian Orthodox Church, the monarchy, the Synod, the bishops, the clergy, the oath, the October revolution.

1. Введение

«И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму... итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов… И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними… И пересказал Самуил все слова Господа народу, просящему у него царя, и сказал: и восстенаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда» (1 Цар. 8)

Тема взаимоотношений Церкви и государства начинает раскрываться еще в Священном Писании Ветхого Завета, богоизбранная община обращается к Богу через Его пророка с просьбой поставить себе царя «как у прочих народов». Этот момент в сокращении как раз и приводится в эпиграфе. Прошли тысячелетия, но права царя, возвещенные когда-то народу Самуилом, ничуть не изменились, и именно на примере Руси, России, раскрываются во всей полноте.

Были цари, любящие Церковь, были обезглавившие ее упразднением патриаршества, были гонящие ее, но Церковь Российская продолжала свое существование несмотря на все препоны. Сильнейшие испытания выпали на долю государства и Церкви в начале XX в., а именно в 1917 г., когда государство Российское теряет своего главу, а Церковь получает надежду на восстановление патриаршества.

В данной работе на основании анализа документов и исследований

будет произведена попытка произвести срез настроений, царивших в среде высшего духовенства к 1917 г. — устраивало ли прекрасное с виду полное подчинение Церкви государственному аппарату? Делались ли попытки исправить ситуацию до реакционных событий февраля-октября 1917 года?

Чтобы в полноте понять события 1917 г. и отношение к ним иерархов Русской Церкви, кратко будет рассмотрен период предшествовавшего десятилетия, в частности, подготовка к Поместному Собору, явившаяся очень четким маркером сложившихся отношений между государством и Церковью.

Основная часть документов для работы будет использована из монографии Михаила Анатольевича Бабкина «Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году». Труд вышел в свет в 2006 г., претерпел к нынешнему дню переиздание с дополнением, в данной работе будет использована первая редакция. Сборник посвящен истории Русской Православной Церкви в период с февраля по октябрь 1917 г., документы приводятся без изменений и редакторских вставок, чем данный сборник и ценен. Публикуемые документы позволяют объективно представить чаяния русского духовенства в период смены общественно-политического строя.

Особенно это важно в нынешних условиях, где доминирует популистский взгляд на события того времени — когда есть две крайности: цветущая церковная жизнь до 1917 г. и упадок и испытания после, как покажут приводимые документы, современники иначе оценивали и состояние Церкви, и события февраля 1917 г., включая отречение от престола императора Николая II.

Положение Церкви в начале XX века

«Вот, выносят символ цезарепапизма!» [4, с. 81]
Архиепископ Новгородский
и Старорусский Арсений (Стадницкий)

Уже с начала XX века все чаще начинают раздаваться голоса, требующие пересмотра отношений Церкви и государства, так, в декабре 1904 г. первенствующий член Святейшего Синода митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) направ-

ляет на рассмотрение Николаю II записку «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви» [7, с. 249], где излагает свое видение сложившихся проблем. В частности, в ней поднимался вопрос о том, что грядущее предоставление инославным свободы[1] не затрагивает отсутствие свободы самой «господствующей и первенствующей» Православной Церкви, которая в тот момент находилась в полной зависимости от светской власти. В рассматриваемой записке предлагалось: «Устранить или хотя бы ослабить ту постоянную опеку и тот бдительный контроль светской власти над жизнью церковной, которые лишают церковь самостоятельности и инициативы» [7, с. 249].

Записка была перенаправлена императором Сергею Юльевичу Витте, на тот момент возглавлявшему Комитет Министров, где в совещании с ведущими профессорами духовных школ был выработан ответ, содержавший, например, такую формулировку: «Несвобода делает Церковь бездейственной, единственным путем к пробуждению замерзшей жизни может быть только возврат к прежним каноническим формам церковного управления» [7, с. 250][2].

Однако оппонентом выступает обер-прокурор Святейшего Синода Константин Петрович Победоносцев, своими доводами убеждая царя передать обсуждение проблемы на рассмотрение Синода, где по вполне ясному своду причин решающий голос оставался за ним самим. Но именно в это время члены Святейшего Синода проявляют стойкость и не соглашаются со своим председателем, как итог 31 марта 1905 г. Николаю II представляется «Всеподданнейший доклад о преобразовании управления Российской Церковью на соборном начале», где указывается несоответствие сложившейся в России практики Никейским принципам. В данной конфронтации царь принимает решение «заморозить» обсуждение необходимости собора: «Признаю невозможным совершить в переживаемое ныне тревожное время столько великое дело, требующее и спокойствия, и обдуманности, каково созвание Поместного Собора. Предоставляю себе, когда наступит благоприятное для сего время, дать сему великому делу движение и созвать Собор Всероссийской Церкви для

[1] Имеется в виду вышедший 17 апреля 1905 года царский указ о веротерпимости.
[2] Полный текст приводится в Приложении 3.6.

канонического обсуждения предметов веры и церковного управления» [7, с. 252].

И вот назревшие изменения в жизни Церкви, призванные изменить не только ее, но через своих членов и само государство, отложены на неопределенное время. В стране же продолжаются волнения — уже и в духовных учебных заведениях находятся сторонники новых учений, организовываются революционные кружки, становится модным бравировать своим атеизмом [3, с. 26–32].

В этих условиях вышедший 17 апреля 1905 г. царский указ о веротерпимости можно сравнить со снятием узды — с 1 апреля 1905 г. по 1 января 1909 г. в России было зафиксировано 308758 случаев выхода из Православия, в том числе 167957 католиков в Царстве Польском, северо-западных, юго-западных и белорусских губерниях, 12068 человек перешли в лютеранство в Прибалтике, 49799 крещеных татар и башкир — в мусульманство [5, с. 398].

Следующий виток подготовки к Поместному Собору начинается 17 октября 1905 г. с издания манифеста[3] «Об усовершенствовании государственного порядка», тогда же в отставку отправлен Победоносцев. Пост обер-прокурора занимает князь А. Д. Оболенский, сторонник Витте, выступавший за созыв Собора и начало церковных реформ. Обновляется состав Святейшего Синода, обращаясь к которому 4 ноября, Николай II выразил надежду, что они «приложат все усилия к водворению мира и тишины», а уже 17 декабря он принимает митрополитов Петербургского, Московского и Киевского, давая им напутствие: «В настоящее время при обнаружившейся расшатанности в области религиозных верований и нравственных начал благоустроение Российской Православной Церкви представляется делом неотложной необходимости» [7, с. 260–261].

С этого момента начинается уже официальная подготовка к Собору: в конце декабря выходит указ, уполномочивающий митрополитов Петербургского, Киевского и Московского взять на себя подготовку к Собору, Синоду поручается учредить Предсоборное Присутствие для проработки повестки и документов. В Присутствие вошли 10 иерархов, 7 священников и 21 профессор духовных

[3] Причиной его издания стали нараставшие революционные события конца 1905 года, в частности, всеобщая октябрьская политическая стачка.

академий, председательствовал митрополит Антоний (Вадковский), в таком составе оно проработало почти год, когда 15 декабря 1906 г. по ходатайству Петра Аркадьевича Столыпина было закрыто.

За прошедший год Предсоборное Присутствие успело наработать базу по рекомендациям к Поместному Собору, проработав важнейшие темы, волновавшие Церковь: изменение приходского уклада, выборность епископата, взаимоотношения Церкви и государства, практически подготовив все к его созыву, на что не оставлял надежды митрополит Антоний[4], планируя созыв Собора на Троицу или Успение 1907 г.

Церковь Российскую в лице всех радеющих за первый в двести лет истории Поместный Собор ждало разочарование: император Николай II на поданный 25 апреля 1907 г. итоговый доклад Предсоборного Присутствия накладывает резолюцию: «Собор пока не созывать». Повлияла ли на это деятельность Столыпина, в своих речах в Государственной думе выражавшего мнение о том, что положение Церкви в государстве не нуждается в каких-либо изменениях [6, с. 53, 209, 212], либо непонимание проблемы нарастающих волнений, которые могла бы угасить возродившаяся духовная жизнь на уровне каждого прихода, со стороны царя, сейчас, пожалуй, определить затруднительно.

Последняя попытка созвать Поместный Собор была предпринята в 1912 г., Синод создает Предсоборное Совещание — проработав почти год и закончив свою деятельность в апреле 1913 г., оно так и не добилось реакции со стороны царя.

Но вот приходит 1917 г., март. Отречение Николая II за себя и за сына в пользу великого князя Михаила Александровича, отречение князя Михаила в пользу Временного Правительства. Очередное заседание Святейшего Синода — и вот уже сами члены собрания с радостью выносят из зала императорское кресло как символ цезарепапизма, столько лет мешавший назревшим реформам в Церкви Русской.

---

[4] Как итог были выпущены в печать все журналы Присутствия в четырех томах: Журналы и протоколы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. — СПб., 1906–1907. Т. I–IV.

Государство и Церковь в период правления Временного Правительства

«...Если духовенство желает быть свободным, оно должно навсегда отказаться от казенного пайка и перейти на свое содержание. Путь к этому указан Самим Богом. Нигде в Слове Божием и в Священном Писании не говорится, чтобы Церковь субсидировалась от государства и духовенство получало от него свое содержание. Но Христос определил десятину отдавать Церкви, то есть возвращать Богу десятую часть из всего, что член Церкви по милости Божией приобретает из дарованных Богом земных благ» [1, с. 122]

Начальник Российской духовной миссии в Пекине епископ Переславский Иннокентий (Фигуровский)

Февральская революция внесла свои коррективы в неспешный ход истории, явным образом отразившись и на укладе церковной жизни.

После последовательного отречения царственных особ от престола, Святейший Синод издает 6 марта 1917 г. определение о прочтении в храмах актов об отречении, что показывает высокую значимость Церкви как инструмента быстрого доведения важных государственных обстоятельств до всего русского народа в различном удалении от центра страны. В этот же день во все епархии Церкви Российской разосланы телеграммы за именем митрополита Киевского и Галичского Владимира (Богоявленского), бывшего на тот момент первенствующим членом Синода, с указанием изменить форму поминовения за богослужениями: «Моления следует возносить за Богохранимую Державу Российскую и за Благоверное Временное Правительство ея».

На первый взгляд крайне непонятна подобная поспешность в отказе от поминания царствующего дома за богослужением, однако у современников этих событий подобное не вызывало вопросов, так как было вполне обосновано.

Первый аспект связан вообще с возможностью поминовения Временного правительства. Вот, например, как член Синода, архиепископ Новгородский и Старорусский Арсений (Стадницкий) на пастырском собрании в Новгороде оценивал возможность возношения молений за людей, не относящих себя к Православию, а среди Временного правительства таковые были: «Мы уже приносим молитвы за Временное правительство. И это в порядке вещей. Церковь, по слову святого Иоанна Златоуста, молится и за иноверную и за языческую власть, «...да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте» [1 Тим. 2:2]. «В Турции, путешествуя в Палестину, я молился за султана» [1, с. 96].

Второй же аспект проблемы прекращения поминовения связан с приносившейся тогда священнослужителем присягой. Если сейчас текст ставленнической присяги в сан иерея вообще не имеет в себе относящихся к государству пунктов, а присяга перед хиротонией во дьякона имеет лишь упоминание «Я обещаюсь и клянусь… ни в каких политических партиях, движениях и акциях участия не принимать...», то следует указать, что к 1917 г. присяга в священнический сан начиналась, как у обычного чиновника, словами: «Аз, нижеименованный, обещаюсь и клянусь Всемогущим Богом пред святым Его Евангелием в том, что хочу и должен быть верным подданным Богохранимой Державе Российской и во всем по закону послушным Его Императорскому Величеству...» [1, с. 410].

Именно с этой формулировкой связана идея всеобщего покаяния за отступление от царя со стороны народа. Но давайте обратим внимание на самих свидетелей событий, как они смотрели на проблему отступления от клятвы царю на подданство.

Выдержка из проповеди архиепископа Тамбовского и Шацкого Кирилла (Смирнова), произнесенной 4 марта: «...Сегодня отпечатан в нашем граде манифест Царский. Вот документ, которым Царь Сам освобождает нас от присяги, данной на верное ему служение и, передавая Престол Российский Брату Своему Великому Князю Михаилу Александровичу, заповедует Ему править делами государственными в полном и ненарушимом единении с представителями народа в законодательных учреждениях. Таким образом, мы оказались при новой, но совершенно законной власти, состоящей как бы из двух половин: законного государя и представителей народа в за-

конодательных учреждениях. Нужно было ждать манифеста Великого Князя Михаила Александровича о вступлении Его на престол, но вместо того получена официальная телеграмма об Отречении Великого Князя Михаила Александровича от Престола… Таким образом, освобожденные Самим Государем от присяги Ему, мы имеем в лице Временного Правительства, Государственной Думой учрежденного, вполне законную власть, которой Государь и следом за ним Великий Князь Михаил Александрович передали свои Верховные права. Посему должны мы теперь повиноваться Временному своему Правительству, как повиновались не за страх, а за совесть Государю своему, отрекшемуся ныне от управления нами» [1, с. 56].

Из статьи «К моменту» викария Новгородской епархии епископа Тихвинского Алексия (Симанского): «В дни переворота пред сознанием пастырей во всем объеме ставился вопрос о верности присяге. Далекое от политической жизни страны, духовенство в большинстве своем не знало, чтобы существовали обстоятельства, в силу которых оно обязывалось думать о представителях власти: «...судите, справедливо ли пред Богом — слушать вас более, нежели Бога?» [Деян. 4:19]. «Отречение бывшего Государя от престола облегчило совесть пастырей. Они сами признали и пасомых зовут подчиниться Временному Правительству. Послушные заветам религии, будем честно исполнять свой гражданский долг. Будем молиться Богу о новом носителе Государственной Власти» [1, с. 87–88]

Выдержка из проповеди архиепископа Харьковского и Ахтырского Антония (Храповицкого), произнесенной в Успенском соборе Харькова 5 марта: «...3 марта стало известно, что царь отрекается от престола и назначает Государем своего брата; тогда 4 марта в собрании духовенства было выработано нами поминовение Михаила Александровича, как Российского Государя. Однако через час стал известен манифест об его отречении впредь до избрания его Учредительным Собранием, если таковое избрание состоится. Вместе с тем новый государь повелел повиноваться Временному Правительству... С этого момента означенное Правительство стало законным в глазах всех монархистов, то есть повинующихся своим Государям русских граждан. И я, как пастырь церкви, обязанный всегда увещевать народ свой повиноваться предержащим властям, призываю вас к исполнению сего долга теперь, то есть к послушанию Комитету

новых министров, а равно и всем местным властям... Мы должны это делать, во-первых, во исполнение присяги, данной нами Государю Николаю II, передавшему власть великому князю Михаилу Александровичу, который эту власть впредь до Учредительного Собрания сдал Временному правительству… Почему не молимся за царей? Потому, что царя у нас теперь нет и нет потому, что оба царя от управления Россией отказались сами, а насильно их невозможно именовать тем наименованием, которое они с себя сложили. Если бы царь наш не отказался от власти и хотя бы томился в темнице, то я бы увещевал стоять за него и умирать за него, но теперь ради послушания ему и его брату мы уже не можем возносить имя его, как Всероссийского Государя» [1, с. 60–61].

Выдержка из статьи «Православная церковь и государственный переворот» члена Государственного Совета, профессора богословия протоиерея Тимофея Буткевича, вышедшей не позднее 14 мая: «Произведенный у нас переворот невольно заставляет нас вспомнить историю еврейских царей и в особенности царствование злосчастного Саула. Вдумайтесь в него и вас поразит его сходство с царствованием последнего русского императора. Николай II — также помазанник Божий; но Дух Господень отступил от него, как отступил Он и от Саула, и отверг его Господь от Себя, чтобы он не царствовал более над Россией… Низложение Николая II произошло несомненно по воле Божией...» [1, с. 366–367].

Архиерейское послание пастве епископа Калужского и Боровского Феофана (Тулякова) от 6 марта: «Государь Император Николай Александрович сам, добровольно, в согласии с Государственной Думой, для блага России признал полезным и необходимым отречься от Престола Государства Российского и передать таковой Своему Брату, Великому Князю Михаилу Александровичу. Но и Великий Князь Михаил Александрович не принял на себя бремя царского служения без выражения на то воли великого русского народа. Таким образом, возврата к прежнему нет. Явилась настоятельная необходимость для спасения нашей дорогой Родины установить Временное правительство» [1, с. 64–65].

Следует заметить, что кроме частных заявлений в посланиях и обращениях преосвященных, вопрос о присяге нашел свое отражение и в слушаниях Поместного Собора 1917–1918 годов. 30 августа

1917 г. был создан Отдел «О церковной дисциплине», его председателем стал митрополит Киевский Владимир (Богоявленский). В этом отделе был образован особый подотдел — IV Подотдел соборного Отдела «О церковной дисциплине».

Началом дискуссии послужил доклад, подготовленный священником Василием Беляевым, избранным членом Поместного Собора, настоятелем Николаевской церкви села Уруги Мещовского уезда Калужской епархии. Как рядовой приходской священник отец Василий приводит реальные примеры обращения к нему за разъяснением — считать себя свободными от присяги государю или нет? Вот один пример: «...в первой половине марта месяца обратилась одна из учительниц земских школ с требованием категорического ответа на вопрос, свободна ли она от присяги, данной императору Николаю II. Если не свободна, то просит освободить с тем, чтобы ей была дана возможность со спокойной совестью работать в новой России» [1, с. 392]. Данный пример показывает смятение простых людей и непонимание, как вести себя дальше при случившемся новом строе и укладе. Церковь на тот момент случилась неким гарантом правильности восприятия событий каждым гражданином.

Имея вышеозначенный опыт, священник перед членами подотдела выдвигает следующие вопросы:

- Допустима ли присяга вообще в верности правителям?
- Если допустима, то безгранично ли действие присяги?
- Если действие присяги не безгранично, то в каких случаях и кем верующие должны быть освобождаемы от клятвы?
- Акт отречения императора Николая II — достаточный ли повод для православных считать себя свободными от данной присяги?
- Сами ли православные, каждый в отдельности, в известных случаях считают себя свободными от присяги, или же требуется авторитет Церкви?
- Если требуется авторитет Церкви, то не являемся ли мы клятвопреступниками, как сами себя освободившие от обязательств присяги?
- И если на нас лежит грех клятвопреступничества, то не должно ли Собору освободить совесть верующих?

Поднятые вопросы вызвали бурное обсуждение среди заседавших

в Подотделе, среди членов его были: С. С. Глаголев, доктор богословия, профессор — высказался за освобождение от присяги вследствие разделения государства и Церкви; протоиерей Александр Альбицкий, член IV Государственной думы от Нижегородской губернии — считал преемство власти, сохранившееся благодаря манифестам монархов, переданным Временному правительству, как и присягу; протоиерей Дмитрий Рождественский, профессор — высказался за сомнительность правопреемства ввиду давления на царя при отречении.

Прения в Подотделе продолжались несколько месяцев, несмотря на желание разрешить столь важный вопрос в отношении Церкви и государства, решение так и не было принято. Приведу еще одно высказывание, прозвучавшее на слушаниях 2 августа 1918 г., то есть уже после расстрела царской семьи: «Архиепископ Митрофан Астраханский говорит, что к присяге надо относиться с некоторым трепетом, ибо клятва государственная есть высокий религиозный народный акт, при котором весь народ связывает свою совесть... но Государь сам освободил всех от присяги в силу обнародованного манифеста о своем отречении, чем и разрушил свою связь с народом по отношению к нему, как к Монарху. Так смотрели многие и из духовенства, и если воля народная проявится в осуществлении новых форм политической жизни, то и духовенство, как носитель народной совести, будет должно дать присягу» [1, с. 398]. Как видим, полемика не поменялась и после кончины страстотерпцев.

Проблема так и осталась неразрешенной, спустя несколько лет, в преддверии Поместного Собора 1925 г., названного в последствии обновленческим или разбойничьим, митрополит Нижегородский и Арзамасский Сергий (Страгородский) в своей Записке «Православная Русская Церковь и Советская власть (к созыву Поместного Собора Православной Российской Церкви)», датированной 20 декабря 1924 г., напишет следующее: «...огромное большинство теперешних граждан СССР православно-верующих связано было присягой на верность царственному тогда императору и его наследнику... Правда, последний император (Михаил), отрекшись от престола в пользу народа, тем самым освободил своих подданных от присяги. Но этот факт остался как-то в тени, не был с достаточною ясностью и определенностью указан ни в соборных постановлениях, ни в архи-

пастырских посланиях, ни в других каких-либо официальных церковных выступлениях того времени. Много верующих душ, может быть, и теперь мучительно недоумевают пред вопросом, как им теперь быть с присягой» [1, с. 399–400].

Как уже было сказано в первой главе, кратком обзоре отношений государства и Церкви, одним из главных чаяний начавшегося века было освобождение Церкви из-под гнета государства и восстановление патриаршества. События начала марта 1917 г. были восприняты духовенством как долгожданная свобода — чего стоят тексты приветствий и напутствий Временному правительству. Вот выдержка из речи архиепископа Новгородского и Старорусского Арсения (Стадницкого) на первом заседании Синода при Временном правительстве состоявшегося 4 марта: «В настоящую историческую минуту не могу не высказать несколько слов, быть может и нескладных, но идущих от сердца. Господин обер-прокурор говорит о свободе Церкви. Какой прекрасный дар!.. Двести лет Православная Церковь пребывала в рабстве. Теперь даруется ей свобода. Боже, какой простор! Но вот птица, долго томившаяся в клетке, когда ее откроют, со страхом смотрит на необъятное пространство; она неуверенна в своих силах и в раздумье садится около порога дверец. Так чувствуем себя в настоящий момент и мы, когда революция дала нам свободу от цезарепапизма…» [1, с. 54].

Однако восторг быстро прошел, так как Временное правительство посчитало себя правопреемником не только полноты власти в государстве, но и всех сложившихся отношений к Церкви. Уже 8 марта шесть архиепископов Святейшего Синода направляют заявление Синоду и его обер-прокурору Львову, где указывается невозможность повторения старой практики главенства обер-прокурора в Синоде, полного контроля всех обсуждений, а главное, неканоническая практика вызова архиереев в синод. Согласно принятому постановлению, члены Синода предложили осуществлять выбор архиереев в Синод посредством опроса архиереев через телеграф, членов же священнического достоинства — избирать духовенством на местах [1, с. 30–31].

Кроме того, сохранилась практика снятия неугодных архиереев с кафедр. Так, известна переписка епископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского) и обер-прокурора Св. Синода В. Н. Льво-

ва, где последний, получив на епископа жалобу от Пермского Комитета общественной безопасности с требованием отправить на покой неугодного пастыря, проводит допрос посредством телеграфа [1, с. 137–144].

Впрочем, князь Львов 25 июля 1917 г. был отправлен в отставку и его сменил адвокат, профессор, историк Антон Владимирович Карташев — ставший последним обер-прокурором Святейшего правительствующего Синода, подготовивший передачу полноты церковной власти грядущему Поместному Собору. 5 августа 1917 г. завершился синодальный период Русской Православной Церкви упразднением самого Святейшего Синода.

Следующей вехой в отношениях между Церковью и государством явилось хоть и выходящее хронологически за рамки означенной темы событие, но не сказать о нем невозможно: 23 января 1918 г. был издан Советом Народных Комиссаров РСФСР декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви.

Исполнились ли в этом чаяния духовенства Церкви Русской? Раскрылась ли свобода от наемничества, о которой говорит епископ Переславский Иннокентий (Фигуровский) в приведенной в эпиграфе цитате?

3. Заключение

Рассмотренные в двух главах события очень четко показывают не только изменения, произошедшие в отношениях между государством и Церковью, но и изменение отношения самой Церкви, ее иерархов к событиям, происходившим тогда.

В феврале 1917 г. на крыльях полученной свободы мало кто мог предположить, чем обернется для Церкви переход от самодержавия к республике. Конечно, главное чаяние свершилось — Церковь Российская перешла двухсотлетний синодальный период. Как ясно видно из первой главы, при царской власти в ближайшей перспективе это было невозможно — Церковь использовалась лишь как инструмент влияния на людей, да и само священство приносило присягу, содержащую больше обещаний самодержцу и государству, чем Матери Церкви. Некий священночиновник… Подобное положение дел, как видно из приведенных цитат, никак не устраивало как высшее, так и низшее духовенство Церкви.

Попытка собрать Поместный Собор митрополитом Антонием (Вадковским) в 1907 г., возможно, была последним шансом изменить ход событий.

Смута, начавшаяся в феврале 1917 г., ослабив государство, а оно и при Временном правительстве имело свои виды на Церковь, дала возможность заинтересованным кругам провести наконец Поместный Собор, на котором разрешились многие вопросы, был избран первый после Петровской реформы первоиерарх — Патриарх Тихон.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:

1. *Бабкин М. А.* Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви) — М.: Индрик, 2006.

2. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994.

3. *Евлогий (Георгиевский), митрополит*. Путь моей жизни. — М., 1994.

4. *Казем-Бек А. Л.* Жизнеописание святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // Богословские труды. М., 1998. Вып. 34. Юбилейный выпуск.

5. Русское православие: вехи истории. Науч. ред. Р89 А. И. Клибанов. — М.: Политиздат, 1989.

6. *Столыпин П. А.* Нам нужна великая Россия... Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете. 1906–1911 — М., 1991.

7. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. — М.: «Русская панорама». 2003.

УДК 929

Иеромонах Иоанн (Король А. Л.)
доцент кафедры Исторических и
церковно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

Hieromonk John (Korol A. L.)
associate Professor of Historical and
Church-practical disciplines
Kaluga Theological seminary
e-mail: konunga@yandex.ru

МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ И КОЛОМЕНСКИЙ МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ) И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

METROPOLITAN OF MOSCOW AND KOLOMNA MAKARIY (BULGAKOV) AND HIS HISTORICAL WORKS

Аннотация: Публикация посвящена жизненному пути и научным трудам одного из первых отечественных историков Русской Церкви, который создал не только систематический, но и объемный фундаментальный труд по истории Русской Церкви, охватив в своем исследовании ранее неизученные вопросы и исторические источники. Именно по этой причине многотомный труд митрополита Макария (Булгакова) уже при жизни ставился в один ряд с трудами таких фундаментальных историков, как Н. М. Карамзин и С. М. Соловьев.

Abstract: The publication is devoted to the life and scientific works of one of the first Russian historians of the Russian Church, who created not

only a systematic, but also a voluminous, fundamental work on the history of the Russian Church, covering in his study previously unexplored issues and historical sources. It is for this reason that the multi-volume work of the metropolitan Makarij (Bulgakov) during his lifetime was put on a par with the works of such fundamental historians as N. M. Karamzin and S. M. Soloviev.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, Синодальный период, духовные школы, историческая наука, исторический метод, История Русской Церкви.

Key words: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Synodal period, spiritual schools, historical science, historical method, History of the Russian Church.

Митрополит Московский и Коломенский Макарий, в миру Михаил Петрович Булгаков, родился 19 сентября 1816 г. в селе Сурково Новооскольского уезда Курской губернии в семье священника Петра Булгакова. Начальное образование он получал сначала в домашней школе (жившего по соседству соседнего священника Павла Никитинского), а затем — в приходском духовном училище г. Короча (1825–1827), после которого поступил в Окружное уездное духовное училище, расположенное в г. Белгороде (1827–1831). Прилежание и аккуратность Михаила в учебе помогли ему, преодолевая последствия болезненности раннего возраста, достичь серьезных успехов в учебе, так что Курский архиепископ Илиодор, обратив внимание на способного ученика Окружного училища, назначил пенсион его матери в размере 100 рублей [1].

В полной мере его способности раскрылись в годы обучения в Курской духовной семинарии (1831–1837) и Киевской духовной академии (1837–1841). В годы учебы в семинарии Михаил Булгаков находился под непосредственным присмотром и покровительством ее ректора архимандрита Элпидифора (Бенедиктова), ученика талантливого проповедника, ученого и педагога, архиепископа Иннокентия (Борисова). Видимо, его влиянием и был обусловлен выбор монашеского пути, сделанный будущим иерархом по окончании академии. Кроме архимандрита Элпидифора большое влияние на его

становление окажут учитель церковного красноречия Д. С. Любицкий и профессор П. Д. Вышемирский, преподававший в семинарии церковную историю. Отличительной чертой его педагогического метода было широкое включение в учебный курс фундаментальных исторических источников и современных на тот момент достижений церковно-исторической науки. Обладая даром живого слова, он никогда не читал свои лекции по готовым запискам, как это было принято и даже требовалось от учителей семинарий в правление императора Николая I, но свободно излагал материал. В это время Михаил много читал из истории Карамзина, формируя в себе вкус к историческому исследованию. Семинарию он закончил в 1837 г. вторым в разрядном списке и в звании студента.

Киевская духовная академия в то время возглавлялась архиепископом Иннокентием (Борисовым), который окажет немалое влияние на будущего историка. Характерной его особенностью было то, что он, по воспоминаниям самого митрополита Макария, «более всего старался развивать мыслительную силу в студентах и требовал, чтобы они не заучивали лекций, а непременно передавали их своими словами» [1]. Значительный след в формировании Михаила Булгакова оставят: преподаватель философии И. М. Скворцов, преподаватель церковного красноречия Я. К. Амфитеатров и преподаватель богословия архимандрит Дмитрий (Муретов). Влияние последнего будет столь велико, что впоследствии в первые годы преподавания Булгаков будет получать в свой адрес обвинения в заимствованиях у Дмитрия (Муретова).

Первые научные труды Михаила Булгакова в Духовной академии не будут связаны с историей: на низшем отделении он напишет сочинение в стихотворной форме «Смерть старца отшельника», а в старшем его курсовым сочинением станет «План христианской аскетики». Высокие оценки этого труда покажут, что исследовательский метод будущего историка к тому времени уже сформировался, а сам Михаил готов к серьезному фундаментальному исследованию. Особенно красноречиво об этом свидетельствует отзыв митрополита Московского Филарета, который писал: «Сочинение, стоившее не малого обдумывания и во многих частях соответствующее цели назидания» [1].

Тема выпускного сочинения, написанная под руководством рек-

тора Академии архиепископа Иннокентия (Борисова) обозначит приоритет в сторону исторического направления, к которому, по мысли прот. Георгия Флоровского, он, прежде всего, чувствовал влечение и интерес [7, с. 219]. Темой работы станет «История Киевской академии». При написании ее автор проявит серьезные навыки историка-исследователя, проработав солидный объем рукописных материалов, хранившихся в библиотечных фондах Академии, Лавры и Софийского собора. Сочинение получило хорошие отзывы рецензентов и одобрительный отклик митр. Филарета (Дроздова), отметившего в исследовании Михаила Булгакова обилие фактического материала и последовательность в его изложении. «Сочинение достойное внимания, пишет он, по обилию собранных сведений и по порядку в изложении оных…» [4]. Именно это качество и станет отличительной чертой исторического исследования будущего ученого.

На последнем году обучения Михаил Петрович Булгаков примет монашеское пострижение с именем Макарий, в честь свщмч. Макария, митрополита Киевского. Вместе с ним в монашеский чин вступит свт. Феофан Затворник, в миру Георгий Васильевич Говоров. Вслед за этим в течение 1841 г. он будет рукоположен в сан иеродиакона. 28 июня 1841 г. он будет причислен к первому разряду воспитанников и рукоположен в сан иеромонаха. Выпускной экзамен по богословию принимал Киевский митрополит Филарет (Амфитеатров), оценивший ответы молодого иеромонаха на «отлично».

Успешное прохождение курса академических наук, равно как и высокая оценка его первого исторического исследования, стала основанием для назначения его по выпуске из Академии преподавателем открытой к тому времени кафедры Русской гражданской и Церковной истории. Преподавателем Киевской академии иером. Макарий прослужит до 1842 г. В это время им будут прочитаны лекции, легшие в основу фундаментального труда — «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви». Он послужит введением к многотомному исследованию по истории Русской Церкви, ставшему делом всей его жизни. Преподавание молодого иеромонаха Макария отличалось информативностью, научностью, ясностью и живостью изложения, так что уже в самом начале своей педагогической деятельности

он снищет авторитет и искренне уважение студентов. В частности, проф. В. И. Аскоченский писал о нем следующее: «Послушайте молодого монаха Макария,– как хорошо, с каким энтузиазмом импровизирует он свои уроки из истории Русской Церкви. Послушайте, говорю, его все слушают» [1].

В недолгий киевский период деятельности иеромонаха Макария было положено начало не только его фундаментальным исследованиям, но и административной службе: в течение 6 месяцев 1842 г. он исполнял обязанности ректора Киево-Подольских духовных училищ, общая численность которых достигала 500 человек.

В 1842 г. в связи с возрастающей нуждой в квалифицированных преподавателях, способных не только вести учебный курс, но разрабатывать системы знаний по различным научным направлениям, иеромонах Макарий был переведен в столичную Санкт-Петербургскую духовную академию с назначением на должность преподавателя кафедры богословия. С этого времени начинается 8-летний период активной академической деятельности (1842–1850) молодого ученого и его стремительный взлет по карьерной лестнице. Трудиться приходилось на множестве направлений: с преподаванием он совмещал административную деятельность, выполнял различные поручения по учебному ведомству, редактировал академический журнал «Христианское чтение», ревизовал духовные семинарии. В результате, начав с бакалавра (1842), он в течение этого периода возрастет до ученого звания ординарного профессора богословия и ректора Академии в сане епископа (1850).

В это время будет издан монументальный труд «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви». Он послужит началом его многотомной Истории Русской Церкви, которую позднее многие исследователи поставят в один ряд с трудами Карамзина и Соловьева. Параллельно с исследованием по русской церковной истории, ставшим делом всей его жизни, митр. Макарий выпустил в свет описание целого ряда древнерусских источников, в научной публикации под заголовком «Три памятника русской духовной литературы XI века». Исследование, установившее авторство таких произведений древнерусской письменности, как: «Житие блаженного Володимера» и «Сказание страстей и похвала о убиении святых мученик Бо-

риса и Глеба» вызвало повышенный интерес научного сообщества. В частности, известный исследователь древнерусского летописного наследия профессор Петроградского университета М. Д. Приселков высоко оценил этот труд митр. Макария, отметив, что «уже одно установление «писателя XI в.— мниха Иакова... и его произведений… могло бы навсегда упрочить в науке имя разыскателя…» [8].

Параллельно с историческими исследованиями о. Макарий в течение петербургского периода своей деятельности выпустил в свет целый ряд сочинений по богословию, а также каноническому праву.

Сам Макарий будет писать о своем пребывании в Санкт-Петербургской духовной академии следующее: «Об одном жалею, что труды мои устремлены не на один — главный мой предмет, на который я желал бы употребить их. Сколько делаю я не за себя, а за других тайком, как скрытое орудие. То пишу отзывы или критики на ту или иную книгу, которые шлют сюда, разумеется ко мне из Учебного Управления, то составляю планы на то, на се… То, например, должен был найти из Св. Писания приличные эпиграфы на фронтоны нашего великолепнейшего Исаакиевского собора и проч., и проч.» [4].

С 1844 по 1847 г. на кафедре богословия Санкт-Петербургской духовной академии преподавал свт. Феофан Затворник, читавший лекции по Нравственному богословию. Одновременно принявшие монашеский постриг в стенах Киевской академии, будущие иерархи и здесь, в столичной академии, будут трудиться на поприще богословских наук. С тех пор между ними будут сохраняться дружеские отношения и взаимная переписка.

В 1850 г. архимандрит Макарий (Булгаков) был назначен ректором Санкт-Петербургской духовной академии с возведением в сан епископа Винницкого. В период своего ректорства он принял целый ряд мер, направленных на усовершенствование учебного процесса в духовных академиях, учредив в ней в 1851 г. кафедру Русской церковной и гражданской истории, а затем подав на утверждение проект миссионерских отделений при академиях, направленный на борьбу с расколом. В 1853 г. подобное отделение будет учреждено в столичной академии. В качестве ректора академии епископ Макарий исполнял еще и обязанности главного редактора «Христианских чтений».

Преподавательская деятельность преосв. Макария и в новом качестве останется без изменения: он по-прежнему будет вести богословский курс, а с 1853 г. начнет преподавать Историю раскола. Результатом его академических изысканий станет издание Догматического богословия, выходившего на протяжении периода от 1851 по 1853 г. в 5-ти томах, а в 1855 г. — отдельной книгой. После этого издания епископ Макарий получил возможность вернуться к своим историческим трудам: он пересмотрит и отредактирует I–III тома Истории Русской Церкви, охватившие период от древнейших времен до 1240 г. — период основания, становления и развития Киевской митрополии в рамках Константинопольского Патриархата.

На следующий 1854 г. приходится публичное признание ученых заслуг молодого ректора столичной академии: 4 ноября епископ Макарий был утвержден в звании ординарного академика Императорской Санкт-Петербургской академии наук по отделению русского языка и словесности.

В течение всего этого времени преподавательская и научная деятельность епископа Макария совмещалась с административными обязанностями ректора, которые требовали от него самого пристального внимания к разным сторонам жизни учебного заведения. Он лично обходил академические классы, комнаты в студенческом общежитии, посещал лекции академических преподавателей и профессоров, а также принимал ежедневный отчет о пройденном материале от студентов низшего и высшего отделений. Его великодушное отношение, сопряженное с заботой о студентах и преподавателях академии, снискали ему высокий авторитет как среди профессорско-преподавательской корпорации, так и среди студенчества. О нем с большим уважением отзывались даже недоброжелатели. Вот один из отзывов воспитанников академии, который наилучшим образом характеризует стиль административной работы епископа Макария на посту ректора: «С сердечной благодарностью припоминаем, — говорил воспитанник академии того времени, — что во все время его управления академией мы не видели ничего, кроме самого искреннего, прямого и доброжелательного отношения к нам — воспитанникам академии. Ничего грубого, двусмысленного, фальшивого, недоброжелательного... На какие-нибудь подыскивания, на какие-нибудь разузнавания косвенными путями о студентах он не

был способен по своему характеру. Это воспитало в нас, бывших его учениках, чувство прямоты и откровенности, которые потом жизнь оценивала по-своему. Он собственным примером учил нас прямоте, откровенности и искренности. Таким же примером он был для нас и в наших занятиях, и в нашей дисциплине. Нашему уважению к нему не было предела. Более прямого, честного и откровенного начальника-педагога мы не встречали в нашей жизни» [1].

В 1856 г. на Санкт-Петербургскую кафедру с возведением в сан митрополита будет назначен епископ Григорий (Постников), который настоит на переводе епископа Макария в Тамбов. С этого времени начнется епархиальное служение преосв. Макария, требовавшего обращения на епархиальную работу немалых сил и внимания: он реформировал неэффективную епархиальную консисторию, полностью заменив ее штатных сотрудников, вел беседы с духовенством, заботился о строительстве церквей, создании новых вакансий для выходцев из духовного звания, однако его исторические изыскания с назначением на кафедру не прекратятся. В это время он продолжит свои научные публикации на историческую тему, начатые им еще в период ректорства в академии в 1855 г.: с 1857 по 1858 г. епископ Макарий опубликует в «Известиях» и «Ученых записках» статьи о прп. Феодосии Печерском как писателе, о редакциях Киево-Печерского Патерика, о св. Кирилле Туровском, о Григории Цамблаке, о сочинениях Киевского митрополита Кирилла II.

В 1859 г. преосв. Макарий в связи с назначением на Черниговскую кафедру архиепископа Филарета (Гумилевского) будет переведен в Харьков. Его преемником на Тамбовской кафедре станет свт. Феофан Затворник, ранее бывший ректором Санкт-Петербургской академии.

Харьковская епархия после 10 лет управления свт. Филарета представляла собой вполне благополучный церковный округ: свыше 600 священнослужителей имели полное духовное образование, духовные школы были в прекрасном состоянии, тем не менее, с самого начала своего пребывания епископ Макарий погрузился в труды по развитию епархиальной жизни: упорядочивание работы консистории, храмового богослужения, устроение жизни благочиний, создание библиотек, издание просветительских журналов — все это целиком занимало внимание преосв. Макария, так что к изданию

собственных научных трудов он приступит нескоро. Сначала это были: Пособие по Догматическому богословию для семинарий, Введение в православное богословие, и лишь затем он вернется к историческому исследованию. К 1865 г. были напечатаны IV и V тома Истории Русской Церкви, а также переработаны предыдущие I–III. Новые тома русской церковной истории включили в себя период 1240–1448 гг., охарактеризованный автором как постепенный переход Русской Церкви к ее канонической самостоятельности.

В 1867 г. он обращается к обер-прокурору с просьбой учредить специальную премию для молодых талантливых исследователей, для которой пожертвовал собранные им по обету деньги. Сумма сбереженных средств составила 120 000 рублей, на проценты от которой предполагалось выплачивать премии молодым ученым.

Активная, энергичная деятельность епископа Макария на архиерейском поприще снискала ему целый ряд наград от государственной и церковной власти: в 1862 г. он был возведен в сан архиепископа, в 1865 г. — награжден орденов князя Владимира II степени, а в 1867 — орденом Александра Невского.

В 1868 г. архиепископ Макарий будет вызван в Санкт-Петербург для участия в заседаниях Святейшего Синода, а спустя несколько месяцев будет переведен на новую кафедру: ему предстояло заменить Иосифа (Семашко), почившего два месяца спустя по приезде владыки Макария в столицу. Таким образом, преосв. Макарий становится архиепископом Литовским и Виленским.

Епархия Литовская и Виленская была создана на следующий год после воссоединения униатов с Православной Церковью в 1839 г. митрополитом Иосифом (Семашко), бывшим ранее униатским священником. Воссоединение это произошло мирно, и создание епархии предполагало углубление влияния Православия на литовской земле и ослабление римо-католического присутствия, что могло способствовать ассимиляции местного населения в рамках Российской империи, однако к моменту назначения преосв. Макария на литовскую кафедру ситуация в епархии была довольно сложная в силу того, что политика местной власти была непоследовательная и зависела от предпочтений генерал-губернаторов края.

Новоназначенный архиерей должен был умело выстраивать политику церковного управления в непростой ситуации, осложненной

различием интересов и приоритетов местной государственной власти, отчасти находившейся под влиянием латино-польской партии в Санкт-Петербурге, русских православных крестьян, поляков католиков и польских ксендзов. Ему также предстояло противоборствовать старообрядческому расколу, который в то время был весьма распространен в Прибалтике, заботиться о создании единоверческих приходов, развитии духовного образования и просвещения, церковного благочиния.

В период служения (1868–1879) архиепископа Макария в Литовско-Виленской епархии было построено, отремонтировано и освящено 293 церкви, реконструирован и отреставрирован кафедральный собор Вильно (совр. Вильнюс), соборный храм Свято-Духова монастыря в Вильно.

Кроме трудов епархиального архиерея преосв. Макарию приходилось исполнять и общецерковные поручения: участие в преобразовании духовных школ, в подготовке и издании Синодального перевода Библии, в решении греко-богарского церковного конфликта.

Несмотря на столь активную церковную деятельность в рамках своей епархии и за ее пределами, митрополит Макарий по-прежнему продолжает свои научные изыскания. За весь период служения в литовской епархии был завершен VII, написаны VIII и IX тома, а также были подготовлены к печати VI, VII, VIII и IX тома, которые издаются в 1870, 1874, 1877 и 1879 гг. соответственно. VI–VIII тома охватывают период истории Московской митрополии 1448–1589 гг., а IX том — историю Киевской митрополии в аналогичный период времени. Примечательно, что церковная история юго-западной Руси изучается и описывается архиеп. Макарием именно во время его пребывания на ее территории. Обобщив местные архивные материалы, он выпустил очередной том своего объемного исследования, совершив серьезный прорыв в изучении этой проблематики.

В 1879 г. скончался просветитель Аляски, Алеутских островов и Якутии свт. Иннокентий (Попов-Вениаминов), завершивший годы своей жизни в сане митрополита Московского и Коломенского. В связи с этим архиеп. Макарий был назначен на кафедру первопрестольной столицы с возведением в сан митрополита. Время его служения в Москве было непродолжительным, так как в мае 1882 г. он скоропостижно скончается, однако и этот весьма короткий период

его жизни прошел в научно-историческом исследовании: митрополит Макарий издал X и XI тома «Истории Русской Церкви», подготовил к печати XII том и начал готовить XIII, для которого наметил подробный план и подготовил материалы. Выпущенные в печать X–XII тома описывали Патриарший период от избрания и интронизации свт. Иова Патриархом Московским и всея Руси и до Большого Московского Собора 1666–1667 гг.

Особенного внимания в рамках московского периода служения митрополита Макария заслуживает его внимание и покровительство по отношению к профессору Московской духовной академии Е. Е. Голубинскому, характеризующее преосв. Макария не только как человека, но и как ученого. Он оказывал немалое покровительство проф. Голубинскому, несмотря на то, что категорически не разделял его гиперкритический взгляд на историю и подход к исследованию источников.

Архимандрит Иннокентий (Просвирнин), отмечая определенное сходство в периодизации, методике изложения фактов, равно как и в критическом анализе фактов и источников, говорит о принципиальном различии в восприятии миссии историка обоими исследователями: «...если пафос Преосвященного Макария можно определить как Православие прошлого России, ее общечеловеческого великого жребия, пророчески предсказанного апостолом Андреем и подтверждаемого многочисленными Божественными знамениями и чудесами, то пафос Е. Е. Голубинского можно определить как сострадание за крестный путь непросвещенной, необразованной России» [3].

Несмотря на столь существенное различие позиции двух выдающихся исследователей, денежные средства и иерархический авторитет Московского митрополита помогли опубликованию первого тома его Истории Русской Церкви. Сам профессор впоследствии вспоминал, что, обращаясь к высокопоставленному иерарху за помощью в издании своего труда, он не питал особенных надежд на поддержку и покровительство своего ученого оппонента: «...я ехал к Преосвященному Макарию не с совершенно полною надеждою и не с особенно спокойными чувствами» [3]. Тем не менее, просьба ученого встретила понимание и горячую поддержку митрополита: он согласился дать заем на любых удобных профессору условиях.

Этот великодушный поступок митр. Макария был вызван отнюдь не светскостью и безразличием, в котором впоследствии обвинит ученого прот. Георгий Флоровский в своем труде «Пути русского богословия» [7, с. 222], а благородством и великодушием характера, отмеченными администраций Курской семинарии и Киевской академии еще в период его обучения. Объективность фундаментального ученого и великодушие благородного человека побуждало его помогать и всячески покровительствовать даже своим оппонентам. Современник митрополита прот. Ф. Титов отмечает: «Невольно обращает на себя внимание то обстоятельство, что подобная же отметка о поведении Михаила Булгакова нередко встречается и в ведомостях, которые представлялись обыкновенно инспекторами Киевской духовной Академии митрополиту. И здесь мы часто встречаем указание на благородство, как на выдающуюся особенность в характере студента Михаила Булгакова. Значит, в характере последнего, действительно, была какая-то особенная черта, заставлявшая считать его именно благородным» [5, с. 4].

Благодаря ходатайству Макария проф. Голубинский был удостоен и степени доктора богословия, хотя его трактовки многих исторических вопросов вызывали неприятие, и принятие решения по присуждению степени откладывалось. Заступничество Московского митрополита приведет к тому, что отношение Голубинскому со стороны высшей церковной власти станет благожелательнее и откроет ему доступ к научным званиям: в 1882 г. он будет удостоен звания ординарного профессора, в 1886 г. звание заслуженного ординарного профессора, а в 1903 г., подобно своему высокому покровителю, будет избран в ординарные академики императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности.

Скоропостижная кончина митрополита Макария, последовавшая в 1882 г., прервала его многолетнее историческое исследование, охватившее фактически весь период церковного служения преосв. Макария: от первых лет преподавания в Киевской духовной академии до последних лет его жизни. В течение 41 года свой жизни он том за томом писал свой фундаментальный труд, ставший первым объемным описанием истории Русской Церкви, наравне с сочинениями гражданских историков: Татищева, Карамзина, Ключевского и Соловьева.

Хронологически написание многотомной истории Русской Церкви охватывает собой все основные этапы становления и развития русской церковно-исторической науки. Вводный том писался им еще в начале 40-х гг., когда и учебная дисциплина История Русской Церкви и соответствующее научное направление находились еще в стадии становления, а последний из написанных митрополитом Макарием вышел в то время, когда, по замечанию Глубоковского, «русская церковно-историческая литература» была «чрезвычайно богата ценными работами монографического характера по всем направлениям и вопросам» [2, с. 88]. Параллельно с ним в этой же области трудился и его предшественник по харьковской кафедре свт. Филарет (Гумилевский). Он был первым со времен митрополита Платона (Левшина), кто взялся за составление систематического описания Истории Русской Церкви.

В сравнительном анализе этих двух трудов можно отметить различие в методе построения истории. Свт. Филарет за основу периодизации взял важнейшие события, повлиявшие на положение Церкви: происхождение Церкви, «нашествие монголов, разделение одной митрополии на две, Патриаршество и Синод» [6, с. 10], разделяя в соответствии с этим ее историю на 4 периода.

Митрополит Макарий строит свою периодизацию на одном последовательно применяемом критерии — становление и развитие автокефальной Русской Церкви. В связи с этим **первый** период, обозначенный им как период совершенной зависимости ее от Константинополя, начинается с Крещения Руси (988), завершается не нашествием монголов, как это определено у Филарета (Гумилевского) и стало общепринятым впоследствии, а 1240 г., т.е. взятием Киева, который с этого момента окончательно теряет свое политическое значение. Это событие предопределит перенесение не только столицы, но и резиденции Киевского митрополита из Поднепровья на территорию Залесской Руси. **Второй** период (1240–1589) определяется как постепенный переход Русской Церкви к самостоятельности, причем внутренне он разделяется на два подпериода 1448 г., когда произошло избрание первого в митрополита автокефальной Церкви Руси. Таким образом, на первый этап становления автокефалии (1240–1448) приходится период постепенного перенесения резиденции Киевского митрополита из Киева в Москву до провоз-

глашения автокефалии, а второй этап (1448–1589) включает в себя эволюцию независимой и самоуправляемой Московской митрополии до уровня Патриархата, равно как и признание автокефалии Русской Церкви другими Поместными Церквами, утвердившими русское патриаршество. Параллельно с этим этапом проводится линия развития истории Юго-Западной митрополии, которая раскрывается в хронологических рамках от разделения Киевской митрополии, последовавшего в 1458 г. и до Брестской унии (1596). Причиной выделения этого раздела, расположенного в параллели с основной хронологией, является применение все того же принципа построения хронологии — канонического отношения Юго-Западной митрополии к кириархальной Константинопольской Церкви, определяемого как полная зависимость от нее. **Третий** период, описанный митр. Макарием, охватывает историю развития уже сложившейся русской церковной автокефалии. Хронологически он ограничивается с одной стороны учреждением патриаршества (1589), а с другой — 1881 г., которым датируется кончина современного автору императора Александра II, которого он сам пережил всего лишь на один год. Как и предыдущий период, он внутренне подразделяется на два подпериода, разграничиваемых между собой 1720 г., когда было введено синодальное управление Русской Церковью.

В силу того, что написание этого фундаментального труда оборвалось скоропостижной кончиной автора, оно простирается только до Большого Московского Собора (1666–1667). Таким образом, в периодизации истории Русской Церкви митрополитом Макарием выделяются три основных периода, определяемых на основе канонического статуса Русской Церкви:

1. Период совершенной зависимости ее от Константинополя (988–1240).

2. Период постепенного перехода Русской Церкви к самостоятельности (1240–1589).

3. Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881).

Каждый из этих периодов раскрывается в многогранном проявлении церковной жизни, охватывающем широчайший спектр церковной проблематики, включающий в себя такие вопросы, как: распространение веры на территории России и за ее пределами; церковное управление с точки зрения развития института церковной власти

и географического расположения его канонических подразделений; организацию образования, а также распространение просвещения и книжности и связанная с ними борьба с гетеродоксальными течениями; состояние богослужения, вопросы христианской нравственности, монашество и духовенство, а также взаимоотношения с другими Поместными Православными Церквями и христианскими конфессиями.

Исторический метод митр. Макария заключался в бережном собирании исторических фактов, преданий данных исторических источников. По отзыву архим. Иннокентия (Просвирнина), «...для методологии епископа Макария характерно уважительное отношение к преданию и стремление синтезировать все имеющиеся сведения» [3]. Подобно своему современнику митр. Евгению (Болховитинову), введшему в научный оборот большой массив исторических источников, он был не столько критиком, сколько собирателем фактического материала, который вполне мог послужить хорошим подспорьем для последующих поколений исследователей. Ценность такого подхода к историческому материалу заключается в том, что в церковно-исторической науке по состоянию на начало XIX в. наблюдался значительный дефицит фактического материала, который позволил бы исследователям заполнить «белые пятна» в истории, избегая при этом субъективизма и тенденциозности в интерпретации. Удовлетворению этой решительной потребности в «материальном обогащении и соответственном ему воспроизведении исторической жизни и …незабвенно послужил преосвящ. Макарий (Булгаков)» [2, с. 76].

Такой подход далеко не у всех его современников встретил понимание. В частности, Гиляров-Платонов писал о его историческом труде следующее: «…История Макария имеет всю „видимость исторической книги, но не есть история, но только книга“» [7, с. 222]. В другой раз он даже категоричнее выскажется о его труде: «...не история, и даже не книга, а просто изделие» [7, с. 223]. Однако, несмотря на столь критический отзыв, и он не смог обойти вниманием главную положительную черту труда преосвящ. Макария: обилие задействованных источников, часть из которых была ранее неизвестна широкому кругу исследователей, и богатого фактического материала, задействованного при написании исследования [4].

Профессор Санкт-Петербургского университета Приселков М. Д. также отмечает присущую преосв. Макарию «тщательность в подготовке работы, где обычно исчерпывается (хотя и не цитируется) вся литература, привлечение и изучение всегда огромного рукописного материала... наконец, превосходный и точный язык» [8].

Профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский и Н. И. Барсов считают этот труд ни в чем не уступающим многотомному сочинению С. М. Соловьева. В частности, Н. И. Барсов пишет следующее: «Это труд совершенно однородный и параллельный с знаменитою „Историею России с древнейших времен“ С. М. Соловьева, имеющий в сравнении с ним, может быть, преимущества, но отнюдь не недостатки. Преимущества эти состоят в большем количестве нового материала (история Русской Церкви до Макария была менее разработана, чем история России до Соловьева) и в более тщательной художественной обработке этого материала... Для последующих сочинений по истории Русской Церкви сочинение Макария во многих частях будет составлять первоисточник» [8].

Большой заслугой митр. Макария, подъявшего столь фундаментальный труд описания русской церковной истории, является также и научная разработка истории Юго-Западной митрополии, результатом которой станет подробный, снабженный богатым фактическим материалом и основанный на серьезной источниковой базе обзор истории Православия и борьбы с католической экспансией на территории Украины, Литвы и Белоруссии. На тот момент этот был первый опыт фундаментального исследования в этой области, значительная часть научных разработок и выводов которого и до сего дня сохраняет актуальность и используется в современной научной литературе.

СПИСОК ИСТОРИЧЕСКИХ ТРУДОВ

- История Киевской академии. СПб., 1843.
- Очерк истории русской церкви в период до-татарский. СПб., 1847.
- Три памятника русской духовной литературы XI в. Христианское чтение. СПб., 1849.
- История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855.

• История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868.

• Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. СПб., 1881.

• История Русской Церкви. 12 томов. СПб., 1883.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Б. А. Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Жизнь и богословская деятельность // Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/mitropolit-moskovskij-i-kolomenskij-makarij-zhizn-i-bogoslovskaya-deyatelnost/#0_5 (дата обращения: 26.03.2019; 13:15).

2. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2002.

3. *Иннокентий (Просвирнин), архим.* Макарий (Булгаков) и академик Евгений Голубинский // Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Prosvirnin/mitropolit-makarij-bulgakov-i-akademik-evgenij-golubinskij/ (дата обращения: 08.03.2019; 15:16).

4. *Карпук Д. А.* Студенческие годы и научная деятельность митрополита Макария (Булгакова) в Киевской и Санкт-Петербургской духовных академиях // Электронный ресурс. URL: https://spbda.ru/publications/d-a-karpuk-studencheskie-gody-i-nauchnaya-deyatelnost-mitropolita-makariya-bulgakova-v-kievskoy-i-sankt-peterburgskoy-duhovnyh-akademiyah/ (дата обращения: 08.03.2019; 13:15).

5. *Петухов А., свящ.* Ученые труды митрополита Московского Макария (Булгакова) и их значение для Православной Церкви. Москва, 2014 (электронное издание).

6. *Филарет* (*Гумилевский*), *архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001.

7. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

8. *Шаховской Д. М.* Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк // Электронный ресурс. URL: http://www.sedmitza.ru/lib/text/436224/ (дата обращения: 08.03.2019; 11:58).

УДК 908

Никитина Н. Н.
кандидат исторических наук, доцент;
доцент кафедры новейшей истории,
ФБОУ «Калужский государственный университет
им. К. Э.Циолковского»
e-mail: nikay85@yandex.ru

Шатохина А. А.
студентка 4 курса института истории и права,
Калужский государственный
университет им. К. Э. Циолковского
e-mail: aevstratova53@yandex.ru

Nikitina N. N.
candidate of historical Sciences, associate Professor;
associate Professor of modern history,
«Kaluga state University.K. E. Tsiolkovsky»
e-mail: nikay85@yandex.ru

Shatokhina A. A.
4th year student of the Institute of history and law
Kaluga state University. K. E. Tsiolkovsky
e-mail: aevstratova53@yandex.ru

СТАНОВЛЕНИЕ ЖЕНСКОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ В XIX в.

FORMATION OF WOMEN'S SPIRITUAL EDUCATION IN RUSSIA IN THE XIX CENTURY

Аннотация: Статья посвящена истории становления женского

духовного образования в России в XIX в. Особое внимание обращается на возникновение нового типа учебных заведений — епархиальных женских училищ. Отмечается, что в 1868 г. был принят Устав женских епархиальных училищ, который значительно расширял содержание образования. Таким образом, выпускницы смогли применять полученное духовное образование в практической и трудовой деятельности.

Abstract: The Article is devoted to the history of the formation of women's spiritual education in Russia in the XIX century. Special attention is paid to the emergence of a new type of educational institutions — diocesan women's schools. It is noted that in 1868 the Statute of women's diocesan schools was adopted, which significantly expanded the content of education. Thus, the graduates were able to apply their spiritual education in practice and work.

Ключевые слова: женское духовное образование, институт благородных девиц, епархиальные женские училища.

Key words: women's spiritual education, Institute of noble maidens, diocesan women's schools.

К 40-ым гг. XIX в. относится создание системы женского духовного образования в России. Период либеральных реформ 1860-х гг. серьезно затронул и область образования. Именно в середине XIX века стало распространяться общественное мнение о необходимости развития женского образования, основанного на религиозно-нравственном воспитании, которое отвечало потребностям современной жизни [7, с. 116].

Следует отметить, что образование в России в то время было преимущественно сословным. Как правило, девушки могли получить образование в соответствии со своим происхождением. Не являлись исключением и женские духовные училища для дочерей духовенства, которые представляли собой закрытые учебные заведения для девиц духовного звания, причем преимущественно сирот [2, с. 87].

До 60-х гг. XIX в. женское образование ограничивалось лишь незначительным числом закрытых женских учебных заведений для

высшего сословия — институтами благородных девиц. Образование получали только дочери дворянства или состоятельного купечества. Цель женского образования, как указывалось в уставе, регламентировавшем жизнь этих институтов, состояла в приготовлении воспитанниц «к добросовестному и строгому исполнению предстоящих им обязанностей, дабы они со временем могли быть добрыми женами и полезными матерями семейств» [4, с. 143].

В конце 1850-х гг. стали создаваться комитеты для решения вопросов по открытию епархиальных женских училищ для представительниц духовного сословия [7, с. 117]. По мнению священнослужителей того времени, девице духовного звания недостаточно было быть доброй матерью, любящей супругой и опытной хозяйкой. Она должна не только разделять труды мужа-священника по воспитанию детей, по управлению домом и хозяйством, но и быть ему помощницей в многотрудном пастырском служении. Жена священника являлась своего рода нитью, связывающей народ с Церковью [6, с. 48].

Возникновение нового типа учебных заведений — епархиальных женских училищ — произошло по инициативе дочери императора Николая I, великой княжны Ольги Николаевны. 22 октября 1843 г. при обер-прокуроре Священного Синода графе Н. А. Протасове, известном своими реформами в сфере духовного образования, состоялось открытие первого в России Царскосельского училища для девиц духовного звания [5, с. 75]. 15 августа 1843 г. учрежден экспериментальный устав «Училища для девиц духовного звания» на двухлетний срок. Согласно данному уставу воспитание в училище имело следующие цели: девочки должны были стать «достойными супругами служителей Алтаря Господня, на коих лежит священная обязанность назидания прихожан в вере и в нравственности и посему должны отличаться благочестивого жизнью» и «быть попечительными матерями, которые возвращали бы детей своих в правилах благочестия и добронравия. Главнейшая же забота училищного начальства должна состоять в том, чтобы укоренять в учащихся чистое православное учение, христианское благонравие, дух кротости, подчиненности, благотворительности, любовь к порядку...».

Двухлетний опыт деятельности Царскосельского училища оказался положительным, и устав училища был окончательно утвержден и разослан в качестве примера всем епархиям [1, с. 140].

Вскоре начинают открываться подобные учебные заведения и в других городах России по всей стране. К 1879 г. уже существовало 29 (из 33) преобразованных епархиальных училищ; в 1905 г. таких заведений было уже 57. Столь быстрый рост подобных женских заведений был связан прежде всего со стремлением Священного Синода противопоставить верующих и христиански образованных женщин русским нигилисткам, отрицавшим веру, семью, брак [3, с. 109]. Некоторые из училищ состояли под покровительством императрицы, остальные — в ведении Святейшего Синода. Следовательно, училища не имели единой законодательной базы [2, с. 87].

Слабой стороной устройства епархиальных училищ было отсутствие единого устава, так как каждое училище руководствовалось теми установками, которые составлялись при учреждении заведения. По поручению нового обер-прокурора Священного Синода графа Д. А. Толстого, учебный комитет Св. Синода начал работу по подготовке устава, общего для всех женских епархиальных училищ. Одним из указаний было приведение устава этих заведений в соответствие с мужским семинарским и училищным уставами.

20 сентября 1868 года императором Александром II был утвержден Устав епархиальных женских училищ с расширенной программой преподавания общеобразовательных предметов. Согласно уставу предполагалось шестиклассное обучение с годичным курсом в каждом классе; в случае недостатка местных средств, устав допускал три класса с двухгодичным курсом в каждом классе.

В последующие годы продолжалась работа по отработке содержания обучения и воспитания в епархиальных училищах. В связи с тем, что программы разных училищ не совпадали, отсутствовало единство в объеме и содержании преподаваемых учебных предметах, св. Синод определением от 29 ноября — 8 декабря 1893 г. поручил Учебному Комитету вместе с советами училищ выработать единые программы по всем предметам курса епархиальных училищ. Определением от 6–28 сентября 1895 г. Синод утвердил новые учебные программы: в отличие от прежних, они подробно определяли объем курса по каждому предмету; нововведением было систематическое изучение грамматики церковнославянского языка, вместо педагогики вводилась дидактика, в которую входило и учение о воспитании [1, с. 141].

Учебные пособия по предметам утверждались Учебным комитетом Святейшего Синода. Все учебные пособия и письменные принадлежности выдавались воспитанницам бесплатно. В училище преподавались следующие предметы: Закон Божий, русский и церковнославянский языки, арифметика, геометрия, география, церковная история, гражданская история, физика, педагогика, церковное пение, рукоделие, хозяйство [6, с. 49]. Во внеклассное время занимались домашним рукоделием, кройкой, шитьем, вязанием и ведением хозяйства. Физическое воспитание ограничивалось прогулками и играми на свежем воздухе. Большое внимание уделялось церковному пению, которое изучалось по 12 учебных часов в неделю. Воспитанницы пели в училищных храмах «по партесным нотам, и по Обиходу, изданному Святейшим Синодом, обыкновенно на два больших хора из избранных голосов…». Самые способные воспитанницы становились регентами в церковно-приходских школах. [7, с. 120].

В 1888 г. по распоряжению Святейшего Синода в епархиальных женских училищах вводится обучение шитью, починке церковных облачений и других «принадлежностей церковной ризницы, каковы: облачения на престол, жертвенник, аналогии, церковные завесы…». В нескольких училищах было введено преподавание иконописи, что также являлось особенностью епархиальных женских училищ [7, с. 121].

Для подготовки к самостоятельному ведению хозяйства воспитанницы дежурили на кухне, в столовой, в классах и в спальных комнатах. Помогали в приготовлении пищи, накрывали на стол, подавали еду, убирали со стола, следили за чистотой учебных помещений. В спальных комнатах каждая воспитанница должна была убирать свою кровать.

Посещение воспитанниц родителями, родственниками и знакомыми допускалось с разрешения начальницы училища в свободное от учения время. На каникулярное время воспитанниц могли отпускать к близким родственникам [6, с. 50].

По внутренней организации учебно-воспитательного процесса духовные училища для женщин принадлежали к типу полузакрытых учебных заведений среднего звена. Епархиальные женские училища открывались с разрешения Святейшего Синода и по ходатайству

епархиальных архиереев [7, с. 118]. С 1868 г. они подчинялись епархиальному архиерею и Совету училища, куда входили: начальница, инспектор классов и два представителя из духовенства. [2, с. 88].

Как уже отмечалось выше, в 1868 г. был принят Устав женских епархиальных училищ, который коренным образом менял статус выпускницы училища — она получила право на звание домашней учительницы, что на практике означало возможность занимать должности учительницы начальной школы, обеспечивать себя материально. Устав значительно расширял содержание образования в училище, доводя его до уровня лучших женских учебных заведений страны. Одновременно положения устава являлись свидетельством смены представлений о месте женщины духовного сословия в жизни российского общества.

Из традиционной матушки, зависимой от мужа, сфера деятельности которой ограничивалась только домом и домашним хозяйством, выпускница епархиального училища превращалась в самостоятельную личность, занятую общественным трудом. Однако в целом представление о женском предназначении оставалось традиционным и связывалось по-прежнему с замужеством: «обеспечение выпускниц замужеством».

Выпускницы епархиального училища имели право вести в школе все те предметы, которые были перечислены в их аттестате и по которым они имели положительные отметки. Экзамен проводился один раз в год перед летними каникулами, которые начинались 15 июня и заканчивались 15 августа. По окончании экзаменов объявлялись имена воспитанниц, переводившихся в следующий класс и заканчивавших курс обучения [6, с. 49].

Женские духовные школы среднего звена, к которым относились епархиальные женские училища, были созданы для получения представительницами духовного сословия систематического образования, не уступающего по уровню светскому женскому образованию. В целом женские церковные учебные заведения вывели на новый уровень не только женское образование, они расширили сферу деятельности женщины, дали ей возможность получать не просто духовное образование, но и применять его в практической и трудовой деятельности: преподавать в начальных школах и училищах, повышая свой образовательный и профессиональный уровень. Получе-

ние образования дочерьми духовенства давало им возможность занять хорошее положение в своем сословии или выйти из него.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алешина С. А.* Женские епархиальные училища в деле подготовки педагогических кадров для народных школ // Педагогический журнал Башкортостана. 2012. № 1 (38). С. 140–144.

2. *Васильева С. П.* Епархиальные училища в России конца XIX — начала XX в. Особенности образовательного процесса // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. № 9 (65). С. 87–90.

3. *Котовская М. Г.* К истории женского образования в России (XVIII–XIX вв.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2014. № 4 (35). С. 103–113.

4. *Митропольская А. В.* Духовно-нравственные традиции воспитания девушек в России XVIII–XIX вв. // Психолого-педагогический журнал Гаудеамус. 2015. № 1 (25). С. 142–147.

5. *Митрофанов И. И.* Становление духовного образования в России в XVIII — первой половине XIX вв. По материалам Рязанской губернии // Рязанский богословский вестник. 2012. № 1 (6).

6. *Никитина Н. И.* Женское епархиальное училище: от религиозного воспитания к педагогическому образованию // Вестник Новгородского государственного университета. 2011. № 64. С. 48–51.

7. *Якименко В. В.* Из истории возникновения первых московских епархиальных женских училищ // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2012. № 6 (86). С. 116–126.

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.018.1

Колесников С. А.
д. филол. н., проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии (с м/н),
профессор кафедры ГиСЭД БелЮИ МВД России,
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Kolesnikov S. A.
D. of philological Sciences. n., Vice-rector for scientific work
Belgorod Orthodox seminary (with m/n),
Professor Gised Belyi of the MIA of Russia,
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

ДУХОВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СЕМЬИ В ХРИСТИАНСКОМ ВОСПИТАНИИ (НА МАТЕРИАЛАХ ТРУДОВ ПРОТОИЕРЕЯ ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО)

(ДОКЛАД НА МАЙСКОЙ СЕССИИ ОПТИНСКОГО ФОРУМА (18–19 МАЯ 2019 Г.))

THE SPIRITUAL POTENTIAL OF THE FAMILY IN CHRISTIAN EDUCATION (ON MATERIALS OF WORKS OF ARCHPRIEST VASILY ZENKOVSKY)

(REPORT AT THE MAY SESSION OF THE OPTINA FORUM (18–19 MAY 2019))

Аннотация: В статье рассматриваются основные положения духовной педагогики протоиерея В. Зеньковского в свете христианской

системы ценностей. В качестве основных принципов выделены преодоление идеологической ограниченности педагогики, приобретение подлинной мудрости на основе христианских ценностей, доверие к возможностям обучающегося, развитие творческо-религиозного потенциала характера, проблема взаимоотношения свободы и ответственности в сознании молодежи, духовно-педагогические аспекты проблемы наказания и поощрения. Важнейшим направлением педагогической теории протоиерея Василия Зеньковского являлось духовно-нравственное взаимодействие Церкви и семьи. Религиозный потенциал Церкви и духовно-воспитательный ресурс семьи должны быть воссоединены, считал протоирей В. Зеньковский. Только в этом случае возможно воспитание подлинного христианина, способного выстроить свою жизнь в соответствии с христианскими заповедями.

Abstract: The article deals with the main provisions of the spiritual pedagogy of Archpriest V. Zenkovsky in the light of the Christian system of values. The main principles are overcoming the ideological limitations of pedagogy, the acquisition of true wisdom based on Christian values, trust in the capabilities of the student, the development of creative and religious potential of character, the problem of the relationship of freedom and responsibility in the minds of young people, spiritual and pedagogical aspects of the problem of punishment and encouragement. The most important direction of the pedagogical theory of Archpriest Vasily Zenkovsky was the spiritual and moral interaction of the Church and the family. The religious potential of the Church and the spiritual and educational resource of the family should be reunited, Archpriest V. Zenkovsky believed. Only in this case it is possible to educate a true Christian who is able to build his life in accordance with the Christian commandments.

Ключевые слова: протоиерей Василий Зеньковский, православная педагогика, духовное образование.

Key words: Archpriest Vasily Zenkovsky, Orthodox pedagogy, spiritual education.

Тема семейного воспитания — одна из важнейших в педагогической концепции протоиерея Василия Зеньковского. Основным моментом в придании столь высокого статуса семейному воспитанию,

в отличие от школьных, интернатовских, казарменных и т.п. форматов, предлагаемых внерелигиозными педагогическими системами, являлась та атмосфера духовного единства, создать которую способна только семья. Отец В. Зеньковский считал, что «предпосылка, которой дитя, конечно, не сознает, но которая определяет фактически развитие его понимания социальной среды и своей собственной личности, — иными словами, та установка, которая лежит в основе его самосознания и социального сознания, может быть формулирована, как непосредственное сознание существенной однородности своей личности и личности окружающих людей» [1, 45]. Естественно, что самыми близкими из «окружающих людей» для ребенка являлись члены его семьи, а потому именно через семью становилось возможным воспитание в духе соборности, эсхатологичности и любви.

Семья, конечно, «ячейка общества», но это в понимании о. В. Зеньковского прежде всего ячейка духовного сообщества: «Исходной основой социальной жизни нашей является семья, в которой мы вырастаем, и здесь выступает со всей силой органическая форма социальной связности» [2, 144]. При этом необходимо отметить важную особенность семейного воспитания в понимании христианской педагогики: семья не выращивает личность для коллектива, она готовит конкретного, внеколлективного, человека к своей собственной духовной стезе, к выбору своего пути к спасению.

Именно этот аспект внеколлективистской роли семьи позволял христианской педагогике ответить на острейший вопрос современности: каковы должны быть отношения семьи и общества? Внерелигиозная позиция подчас отказывалась признать за семьей право на воспитание личности, предлагала акцентировать внимание прежде всего на антагонизме между патриархальностью семьи и «новаторством» общественных движений. Поэтому столь популярны были в Серебряном веке точки зрения, иллюстрированные, в частности, романом М. Горького «Мать», где постулат внесемейственности, импульс выбивания из семьи политическим «передовым» мировоззрением становился главным. Кроме того, логичным продолжением стратегии умаления значимости семьи как социального института, а по сути «выманивание» личности из семьи социально привлекательными соблазнами, стало обоснование тотального

вмешательства социума, представленного прежде всего политико-идеологическими образованиями. Семья представала в креативных описаниях передовых концепций «рубежа веков» как идеологически слабый социальный компонент, неспособный к результативному выполнению своих функций, а потому обосновывалась возможность и необходимость идеологического вмешательства внешних, внесемейных структур в деформацию или разрушение семейной аксиологии. «Враждебность всех идеологий по отношению к семье» вела к слиянию семьи с образом социального «врага», препятствующего якобы эффективному развитию общественной системы.

На данный вызов христианская педагогика имела свой мудрый ответ. Еще апостол Павел говорил о браке и семье: «Тайна сия (т.е. тайна брака) — велика есть». Потаенность семейных отношений не может быть втиснута в прокрустово ложе идеолого-политических концепций, и любая попытка «открыть» эту тайну брака приводит к тому, что «искажается его смысл, топчется самое священное и глубокое в людях и извращается нормальный путь человека» [3, 17]. Ведь подлинно христианское понимание семьи имеет метафизический масштаб, охватить который невозможно в рамках рационалистического подхода. Соборность как доминанта семьи превышает рациоформат, «соборность человечества, писал о. В. Зеньковский, — есть и сумма людей (живущих, живших, имевших жить), но и больше, чем сумма, — она есть живая семья, единый организм, рассеченный пространством и временем, но не утративший более глубокого, подлинного органического единства, из которого подлинно рождаются подлинные личности» [2, 89]. Кроме того, тайна семьи сопоставима с таинством Церкви: «Это тайна семьи, в благодатном своем осиянии, выступающая как тайна Церкви и в естественной семейной жизни как явление естественной соборности» [2, 145]. Конечно, в динамике отношений между Церковью и семьей возможны разные форматы, ведь, например, говорил же С. Четвериков, что «чувство принадлежности к Церкви важнее чувства принадлежности к семье. Семья может разрушиться — Церковь никогда» [4, 4]. Но вместе с тем именно Церковь способна стать для семьи действенным наставником в сохранении целостности, учебником неразрушимости, прочности…

Эта многослойная потаенность семейственности не может быть

препарирована рационалистическими технологиями. Разве можно сделать рационально объясненной любовь, лежащую в основании духовно здоровой семьи (а именно о таких семьях ведет речь о. В. Зеньковский, о чем специально оговаривается)? Претензии на конечность истолкований потаенного в семье способствовало культивации семейной «антилюбви», а подобная стратегия безверия в любовь вела к развитию ситуации внутрисемейного недоверия, разрушала доверие как важнейшую категорию семейственности.

Христианская педагогика в лице о. В. Зеньковского настаивала в евангельском духе на сохранении таинства семьи: «Тайна семьи определяется возникновением общности как духовной силы, как реальности; и это значит, что уже в семье раскрывается то, что в духовной жизни мы не обособлены друг от друга» [2, 145]. Именно через духовные — а не социальные, экономические, идеологические и т.п. — скрепы осуществляется единство людей, соединившихся в семью.

Семья предстает как феномен духовно-педагогической соборности. Ведь именно в семье создается личность, а «религиозное сознание ребенка лишь оформляется в свете того, что дают ребенку его семейные переживания» [2, 170]. Здесь же и высочайшая ответственность семьи, т.к. «глубочайшие конфликты духовного порядка вырастают как раз в лоне семьи; и чем дальше развивается изучение социальной патологии (криминология), тем яснее становится, что различные извращения, душевные заболевания, преступность своими корнями уходит к тем ущемлениям детской души, которые имели место еще в семье в ранние года» [2, 147]. В этом аспекте раскрывается и величие и вина семьи: на ней, а не на государстве или школе, с точки зрения христианской педагогики, лежит ответственность за всю дальнейшую жизнь ребенка.

Поэтому столь важным представлялось о. В. Зеньковскому сохранение христианских основ семьи. Если христианизация семьи не достигнет желаемых результатов, то «процессы христианизации семьи либо должны искать иных для себя оснований, либо должны стушеваться и уступить место новой варваризации семьи» [5, 21]. Современность XXI века показывает, насколько был прав о. В. Зеньковский, предупреждая о «варваризации» семьи!

Подобный, «варварский», подход к пониманию семьи и на рубеже

XIX–XX веков, и на рубеже веков XX–XXI не утратил свою остроту. Сама постановка вопроса об эволюционности, перманентной амбивалентности семьи катастрофична для человеческого сообщества. В том случае, когда опровергнуть тезис «быть человеком — значит быть семейным» (А. Карлсон) [6, 37] являлось сложным, вне- и антихристианские концепции стремятся провести процедуру антидефинизации, стирания четких определений понятия семьи. Именно в этом направлении и развивается реализация деструктивных стратегий, лишающих семью традиционного социального статуса. Так, в Серебряном веке необходимо было доказать и, главное, показать, что семья представляет собой крайне неустойчивое образование, подверженное радикальным пластическим трансформациям. А потому на страницах произведений этого периода русской культуры — как, впрочем, и сегодня, через сто лет! — возникает огромное, хаотическое количество типов литературных семей; мысль Л. Толстого о единственности типа счастливой семьи была зеркально интерпретирована в тезис о возможности существования исключительно безлимитной типологии семей. Если существуют только разные семьи, только абсолютно непохожие семьи, значит, утверждала деструктивность, демагогически развивая тезис Л. Толстого, все семьи радикально несчастны.

Отсюда и проистекал, по мнению о. В. Зеньковского, кризис семьи: «На этой как раз почве и происходит кризис семьи: христианский смысл семьи, до которого мы доросли, с которым сжилась наша душа, все труднее вмещается в реальные условия семейной жизни, и отсюда вырастает своеобразное „оязычение“ современной семьи, ее „паганизация“» [5, 37]. Если вспомнить реалии Серебряного века, к которому относятся слова о. В. Зеньковского, то яркой иллюстрацией к ним могут служить воспоминания М. А. Бекетовой, тети А. А. Блока, которая говорила: «Брюсов, Мережковские, Вяч. Иванов, Гамсун, Пшибышевский — все говорили одно и то же, призывая к протесту против семейного очага, призывая к отказу от счастья, к безбытности, к разрушению семьи, уюта… Каждый безумствовал, каждый хотел разрушить семью — свою и чужую» [7, 22]. Яркой антитезой может служить позиция «золотого века», воплощенная в высказывании А. С. Хомякова: «Первое счастье в мире — семейное…» [8, 37]. И продолжая традиции «золотого века», о.

В. Зеньковский писал: «Насколько семья не утрачивает религиозной силы, ей присущей через таинство брака, настолько же она в самом своем бытии, без всяких усилий религиозно воспитывает детей. И обратно: утеря, ослабление или тем более сознательное отвержение (столь ныне частое) духовной, благодатной основы в браке обрекает семью на бессилие в смысле религиозного влияния. Лучший способ религиозного воспитания детей заключается в том, чтобы семья сохраняла в себе благодатную основу, оставалась религиозной в своей природе» [6, 106].

Именно духовные основания семьи позволяют ей быть незаменимым органом духовно-социального воспитания, потому что к тесному социальному сотрудничеству присоединяется здесь естественное чувство родственной близости, известная органическая связь членов семьи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский В. В., проф.* Психология детства. — Лейпциг: Изд-во «Сотрудник», 1924.
2. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин: Христианская жизнь, 2002.
3. *Зеньковский В., прот.* На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросе пола. — М.: Воскресение, 1991.
4. *Зеньковский В.* Школа православного воспитания // Путь, № 34, 1932. С. 10–18.
5. В доме Отца моего. Сборник статей. — М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, Благотворительный фонд «Северная обитель», 2001.
6. *Карлсон А.* Общество — семья — личность: социальный кризис Америки. — М.: Грааль, 2003.
7. *Бекетова М. А.* Воспоминания об Александре Блоке. — М.: Правда, 1990.
8. *Хомяков А. С.* О старом и новом. — М.: Современник, 1988.

УДК 159.99

Миронова М. Н.
кандидат психологических наук, доцент,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

Mironova M. N.
candidate of psychological Sciences, associate Professor,
teacher of Kaluga Theological seminary
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

О КЛИЕНТ-ЦЕНТРИРОВАННОЙ ТЕРАПИИ КАРЛА РОДЖЕРСА И О ЛЮБВИ К СЕБЕ

ABOUT THE CLIENT-CENTERED KARL ROGERS'S THERAPY AND ABOUT LOVE TO SELF

Аннотация: Клиент-центрированная терапия Карла Роджерса — одно из направлений гуманистической психологии, которая внесла огромный вклад в формирование мировоззрения психологов, педагогов и всего населения новой России. Статья посвящена анализу личностно-центрированной терапии на предмет ее совместимости с православным мировоззрением. Вывод, который сделан в результате: религиозным основанием клиент-центрированной терапии является буддизм. Некоторые понятия, такие как любовь к себе, в личностно-центрированной терапии и христианстве имеют различный смысл, что вносит противоречия в сознание клиентов из числа верующих христиан, подрывает доверие к православной вере, уводит человека от истинного пути к Богу. Ограниченное заимствование из клиент-центрированной терапии каких-либо элементов в

психотерапию христианскую возможно только после критического анализа и существенной переработки во избежание мировоззренческих противоречий.

Abstract: The client-centered Karl Rogers's therapy — one of the directions of humanistic psychology which made a huge contribution to formation of outlook of psychologists, teachers and all population of new Russia. Article is devoted to the analysis of the personal aligned therapy regarding its compatibility with orthodox outlook. A conclusion which is drawn as a result: the client — the aligned therapy is the religious basis the Buddhism. Some concepts, such as love to themselves, of the client-centered therapy and Christianity make various sense that brings contradictions in consciousness of clients from among the believing Christians, undermines confidence to orthodox belief, takes away the person from a true way to God. Limited loan from the client-centered therapy of any elements in psychotherapy Christian is possible only after the critical analysis and significant processing in order to avoid world outlook contradictions.

Ключевые слова: гуманистическая психология, клиент-центрированная терапия, самоактуализация, любовь к себе, мировоззрение, буддизм.

Key words: humanistic psychology, the client-centered therapy, self-updating, love to, outlook, the Buddhism.

Клиент-центрированная терапия Карла Роджерса является одной из ветвей гуманистической психологи, ведущего направления современной психологии. Гуманистической она называется потому, что ее методологической базой является гуманизм (от лат. humanus — человечный): совокупность идей и взглядов, выдвигающих на первое место человека, его права и свободы, создание условий для развития личности в течение земной жизни. В историческом контексте — это т.н. светское вольномыслие эпохи Возрождения, мировоззрение, противостоящее религиозному.

Гуманистическая психология декларирует своей целью раскрыть творческий и духовный потенциал человека, способствовать его самопознанию, саморазвитию, утолению его душевных потребностей и пониманию своей уникальности. С середины восьмидесятых го-

дов прошлого века, после визита К. Роджерса в Москву и создания «Советской ассоциации гуманистических психологов», именно это направление стало доминирующим в психологии. В ранние постперестроечные годы России с этим направлением были связаны самые романтические надежды отечественных психологов на изменение образа человека-винтика на образ человека-личности в общественном сознании. Позже идеи гуманистической психологии были официально закреплены и в образовании — в «Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года». Естественно, что данное направление психологии внесло огромный вклад в формирование мировоззрения психологов, педагогов и всего населения новой России.

Очень важен для понимания рассматриваемого вопроса тот факт, что гуманистическая психология не является однородной. Внутри нее существуют два достаточно различных направления: к первой из них, кроме клиент-центрированной психологии К. Роджерса, причисляют и гуманистическую психологию А. Маслоу; ко второй — так называемую экзистенциальную психологию (Р. Мэй, Р. Лэнг, В. Франкл и др.).

Итак, рассмотрим, насколько мировоззрение, лежащее в основе клиент-центрированной терапии Карла Роджерса [14, 15, 16], совместимо с христианским.

Основная идея теории Роджерса — о том, что человеку присуща тенденция к самоактуализации, направляющая его развитие в сторону наиболее полного раскрытия возможностей, сил и способностей человека. При этом человек по природе своей мыслится абсолютно позитивным, не имеющим врожденной склонности ко греху. В результате самоактуализации человек может достичь невероятных вершин развития, реализуя все свои потенции.

В основе этой теории лежит представление о центральном ядре личности — самости («Я-концепции», Self). Человек обладает внутренним локусом оценивания, ценности человека формируются на основе самостоятельного выбора, а не на основе восприятия ценностей внешнего мира, поэтому в терапии возникли принципы «будь собой» и «безусловного позитивного отношения к самому себе». Отсюда — первостепенное значение любви к себе и утверждения о том, что не бывает плохих или хороших ценностей, у каждого они

свои. А социум скорее только мешает величественному процессу развития, т. к. традиционные социальные обязательства подавляют истинную самость.

Автор подхода установил пять основных личностных характеристик, общих для всех полноценно функционирующих людей: открытость переживанию, экзистенциальный образ жизни, организмическое доверие (способность человека принимать свои внутренние ощущения и рассматривать их, а не мнения других людей или религиозные догмы как основу для выбора поведения), креативность, эмпирическая свобода (человек может жить так, как хочет, без ограничений и запретов).

Большое значение в личностно-центрированной психотерапии (другое название терапии Роджерса) имеет категория эмпатии. В настоящее время эмпатия имеет различные толкования, но первоначально — это эмоциональное сопереживание; это особые взаимоотношения между терапевтом и клиентом, которые включают в себя вхождение терапевта во внутренний мир переживаний клиента, свободную ориентацию в нем, деликатную, без оценок, помощь, делающую переживание клиента более полным.

Основной психотерапевтической практикой терапии являются группы общения-встреч. Работая с кризисными клиентами, обратившимися за психотерапевтической помощью, Роджерс сформулировал идею о том, что для разрешения кризиса необходим возврат к «исходной биологической мудрости» — к Я-Self [11, 58–65].

В свое время роджерианство привлекло отечественных психологов, прежде всего своей необычностью. Дело в том, что Роджерс вырос в семье протестантского священника и был знаком с христианским учением и даже учился в теологической семинарии, но еще в юности отказался от веры. Однако некоторые «воспоминания» о религиозных идеях в его теории можно почувствовать. И советскими психологами эти «воспоминания» воспринимались как нечто истинное. Так, эмпатия казалась им настоящей христианской любовью к другому. Однако из христианского богословия известно, что человеческая любовь без любви божественной — ограничена и ложна; а так как психология Роджерса принципиально безразлична к Богу, то клиента ждет встреча с фальшивой любовью.

Есть и другие наблюдения, касающиеся эмпатии. В ее первона-

чальном варианте личностная позиция терапевта почти полностью должна совмещаться с позицией клиента, в результате чего терапевт практически погружается в жизненный мир клиента. А не является ли подобное фактическое проникновение в душу другого человека весьма опасным мероприятием? Утверждая обратное, Роджерс подчеркивал, что психотерапевт чувствует внутренний мир переживаний клиента так, как если бы он был его собственным, но никогда не переходит условий «как если бы» [14; 567]. Однако случай из практики, который описан во многих источниках, когда он, консультируя клиентку, страдавшую тяжелым расстройством, настолько проникся ее состоянием, что почти впал в аналогичную патологию и долго после нее не мог прийти в себя [14; 532], говорит о том, что именно эмоциональный симбиоз играет огромную роль в феномене эмпатии. Симбиоз узаконен только как семейная, интимно-родственная связь, и даже в этой форме должен иметь и свое время, и свои ограничения. Об этом говорит не только психология, но и Писание: «…оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей и будет одна плоть» (Быт. 2:24). Эти слова повторяются еще несколько раз — в Евангелии от Матфея (Мф. 19:5), Марка (Мк. 10:8), в послании Апостола к Ефесянам (5:31) — вероятно, в виду значимости явления. Если это так, то чрезмерная эмпатия опасна и для клиента, и для самого психотерапевта, так как, как и симбиоз, чревата аномалиями личности, соматическими заболеваниями и еще многими неприятностями. Ограничить эту опасность можно, переведя психотерапевтический процесс с эмоционального на иной, культурно-технологический уровень, укротив тем самым симбиоз. Но у Роджерса такое ограничение осталось на уровне только понимания необходимости соблюдения известных пределов эмпатии, но не методики решения задачи. Эту методику создал Ф. Е. Василюк в понимающей психотерапии. Если поначалу он пытался «привить эмпатию к древу культурно-исторической теории», то постепенно были тщательно разработаны символьно-знаковые диалогические техники психотерапевтической работы, опирающиеся на описание семиотических отношений, возникающих между «словом» клиента и ответным «словом» терапевта. В результате чего эмпатия оказалась настолько преобразована, снята, что сам автор техник называл ее «неправильным» вариантом первоначальной эмпатии. А еще поз-

же Василюк пришел к выводу, что при всей важности слов и эмпатической техники суть дела — не в словах и не в технике, а в достижении терапевтом состояния особой созерцательности. То есть в последние годы жизни понятие «эмпатия» в понимающей терапии полностью было замещено духовным понятием сострадания как сопереживания; происходит перевод психотерапевтического процесса на еще более высокий — духовный уровень [3, 205–227].

Продолжая далее соотносить основные положения теории Роджерса с христианским православным мировоззрением, мы обнаружим, что в последнем любовь к себе так же присутствует, но понимается она по-иному, нежели в теории Роджерса.

Вот что пишет по поводу того, должен ли человек любить самого себя, и если должен, то как и насколько, православный автор XIX века, епископ Смоленский и Дорогобужский Никанор. «Священное Писание не находит нужным распространяться и доказывать необходимость любви человека к самому себе, так как чувство любви к себе лежит в самой природе человека (Ефес. 5:29). Оно вложено в нее Самим Высочайшим Творцом вселенной, по Образу Которого создан человек, являющийся существом божественного рода…» Далее епископ Никанор задается вопросом: «В какой же мере законна любовь человека к себе самому?» И отвечает на него: «Основная нравственная обязанность христианина — стремиться к царствию Божию (Мф. 6:33), нести иго Христово, со всеми относящимися к нему требованиями. Отсюда любовь человека к самому себе может быть законною лишь в той мере и до той поры, пока не препятствует осуществлению этой главной обязанности…

Значит, истинная любовь человека к себе самому должна быть сообразной, во-первых, с его любовью к Богу: она должна стремиться к тому, чтобы раскрыть и развить в человеке Богодарованные силы и способности, совершенствовать и возвысить их так, чтобы человек представлял из себя, по возможности, подобие Христово… во-вторых, должна быть сообразною с его любовью к ближним, всегда готовой положить за них свою душу (Ин. 15:13). Таким образом, истинная любовь человека к себе не должна быть узким эгоизмом или ложным самолюбием, а должна быть таким сочувствием к себе, которое заключается в уважении ко всему доброму, высокому и святому в существе своем, в любви к тому, что по преимуществу принад-

лежит в нашем существе к первоисточнику всякого блага, красоты, величия и святости, т.е. к Богу, образ и подобие Которого и должно любить в себе… Таким образом, истинный христианин должен любить себя самого… как существо духовно-разумное, долженствующее стать богоподобным созданием. Любя себя в таком смысле, он будет смотреть на свою земную жизнь, как на временное пристанище, а потому не станет гоняться за всеми ея благами… он будет любить в себе главным образом то, чем можно достигнуть вечных благ... Он, при помощи благодати Св. Духа, будет истреблять в себе грех, отрекаться от всего дурного и своенравнаго, и раскрывать в своей душе веру, надежду и любовь к Богу; так что исполнение воли Божией для него будет такою же насущною потребностью, как для тела потребность в пище (Ин. 4:34)» [7].

То есть любить себя — значит делать все, чтобы спастись. Эту же мысль мы находим и у свт. Игнатия Брянчанинова: «Очевидно: чтоб возлюбить ближнего, как самого себя, предварительно нужно правильно полюбить себя.

Любим ли мы себя? Несмотря на странность этого вопроса — нового и занимательного только как будто по излишеству в нем, — должно сказать, что весьма редкий из человеков любит себя. Большая часть людей ненавидит себя, старается сделать себе как можно больше зла... Если ты не гневаешься и не памятозлобствуешь — любишь себя. Если не клянешься и не лжешь — любишь себя. Если не обижаешь, не похищаешь, не мстишь; если долготерпелив к ближнему твоему, кроток и незлобив — ты любишь себя. Если благословляешь клянущих тебя, творишь добро ненавидящим тебя, молишься за причиняющих тебе напасти и воздвигающих на тебя гонение, то любишь себя» [12]. А любовь, о которой говорит Роджерс, служит не ближнему и Богу, а самости, и это лишь форма самолюбия, предпосылка гордыни.

С позиций христианского мировоззрения приходится подвергнуть критике и принцип Роджерса «будь собой» в его концепции самости (Self). Он фактически является искаженным христианским требованием быть честным с самим собой и ближними, поступать по совести: *Имейте добрую совесть (1 Пет. 3:16) и Никто не ищи своего, но каждый пользы другого (1 Кор. 10:24)*. Роджерс невольно подменил их смысл внешне похожим, но своим личным принципом:

следовать автономной системе ценностей, которая у каждого своя и неважно, на что она ориентирована, в частности, на добро или зло. Причем быть самим собой важнее, чем то, каким быть и что делать по отношению к другому.

А его «безусловное позитивное отношение к самому себе» означает отсутствие понятия личного греха. Поэтому последователи Роджерса — гуманистические психотерапевты — дают своим клиентам разрешение на свободу от любых нравственных принципов.

Из клиент-центрированной психотерапии фактически произошло и понятие «толерантность», в котором православные люди сразу же почувствовали опасную подмену.

И вот еще моменты, на которые стоит взглянуть критически. В клиент-центрированной терапии, впрочем, как и вообще в гуманистической психологии, считается, что высокая самооценка всегда является благоприятным фактором для развития. Но в отечественной психологии установлено, что в кризисах развития самооценка падает, и это изменение носит нормативный характер, является необходимым моментом для дальнейшего развития; затем, в конце кризиса, она вновь возрастает [9; 61–69]. Если человек в момент ее снижения окажется на попечении гуманистического психолога, то работа с ним будет способствовать увеличению самооценки, что сделает развитие неполноценным.

Кроме того, высокая самооценка часто бывает у дебилов. А недавно экспериментально обнаружено, что высокая самооценка коррелирует с низкими значениями компетентности. Это ли не еще одно доказательство ошибочности принципов личностно-центрированной психотерапии?

Теория К. Роджерса неоднократно подвергалась критике коллег, принадлежащих к внутреннему кругу гуманистической психологии. Так, Виктор Франкл по поводу самоактуализации писал о том, что не каждую возможность, которая есть у человека, стоит реализовать; на человеке лежит ответственность за решение, какие из возможностей реализовать, а какие оставить нереализованными. При этом он приводит пример Сократа, который знал, что у него есть все задатки, чтобы стать талантливым преступником, но отверг этот путь.

Франкл сравнивал самоактуализацию с бумерангом, холостым

снарядом, ради себя существующим. Дело в том, что задача бумеранга вовсе не в том, чтобы возвратиться к хозяину, а в том, чтобы поразить цель. Возврат же свидетельствует о неудаче, промахе, а не о прибавлении, прибытке. То же и самоактуализация — будучи направленной на самого себя, она означает промах в человеке, а не его развитие [13]. О несостоятельности теории самоактуализации из-за неспособности убедительно объяснить, что именно реализуется в этом процессе и в чем его смысл (как и есть ли он), писали и другие современные авторы [4, 158]. А первый председатель Советской ассоциации гуманистической психологии Б. С. Братусь очень быстро покинул ее, разочаровавшись в надежде создать на основе этой психологии отечественный вариант христианской.

Критиковал Франкл и понятие «общение-встреча», считая, что истинное общение-встреча трансцендирует себя к логосу, диалог без логоса является псевдовстречей, это только платформа для взаимного самовыражения [13, 328]. Он видел причину привлекательности группы встреч не в эффектах терапии, а в том, что люди стремятся, чтобы кто-то о них заботился, что вызвано, в свою очередь, дефицитом внимания.

По мнению священника и психолога, о. Бориса Ничипорова, первого отечественного современного автора, поставившего проблему необходимости разработки отечественной христианской, православной психологии, группы встреч, как правило, дают обильную пищу для роста человеческой гордыни. Они — по сути своей подмена подлинной соборности, единения и жертвенной любви пародией — иллюзорной, мнимой любовью, любовью безосновною [8].

Существенна и оценка Франклом подхода К. Роджерса к клиенту по аналогии с маленьким счастливым ребенком, у которого нет никаких проблем, кроме как развиваться, развиваться и развиваться.

Конечно, К. Роджерс выдвигал все свои теоретические положения с благими намерениями, но известно, куда они ведут. В последние годы Роджерс ездил по всему миру с семинарами, на которых он демонстрировал психологам, врачам, педагогам и политикам, как принципы личностно-центрированной терапии могут быть использованы для изменения общества.

Психотерапия Роджерса как практическое направление имела при

его жизни и имеет до сих пор огромный успех, его идеология оказала и до сих пор оказывает огромное влияние на взгляды людей во всем мире. Но вот как оценить качество этого влияния? Чего стоит одно только роджерианское понимание любви к самому себе, которое исповедуют большинство практикующих психологов, уже сделавших многое для снижения морально-нравственного состояния тех, кто считает себя современным, «продвинутым» человеком. Или влияние принципа эмпирической свободы на современный мир. Блаженный Августин сказал: «Люби Бога и делай, что хочешь», но Роджерс фактически убрал первую часть высказывания, и эмпирическая свобода стала искушением не только для клиентов, но и для общества в целом. Она много поспособствовала терпимому отношению к наркотикам, однополым бракам, смене пола, эвтаназии, ранней сексуализации, распространению антихристианских движений, таких как Нью-эйдж, сатанинских сект и еще многим античеловеческим феноменам. Особенно нужно обратить внимание на практики «свободного воспитания», когда ребенок воспитывается без ограничений, каких бы то ни было рамок, «как принц или принцесса», с самых пеленок делая, «что хочешь».

Огромное воздействие оказало роджерианское понимание свободы и креативности на постмодернистскую культуру, где под ней понимается вседозволенность, безответственность и произвол. С психологической точки зрения требование подобной свободы — типичная подростковая реакция, инфантилизм, на который и обратил внимание В. Франкл. Для формирования подобной свободы сегодня разработаны психотехники, которые предлагают соискателям креативности тренинги, «снимающие рамки». Ключевой момент таких занятий — раскрепощение, снятие запретов, «тормозов» (из объявления: «…зритель приглашается напрямую участвовать в приостановке традиционной морали»). А один из видов «нового искусства» — «абстрактный экспрессионизм» — характеризуется как «жест освобождения от ценности политической, эстетической, моральной».

Но «рамки» на человека налагает его совесть, его личная нравственная позиция. Механизм действия рамок обеспечивается психофизиологическим процессом высшего торможения, которое и

ответственно за подлинно человеческое поведение[1]. Раскрепощение же, снятие запретов, рамок приводит к так называемому «срыву торможения». А так как торможение является активным физиологическим процессом, причем гораздо более энергозатратным и зрелым с точки зрения развития личности, чем возбуждение, то его срыв, отмена приводит к преобладанию возбуждения, приливу энергии, бодрит (подобно приему тонизирующих средств, допингу!), а это всегда позитивно переживается и оценивается. Вот почему человек, обманутый таким своим состоянием, стремится испытать его вновь и вновь. У св. отцов подобное состояние называется «прелестью». В результате при постоянных раскрепощениях нравственность деградирует.

Подвижники веры понимали свободу иначе: «Хороша свобода, соединенная со страхом Божиим» [10]. Кстати, и В. Франкл неоднократно высказывался за иное, чем Роджерс, толкование свободы, признающее наличие рамок ответственности перед Богом и совести [13].

А христианин, знающий о наличии так называемых прилогов, понимает, что некоторые роджерианские положения, такие как «об организмическом доверии» фактически может означать доверие не только себе, но и бесам.

Гуманистическая психология в варианте К. Роджерса и А. Маслоу возникла в США в конце 1950-х годов, но скоро стала там идейно-теоретической платформой общества, реализовалась как социальное движение. Как и любое американское явление, оно было склонно к экспансии через океаны и оказало огромное влияние на все международное сообщество, и именно понимание свободы, которое проповедовал Роджерс по всему миру, в этом случае имело немалое значение. Так, ЮНЕЭСКО выпускает «Второй гуманистический манифест» [1973], который отстаивает права человека на самоубий-

[1] Мозг человека должен быть способен обеспечить то, чего требуют его душа и совесть. Речь здесь идет не только о сдерживании, а о принципиально ином, более высоком способе организации деятельности мозга, который есть только у человека и обеспечивается прежде всего наличием высшего торможения. С этой точки зрения развитие мозга человека как обладателя человеческого поведения — это постепенный процесс развития тормозных структур, которое только-только начинается у младенцев и постепенно продолжается до седых волос, если речь идет о норме. То есть тормозные структуры — это «соль» мозга.

ство, аборты, эвтаназию и сексуальную распущенность. Уместно вспомнить и совершенно антихристианское положение этого манифеста: «Никакое Божество не спасет нас, мы должны спасти себя сами».

В результате широкого и не всегда обоснованного международного внедрения гуманистической психологии в таком варианте практически во все гуманитарные сферы, в реальной жизни произошла подмена гуманизма махровым индивидуализмом. К примеру, в России это наблюдалось в форме первостепенного требования к отечественному образованию воспитывать конкурентоспособных, успешных и эффективных лидеров. Но если лидеров становится много, то невольно между ними возникает жесткая, почти животная конкуренция. А представления Роджерса о том, что традиционные социальные рамки вредны, послужила тому, что в школе подорваны нравственные устои, как детей, так и учителей. Все это приводит к плачевным результатам: «Гуманизм реализовался как индивидуализм и тем самым стал своей противоположностью» [13, 90].

В психологической литературе уже стало аксиомой утверждение, что автор того или иного направления выражает, прежде всего, свое мировоззрение. Кстати, именно Роджерс первым пришел к выводу, что установки терапевта имеют гораздо большее значение в терапии, чем его техники, и это, пожалуй, относится к тому позитивному, что он оставил в теоретической психологии. Поэтому типичные результаты психотерапии, прежде всего, отпечатываются на самом авторе. Каковы же они в случае Роджерса? По рассказам его учеников и последователей, он посещал буддийские монастыри и месяцами медитировал там вместе с монахами [12]. В результате Роджерс стал профессионально интересоваться измененными состояниями сознания, работать с так называемым «внутренним пространством — сферой психологических сил и психических возможностей человека», другими словами — практиковать оккультизм. Вряд ли стоит с недоверием относиться к этим сведениям, так как они отнюдь не являются неожиданными, но — совершенно закономерными. Особенно если учесть тот факт, что после сознательного отказа от христианства в теории Роджерса появилось множество искажений и подмен с точки зрения христианского богословия. И это свидетельство дает еще один повод для того, чтобы сделать неутешительный вывод: клиент-

центрированная психотерапия диаметрально противоположна в своих идеях христианскому мировоззрению.

Кроме того, она запускает процесс регрессии личности. Вспомним еще раз о «смысловой вертикали» [1]. Ее автор описал пять уровней личности: почти неличностный, эгоцентрический, группоцентрический, гуманистический, духовный. Именно такая последовательность доминирования от одного уровня к другому является развитием, а обратная динамика называется регрессией или деградацией. Обратим внимание на то, что В. Франкл сравнил клиента Роджерса с маленьким счастливым ребенком. Это замечание великого психолога есть не просто острое слово, это метафорическое определение того процесса, который запускается в результате терапии: инфантилизация. А если перевести его на язык «вертикали сознания», то это запуск процесса деградации, а отнюдь не развития. На «вертикали сознания» состоянию «счастливого маленького ребенка» соответствует эгоцентрический уровень смысловой сферы, а отнюдь не гуманистический. А заканчивается деградация доминированием почти неличностного уровня — в других теориях — бессознательной сферы сознания. В этом состоянии человек почти не владеет собой; им владеют архетипы бессознательной сферы и духи-гиды, которые и обеспечивают эффекты человекобожия.

Возвращаясь к идее скрининга психотехник и психологических направлений, которую мы развиваем в предыдущих номерах журналов [5, 6], можно построить следующую скрининговую матрицу (таблица 1)[2].

Как мы видим из таблицы, психотерапевтический миф клиент-центрированной психотерапии гомогенен (подобен) религиозному мифу буддизма.

Но буддийские представления о мире и конечном смысле жизни остро противоречат христианским. Это, прежде всего, относится к человекобожию как идеалу, глубокой асоциальности, отсутствию в мировоззрении Бога как Творца и Спасителя. Можно вполне определенно утверждать, что подход Роджерса в «чистом виде» бу-

[2] Для клиент-центрированной терапии Роджерса вторая строка заполняется, основываясь только на психотерапевтическом мифе, а не на технике, так как в данном подходе последняя фактически отсутствует.

Скрининговая матрица для анализа направлений психологии и психотехник

Таблица 1

	Медиаторы	**Посредники**	**Человеческая целостность**			**Духовность**
	Миф, символ, слово, знак		*Практика*	*Сознание*	*Культура*	
Клиент-центрированная психотерапия К. Роджерса	Психотерапевтические мифы — о самоактуализации, человек по рождению абсолютно позитивен, социум его только портит; человек в результате самоактуализации может достичь вершины развития, «будь самим собой» для разрешения кризиса необходим возврат к самости, Self.	Недирективный психотерапевт-фасилитатор, способный к эмпатии и безусловному принятию клиента	Общение-встреча, эмпатическое слушание, заострение внимания на уникальности безусловному позитивному отношению к самому себе, свободе выбора, основанного исключительно на внутренней системе ценностей человека.	Декларируется гуманистический фактически —эгоцентрический уровень смысловой сферы с последующей регрессией до почти неличностного	Современная индивидуалистическая, нью-эйджерская	Ориентация на общечеловеческие ценности (второй тип духовности)

Гомогенная историческая религия	Абсолютная автономия личности, асоциальность как «освобождение от пут реального существования», человек не нуждается в Боге как спасителе, промыслителе, творческим началом бытия является психическая активность человека, человек в результате самосовершенствования может стать богом.	Учитель	Самонаблюдение и самосовершенствование, созерцательное размышление (медитация).	Доминирование бессознательной сферы, высшее состояние — нирвана (санскр. — угасание) — совершенная отрешенность от внешнего мира, самодостаточность, полная удовлетворенность бытия.	Монаше-ская культура бодхисатв	Буддизм

дет вносить противоречие в сознание клиентов из числа верующих христиан, подрывать доверие к православной вере, далеко уводить человека от его пути к Богу, от возможности спасения.

Поэтому ограниченное заимствование каких-либо элементов из клиент-центрированной психотерапии Карла Роджерса в психотерапию христианскую возможно только после серьезного критического анализа и существенной переработки, фактического снятия во избежание мировоззренческих противоречий.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Братусь С.* Аномалии личности. Психологический подход. М.: Никея, 2019.

2. *Василюк Ф. Е.* Сопереживание как центральная категория понимающей психотерапии // Консультативная психология и психотерапия, 2016. Т. 24. № 5. С. 205–227.

3. *Кимберг А. Н.* Одиночество гуманистов // В поисках гуманистической реальности / Под ред. В. П. Бедерхановой. Краснодар: КубГУ, 2007.

4. *Леонтьев Д. А.* Самореализация и сущностные силы человека / Психология с человеческим лицом. М.: Смысл. 1997.

5. *Миронова М. Н.* «Подражай пчеле»: к постановке проблемы мировоззренческого скрининга психотехник // Богословско-исторический сборник. Выпуск № 11. Калужская духовная семинария. 2018. С. 135–146.

6. *Миронова М. Н.* Понимающая психотерапия как пример христианской психотехнической системы // Богословско-исторический сборник. Выпуск № 12. Калужская духовная семинария. 2018.

7. *Никанор* (*Каменский*). О любви человека к себе самому. Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikanor_Kamenskij/o-lyubvi-cheloveka-k-sebe-samomu/ (дата обращения: 15.05.2019).

8. *Ничипоров Борис, свящ.* Введение в христианскую психологию. Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/vvedenie-v-hristianskuyu-psihologiyu/ (дата обращения: 15.05.2019).

9. *Поливанова К. Н.* Психологический анализ кризисов возрастного развития // Вопросы психологии. 1994. № 1.

10. Преподобных отцев Варсанофия Великого и Иоанна ру-

ководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Ответ 373. Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Varsonofij_Ioann/otvety/ (дата обращения: 15.05.2019).

11. *Роджерс К.* Несколько важных открытий // Вестник МГУ. Сер. 14: Психология. М., 1990. № 2.

12. *Святитель Игнатий Брянчанинов*. Аскетическая проповедь. Поучение 2-е в двадцать пятую неделю. О любви к ближнему. Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/asketicheskaya_propoved/ (дата обращения: 15.03.2019).

13. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

14. *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб.: Питер. 1997.

15. *Carl Rogers*. Psychology: A Study of a Science. Vol. Three / Sigmund Koch, ed. N.Y.: McGraw-Hill, 1959.

16. *Carl Rogers*. On Becoming a Person. Boston: Houghton Mifflin, 1961.

УДК 159.99

Романов К. М.
доктор психол. наук,
профессор кафедры общецерковных дисциплин
Саранской духовной семинарии
e-mail: famylypost@mail.ru

Romanov K. M.
Doctor of Psychology,
Professor of the Chair of Church Sciences,
Saransk Theological seminary
e-mail: famylypost@mail.ru

ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА
(ДОКЛАД НА МАЙСКОЙ СЕССИИ ОПТИНСКОГО ФОРУМА (18–19 МАЯ 2019 Г.))

HUMAN'S EMOTIONAL LIFE
(REPORT AT THE MAY SESSION OF THE OPTINA FORUM (18–19 MAY 2019))

Аннотация: Рассматривается эмоциональная сторона душевной жизни человека. Представлен психологический анализ структуры эмоциональных процессов, выделяются такие элементы, как эмоциогенная ситуация (событие), мотив, эмоциональное переживание. Особое внимание уделяется вопросам духовности эмоциональных процессов. В качестве основных критериев рассматриваются Божии заповеди. В статье рассматривается и анализируется феномен эмоциональной культуры.

Abstract: The emotional side of a person's mental life is analized. A psychological analysis of the structure of emotional processes is presented; such elements as the emotional situation (event), motive, and emotional experience are highlighted. Particular attention is paid to the issues of spiritual emotional processes. The main criteria are considered God's commandments. The article examines and analyzes the phenomenon of emotional culture.

Ключевые слова: Душевная жизнь, эмоции, жизненные ситуации, эмоциональная культура, стрессовые ситуации.

Key words: Spiritual life, emotions, life situations, emotional culture, stressful situations.

Душевная жизнь человека наполнена множеством сменяющих друг друга разнообразных переживаний, таких как удивление, тревога, радость, стыд и др. Их называют эмоциями. Эмоция — это непроизвольная субъективная реакция человека на значимые жизненные ситуации и объекты (всевозможные события, предметы, явления и людей), имеющая форму душевного переживания. Эмоции возникают только в значимых ситуациях, когда затрагиваются жизненные интересы человека и нарушается привычное для него равновесие с окружающим миром, другими людьми и самим собой. Примером таких ситуаций могут быть: конфликт с близким человеком, греховный поступок, поломка компьютера, опоздание на поезд, неудачная сдача экзамена и т. п. В общем функциональном плане эмоции представляют собой инструмент экстренной мобилизации личностных ресурсов для восстановления оптимального равновесия человека с окружающим миром, людьми и самим собой, субъективно переживаемого как состояние комфорта, благополучия и удовлетворенности жизнью [3, с. 6].

Эмоции позволяют человеку ориентироваться в окружающем мире с точки зрения его значимости: полезности — вредности, важности — неважности, праведности — греховности. Эмоциональная ориентировка в окружающем мире, в отличие от когнитивной (образной и рациональной), является более кратковременной (чаще всего мгновенной), непроизвольной, плохо осознаваемой, не тре-

бует специального обучения (является врожденной), возможна в условиях дефицита информации. Любая возникшая у человека эмоция выступает для него как жизненно важный субъективный сигнал, ориентирующий и направляющий его последующие мысли и действия. При этом он может даже не осознавать их истинных причин и оснований, однако оставаться уверенным в их правомерности. Уровень личного доверия к эмоциональным сигналам всегда остается максимально высоким. Благодаря эмоциям возникающие у субъекта образы, мысли, воспоминания, намерения, решения, действия, поступки переживаются им не как чужеродные образования, а как ему принадлежащие элементы и составные части его душевного мира и поведения. Именно эмоции придают им такое свойство, как интимность.

Эмоции тесно связаны с организмом, который с неизбежностью вовлекается в эмоциональный процесс и приводится в соответствие с переживаемым состоянием. Например, в состоянии страха изменяется режим работы сердца, легких, кишечника, почек, желез внутренней секреции и других органов. Каждому эмоциональному состоянию соответствует определенное состояние организма. Эмоции выступают как психологические инструменты экстренной перестройки работы всего организма и приведения его в соответствие с возникающими значимыми ситуациями, такими как опасность, оскорбление, угроза благополучию и здоровью и т. п. В результате он делается более приспособленным для работы в подобных условиях.

Эмоциональная жизнь человека очень сложна и многообразна. Перечислим лишь некоторые из наиболее известных и важных эмоций. К ним относятся интерес, скука, удивление, гнев, стыд, гордость, отвращение, восхищение, презрение, вина, страх, одиночество, благодарность, радость, страдание. В большинстве своем данные эмоции привязаны к социогенным потребностям. Они специфичны для человека как личности. Кроме них можно выделить еще одну группу эмоций, сопряженных с биогенными потребностями. Сюда относятся, например, эмоции голода, жажды, усталости, половой страсти и др. В какой-то форме они встречаются и у животных. Каждая из перечисленных эмоций актуализируется в определенных жизненных ситуациях как необходимый психологический инструмент, предназначенный для решения соответствующих задач.

Эмоции характеризуются духовным потенциалом. Духовный статус эмоций зависит от духовно-нравственного облика их хозяина — человека, которому они принадлежат. Вольно или невольно они могут использоваться им как во благо, так и во зло. Например, агрессия чаще всего выражается в соответствующих поступках, причиняющих людям боль и страдания. Мы не можем назвать ее духовной. В то же время агрессия может быть направлена на борьбу со злом. В таком случае она обретает признаки духовности, становится праведной. Духовность эмоции зависит также и от того, в какой мере она соразмерна и сообразна с требованиями эмоциогенной ситуации. Неуместная эмоция является бездуховной. В зависимости от соответствия Божиим заповедям эмоции могут быть Богоугодными и греховными. Например, если человек радуется чужой беде, то эта эмоция является греховной [1, с. 4].

Эмоции являются очень важными психологическими инструментами обеспечения социального бытия человека. Именно поэтому они возникают и существуют у человека как необходимая сторона его душевной жизни. Они выполняют следующие функции: оценка значимости чего-либо (кого-либо), ориентировка в состоянии организма, сигнализация о состоянии потребностей, побуждение, воздействие на организм, воздействие на познавательные процессы (восприятие, мышление, воображение, память), воздействие на внимание, воздействие на общение и предметно-практическую деятельность и др. Функциональные возможности эмоций очень велики. Это говорит о том, насколько важно правильно пользоваться своими эмоциональными ресурсами. Это зависит от уровня развития у человека эмоциональной культуры.

Эмоциональная культура выражается в способности человека разумно, эффективно и гуманно обращаться как со своими, так и с чужими эмоциями и чувствами [5]. Например, если человек позволяет себе совершать агрессивные реакции в адрес других людей (родных, друзей, коллег по работе), то в данном случае нельзя говорить о наличии у него эмоциональной культуры. Однако оценка уровня ее развития будет разной в зависимости от того, в какой мере осознает и как относится к ней человек. Он может не осознавать эту свою особенность, осознавать и оправдывать факт ее существования (принимать), осознавать как недостаток и стремиться изба-

виться от нее. Только последний вариант представляется наиболее перспективным для совершенствования эмоциональной культуры человека.

Эмоциональная культура имеет социальное происхождение. Ребенок не изобретает ее, а усваивает как составную часть совокупного общественного опыта. Она представлена ему в предметах материальной и духовной культуры: в художественных и научных текстах, в традициях и обрядах, в пословицах и поговорках, в языке и речи, в художественных фильмах и спектаклях, в реальных эмоциогенных ситуациях и способах (формах) их переживания и разрешения.

Однако главную роль в хранении и трансляции эмоциональной культуры играют люди ближайшего социального окружения: родители и другие члены семьи, родственники, педагоги, сверстники и другие значимые люди. Первоначально элементы эмоциональной культуры зарождаются в пространстве отношений ребенка с другими людьми. При этом они являются не индивидуальными, а совместными, функционально распределенными между ребенком и другим человеком. Например, когда ребенок во время игры получает небольшую травму и начинает громко плакать, родитель принимается его как-то успокаивать: отвлекать, переключать, дуть на ушибленное место, убеждать, стыдить, кричать, наказывать, призывать к терпению и т. д. Это и есть работа по регуляции эмоционального состояния, где главную роль играет другой человек — родитель.

В последующем внешние для ребенка способы воздействия на его эмоциональное состояние усваиваются, а по сути присваиваются и превращаются в приемы эмоциональной саморегуляции. Кроме того, в будущем он может использовать их для регуляции эмоционального состояния других людей: друзей, собственных детей, родственников. На основе этого механизма происходит развитие всех компонентов эмоциональной культуры. Следует подчеркнуть, что эмоциональная культура не вкладывается в ребенка. Он сам лично усваивает ее. Взрослые люди (родители и педагоги) лишь содействует этому. Высокий уровень развития эмоциональной культуры человека предполагает:

1. Владение основными научными знаниями об эмоциях и чувствах, их свойствах и закономерностях.
2. Знание особенностей собственной эмоциональной сферы

и эмоциональной сферы людей ближайшего социального окружения.

3. Понимание сущности эмоциогенных ситуаций, умение распознавать их и соотносить с основными видами эмоций.

4. Умение распознавать и квалифицировать как свои, так и чужие эмоциональные состояния.

5. Способность к прогнозированию своих эмоциональных реакций в контексте конкретных жизненных ситуаций.

6. Способность к прогнозированию эмоциональных реакций других людей в контексте конкретных жизненных ситуаций.

7. Способность к прогнозированию разумных способов поведения по отношению к людям в соответствии с особенностями их эмоциональной сферы и актуального эмоционального состояния.

8. Способность к конструированию своего поведения (общения и деятельности) в соответствии с особенностями собственной эмоциональной сферы и своего актуального эмоционального состояния.

9. Способность к эмпатии (сопереживанию).

10. Умение адекватно выражать свои эмоции с помощью речи и невербальных средств.

11. Умение справляться со своими эмоциями и чувствами, т. е. владение техникой эмоциональной саморегуляции.

12. Владение минимально необходимыми приемами воздействия на эмоциональные состояния других людей, умение оказать им эмоциональную поддержку и помощь.

13. Отношение к собственной эмоциональной жизни как безусловной ценности и как неотъемлемой части самого себя как субъекта и как личности.

14. Стремление к эффективному использованию собственных эмоциональных ресурсов.

15. Принятие эмоциональной жизни других людей как реальности и как неотъемлемой части их самих как субъектов и как личностей.

16. Исключение всякой возможности манипулировать и злоупотреблять собственными эмоциями и чувствами и завышать или принижать их ценности для себя или других людей (поклоняться

им, идти на поводу у них, игнорировать их), ущемлять интересы других.

17. Исключение всякой возможности манипулировать эмоциями и чувствами других людей, неоправданно завышать или занижать их ценности для них и для самого себя.

18. Критическое отношение к своей эмоциональной культуре и стремление к ее развитию и совершенствованию.

19. Стремление к оказанию помощи другим людям в развитии и совершенствовании их эмоциональной культуры и в эффективном использовании своего эмоционального потенциала.

Высокий уровень развития эмоциональной культуры делает человека подлинным хозяином своих эмоций. Это не означает, что он полностью освобождается из-под их влияния. Это вообще невозможно и даже опасно. Эмоции играют очень важную роль в жизни человека и в существовании его как субъекта и как личности. Это означает только то, что он освобождается от абсолютной зависимости от своих эмоций, которая характерна, например, для маленьких детей. Эмоциональная свобода имеет определенные пределы. Умеренные стрессовые ситуации неспособны вывести такого человека из эмоционального равновесия. Однако в условиях сверхсильных (аномальных) эмоциогенных ситуаций он теряет его. Здесь требуется особая тренировка и наличие соответствующих способностей и задатков.

При низком уровне развития эмоциональной культуры человек становится рабом своих эмоций. Его поведение подчинено так называемой эмоциональной логике и не поддается рациональной (разумной) регуляции. Например, под влиянием определенного настроения он может принять не вполне разумное решение, о котором ему, возможно, придется пожалеть. Такой человек является эмоционально неустойчивым и плохо приспособленным для многих видов профессиональной деятельности, например для педагогической или управленческой. С ним трудно общаться, поскольку он плохо предсказуем и нередко служит источником конфликтов.

Выделенные показатели эмоциональной культуры не имеют количественных нормативов. Кроме того, не разработаны методики ее диагностики. Поэтому в настоящее время очень трудно провести диагностику и дать количественную оценку уровня развития у

человека эмоциональной культуры. Решение этих вопросов имеет большую практическую значимость. Тем не менее, можно с уверенностью утверждать, что уровень развития у людей эмоциональной культуры не отвечает требованиям современной жизни. Об этом свидетельствует, например, рост преступности, алкоголизма, наркомании, насилия в семье, количества разводов, эмоциогенных заболеваний и многое другое. Перечисленные симптомы имеют под собой очевидную эмоциональную основу.

Во многом это объясняется тем, что современная система образования и воспитания не предусматривает целенаправленного формирования у подрастающего поколения эмоциональной культуры как важнейшего личностного конструкта. Ситуация усугубляется еще и тем, что ни педагоги, ни тем более родители не владеют соответствующей методикой. Надо сказать, что современная психология и педагогика и не располагают таковой. Разработка ее представляется весьма актуальной для этих наук. Она необходима не только для общеобразовательных учреждений, но и для высших учебных заведений, занимающихся подготовкой соответствующих специалистов: работников МЧС, хирургов, работников силовых структур, психологов и др.

Богатый опыт воспитания эмоциональной культуры накоплен в религиозной культуре [1, 2, с. 4]. В этом отношении священнослужители представляют для всех достойный пример для подражания. К сожалению, этот опыт до сих пор остается не освоенным официальной наукой и образованием. В силу названных причин развитие эмоциональной культуры у детей идет стихийно, т. е. никто не ставит соответствующих целей и задач, никто не вооружает детей способами обращения с эмоциями и чувствами, никто не контролирует и не оценивает процесс усвоения эмоциональной культуры и его результаты. Надо признать, что эта задача очень сложна, и решить ее можно только на научной основе.

Эмоциональная культура играет важнейшую роль в жизни людей и в некоторых видах профессиональной деятельности. Высокий уровень ее развития является необходимым условием эффективной работы священника с прихожанами.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексей Мороз*. Основы православной психологии (путь к исцелению) / А. Мороз. — Тверь, 2017. — 536 с.

2. *Василюк Ф. Е.* Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф. Е. Василюк. — М.: Смысл, 2005. — 191 с.

3. *Ильин Е. П.* Эмоции и чувства / Е. П. Ильин. — СПб.: Питер, 2008. — 782 с.

4. *Митрополит Иерофей* (*Влахос*). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / Митрополит Иерофей (Влахос). — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. — 368 с.

5. *Романов К.* М. Психологическая культура личности / К. М. Романов. — М: Когито-Центр, 2015. — 314 с.

6. *Слободчиков В. И.* Психология человека. Введение в психологию субъективности / В. И. Слободчиков, Е. И. Исаев. — М.: Школа-Пресс, 1995. — 383 с.

УДК 159.99

Гостев А. А.
доктор психологических наук,
ведущий научный сотрудник ФГБУН
«Институт психологии» РАН,
e-mail: aagos06@rambler.ru

Борисова Н. В.
кандидат психологических наук,
старший научный сотрудник ФГБУН
«Институт психологии» РАН,
e-mail: borisova07@bk.ru

Шувалов А. В.
кандидат психологических наук,
психолог ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям»,
доцент факультета психологии
Московского православного института
св. Иоанна Богослова Российского православного университета,
главный редактор научного альманаха «Живая вода»,
e-mail: virtus@front.ru

Gostev A. A.
doctor of psychology,
leading researcher, INSTITUTE of psychology, RAS,
e-mail: aagos06@rambler.ru

Borisova N. In.
PhD in psychology,
senior researcher, INSTITUTE of psychology, RAS,
e-mail: borisova07@bk.ru

Shuvalov V. A.
PhD in psychology,
psychologist of GBU «Crisis center for women and children»,
associate Professor of the psychology faculty of the Moscow Orthodox
Institute of St. John the theologian of the Russian Orthodox University,
editor-in-chief of the scientific almanac «Living water»,
e-mail: virtus@front.ru

ПСИХОЛОГИЯ ДУХОВНОГО ОПЫТА ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ИВАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ИЛЬИНА

THE PSYCHOLOGY OF HUMAN SPIRITUAL EXPERIENCE IN THE CREATIVE LEGACY OF IVAN ALEXANDROVICH ILYIN

Аннотация: Статья посвящена исследованию психологии человека в творческом наследии философа Ивана Александровича Ильина. Приведен обзор жизненного и творческого пути великого русского мыслителя. Сформулированы положения философско-психологической концепции духовной личности. Выделены и описаны основные атрибуты духовной личности, составляющие суть «человеческого в человеке». Обоснована актуальность представлений философа для современной психологии.

Abstrcat: The article is devoted to the study of human psychology in the creative heritage of the philosopher Ivan Ilyin. Provides an overview of the life and career of the great Russian thinker. The provisions of the philosophical and psychological concept of spiritual personality are formulated. The basic attributes of the spiritual personality that make up the essence of «human in man» are identified and described. The relevance of the philosopher's ideas for modern psychology is substantiated.

Ключевые слова: Иван Александрович Ильин, духовная личность, вера, любовь, совесть, «истинное Я» человека.

Keywords: Ivan Ilyin, spiritual personality, faith, love, conscience, «true self» of man.

Человек, отвернувшись от Бога, утрачивает моральные ориентиры, критерии добра и зла, а вместе с ними и твердую, определенную систему нравственных ценностей, чувство долга, уважительное отношение к нормам общежития. Современное общество все дальше отступает от соблюдения духовных законов бытия, не отдавая себе отчета в том, что это основной источник кризисных явлений локального, регионального и глобального масштабов, главная причина «цивилизационного тупика». Обращение к нравственной проблематике во всех сферах общественной жизни

без преувеличения может иметь сегодня судьбоносное значение. Поэтому одной из приоритетных задач психологии мы полагаем изучение возможностей человека в его духовно-нравственном совершенствовании.

История русской психологической мысли неразрывно связана с идейно-философскими течениями, сформировавшимися в контексте отеческой культуры и ее духовно-религиозной традиции, основой которой выступило христианское вероучение. Именно оно предопределило понимание:

1. природы человека: образ и подобие Божие;
2. места человека в мироздании: венец сотворенного Богом мира;

- строения человека: дух-душа-тело;
- соотношения составляющих частей: вечность души, бренность тела;
- троичности состава души: разум, воля, чувства;
- функции души: источник жизни, знаний, ценностей, регулятор поведения.

На основе христианской антропологии сложились оригинальные философско-психологические подходы к внутреннему миру человека, его духовно-нравственной сфере. Достаточно сослаться на плеяду мыслителей конца XIX — начала XX вв., вспомнить А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, свт. Феофана Затворника, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина, В. А. Снегирева, В. И. Несмелова, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, В. В. Зеньковского, И. А. Ильина. Но известные исторические и последовавшие за ними социально-политические события в России крайне негативно сказались на исследовании этой темы в отечественной психологии. В частности, после Октябрьской революции многие видные представители интеллектуальной элиты страны подверглись гонениям со стороны новой власти, одни были выдворены из страны, другие — репрессированы, что нанесло неизмеримый ущерб как российской культуре в целом, так и психологической науке в частности. Глубокие, продуктивные идеи оказались отвергнутыми по идеологическим соображениям.

Перед отечественными психологами стоит ответственная зада-

ча восстановить связь времен и продолжить разработку проблем личности в рамках теоцентрического подхода, в их соотношении с феноменами религиозного сознания и многовековым опытом аскетической практики православного подвижничества. В лоне святоотеческой традиции накоплены ценные наблюдения, связанные с глубинными структурами психической жизни человека. Однако этот богатейший материал пока не воспринят академической психологией.

Секулярная психология рассматривает личность по сути как «личину», внешнюю оболочку, которая аккумулирует в себе социальную историю индивидуума, его «горизонтальные» отношения с миром и другими людьми. Православно-христианская традиция подчеркивает важный для современной психологии теоретический момент: в человеке есть личное и природное (общее для человеческого рода) начала; *личность выражает себя через природу, подчеркивая уникальность человека как «божественного творения»*. В каждом человеке его природа реализуется индивидуальным образом в соответствии с Промыслом Божиим о данном человеке. Личность с этой точки зрения есть принципиально новое качество, не выводимое из человеческой природы. Человек, выражаясь библейским языком, «создан из праха» и естеством своим живет по законам земной природы. Личность человека положительно проявляется в той мере, в которой он преодолевает «ветхую» природу естества в процессе «об***о***жения» (единения с Богом).

Необходимость сопряжения психологии с христианской антропологией объясняется также назревшей методологической проблемой внутри самой психологической науки — поиском новой научной парадигмы, которая позволяла бы расширить понимание предмета психологии, обогатить ее категориальный аппарат, реализовать познание внутреннего мира человека с опорой на разные уровни существования психологического знания, включая философию и богословие.

После снятия идеологической блокады в условиях нарастающего давления кризисных явлений в стране и в масштабе глобального мира, затрагивающих все аспекты жизнедеятельности людей, психологическая наука стала чаще обращаться к вопросам

духовно-нравственной сферы человека и общества. Отметим в этой связи работы Б. С. Братуся, Ф. Е. Василюка, А. А. Гостева, Ю. М. Зенько, М. Н. Мироновой, священника Б. Ничипорова, В. И. Слободчикова, Т. А. Флоренской, Л. Ф. Шеховцовой, А. В. Шувалова. Однако, несмотря на возрожденный интерес психологов к метафизическим аспектам бытия, признаем, что современные научные представления о данной проблематике пока носят разрозненный и фрагментарный характер. Психологическая наука как бы заново прокладывает пути познания духовного, отстраивая гуманитарную психологию, нравственную психологию и христианскую психологию как области полноправного междисциплинарного знания [2], [4], [5], [7], [21].

Особая роль здесь принадлежит *истории психологии* и *исторической психологии*, которые помогают осваивать философское наследие и духовно-религиозный опыт различных периодов и культур. Историческая психология реконструирует то, что латентно присутствует в «сердце» современного человека, из глубины души влияет на его идентичность. История психологии помогает восстановить и понять то, что, возможно, было насильственно изъято и/или незаслуженно забыто, и использовать реабилитированное знание для постижения внутреннего мира личности, глубин сознания и неосознаваемых структур, в том числе «надсознания», открытого высшим духовным смыслам.

Одним из ярчайших представителей русской религиозно-философской традиции XX в. является выдающийся мыслитель, публицист и общественный деятель ***Иван Александрович Ильин*** (1883–1954), против воли отлученный от родного Отечества, но духовно не разлученный с ним. Примечательно, что он был последним председателем Московского психологического общества, которое в 1922 г. прекратило свое существование в связи с обострением в стране идеологической ситуации и высылкой из страны философов, среди которых оказался и сам И. А. Ильин.

Рассмотрение основных философско-психологических идей И. А. Ильина мы предварим обзором его жизненного и творческого пути.

Жизненный путь И. А. Ильина[1]

Иван Александрович Ильин родился 28 марта (по ст. ст.) 1883 г. в Москве. По отцовской и материнской линии он происходил из достойных дворянских родов, служивших верой и правдой своему Отечеству и давших России целую плеяду образованных и талантливых потомков.

Иван Александрович был третьим ребенком четы Ильиных. Всего же в семье родились пять сыновей: старшие братья Алексей (1880–1913) и Александр (1882–?), младшие Иулий (1889–1901) и Игорь (1892–1937).

Младенца Иоанна крестили 22 апреля 1883 г. в церкви Рождества Богородицы за Смоленскими воротами.

Родители будущего философа — Александр Иванович и Екатерина Юльевна — были образованными и религиозными людьми и стремились дать детям хорошее воспитание и образование.

30 мая 1901 г. И. А. Ильин окончил с золотой медалью 1-ю Московскую классическую гимназию. 15 июля он подает прошение ректору Московского Императорского университета о зачислении его на юридический факультет. Под руководством профессора П. И. Новгородцева получает фундаментальные знания в области права. В университете у И. А. Ильина проявился интерес к философии, особенно к классической немецкой философии (блестящее владение немецким языком позволяло И. А. Ильину в подлиннике читать Гегеля, Канта, Фихте и других авторов).

По окончании университета И. А. Ильин был удостоен диплома первой степени, дававшего право на обучение в магистратуре. По рекомендации кн. Е. Н. Трубецкого решением заседания юридического факультета он был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию.

27 августа 1906 г. И. А. Ильин венчался с выпускницей Высших женских курсов Наталией Николаевной Вокач. Наталия Николаевна была духовно близка ему (она занималась философией, искусствоведением, историей) и разделила с ним все невзгоды его жизни.

---

[1] По материалам биографического очерка, написанного Ю. Т. Лисицей, — редактором-составителем полного собрания сочинений И. А. Ильина.

В 1909 г. И. А. Ильин успешно сдал экзамены на степень магистра государственного права и был утвержден в звании приват-доцента по кафедре энциклопедии права и истории философии права Московского Императорского университета.

С 1910 г. И. А. Ильин становится членом Московского психологического общества. В журнале «Вопросы философии и психологии» выходит его первая научная работа «Понятия права и силы».

Московский университет предоставлял перспективным молодым преподавателям стажировку за рубежом. Подобную возможность получил и И. А. Ильин. В конце 1910 г. вместе с женой он уезжает в научную командировку и проводит два года в Германии, Италии и Франции. Там он не только работает в библиотеках и знакомится с методикой университетского преподавания, но и заявляет о своих идеях докладами на семинарах маститых европейских философов Г. Риккерта, Г. Зиммеля, Д. Нельсона, Э. Гуссерля.

В Берлинском университете И. А. Ильин готовит диссертацию о философии Гегеля. В своей работе он далеко выходит за рамки обычных требований к такого рода текстам. В письмах к друзьям И. А. Ильин признается, что не хочет подходить к своей научной работе как к академическому испытанию и отодвигать на второй план ее научно-творческий характер. Главное для него — «обуздать формально-методологический, все разлагающий и распыляющий в анализе подход и сделать то, что труднее и важнее: дать синтетически построяющее вскрытие»[2].

По возвращении в Россию в 1913 г. молодые Ильины начинают жить отдельно от родителей, зарабатывать своим трудом — преподаванием, совместными переводами книг, публикациями статей и брошюр. Живут они скромно и экономно. И. А. Ильин читает курсы в университете и других высших учебных заведениях Москвы. Он становится знаменит своими лекциями и серьезной научной деятельностью.

Следует отметить, что И. А. Ильин получил известность в Мо-

[2] См.: Письмо к Л. Я. Гуревич от 13 авг. 1911 г. ЦГАЛИ, фонд 131, опись 1, ед.хр. 131, л. 2–4.

скве не только как замечательный лектор, но и как искусный полемист. В интеллигентских кругах было принято собираться в неформальной обстановке, чтобы вести беседы на научно-интеллектуальные и философско-мировоззренческие темы. Здесь И. А. Ильин выступал как убежденный консерватор, с неутомимой энергией он вскрывал слабости новых направлений в науке, философии, искусстве, считая их предтечей большевизма в культуре, настаивая на их пустоте и пагубном влиянии на души людей.

В 1914 г. И. А. Ильин начинает работу над фундаментальным исследованием, которое посвящает задачам философии. Этот труд будет закончен в 1923 г., а опубликован в 1925 г. под названием «Религиозный смысл философии. Три речи».

В мае 1914 г. И. А. Ильин снова уезжает с женой за границу. Первая мировая война застала Ильиных в Вене. Вернувшись в Россию, он продолжает работу в университете. В военные годы И. А. Ильин по-прежнему увлечен идеями классической западноевропейской философии, но эти идеи уже властно теснит российская тема, которая начинает волновать молодого мыслителя в силу разворачивавшейся трагедии Отечества. Он, как и многие его современники, переживает необычайный патриотический подъем. На события войны откликается глубочайшими размышлениями, публикациями и выступлениями. Именно в это время И. А. Ильин заложил тот мировоззренческий, нравственный и национальный фундамент, на котором была выстроена вся его дальнейшая жизнь и все его творения, находящие такой горячий отклик у современников.

Февральскую революцию И. А. Ильин воспринял как временный беспорядок и пытался всеми своими силами содействовать России для выхода из этого состояния. Из кабинетного ученого он превращается в активного политика, идеолога и борца. Свое отношение к происходящему он выразил в брошюрах, опубликованных между двумя революциями 1917 г. в издании «Народное право». В них сформулированы взгляды ученого на основы правового государства, на пути преодоления революции как временного общественного беспорядка в стремлении к новому, справедливому социальному строю.

Октябрьский переворот большевиков И. А. Ильин оценивал как катастрофу. Всю последующую жизнь он называл русскую революцию величайшим государственно-политическим и национально-духовным крушением не только в истории России, но и в истории всего человечества. Он включается в борьбу с новой властью, активно противостоит официальной политике, отстаивает принципы академической свободы, подвергавшиеся в те годы попранию, продолжает читать лекции на юридическом факультете Московского университета и в других высших учебных заведениях Москвы. Его позиция была четко определена; позже он писал: «Уходят ли от постели больной матери? Да еще с чувством виновности в ее болезни? Да, уходят — разве только за врачом и лекарством. Но, уходя за лекарством и врачом, оставляют кого-нибудь у ее изголовья. И вот — у этого изголовья мы и остались. Мы считали, что каждый, кто не идет к белым и кому не грозит прямая казнь, должен оставаться на месте» [8, с. 2].

Шесть раз большевики подвергали И. А. Ильина аресту, в общей сложности он провел в застенках ВЧК около двух месяцев. Дважды его судили: 30 ноября 1918 г. на Президиуме Коллегии Отдела по борьбе с контрреволюцией и 28 декабря 1918 г. в Московском Революционном Трибунале. И оба раза он был оправдан за недостаточностью обвинения и амнистирован.

Во время предварительного заключения под давлением научной общественности Москвы ВЧК была вынуждена освободить И. А. Ильина на время защиты магистерской диссертации. Некоторые ученые даже предлагали себя в качестве заложников.

Защита состоялась 19 мая 1918 г. Оппонентами на защите были кн. Е. Н. Трубецкой и П. И. Новгородцев. Последний приехал, рискуя личной свободой. Накануне у него был обыск, и в любой момент мог последовать арест. Диссертация на тему «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» была в профессиональном и научном плане столь безукоризненной, а речь диссертанта «Философия и жизнь» столь блестящей, что И. А. Ильину присудили единогласно сразу 2 степени — магистра и доктора государственных наук, что случалось крайне редко. Исследование И. А. Ильина признано одним из лучших комментариев философии Гегеля.

В 1921 г. И. А. Ильин избирается в члены правления Московского Юридического общества. Он также избран профессором историко-филологического факультета Московского университета. Тогда же И. А. Ильин становится председателем Московского психологического общества.

Последний раз И. А. Ильин был арестован 4 сентября 1922 г. Ему предъявлялось обвинение в том, что он «с момента октябрьского переворота до настоящего времени не только не примирился с существующей в России Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности»[3]. По постановлению судебной коллегии ГПУ И. А. Ильин был приговорен к смертной казни (расстрелу), замененной немедленной высылкой за границу без права возвращения на родину; в противном случае ему грозил расстрел. 26 сентября он и его жена вместе с представительной группой философов, ученых и литераторов отплыли из Петрограда в Штеттин, в Германию. В 1923 г. ВЦИК издал указ о лишении его гражданства и конфискации имущества.

«Пожизненным изгнанием» завершается первый этап творческой биографии И. А. Ильина, отмеченный вкладом в такие направления научной деятельности, как политология, право, социология, этика, философия и антропология. С октября 1922 г. начинается жизнь в эмиграции и второй период творчества — обращение к предметам, составляющим сердцевину русской религиозно-философской мысли. В центре его интересов — проблемы России, ее исторического пути, вопросы нравственного, духовно-религиозного становления личности, выбора человеком жизненной и гражданской позиции. Обращаясь к сущностным аспектам этих проблем, философ показал глубину отечественной духовной традиции, ее особую роль в раскрытии нравственных начал человеческого бытия.

С 1922 г. по 1938 г. И. А. Ильин живет в Берлине. Он состоит профессором при Русском Научном институте, читает учебные курсы энциклопедии права, истории этических учений, введения в философию и в эстетику на двух языках — русском и немецком.

---

[3] См.: Центральный архив КГБ СССР, дело № 15778, архив Н-1554, л. 15.

В 1924 г. его избирают членом-корреспондентом Славянского института при Лондонском университете. Разнообразны его лекции о религии и Церкви, о русской культуре, о русских писателях, об основах правосознания, о советском режиме, о духовном возрождении России, с которыми он в 1926–1938 годах около 200 раз выступал в Германии, Латвии, Швейцарии, Бельгии, Чехии, Югославии и Австрии.

И. А. Ильин полон решимости бороться с большевистским режимом, «проповедовать, идейно ободрять и окрылять Белое движение». Он устанавливает связь и плодотворно сотрудничает с представителями Русского Обще-Воинского Союза.

В 1925 г. широкую полемику как в России, так и за рубежом, вызвала работа философа «О сопротивлении злу силою». Основная мировоззренческая проблема, которую решает И. А. Ильин,— нравственно-религиозное обоснование допустимости противления злу силою и вытекающее из этого обоснование активной патриотической позиции человека в обществе. Как вести себя при встрече с социальным и моральным злом, какими средствами противодействовать ему — дело нравственного выбора человека. Правильный выбор может сделать только духовно зрелая и нравственно здоровая личность. Позитивное решение проблемы преодоления зла перерастает у И. А. Ильина в более широкую проблему воспитания нравственного человека [12].

Из русских печатных изданий И. А. Ильин чаще всего публиковался в журнале П. Б. Струве «Русская мысль», в белградской газете «Новое время», а затем и в парижской газете «Возрождение». С 1927 по 1930 гг. И. А. Ильин редактирует и сам издает «Русский колокол» — журнал русской волевой идеи. С журналом сотрудничают кн. Н. Б. Щербатов, генерал А. А. фон Лампе, писатель И. С. Шмелев и многие другие видные фигуры русской эмиграции. Изданию журнала помогают С. В. Рахманинов и И. И. Сикорский.

В 1937 г. в Женеве вышла книга И. А. Ильина «Основы христианской культуры» [16]. В ней раскрывается значение христианства, внесшего в культуру новый благодатный дух, который оживил ее подлинное естество.

Будучи убежденным противником марксизма-коммунизма-

большевизма, И. А. Ильин очень рано сумел распознать и подлинное лицо нацизма. Он отказался признать партийную программу национал-социалистического режима и через полтора года после прихода Гитлера к власти был удален из Русского Научного института. Со временем нацисты наложили запрет на его печатные труды и публичные выступления.

В 1938 г. И. А. Ильин выехал в Швейцарию, где смог обосноваться с помощью внесенного С. В. Рахманиновым денежного залога, избавившего философа от насильственного возвращения в Германию. Однако он был лишен права на работу и политическую деятельность. В последующие годы он жил в пригороде Цюриха, в основном анонимно писал философские книги, выступал с лекциями и занимался политической публицистикой.

В 1940 г. И. А. Ильин написал текст лекции «О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарта „Европа и душа Востока“)», в которой решительно высказался против русской мессианской идеи, изложенной в книге Вальтера Шубарта (1938). Сама идея резюмирована И. А. Ильиным так: якобы «русский дух выше всех других национальных духов» и «Россия призвана духовно и религиозно спасти другие народы»[4]. Отвечая Шубарту, он пишет: «Идея духовного спасения прометеевских народов мессианским народом — есть идея иудаизма и римского католицизма, — а не идея иоанновского православия»[5]. Поэтому, по мнению Ильина, все русские силы должны быть направлены на «внутреннюю Россию».

В Швейцарии завершилось формирование философских взглядов И. А. Ильина. Здесь он закончил работу над философско-художественной серией: «Огни жизни. Книга утешений», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» и «О грядущей русской культуре». В этих книгах сочетается поэтическое и религиозно-философское осмысление бытия человека, определение подлинных ценностей и ориентиров жизненного пути.

И все-таки главным предметом философских исследований

---

[4] См.: Courtesy of Special Collection, Michigan State University Libraries, East Lansing, MI 48824–1048, док. № 63. л. 49.

[5] См.: Там же, л. 51.

И. А. Ильина остается Россия и русский народ. В его щедром и многогранном творческом наследии этой теме посвящены работы «Родина и мы» (1926), «О России. Три встречи» (1934), «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера» (1937), «Сущность и своеобразие русской культуры» (1942), «Советский союз не Россия» (1949) и многие другие материалы.

В конце жизни И. А. Ильину удалось закончить и издать «Аксиомы религиозного опыта» — произведение, над которым он работал более 33 лет. Два тома исследований по религиозной антологии с обширными литературными добавлениями вышли в свет в 1953 г. в Париже. В рамках своего фундаментального труда философ определяет религиозные установки и прафеномены русской православной души. Эти установки суть: сердечное созерцание, любовь к свободе, детская непосредственность, живая совесть, равно как воля к совершенству во всем; вера в божественное становление человеческой души. Эти прафеномены суть: молитва, старчество, праздник Пасхи; почитание Богородицы и святых; иконы. Кто образно представит себе хотя бы один из этих прафеноменов Православия, т.е. по-настоящему проникнется им, и прочувствует, увидит его, тот получит ключ к русской религии, душе и истории [17].

И. А. Ильин совершил, казалось бы, невозможное — он сумел выразить русскую душу не в поэзии, не в музыке, что удавалось поэтам и композиторам, ибо русская душа поэтична и музыкальна; он сумел сказать о душе на языке философии, создать феноменологию русской души.

Иван Александрович Ильин скончался 21 декабря 1954 г. и был похоронен на кладбище города Цолликон под Цюрихом. В те скорбные дни его вдова Наталия Николаевна писала А. Д. Билимовичу: «Есть что-то неприемлемое в том, что русский философ и русский патриот лежит на кладбище какого-то Цолликона».

На надгробной плите была высечена эпитафия:

Alles empfunden *So viel gelitten* *In Liebe geschauet* *Manches verschuldet* *Und wenig verstanden* *Danke Dir, ewige Gute!*	*Все почувствовано* *Так много выстрадано* *Узрено в любви* *Немало взято на душу* *Постигнуто немногое* *Спасибо Тебе, вечная Доброта!*[6]

В память об И. А. Ильине Р. Н. Редлих напишет: «Его философский путь был труден. Его жизненный путь, вероятно, еще труднее. И мне кажется, что верной своей спутнице Наталии Николаевне Ильиной на горький вопрос: „долго ли еще маяться?“ он мог ответить как неистовый Аввакум: „до самой смерти, матушка!“» [19, с. 454].

30 марта 1963 г. скончалась и сама Наталия Николаевна. Заботу о могилах Ильиных взяли на себя члены Содружества памяти профессора И. А. Ильина.

3 октября 2005 г. прах И. А. Ильина и его супруги Н. Н. Ильиной были перезахоронены в некрополе Донского монастыря. Свершилось подлинное возвращение в Россию, о которой были «все мысли, вся тоска, вся молитва»[7] и все труды И. А. Ильина. Это событие явилось духовным актом, фактом общественного признания кладезя русской мысли, русской культуры и русского религиозного достояния.

В 1936 г. И. С. Шмелев, замечательный русский писатель и близкий друг И. А. Ильина, покоящийся с 2000 г. в некрополе Донского монастыря, писал ему: «Где-то свидимся?.. Если бы в Москве!.. — Что Господь даст». И они встретились — посмертно — в Москве в день рождения Шмелева.

Жизнь философа оказалась тернистой, но светлой. И. А. Ильин переносил удары судьбы стойко и подвижнически, сохраняя любовь к России и веру в ее возрождение.

---

[6] Перевод с нем. А. В. Михайлова.

[7] См.: Ильин И. А. Письмо Б. А. Никольскому от 01.01.1943 / Иван Ильин и Россия. Неопубликованные фотографии и архивные материалы. М.: Русская книга, 1999. С. 86.

Творческое наследие И. А. Ильина насчитывает более 40 книг и брошюр, несколько сотен статей, более ста лекций, письма, воспоминания, документы. В России работы философа впервые стали издаваться в конце 80-х гг. XX в. Сто лет назад И. А. Ильин занимался исследованием философии Гегеля. Ныне его творчеству посвящены диссертационные работы в рамках философских, политических, культурологических, богословских, а теперь и психологических наук [1], [3].

В 1993–1999 гг. в издательстве «Русская книга» вышло полное Собрание сочинений И. А. Ильина. Редактором-составителем 10-томного издания стал исследователь творчества и биографии философа Ю. Т. Лисица. Когда это издание начиналось, казалось, что оно должно воодушевить и консолидировать Россию, существенно повлиять на налаживание государственной и общественной жизни. Но эти надежды оказались иллюзорными. Слишком высока религиозная и нравственная планка И. А. Ильина: не только учить заповедям, но и самому непреклонно следовать им в жизни.

Известны три аксиомы правосознания И. А. Ильина:

1. Чувство собственного духовного достоинства.
2. Способность к самообязыванию и самоуправлению.
3. Взаимное уважение и доверие людей друг другу.

Ни одна из них не в чести в современном секуляризованном мире. Довлеет материальное, плотское начало. Тем важнее возможность ознакомления с мировоззрением, научными идеями и жизненными принципами великого русского философа.

О природе и строении человека

В работах И. А. Ильина человек рассматривается как вершина творения, источник всех процессов и изменений, происходящих в мире. Философ нацелен на выявление сущности человеческой природы, на раскрытие «собственно человеческого в человеке». Ибо, не зная и не понимая начального и основополагающего в человеке, все дальнейшее его изучение будет неистинным и, соответственно, созданные теории будут неверными и нежизнеспособными.

Следуя постулатам христианской антропологии, И. А. Ильин

различает в устроении человека «дух», «душу» и «тело». При этом он подчеркивает, что в каждом человеке заложена способность и потребность осуществлять в себе задуманную Богом гармонию духа, души и тела.

Человеческая *душа*, указывает философ, состоит из осознаваемых и неосознаваемых содержаний, слагаемых в непрерывный поток переживаний.

«Условимся называть „душою“ весь поток наших внутренних переживаний, во всем его объеме и разнообразии. Душа — это вся совокупность того, что происходит в нашем „сознании“, а равно и в нашем „бессознательном“, на протяжении всей нашей жизни: это наши чувства, болевые ощущения, приятные и неприятные состояния, воспоминания и забвения, впечатления и помыслы, проносящиеся в нас мимолетно, а также деловые соображения и заботы, приковывающие нас к себе надолго» [13, с. 22].

К области *духа* он относит лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание Истины, на созерцание красоты, на совершение добра, на общение с Божеством. Дух является силой «личного самоутверждения в человеке», — но не в смысле инстинкта или рационалистического осознания состояний своего тела и своей души, а в смысле своей «личностной самости, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве» [17, с. 33]. Соответственно, «духовным» И. А. Ильин называет такое состояние души, которое является *восприятием, переживанием и осуществлением высшей, объективной ценности*. Духовное состояние открывает человеку его назначение и в то же время указывает ему на подобающие и необходимые ему формы бытия.

«„Духом“ мы назовем душу только тогда, когда она живет своими главными силами и глубокими слоями, устремляясь к тому, что человек признает высшим и безусловным благом. Следовательно, „дух“ — это, прежде всего, то, что значительно в душе» [13, с. 22].

Но «значительное» часто не совпадает с тем, чем человек предпочитает заполнять свою частную жизнь. И. А. Ильин подчеркивает, что люди нередко интересуются пустяками, приковываются к второстепенному, ориентируются на то, что «приятно», доро-

жат тем, что «не заслуживает ни любви, ни признания». Когда же человек живет реальной духовной жизнью, то он переживает нечто как «самое лучшее и высшее», как «объективно важнейшее», а не как наиболее удобное, приятное, приемлемое и т.п. И это остается самым главным и ценным для человека даже в том случае, если окружающие отвернутся от него, отвергнут его.

Дух не телесен; он не совпадает с телом по способу бытия, «не протяженен», «не пространственен», не имеет ни анатомического и биохимического состава, ни физиологических функций, «не подлежит огню и воде». Дух умеет хранить свою самостоятельность и независимость от тела и способен повелевать ему. Так, пребывая в телесных страданиях, человек способен сохранить «ясность и веселие духа». Испытывая мучительную боль, человек может силой духовной любви и воли отвлекаться от нее и творить, создавая в искусстве или философии «легкие, изящные, певучие и глубокомысленные творения». А отшельники подвергают себя голоду, холоду и всяческому воздержанию именно для того, чтобы усилить духовный подвиг и укрепить молитвенную сосредоточенность. Дух «живет во плоти», но не подчиняется ей и «не разделяет ее земную судьбу». Ему дано пользоваться ею, чтобы осуществлять в ней и ею — свое освобождение от нее.

«Человек, страдающий мигренью и теряющий во время припадка власть слова, или при более сильном спазме сосудов утрачивающий совсем способность наполнять слова соответствующим им смыслом, а иногда даже погружающийся в полное бессмыслие, сохраняет при этом в неприкосновенности свое духовное самочувствие, весь свой духовный уклад, все свои, временно неосуществимые, духовные дары; мало того, он тем спокойнее и терпеливее переносит эти удручающие и мучительные припадки, чем увереннее он осязает или даже созерцает в это время духовный огонь своей Купины» [17, с. 536].

Душевное «выпадение» отнюдь не есть духовное «выпадение», и судьба личной души не определяет путь личного духа. Духу человека дана власть над его душой, — власть самовоспитания, самоусовершенствования и самоосвобождения, власть укреплять свою совесть, приучать себя к бескорыстной духовной любви, облагораживать свой вкус, воспитывать в себе чувство ответствен-

ности, правосознание и мужество, приобретать силу молитвы и чистоту помыслов. Дух есть высшая и субстанциальная сила в человеке, влияющая на судьбу его тела и души, но не подчиняющаяся их земной судьбе.

Человеческое *тело*, указывает И. А. Ильин, должно быть не просто «механическим вместилищем души», но органичным ее выражением и инструментом борющегося, побеждающего и торжествующего духовного начала в человеке. Тело способствует торжеству и славе духа при жизни и должно быть художественно совершенным символом индивидуальности. Человеку не надлежит презирать или тем более отвергать свое тело: тело — необходимое и естественное «орудие» приобщения к Божиему миру, а потому пока человек живет, тело должно оставаться в «свободном и здоровом» распоряжении.

Тело «дается нам совсем не напрасно, ибо мир природы, в который оно нас вводит, есть таинственное <…> воплощение мысли Божией, живой и художественный символ Его мудрости, так что и мы сами становимся участниками этого воплощения и этого символа, его живой частью, его органическим явлением. Несомненно, что наше тело входит в земной состав нашей личности. Но несомненно также, что оно не входит в состав нашего духовного бытия. Мы должны научиться не переоценивать нашего тела и отводить ему подобающее место и надлежащий ранг в нашем существовании» [18, с. 244].

И. А. Ильин замечает, что мир чувственных явлений держит человека в зависимости и подчинении. Постоянно воздействуя через телесные потребности, этот мир проникает в него, порождая чувственные влечения, прихоти, ведущие к постоянной неудовлетворенности и зависимости, делая жизнь человека ничтожной и низменной. Вместе с тем он раскрывает содержание той силы в душе человека, которая всегда восстает против низведения духовной природы до желаний «низшего я». Душа, подчеркивает он, способна чувствовать, что мир, в котором человек находится, — не его родина, и потому «никакие дары этого мира не могут удовлетворить ее». Душа томится среди преходящего, в служении тщетному и пустому. Призвание человека состоит в том, чтобы жить и действовать согласно духовному зову. Его го-

лос указывает на возможность иного, независимого от чувственности, самоопределения, на необходимость иной жизни — такой, которая не увлекает человека в пассивную и слепую «чувственную растерянность», но прикрепляет все его силы к единому, внутреннему, духовному средоточию. Следование этому голосу дает человеку свободу абсолютного духовного самоопределения.

Дух, как высшее начало в человеке, задает направление его развития. Влияя на душевную жизнь, дух не совпадает с ней и не исчерпывается ею. Он способен господствовать над душевными состояниями, властен видоизменять душевное и телесное строение жизненных актов. Дух человека должен овладеть стихией «неразумной и полуразумной души». Иначе душа окажется неспособной к истинному духовному опыту, не сможет верно воспринимать и переживать великие духовные Предметы — Откровение, Истину, добро, красоту и право. Эта неспособность «заселяет душу» пошлым содержанием. Такой человек оказывается обращенным к предметам и людям своим «неглавным, несвященным естеством»: он представляет собой множество неупорядоченных, случайных содержаний, настроений, влечений и поступков. Для такого человека в жизни нет безусловного критерия, нет высшего судьи, нет духовного мерила, и человек пребывает в беспринципном вращении среди жизненных событий и возможностей. В нем все условно и относительно. Все соотносится с низшими и пошлыми мерками приятности, выгоды, расчета, пристрастия, жадности, тщеславия, властолюбия, гордыни, страха, обиды, мести, злобы, зависти и т.п.

«Неустроенная душа остается реальной потенцией духа: она восприемлет и преломляет, но не преобразует и не направляет по-новому — влияния, вторгающиеся извне. Ее „цели“ остаются пассивными знаками причинных давлений, и сумятица их всегда чревата новыми бедами. Внутренне неустроенная в своих заданиях, стремлениях и умениях душа напрасно ищет спасения в господстве над внешним миром: технически покоряя материю, она творит себе лишь новую беспомощность; одолевая внешнюю стихию, она готовит восстание внутреннего хаоса; ее успехи выковывают форму для нового, нежданного поражения» [11, с. 76].

Человек духовен тогда и в той мере, когда он добровольно и «са-

модеятельно обращен к объективному совершенству», нуждается в нем, ищет его и любит его, когда измеряет и оценивает жизнь и жизненные содержания мерой их подлинной божественности. Влечение к Божественному составляет духовный смысл человеческой жизни. Настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно полно глубокой и искренней любовью к совершенству и его живым проявлениям в мире. И всюду, где человек обретает духовное измерение вещей и жизнь самого духа, он становится *духовной личностью*, перед которой открывается новый план бытия. Человек убеждается в том, что дух есть «воздух» и «хлеб» человеческой жизни, и человек задыхается и изнемогает без него.

Концепция «духовной личности»

Центральное место в философско-психологическом наследии И. А. Ильина занимает понятие «духовная личность». Это понятие, как известно, было введено в психологию американским философом У. Джемсом (1842–1910). «Духовная личность» понималась им как единство всех духовных свойств и состояний человека [6]. Высшими проявлениями духовной личности он считал религиозные переживания человека, которые представляют для психологов не меньший интерес, чем любое другое психическое явление. Подчеркивалось, что человек, живущий религиозным чувством, руководствующийся в мыслях и поступках «велениями духа», существенно отличается от «плотского человека». Духовная личность непосредственно чувствует связь с Высшей силой, ощущает исчезновение границ личной жизни, эмоциональный центр которой перемещается к чувствам, исполненным любви и гармонии.

И. А. Ильин продолжил изучение духовной личности, придав своему исследованию особое содержание и глубину за счет опоры на святоотеческую духовную почву. Проведенный И. А. Ильиным анализ духовно-нравственного, религиозного опыта человека позволил выделить конкретные характеристики духовной личности, раскрыть внутренние процессы и условия ее формирования.

Человек, по глубокому убеждению И. А. Ильина, несводим к

его сознанию, мышлению, рассудку, разуму и др. Человек больше всего этого: он глубже своего сознания, проницательнее своего мышления, могущественнее своего рассудка, богаче своего разума. Сущность человеческого существа — тоньше и превосходит все это. Человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той «субъективной глубине», которая сама «спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует». Именно в этой «субъективной глубине» человек есть «живой, личный дух».

Человек призван стать духовной личностью. Духовная личность способна преодолевать силы материально-телесной детерминации и руководствоваться в своем поведении и развитии в целом прежде всего духовными, нравственными ценностями. В основе духовной личности лежит особая «духовная энергия», которая существует только исходя из своих, присущих ей законов, не подчиняясь законам тела и души, однако особым образом взаимодействуя с ними.

Духовная личность характеризуется таким иерархическим устроением, когда доминантное положение в человеке занимает «духовная» составляющая, а «душевная» и «телесная» находятся в подчинении. Только истинный *духовный опыт* делает «человекообразное существо» «воистину человеком» с «неразложимым, священным центром», с индивидуальным характером, с творческой способностью духовно обогащать личную и общественную жизнь, семью и профессию, науку и искусство.

Дух человека призван «нести бремя мира» и служить «осуществлению божественной ткани в пределах мироздания». Чтобы принять эту задачу свободно и творить с «радостным усердием», человеку необходимо растить, очищать, укреплять и углублять свой духовный опыт. Иначе сила естественных потребностей, давление житейских обстоятельств, интересов и компромиссов, «личная подслеповатость» и «власть все выветривающего времени» ослабят, исказят этот драгоценный опыт и незаметно приведут его к немощи, вырождению и разложению.

Именно это, считает И. А. Ильин, происходит с человечеством, у которого остались конфессиональные организации, догматы, учения и обряды, но религиозный опыт его утрачивает подлинность и искренность. Эта немощь лишает человечество идейной и жизненно-творческой силы, делая его растерянным в борьбе с восставшим и воинствующим безбожием. Подобное состояние людей свидетельствует о глубине переживаемого человечеством духовного кризиса.

«С каждым поколением становится все больше и больше людей, которые не живут в горнем плане, не видят его и не знают о нем <…> Мир, который они видят, кажется им вещественным и случайным; мысли, которые они накапливают о нем, оказываются плоскими и мертвящими; цели, которые они себе ставят, являются жадными и короткими. И вся их жизнь становится безблагодатной, безыдейной и бескрылой; а они сами остаются игралищем собственных страстей и чужих влияний, приказов и угроз» [17, с. 7].

В основе духовной личности И. А. Ильин видит особую творческую «духовную энергию», имеющую совершенно иные формы, иные законы жизни, иные пути и состояния, чем у материи. Это формы духовной самостоятельности и свободы, это законы духовного достоинства и ответственности, это пути духовного очищения и самосовершенствования.

«Мое духовное „Я“ открывается мне тогда, когда я убеждаюсь, что я есть творческая энергия, такая энергия, которая сама не материальна, но имеет призвание владеть своим телом, как символом, как орудием, как одеянием. Эта духовная энергия имеет силу не служить своему земному телу, но господствовать над ним; она имеет власть отвлекаться от него и преодолевать его; она не признает его „мерой всех вещей“» [18, с. 246].

Духовный опыт должен овладеть всеми «силами» человека, наполнить и облагородить их смыслом. И. А. Ильин выделяет внутренние (душевные) «силы», которые при правильном настрое способствуют созиданию духовной личности и подчиняются ей. Перечислим их с краткими пояснениями.

1. *Сила мысли.* Человек наделен способностью к различным мыслительным актам — нет единого «интеллекта». Мысль

может быть: чувственно связанной, наблюдающей, логически формальной (дедуктивной, диалектической, конструктивной), превозмогшей предыдущие ступени и освободившейся от них на путях созерцания, спекуляции или проекции; также она может быть чисто интуитивной, или «мыслью сердца», или «мыслью воли».

2. *Сила воли.* Человеку присуща энергия принятия решений и выдержки во многих формах. В этой связи выделяется воля: инстинктивная и духовная, совестная и бессовестная, созерцающая и слепая, терпеливая и торопливая, созидательная и разрушительная.

3. *Сила чувственных восприятий.* Человек испытывает множественные ощущения — зрительные, слуховые, вкусовые, обонятельные, осязательные, мускульные, тепловые, а также ощущения голода, жажды, эроса. Их интенсивность зависит от степени «инстинктивного своеволия», «соматической страстности» и одухотворенности.

4. *Сила чувства.* Человек наполнен многообразием чувств. Основными среди них являются два типа: 1) положительные — творческие, руководимые любовью или «сердцем»; 2) отрицательные — разрушительные, руководимые ненавистью и завистью. Чувство следует называть «эмоцией», если оно изливается и «изживается» вовне; и «аффектом», если замыкается, не выражается и накапливается в душе.

5. *Сила воображения.* Человеку свойственно предметное воображение и беспредметное фантазирование. Помимо этого, есть воображение и фантазирование чувственное, предающееся телесно пережитым содержаниям, нечувственное, посвященное образам внутреннего, душевного мира, и сверхчувственное, возносящееся к метафизическим, чисто духовным, Божественным содержаниям.

И. А. Ильин описывает важные качества духовной личности и вводит соответствующие понятия: «*дар очевидности*», «*дар свободы и сила личного самоуправления*», «*чувство благоговения*», «*чувство ответственности*», «*способность к бескорыстной любви и самоотверженному служению*». Кратко остановимся и на них.

«Дар духовной очевидности» открывает человеку, что есть до-

бро и зло, которые в философии И. А. Ильина не отвлеченные понятия и не результат субъективной оценки. Добро понимается как одухотворенная «религиозно опредмеченная любовь», «любящая сила духа». Зло же — это «слепая сила ненависти», «противодуховная вражда».

«Дар свободы» рассматривается как способность человека быть независимым в своей жизнедеятельности от зла и пошлости. Тело человека несвободно (подчинено законам «вещественной природы», смертно). Несвободна и душа — она связана законами времени (длительность жизни и продолжительность отдельных переживаний), наследственности, а также своим «внутренним устройством» (границами осознаваемого и неосознаваемого, особенностями мышления, воображения, чувствования, воления, силой инстинкта и влечений и т.д.). Но дух человека свободен: человек имеет дар вывести себя «внутренне» из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить, избрать или отвергнуть.

Духовность предполагает в человеке «чувство предстояния», сопровождаемое «сокровенным высшим трепетом», благоговением и переживанием собственного несовершенства. И. А. Ильин говорит также о возникновении у человека, «предстоящего Совершенству», «чувства ранга», которое входит в сущность религиозного акта. Вводит процессуальное описание духовной личности: *предстояние изменяет сначала взгляды человека, потом вовлекает сердце и волю, далее вызывает новое понимание себя, других людей и мира в целом*.

И. А. Ильин раскрывает одно из важнейших понятий психологии личности — «чувство ответственности», прилагая последнее к духовному уровню. Человеку, вступившему в процесс религиозного центрирования и очищения, естественно и неизбежно искать во всяком жизненном положении совершенного. Именно поэтому он остро испытывает любое выпадение из «Божиего луча», судит себя за него и обозначает его словом «грех». Человек грешит нравственной черствостью, жадностью, пошлостью, гражданской трусостью, «подкупностью», интригами и т.д.

Духовная личность характеризуется «жизненно-деятельным» и «религиозно-преданным» принятием своей судьбы (но не в смыс-

ле безволия, или фатализма) и желанием «содействовать» Божиему делу. Каждый человек призван к волевому принятию судьбы, к «созерцанию жизни как служения». Духовная личность знает, что «мир пребывает в Руке Божией» и старается верно постигнуть творческую деятельность этой Руки («да будет воля Твоя»). Главная задача для человека состоит в том, чтобы верно постигнуть и исполнить предназначенное служение. Человек страдает от расхождения между эгоистическими побуждениями и Божественным призванием, которое переживается как духовная жажда.

Человеческое в человеке

Идеи И. А. Ильина имеют большую теоретическую актуальность для современной психологии. Следует признать, что традиционные научные исследования, посвященные проблеме личности, не дают полноценного ответа на вопрос: что же является самым главным — «человеческим» — в человеке? Они ограничиваются, в основном, рассмотрением способности человека быть субъектом своего жизненного пути, на свое усмотрение осуществлять изменения окружающего мира и самого себя. Через понятие «духовная личность» И. А. Ильин раскрывает специфику сугубо человеческого бытия.

И. А. Ильин показывает, что на психологическом уровне найти общезначимое определение «человеческого в человеке» трудно именно потому, что личность является *преимущественно духовной* категорией. Без признания этого существенного обстоятельства достоверного психологического представления о человеке не построить. Подчеркивая, что личность является, прежде всего, «духовным образованием» со своими особыми качествами, философ корректирует и восполняет суждения психологов о личности, как продукте общества и культуры, т.е. как категории преимущественно социальной (это типично для традиционной научной психологии).

Вместе с тем важно, что с теоретико-методологических позиций понимание личности в современной психологии и христианской антропологии все же пересекается. Л. Ф. Шеховцова отмечает, что в обоих подходах в личности видится *надприродный* фено-

мен. Общим моментом является нравственная сфера личности: с точки зрения христианства личность — духовно-нравственное существо, с точки зрения психологии нравственность — «вершина» личности, проявление ее зрелости. Однако источник этого надприродного явления разный: у психологов — культура и социум, в христианстве — Дух, Бог [20].

Вера — внутреннее условие формирования духовной личности

Важнейшей характеристикой духовной личности, фактором ее становления является *религиозная вера*. Нельзя не согласиться со словами И. В. Киреевского — человек это его вера. А. П. Чехов также говорил, что человек является тем, во что он верит. Вера, действительно, проявляется в поведении, поступках человека, оказывает влияние на его мысли, чувства, ценности.

И. А. Ильин раскрывает многие важные содержания психологии веры. Прежде всего, он считает веру первичной силой человеческой жизни. Поэтому человек не может жить без веры. Все люди верят, но одни сознают это, другие верят, не сознавая этого.

«Чем глубже заглянем мы в человеческую душу, тем скорее мы убедимся, что человек без веры вообще не может жить; ибо *вера* есть не что иное, как *главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки*» [12, с. 43].

Верить — это не то же самое, что «признавать за истину». Вера есть нечто гораздо большее. Все считают истинными геометрические теоремы, географические данные, исторические факты и т.п., и потому уверены, что можно применять эти истины в жизни. Но о вере здесь еще не идет речи.

«Есть холодные истины, к которым мы и относимся холодно; мы устанавливаем их и пользуемся ими равнодушно или, самое большее, с некоторым „уважительным интересом“. Мы узнаем о них и признаем их, и соглашаемся „опираться“ на них теоретически и практически, отнюдь не отзываясь на них сердцем. Они дают нам известную уверенность, но только во второстепенных делах, не в главных и важнейших вопросах нашей жизни. Они светят нам наподобие уличных фонарей, без которых нам было

бы и неудобно, и неуютно; но душу нашу они не согревают и не воспламеняют. Тысячу раз мы пройдем мимо них или примем их во внимание, или даже воспользуемся ими без того, чтобы могучие и творческие источники нашей души пришли в движение; напротив — там все остается безразличным, молчаливым и неотзывчивым» [17, с. 68–69].

И. А. Ильин утверждает, что каждый человек в своей жизнедеятельности детерминирован стремлением найти предмет любви и посвятить ему свою жизнь. Каждому человеку присуще (сознательно или неосознанно) тяготение к тому, чтобы найти некое «безусловное и высшее жизненное содержание» и «прилепиться» к нему как к главному источнику, смыслу и свету жизни. Любой человек определяет свой жизненный путь главным тяготением своего чувства. И в этом ключ к пониманию психологии веры.

Вера для И. А. Ильина является целостным жизненным опытом, миросозерцанием и системой действий. Она вовлекает в свой процесс человека целиком, так как исходит из последней глубины человеческого существа. Вера есть зрелое проявление инстинктивной духовности человека, и в то же время выражение его жизненной цельности, включающей в себя и мысль, и волю, и чувство, и воображение, и деятельность.

«О вере можно говорить только тогда, когда истина воспринимается глубиной души, когда на нее отзываются могучие и творческие источники духа, где говорит сердце, а на его голос отзывается и остальное существо человека [16, с. 69].

Иными словами, человек верит в то, что воспринимает как самое существенное в своей жизни, чем он дорожит, чему служит, что составляет предмет его стремлений. Кто имеет такой предмет, тот верит в него. Душа «прилепляется» к тому, во что человек верит, чем живет и дышит; душа желает предмета своей веры и ищет его. Предмет веры становится для человека источником радости. Здесь пребывают его мысли, чувства и воображение. Именно *здесь находится реальный центр человеческой жизни: его любовь, служение, и здесь человек идет на жертвы*. Душа человека пленяется тем, во что она верит. Это содержание начинает господствовать в душе, как бы поглощает ее силы и заполняет ее объем. Веря во что-нибудь, человек постоянно ищет этот пред-

мет, воображает себе его, предпочитает и желает его, занимается им и явно, и втайне, вступает с ним в самые прочные отношения. А это — путь раскрытия и взращивания в себе истинной любви.

«Человек любит то, что он признает за важнейшее и главнейшее. Человек любит то, без чего ему жизнь не мила. Он любит то, что он испытывает как радость; как свет; к чему тянется и его бессознательное мечтание, и его сознательная духовность. Быть может, он не умеет рассказать об этом словами и чувствует перед этим бессилие своей мысли. Но любовь его — ведет его в жизни, являясь главной силой его существа, как иррационального, так и разумного» [17, с. 93].

Там, где наступает любовь, там отступают безразличие и вялость. Человек становится собранным и сосредоточенным, терпеливым и последовательным, решительным и настойчивым. В этом плане вера проявляет себя как высший психологический регулятор. Действительно, поскольку предмет веры проникает в душу до самой глубины, он проявляется в словах и поступках. *Человек постепенно уподобляется тому, во что он верит* — это духовный закон.

Вера указывает человеку его жизненный путь, определяет его отношение к себе, к людям, к природе и ко всему священному в жизни. И. А. Ильин отмечает, что люди верят очень часто в слепоте и беспомощности и не знают, не догадываются о том, что человеку надлежит строить свою веру, а не «предоставлять ей расти наподобие полевой травы». Вследствие этого они «прилепляются» сердцем, волей, делами, жертвенностью к таким жизненным содержаниям, служить которым нет никакого смысла. Философ убежден, что большинство людей верит в наслаждения, особенно в чувственные наслаждения, во все, что к ним ведет и с ними связано: «я хочу земного счастья, наслаждения и спокойствия — ибо это главное в жизни» (гедонизм), «я ищу в жизни денег и власти» (маммонизм), «главное в том, чтобы все люди несли одинаковую работу и имели одинаковые права, ибо только тогда они смогут одинаково наслаждаться жизнью, быть равно счастливыми» (социализм), «главное в том, чтобы дерзновенно завладеть земными благами и безоглядно наслаждаться ими» (большевизм). Но если человек верит только в чувственные наслаждения как главней-

шее в жизни, то он превращается в «чувственное существо», в искателя земных удовольствий. Его душа постепенно черствеет в неуемной жадности и высыхает в ненасыщаемой жажде.

И. А. Ильин напоминает, что русский язык придает идее «веры» два различных значения: одно связывает веру с *потребностью верить,* а другое — *со способностью веровать.* Верят — все люди, сознательно или бессознательно, добродушно или злобно, сильно или слабо. Веруют же далеко не все, т. к. *верование предполагает в человеке способность «прилепиться» душою (сердцем, и волею, и делами) к тому, что действительно заслуживает веры.* Поэтому важным критерием предмета веры является *совершенство.* Человек духовен постольку, поскольку он добровольно и «самодеятельно обращен к объективному совершенству»; нуждаясь в нем, отыскивает и любит его. Совершенство — единственно достойный предмет веры.

«Любовь к совершенству совсем не есть пустое слово, аффектированная фраза или сентиментальная выдумка, но живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории. Христианину достаточно раскрыть Евангелие и начать чтение его, для того, чтобы убедиться, что все обращавшиеся ко Христу верою, узнавали его лучом этого чувства» [17, с. 94].

Каждый человек имеет цель, которой он служит. Это может быть субъективная цель удовлетворения личных потребностей. Но это может быть и объективная цель, по отношению к которой все субъективные цели окажутся подчиненным средством. Человеку стоит жить на свете только тем, что осмысливает и освящает не только его жизнь, но и его смерть. Человек, живущий пустыми удовольствиями, накоплением имущества, кормлением своего честолюбия и т.д. ведет жизнь пустую и пошлую.

Он рассуждает так: «...спасу жизнь — останется надежда на удовольство, утрачу — и их и жизнь. Но если у человека есть предметная, священная цель жизни, то он мыслит обратно: если предам мою предметную цель, то потеряю и самый смысл жизни, а на что мне жизнь без смысла и святыни?» [10, с. 182].

На закономерный и важнейший вопрос — а что же заслуживает веры? — И. А. Ильин отвечает: жить стоит только тем и верить

стоит только в то, за что стоит бороться и умереть. Жить предметно значит связать всего себя (сердце, волю, разум, воображение и др.) с такой ценностью, которая придаст жизни высший, последний смысл.

«Мы все призваны к тому, чтобы найти эту ценность, связать себя с нею и верно осмыслить ею наш труд и направление нашей жизни. Мы должны увидеть оком сердца предметное значение нашей жизни. Ибо в действительности мы все служим некоему высшему Делу на земле — Божиему Делу — „прекрасной жизни“ по слову Аристотеля, „Царству Божьему“ по откровению Евангелия. Это есть единая и великая цель нашей жизни, единый и великий Предмет истории» [10, с. 182].

Для И. А. Ильина невозможно видеть с очевидностью лучшее и не осуществить его. Также невозможно осуществить это лучшее и не стать самому лучше. Если человек верует в Бога или хотя бы в Божественное начало, проявляющееся в земных явлениях и обстоятельствах, то Божественные содержания становятся для него жизненным центром и в созерцании, и в поступках — важнейшим и главнейшим, любимым, искомым, желанным, всегда присутствующим в душе. Веруя в Бога, человек создает свой реальный жизненный центр и строит, исходя из него, свою душу. Благодаря этому человек становится «живым духовным единством», с единственным центром и неколеблющимся строением. Человек приобретает зрелый и законченный духовный характер. На этом пути он «обретает священную и главную цель своей жизни, которой стоит жить, за которую стоит бороться и в борьбе за нее отдать свою жизнь» [12, с. 88].

Любовь — главный источник духовного опыта человека

Величайшим качеством духовной личности является *способность человека любить*. И. А. Ильин исходит из святоотеческого понимания, согласно которому любовь являет собой универсальный принцип онтологического единства всего сущего, Вселенский Закон, который человечество должно познать и воплотить[8].

[8] Уже в неживой природе существуют силы притяжения-отталкивания. Проявление симпатий-антипатий мы отчетливо видим у животных (есть аналоги и в

Соответственно любовь есть основной источник очищения человека, совокупность его совершенств, вершина личной духовности, основополагающий способ отношения к миру, к жизни, к Богу.

По мнению философа, в невозможности отдельного человека любить всех людей заключена «*духовная трагедия*» человечества. Человеку не дано отменить ее, но ему дано принять трагедию человеческого разделения и «радеть о ее преодолении в духе», чтобы иметь возможность жить, «созерцая множество как живое духовное единство и действуя среди разделения в его смягчении и в его преодолении» [17, с. 572–575].

И. А. Ильин отмечает, что человеку доступна двоякая любовь: любовь инстинкта и любовь духа. Эти два вида любви не враждебны и не противоположны, но сочетаются они сравнительно редко.

мире растительном). Человек рождает сложнейшую гамму данного чувства — от эгоистического наслаждения от «потребления любимого», через различные формы невротической привязанности, до восприятия безусловной ценности любимого и взаимной очищающей жертвенности обоих. Все богатство философского осмысления сущности любви сводится к тому, что она есть осознание подлинности и бесконечной глубины души другого человека, самоотдача любимому, пребывание в нем, исчезновение и замена «замкнутого самобытия» на «жизнь для другого» и, как результат — парадоксальное обретение себя. Н. О. Лосский отмечал, что поскольку индивидуалистическое мировоззрение сводит цель жизни человека к самосохранению, крайний индивидуализм приводит к утрате личности. Главным в переживании истинной любви является чувство благодати от самоотдавания. Это чувство ничего не требует взамен, ибо оно — полнота (жизнь — это любовь, а любовь — это жизнь). Такое понимание открывает истинный смысл бытия и раскрывает душу, созданную по образу (человеческая любовь — частичка любви Божественной) и подобию (любовь созидает и творит мир) Божиему, давая душе крылья для перелета в «горний мир». Любовь есть в душе каждого человека. Для большинства — это любовь к ребенку, к родителям, к родному человеку, друзьям; для некоторых важна любовь к Природе, к Родине. Психологии следовало бы больше внимания уделить изучению различных проявлений любви: любви к семье (сторге), любви и способности к какому-то занятию (харис), любви как духовного братолюбия и искренней дружбы. Особое внимание должно быть уделено высшей степени любви — любви всеобъемлющей, всепрощающей и жертвенной (агапе). Есть люди, стремящиеся к переживанию именно Христовой любви как способности «душу положить за другого». И если нет иного пути к Отцу Небесному, как только через Сына Его, значит без Любви не войти нам в Царство Небесное (1 Кор. 13:1–3).

«Отчасти потому, что многие люди совсем не знают духовной любви; отчасти потому, что обе эти любви вступают в разноречие друг с другом; отчасти потому, что более сильная из них не дает другой развиться и окрепнуть и просто подчиняет себе слабейшую. Но сколь же счастливы те люди, у которых оба потока любви соединяются в один и становятся тождественными» [16, с. 104–105].

Отличие этих двух видов любви И. А. Ильин видит совсем не в том, что одна из них — «чувственная» и потому «земная», а другая посвящена «сверхчувственному» и называется «небесной» или «платонической». Различие их в том, что *любовь инстинкта ищет того, что данному человеку понравится*, с тем, чтобы потом слепо идеализировать это нравящееся и без всякого основания приписывать ему в воображении все возможные совершенства.

«Здесь все определяется субъективной приятностью и личным удовольствием, тогда как начало качества, достоинства, совершенства отходит на второй план или же не имеет никакого значения. Формула этой любви приблизительно такова: „этот предмет мне нравится, значит ему должно быть присуще всякое совершенство <...>, мил — значит, хорош, по милу хорош <…> Само собой разумеется, что <…> за этой наивной идеализацией следует в большинстве случаев <…> разочарование» [16, с. 105].

В отличие от этого *духовная любовь тяготеет к качеству, достоинству, совершенству*. Человек, ведомый духовной любовью, не восхваляет и не возносит что-либо только потому, что ему это понравилось, но ищет и отзывается на подлинно хорошее. Это — чистота и доброта, смелость и благородство, справедливость и мудрость человеческого сердца. Это — величие, гармония и красота природы. Это — воодушевляющая и воспитывающая сила искусства. У человека, живущего духовной любовью, сердце обращено к объективно хорошему.

Такой человек «как бы смотрит в мир качественным оком. Отыскивая подлинное совершенство, находя его, предпочитая его, радуясь ему и насыщаясь духовно только им; сердце его утешается им, наслаждается им, любит его; оно связывает себя с ним; оно испытывает его успех и победу, как свои; оно всегда готово

помочь ему словом и поступком, послужить ему, принести ему в жертву многое другое» [16, с. 106].

Духовную любовь И. А. Ильин называет верным духовным органом для восприятия божественного совершенства. Одни люди живут в этой духовной интенции, дорожат ею; исходя из нее веруют и действуют. Другие пренебрегают ею, не умеют освобождать для нее свой ум и сердце и потому «бредут по диким и случайным тропам своего неразборчивого права» или своей прихоти и похоти. Духовная любовь не случайно названа «голодом души по божественному». Она есть «как бы вздох, призыв, молитва, обращенная к духовному небу». И эта молитва «безмолвно живет в сердце в виде сокровенного, легкого трепета — трепета ожидания, надежды»; у волевых людей — «в виде уверенности, требования, настойчивых, неутолимых поисков» [16, с. 106].

Духовная любовь не исключает инстинктивную или чувственную любовь, а только «прожигает ее Божиим лучом», очищая, освящая и облагораживая. Инстинкт, примирившись с духом, не перестает быть инстинктом и не отрекается от плотской любви: он утрачивает только тягу к «самовольству», «силу буйного соблазна» и присущую ему духовную бессмысленность.

«Сила инстинкта и сила духа сочетаются, чтобы не разлучаться; и тогда чувственная любовь становится верным и точным знаком духовной близости и духовной любви. „Мил“ и „хорош“ соединяются: и инстинкт получает полную свободу считать свое субъективное „нравится“ духовно неошибочным. „Небо“ как бы сходит „на землю“ или, вернее, — дух вселяется в инстинкт, и акт инстинкта становится духовным событием» [16, с. 107].

Формула этой любви такова: «...этот предмет хорош (может быть, даже совершенен); он на самом деле хорош, не только для меня, но и для всех; он хорош — объективно; он остался бы хорошим или совершенным и в том случае, если бы я его не увидел или не узнал, или не признал его качество; я слышу в нем дыхание и присутствие Божественного Начала — и потому я не могу не стремиться к нему; ему — моя любовь, моя радость, мое служение» [16, с. 106].

Единственная неизменная функция духовной любви — *«благо-*

желательство». Это значит, что она всегда и всем искренно желает — не удовольствия, не наслаждения, не удачи, не счастья и даже не отсутствия страданий, а *духовного совершенства*, даже тогда, когда его можно приобрести только ценою страданий и несчастия.

Формированию духовной любви мешают многие вещи. Например, это *вожделение*, которое характеризуется готовностью «страстно принять» и «беззаветно предаться». Но вожделение является силой инстинктивной, слепой и неспособной верно отличить «подлинное качество» и «совершенство предмета». Вожделение выражает низшую сторону человека, не дает целостного приятия и готовит человеку внутренний раскол и разочарование. Вторгаясь в жизнь духа, вожделение искажает, ослепляет его в***и***дение и «разливает всяческий соблазн». Поэтому религиозный акт, выросший из эротического начала и смешавшийся с ним, есть блуждание духа.

Формированию духовной любви мешает *страх*, который по существу своему является отрицательным движением души, связанным с чувством опасности, угрозы и т.п. Это «есть как бы душевная спазма растерянного и беспомощного существа, судорога уничтожаемости, ведущая к унижению и удобопревратимая в ненависть» [17, с. 94, 95]. Спазма страха не ведет к Богу, а уводит от него. Строить религию на страхе значит исключить из нее дух, призванный к преодолению страха, и достоинство, несовместимое с инстинктивным ужасом.

Противоположно духовной любви также *выпрашивание у Бога земного благополучия*. Человек, обращающийся к Богу с «корыстью», просит в «пределах своего скудного и тесного горизонта» и измеряет отношение Бога к себе удовлетворением (неудовлетворением) своего «подслеповатого желания». Просьба о земных благах психологически понятна. Но это действие предполагает недостаточное в***е***дение Бога — Божие попечение не нуждается в указаниях. Люди глубокого религиозного опыта просят только о такой помощи, которая необходима не для личного счастья, а для «осуществления Божиего дела на земле».

С духовной любовью несовместима установка на обретение *магической власти*. Магия ищет сверхчеловеческой силы и власти

через приобщение к таинственным сферам и стихиям, независимо от их духовного качества. Магия ищет не Бога и не живого отношения к Нему, не Бога всемогущего, созерцаемого в смирении и преклонении, а богоравного могущества для человека, «протягивающего руку к власти от гордости и самовозвеличения». Поэтому магия для И. А. Ильина есть действие демоническое, поскольку оно движется по пути силы и власти. Тот, кто желает силы во что бы то ни стало, не считается с «качеством» и «происхождением» этой силы, с ее природой.

И. А. Ильин отмечает, что человек обретает верный путь не тогда, когда силится вообразить и понять рассудком сверхестественное, томится страхами или предается вожделениям, выпрашивает у неба земные блага или ищет власти, прибегая к магии. Но тогда, когда «свободно и цельно» любит совершенство и «лучом своей любви» видит это совершенство в Боге. Человек духовен тогда и в той мере, когда он добровольно и «самодеятельно обращен к объективному совершенству». Однако настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно «несомо полнотою» глубокой и искренней *любви* к совершенству и его проявлениям. Без этой полноты (плеромы[9]) душа, даже с верной направленностью, раздроблена, экстенсивна, холодна, творчески непродуктивна.

Стержень духовной личности — совесть

Значимой характеристикой духовной личности является *следование голосу совести*. В соответствии со святоотеческими представлениями, совесть сравнивается с компасом, указывающим человеку духовный путь, с нравственным индикатором для самопознания. Воззрения И. А. Ильина на проблему совести можно считать одной из вершин нравственной психологии. Он опровергает ложные представления о совести как о явлении иррационально-инстинктивном: подобном влечению, непреднамеренном и непроизвольном, самовольно выступающем и неотвязно преследующем, способном эмоционально вспыхнуть и

[9]Плер**о**ма (греч. πλήρωμα) — термин в греческой философии, обозначающий божественную полноту и гармонию.

ослепить все «трезвые» соображения, отменить все поставленные цели и сломить волевое противление, бросить человека в опасность или даже на смерть.

Для И. А. Ильина совесть — одно из самых духовно сильных, значительных и безошибочных побуждений человека. Он связывает его с действием и раскрытием духовного начала в человеке. Совесть — это не отвлеченный «принцип долга», навязанный человеческой воле сознанием, не сила суда или укора, «подъемлющаяся из бессознательного после дурного поступка, и не имеющая разумного оправдания». Совесть является «голосом целостной духовности человека», в которой закон Божий принят как свой собственный, и дух превзошел силу инстинкта. Совесть — это власть духа над инстинктом, однако без раздвоения их, т.к. эта власть осуществляется теми корнями духа, которые живут в самом инстинкте. Совесть — это одновременно и инстинктивная потребность в нравственном совершенстве, и предметно обоснованная воля к нему, а потому творческое искание его в каждом жизненном положении. Именно поэтому человек совершает совестный поступок с уверенностью в своей правоте, с интуитивной быстротой и «инстинктивной страстной цельностью», что нередко воспринимается другими людьми, как «безрассудство».

И. А. Ильин описывает особенности «совестного процесса» и вскрывает интересные его закономерности. Подчеркивает, что в глубине человеческого сердца всегда живет тайное влечение «всецело отдаться Божиему Делу». И если предаться этому влечению окончательно, то жизнь будет слагаться из дел любви, мужественной верности, радостного исполнения долга, великого служения. Но в действительности человек, слыша этот голос, не слушает его. Когда же изредка слушает, то внутренняя раздробленность лишает человека цельности и не дает той великой радости, которую цельность души несет с собой. Тогда он испытывает свое «повиновение» совести как «опасное жизненное предприятие», как неблагоразумную мечтательную затею, безрадостное бремя долга. Если происходит неповиновение голосу совести, то лучшая часть человеческого существа остается приверженной ему, но внутреннее раздвоение продолжается. Тогда оттуда, откуда

совесть по-прежнему взывает и укоряет, поднимается недовольство, особого рода печаль.

И. А. Ильин выделяет основные искажения, которым подвержены люди в переживании «голоса совести»: *вытеснение* и *снижение совестного акта*.

При вытеснении совестного акта человек пытается запереть голос совести в «глубоком подземелье своей души» и «завалить сам ход к нему»; что может довести до полного ожесточения души.

«Те, которым это удается, создают в своей душе как бы некий подземный погреб, в котором они пытаются замуровать или просто похоронить свою совесть со всеми ее укорами; чем тягостнее или даже мучительнее проявлялись доселе укоры совести, чем труднее было удалить их из дневного сознания души, тем ожесточеннее ведется эта замуровывающая или удушающая борьба с совестью, с тем большим гневом или даже яростью воспринимается и вытесняется новое оживление от укоров. Дело может дойти то того, что каждый намек на совесть или на совестный акт будет встречаться с затаенной иронией или прямым издевательством. Отвращение может перенестись с совестного переживания и на то, к чему оно призывает, и тогда сама идея добра, доброты, добродетели может стать человеку ненавистной и отвратительной» [16, с.154–155].

Снижение совестного акта происходит «в приспособляющихся компромиссах при помощи произвольного изложения и перетолковывания его содержаний». Человек, которому не удается подняться до совести, начинает «опускать ее до себя». Не умея примирить себя с ней, он начинает воспринимать ее как «готовую на уступки». То, на что указывает совесть, начинает перетолковываться в «нужном» направлении. Человек произвольно излагает или формулирует содержания совести, постепенно приближая к повседневным соображениям о жизненной целесообразности и житейской пользе. Но описанные уловки не обеспечивают человеку исчезновение неизбежных укоров совести, которые будут пожизненно лишать его духовного покоя.

И. А. Ильин подчеркивает, что только обретение «совестной цельности» души, обращение к высшим духовным смыслам может дать человеку внутреннее примирение инстинкта и духа, радость добровольности и предметного служения.

«Я исцелюсь в тот миг, когда предамся божественному зову совести. Тогда я буду делать то, что я должен делать, но это будет не томительная покорность и не каторга принуждения, а светлая радость жизни» [18, с. 286].

Совестный акт созревает в душе и проявляется в ней в виде «могучего позыва» к совершенно определенному нравственному поступку (или образу действий). Совестный акт подобен не аффекту, а эмоции, не «пассивно стонущему» душевному заряду, а «активно вырывающемуся» душевному разряду[10]. Чем свободнее он проявляется, «чем шире открыты ему ворота сердца», чем меньше препятствий на его пути воздвигнуто повседневным сознанием, тем определеннее, тем сильнее, тем непреодолимее оказывается этот порыв, идущий из душевно-духовных недр, тем непосредственнее он переходит в поступок. Этот позыв или порыв к совершенно определенному нравственному действию испытывается нередко как чувство, эмоция, однако не сводится к ним; этот порыв — настолько же и волевое состояние.

«Совестный акт есть с чисто психологической точки зрения акт эмоционально-волевой. Это есть как бы глубокий и искренний разряд аффекта в эмоцию и в то же время разряд поддонной волевой силы, приемлющей жизненно-нравственное решение» [12, с. 132–133].

Совестный акт осуществляется не в форме рассуждений, выводов, доказательств и т.п., а в виде «иррационального сосредоточения души». Он не нуждается в теоретических «построениях», метафизических или эмпирических обобщениях. Напрасно спрашивать совесть о чем-нибудь относительном или условном (что лучше: «то» или «это»). Напрасно подходить к ней с вопросами, не относящимися к нравственному измерению (что полезнее, что целесообразнее, как умнее поступить). Напрасно навязывать совести какую-нибудь определенную жизненно-практическую ситуацию (например, участвовать в войне или не участвовать). Напрасно втискивать ее ответ в какую-нибудь предвзятую сло-

[10] И. А. Ильин подразумевал под аффектом пассивно страдающее чувство, «судорожно завернувшееся в себя и ушедшее в виде некоего „заряда“ в глубину души», а под эмоцией — активное чувство, «разряжающееся, вырывающееся из судороги и плена, наподобие душевно-вулканического извержения».

весную или логическую формулу, или требовать от нее «только подтверждения», или ограничивать ее ответ своим житейски рассуждающим предвидением. Все это привело бы к ложным решениям и означало бы непонимание совести, ибо ответ ее может быть совершенно неожиданным для вопрошающего и всегда появляться лишь в виде определенного «чувствования» и «воления». Вопрос же, на который совесть отвечает, один и тот же: *что есть нравственно лучшее перед лицом Божиим*? Человек, принципиально отрицающий возможность отличать «добро» от «зла», «объективно лучшее» от «объективно худшего», загораживает себе доступ к духовной культуре и религиозному опыту. Если все «условно» и «относительно», если любая истина — от «субъективного признания» и человек имеет дело только с «произвольно допущенными содержаниями сознания», тогда религиозный опыт и духовная культура являются пустыми понятиями.

«Тот, кто хочет пережить совестный акт во всей его силе и свободе, тот должен в особенности отказаться от всякого сознательного взвешивания различных доводов „за“ и „против“, от умственного рассмотрения польз, нужд и целесообразностей, от попыток предусмотреть возможные последствия того или иного поступка и т.д.» [12, с. 124].

И. А. Ильин говорил о «совестной лупе», способной показать человеку его сложно-утонченную, «лукавую» и неосознаваемую мотивацию поступков и поведения в целом. Он призывает думать о повреждениях собственной совести, т.е. о «своем грехе, едва заметном», но все же различимом под «совестной лупой», а не искать «вопиющую вину» и бессовестность в других.

Совесть рассматривается И. А. Ильиным в связи с чувством ответственности. Во всяком жизненном деле, где личное своекорыстие сталкивается с интересом дела, совесть является главной силой, побуждающей человека к ответственному решению и достойному поступку. Там, где совесть угасает, вытравляется из жизни, воцаряется всеобщее безразличие, ослабевают и гаснут чувства долга и верности, расшатывается дисциплина, воцаряется продажность, измена и дезертирство. Совесть также является живым и могущественным источником справедливости. Там, где

«лучи совести уходят из жизни», человек теряет «душевный орган для справедливости».

Центр духовной личности — «истинное Я» человека

В секулярной психологии «истинное Я» часто понимается как некий центр естественной природной мудрости в человеке, как «разумное ядро», спонтанно и непрерывно указывающее человеку верные действия, направляющее и побуждающее к личностному росту. «Обретение себя», соответственно, рассматривается как установление/восстановление устойчивой связи с центром природной мудрости. Но в этом подмена сущностного начала в человеке: инстинктивные влечения принадлежат «низшему и искаженному» состоянию человеческой природы, и потому не выражают интересы человека в его высшем предназначении.

И. А. Ильин основательно подходит к содержанию того состояния, которое сопровождает переживание человеком своей *подлинности*, чувства соответствия своей истинной природе и своему истинному назначению. Философ вводит и раскрывает понятие «*религиозной центрированности*», чем приближает психологическую науку к пониманию сущностных аспектов человеческого «я». В истинном центре человека — «огненном Центре духовной личности», ее «религиозной Купине» — все осмысливается, очищается, исправляется и направляется верным, истинно духовным курсом. Это и есть для И. А. Ильина «*истинное Я*» *человека*.

«Если последняя, первоначально существенная глубина души, — духовность ее инстинкта, — захвачена и зажжена, то из загоревшегося лона ее начинают исходить „искры“ и „лучи“, пронизывающие всю душу, а к нему начинает приливать вся сила духовного присутствия, так, что оно становится средоточием жизни и духа в данном человеке» [17, с. 384].

Сам же человек через свое «истинное Я» испытывает «силу собранности» и «полноту сосредоточения», одолевает «ветхую» природу и устремляется к «новому» способу жизни — святости. В целостной религиозности человеку «есть дело только до Бога и до Божественного». Для всего, «лишенного Его лучей», остается минимум жизненного внимания. Религиозный Предмет

становится главной жизненной ценностью, центром личного бытия. Все не связанное с «Центром» блекнет и «отсыхает».

«Человеческий дух уподобляется кругу, в котором движение происходит только по радиусам <…>; в нем нет ничего „входящего“, что могло бы миновать предметный Центр личности, пройти „мимо“ и утвердиться в периферическом своеволии; в нем нет ничего исходящего, что могло бы зародиться в децентрированной самобытности, и вырваться, или прокрасться на волю. Нерадиальное движение постепенно сводится к минимуму и прекращается совсем: есть только нисхождение в сердцевину личного духа и восхождение из нее» [17, с. 386].

И. А. Ильин подчеркивает, что центр духовной личности — это место предстояния Богу. Именно с образованием такого «внутреннего центра» человек обретает способность во всем видеть лучи Божией благодати. Религиозно-духовный центр рассматривается философом как самое «подлинное, глубокое и всепроникающее средоточие личной жизни». Мало видеть и воспринимать божественный Предмет. Надо принять Его последней глубиной сердца, вовлечь в это принятие силу сознания, воли и разума, и придать этому опыту судьбоносное значение в личной жизни.

«Человеку, раз вступившему в сферу свободной духовности, отверзшему свое духовное око, совершившему „приятие сердцем“ Божиего луча, приобретшему свое внутреннее религиозное огнилище и начавшему в его лучах свое религиозное очищение — естественно и неизбежно мерять себя божественными мерилами и судить себя Божьими лучами. Слова Христа: „будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный“ (Мф. 5:48) становятся для него живым несмолкающим зовом, вопреки всем „умным“ соображениям о том, что „совершенных людей не бывает“» [17, с. 425].

И. А. Ильин помогает нам понять, что каждый раз, когда человек сосредоточенно и искренне обращается к совершенству, его состояние уподобляется молитве — выходу из первозданного и «неизбывного» одиночества и «простиранию» души к Богу.

Заключение

Проблема воспитания высоконравственного человека была одной из центральных в творчестве И. А. Ильина. По мнению философа, ее продуктивное решение возможно только с позиций святоотеческой традиции, в которой человек выступает носителем вечного Божественного начала. Человеческую личность он рассматривает как вместилище духовного и, прежде всего, религиозного опыта. С помощью оригинальной концептуально-терминологической системы И. А. Ильин описал процесс становления личности, направленный на восприятие человеком предельных духовных содержаний и смыслов. Такой процесс пробуждает в человеке его «истинное Я», актуализирует нравственные чувства, мобилизует на благие дела.

Идеи И. А. Ильина актуальны для современной психологии. Подходы философа высвечивают основания целостного понимания человека и могут быть использованы в качестве ориентиров для решения теоретико-методологических задач психологической науки. Представления о человеке помогают осмыслять феномены духовно-нравственной апостасии в современном мире и побуждают к религиозному поиску.

Авторы статьи надеются, что психологическое исследование творческого наследия И. А. Ильина получит в науке свое дальнейшее развитие, что будет расширяться круг знатоков, почитателей и последователей выдающегося русского философа, патриота и глубоко православного человека.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Борисова Н. В.* Психологические идеи в творческом наследии И. А. Ильина. Канд. диссер., Москва, Институт психологии РАН, 2009.

2. *Братусь Б. С.* Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. М.: Смысл, 1997. С. 67–91.

3. *Гостев А. А.*, *Борисова Н. В.* Психологические идеи в творческом наследии И. А. Ильина: На путях создания психологии

духовно-нравственной сферы человеческого бытия. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.

4. *Гостев А. А.,* Елисеев В. А., Соснин В. А. Святоотеческая мысль как источник историко-психологического анализа // Современная психология: состояние и перспективы исследований. Ч. 4: Методологические проблемы историко-психологического исследования. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2002.

5. *Гостев А. А.*, Елисеев В. А., Фомин А. Г. К проблеме концептуально-терминологического перевода святоотеческих описаний психологических реалий // Материалы международной конференции по истории психологии «IV Московские встречи». М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2006.

6. *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Издание журнала «Русская мысль», 1910.

7. *Елисеев В. А.* Религиозные представления как источник знаний о психологии человека (на материале трудов православных подвижников XVII–XVIII веков) // Психологическая мысль России: век Просвещения / Под ред. В. А. Кольцовой. СПб.: Алетейя, 2001.

8. *Ильин И. А.* Очерки внутренней России. 1. Об оставшихся // «Новое время». Белград: 1925. 25 окт. № 1348.

9. *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М.: Республика, 1993а.

10. *Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. // Собр. соч. в 10-ти т. Т. 2. Кн. I. М.: Русская книга, 1993б.

11. *Ильин И. А.* О сущности правосознания // Собр. соч. в 10-ти т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994.

12. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Собр. соч. в 10-ти т. Т. 1. М.: Русская книга, 1996.

13. *Ильин И. А.* Духовный смысл войны // Собр. соч. в 10-ти т. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999а.

14. *Ильин И. А.* Письма. Мемуары (1939–1954) // Собр. соч. в 10-ти т. Т. 12. М.: Русская книга, 1999б.

15. *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. М.: Аст, 2003.

16. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры. СПб.: Шпиль, 2004а.

17. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: Аст, 2004б.

18. *Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Даръ, 2005.

19. *Редлих Р.* Памяти И. А. Ильина // «Посев». Мюнхен, 1955. № 3.

20. *Шеховцова Л. Ф.* Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии, СПб: Общество православных психологов Санкт-Петербурга, 2009.

21. *Шувалов А. В.* Теоцентрическая методологическая установка в системе современного психологического человекознания // Богословско-исторический сборник. Выпуск 11. Калужская духовная семинария, 2018. С. 147–180.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение;
- цель исследования;
- материалы и методы исследования;
- результаты исследования и их обсуждение;
- выводы;
- заключение;
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно отнестись как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:

izdat.kds@yandex.ru

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 12.07.2019
Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление