



Всероссийская студенческая
научная конференция

Нижегородская
духовная
семинария

Нижний Новгород

9 апреля 2019 г.

*Религиозно-философская
антропология:
христианская традиция
и вызовы современной
эпохи*

Сборник содержит тексты научных докладов участников конференции, которые публикуются в авторской редакции. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородской духовной семинарии, 2019. – Вып. I. – 148 с. Печатается по решению ученого совета Нижегородской духовной семинарии. Отв. редактор – А.В. Ворохобов, к. филос. наук, доцент.

СОДЕРЖАНИЕ

Акимкин Михаил Юрьевич ИСТОРИЯ ДУШИ В АНТРОПОЛОГИИ ОРИГЕНА.....	5
Архипов Андрей Витальевич, диакон ФАТАЛИЗМ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГНОСТИКОВ.....	11
Андреев Николай Анатольевич, иерей УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО), АРХИЕПИСКОПА ВЕРЕЙСКОГО: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ.....	17
Басманов Никита Андреевич, иерей РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ К.С. ЛЬЮИСА.....	26
Белокопытов Юрий Анатольевич (иеродиакон Меркурий (Белокопытов)) УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА О СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА.....	30
Иванов Дмитрий Владимирович ЧЕЛОВЕК И ВЕРА В ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА.....	36
Казаков Александр Сергеевич ЭТИКА, ЭСТЕТИКА И ГРАНИЦЫ ЯЗЫКА В ЛОГИЧЕСКОМ ПОЗИТИВИЗМЕ РАННЕГО ВИТГЕНШТЕЙНА.....	43
Коромчевский Назарий Ярославович АНТРОПОЛОГИЯ СЕКТАНТСКОГО ДВИЖЕНИЯ «СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ»	
Корягин Александр Сергеевич ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ СВВ. ОТЦОВ- КАППОДОКИЙЦЕВ.....	55
Метелев Сергей Игоревич	

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ И КОНЦЕПЦИЯ САМОПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Г.С. СКОВОРОДЫ.....	59
Милютин Андрей Евгеньевич	
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Л.Н. ТОЛСТОГО.....	66
Кондратьев Евгений Александрович, диакон	
ДИХОТОМИЯ И ТРИХОТОМИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЕСТЕСТВА В ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ II-IV ВЕКОВ.....	71
Кудзагов Хетаг Георгиевич	
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ И. КАНТА ОТНОСИТЕЛЬНО ТРАДИЦИОННЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОГА.....	80
Лесников Алексей Сергеевич	
ПРОБЛЕМАТИКА ОБОЖЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ СВТ. ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ С АНТИЧНЫМ ГНОСТИЦИЗМОМ.....	87
Пелипенко Сергей Викторович	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПАРАДИГМА ПОНИМАНИЯ И ТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТОВ В БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ.....	93
Петров Вадим Игоревич, диакон	
ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ У ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ШКОЛЕ.....	99
Распопин Юрий Иванович, иерей	
ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ.....	106
Резниченко Николай Александрович	
ДИПЛОМАТИЯ РАВНОАПОСТОЛЬНОЙ КНЯГИНИ ОЛЬГИ И ВОПРОС О ЕЕ КРЕЩЕНИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ.....	112
Смирнов Александр Анатольевич	
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПОСМЕРТНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА В БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ СВТ. ГРИГОРИЯ ДВОЕСЛОВА.....	120

Страшнов Владимир Сергеевич, иерей	
АНРОПОЛОГИЯ ИГРЫ И РЕАЛЬНОСТИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ.....	126
Татаринов Роман Владимирович	
ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА.....	135
Чернов Сергей Андреевич	
БОГОСЛОВСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ПРЕП. МАКСИМА ГРЕКА.....	141

**Акимкин Михаил Юрьевич,
студент бакалавриата
Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород
mihail_akimkin@mail.ru**

ИСТОРИЯ ДУШИ В АНТРОПОЛОГИИ ОРИГЕНА

Аннотация: В статье рассматривается учение Оригена о происхождении души и ее предназначении, причины грехопадения, а также вопрос о всеобщем спасении всех человеческих душ.

Ключевые слова: антропология, Ориген, душа, грехопадение, страдания, спасение, апокатастасис.

THE HISTORY OF SOUL IN ANTHROPOLOGY OF ORIGEN

**Akimkin Mikhail Yuryevich,
undergraduate student
Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod
mihail_akimkin@mail.ru**

Abstract: The article deals with Origen's teaching on the origin of the soul and its purpose, the causes of the fall, as well as the question of the universal salvation of all human souls.

Keywords: anthropology, Origen, soul, fall, suffering, salvation, apokatastasis.

Данная статья посвящена антропологическим воззрениям Оригена – выдающегося христианского апологета III века, представителя александрийской богословской школы. Важность этой темы заключается в том, что именно Оригену принадлежит одна из первых попыток построения систематического христианского богословия, которое характеризуется новым взглядом на природу человека. Главной заслугой антропологии Оригена является постановка ряда проблем, которые до него оставались вне сферы

христианской рефлексии. В представленной статье будут исследованы такие вопросы богословской системы Оригена, как происхождение человека, грехопадение, а также пути его восстановления.

Учение Оригена о человеке основывается на его космогонии, разработанной в духе платонизма. Согласно его представлениям, Бог-Дух творит духовные сущности, наделяя их равенством, свободой и нравственным совершенством. В трактате «О началах» Ориген пишет: «...всех, кого Бог сотворил, Он сотворил равными и подобными... нет разумной твари, которая не была бы способна как к добру, так и ко злу. Даже дьявол был не неспособен к добру» [цит. по: 3, с. 52]. Однако духи, призванные к непрестанному созерцанию и прославлению Творца, не сумели исполнить свое высокое предназначение. Постепенно в них охладела любовь к Богу, из-за чего сама природа духовных существ претерпела коренные изменения. В состоянии нравственного холода она сгустилась настолько, что духи стали душами, а различная степень их охлаждения и падения привела к установлению неравенства между ними.

Дойдя до крайней степени охлаждения, души обретают плотные материальные тела. Сама материя, будучи средой пребывания падших духов, приобретает грубую форму, а тела в свою очередь становятся отражением душевного состояния. Это приводит к появлению человека. Пределом падения становятся демоны, которые обрели темные, непроницаемые тела. Таким образом, человек становится как бы средним звеном в цепи разумных существ, занимая положение между ангелами и демонами [6, с. 73-75].

Из всего множества духов лишь «одной разумной твари», в силу сохранения интереса к созерцанию Божества и верности Его замыслу, удалось избежать грехопадения и его последствий. Этой разумной тварью был дух Иисуса Христа. Являясь тварным носителем божественного Логоса, он сохранил любовь к Богу, свою изначальную и неразрывную связь с Ним и не злоупотребил своей нравственной свободой, подобно тому, как подпали этому отступничеству другие разумные твари.

Следуя системе оглашения Александрийской школы, выделявшей различные уровни духовной зрелости катехуменов, Ориген двояко толкует грехопадение. Оглашенным он дает буквальное толкование падения Адама, говоря: «Все люди были в чреслах Адама, когда он еще обитал в Раю; и все люди были с ним и в нем изгнаны, когда был изгнан он; и через него смерть, вошедшая чрез его преступление, перешла на всех тех, кто были в его чреслах» [цит. по: 3, 53]. «Кожаные ризы», будучи просто одеждой из шкур животных, должны были напоминать первым людям о неотвратимости смерти. Однако более просвещенных Ориген призывает постигнуть скрытые смыслы библейского повествования: «Так как грех и смерть вошли в мир через одного человека, так как Апостол под этим миром подразумевает, конечно, земной мир, в котором мы живем, то подумай — не проник ли этот грех уже и в другие места, и не находился ли он, скажем, в небесных селениях, где обитают духи лукавства. Кроме того, подумай, откуда грех вошел в этот мир и где он находился до того, как войти в него...» [2, с. 40]. То есть первоначальное грехопадение, согласно учению Оригена, произошло не на земле, а в премирном эоне духовных существ.

Таким образом, превратное использование дара свободы послужило началом и причиной истории мира и человечества. Теперь душа обречена обитать в материальном теле как в некой темнице. Тем не менее, она все-таки сохраняет возможность исправиться, и восстановить свое прежнее достоинство. Местом исправления и своего рода очищения становится земная жизнь. Средством восстановления прежнего духовного состояния души становится ее свободное и осознанное решение в пользу возрождения утерянной связи с Богом.

Ориген отвергал учение о вечности страданий грешников после смерти. Тем не менее, он допускал мысль о том, что их мучения могут быть как непродолжительными, так и весьма долгими, «многовековыми» [5, с. 130-131], в зависимости от духовного состояния. По его мнению, Бог, как любящий врач, желает излечить грешного человека воспитательным путем с

помощью страданий. Он пишет, что если для избавления нашего тела от приобретенных болезней мы прибегаем к более или менее суровым и жестоким средствам лечения, то тем более нужно полагать, что Бог, являясь всеблагим врачом и исцелителем, «желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений, пользуется подобными же средствами и сверх того даже прибегает к наказанию огнем для тех, кто потерял здоровье души» [5, с. 218].

В богословской системе Оригена особое внимание уделяется концепции спасения, которая подразумевает установление единства человека с Богом путем достижения изначального состояния богосозерцания. Достижению этой конечной цели служит творение Богом мира, сама христианская вера и аскетическая жизнь. Христос в деле спасения выполняет скорее педагогическую, нежели искупительную функцию. Исходя из того, что изначальной целью каждого творения служило причащение к полноте Божества, то теперь, после воплощения, домостроительство спасения состоит в постепенном приведении мира ко всеобщему восстановлению («восстановление всего», *αλοκαταστασις των παντων*) через внушения и увещание. Под «восстановлением» Ориген понимает «восстановление первозданного совершенства, единства с абсолютным Добром, возвращение к изначальной созерцанию божественной сущности» [4, с. 120].

Ориген усматривал три основных причины, согласно которым можно говорить о прекращении мучений грешников в вечности. Первая причина связана с тем, что зло само по себе не является самостоятельной субстанцией и изначально имеет в себе потенциальное стремление к саморазложению и самоуничтожению. Поэтому оно непременно должно погибнуть, тогда как созданное Богом «для бытия и пребывания существует вечно и не погибнет» [5, с. 327]. В связи с этим, Ориген, поясняя смысл апостольского выражения «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28), говорит о том, что после Страшного Суда не будет никакого различия между добром и злом, поскольку «зла не

будет вовсе: Бог будет составлять все, а при нем уже не может существовать зло...» [5, с. 325].

Вторая причина, по которой страдания грешников не будут бесконечными, связана с представлением Оригена об участии мира в свете его эсхатологической перспективы. Он считал, что мир в конце времен придет в состояние «всеобщего восстановления» (*αποκαταστάσις τῶν πάντων*), которое подразумевает возвращение всего мироздания в первоначальный вид. Конец и исход всех вещей, приведенные в начальное состояние и уравненные с их исходным положением, возродят состояние, в котором пребывали разумные творения до вкушения от дерева познания добра и зла. После того, как будет уничтожено всякое греховное чувство и совершится полное очищение этой природы «один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все» [5, с. 325].

В качестве третьей причины прекращения страданий грешников Ориген рассматривает искупительный подвиг Иисуса Христа. Значение этого жертвенного подвига и Креста Христова настолько велико, что они воздействуют на весь окружающий мир, включая не только людей, но и злых духов. Никакое проявление злой воли не в состоянии противиться силе Креста Христова [2, с. 41].

Ориген рассуждает о внешности людей после всеобщего восстановления, однако он не занимает какой-то определённой позиции в этом вопросе. Со всей очевидностью можно утверждать, что Ориген категорически не согласен с позицией гностиков, понимавших под апокатастасисом возврат к состоянию, существовавшему до творения материального мира Демиургом в результате совершенного греха. Факт воскресения Христова и прославление Его тела побудили Оригена связать апокатастасис с всеобщим воскресением.

Он утверждает, что только Бог является абсолютно нематериальным [5, с156]. У всех остальных существ имеются свои тела. Во время своей земной жизни душа обладала чувственно-материальным телом, «однако в будущей

жизни она обретёт материю, более утонченную и чистую, которая станет духовной» [5, с. 132]. Материальное окончательно перейти в нематериальное не может, поскольку благодаря телесной материи сохраняется разнообразие в мире, и это разнообразие сохранится и в будущем веке.

В жизни будущего века невозможно творение нового мира путем совершённого греха. На примере души Иисуса Христа, соединившейся с Логосом благодаря силе любви, можно увидеть, что свобода вполне способна сочетаться с безгрешностью. Ориген, не исключая вероятности существования множества миров, тем не менее, явно склоняется к мысли о едином и определённом конце всего: «Действительно, проходит образ видимых существ, однако их состав не уничтожается окончательно. Обновление неба и земли, изменение образа этого мира и новизна небес готовятся для тех, кто идет путем, о котором мы уже говорили, и стремится к тому блаженному концу, которому покорятся, как сказано, и враги, и тогда Бог будет все во всем (1Кор. 15:28)» [1, с. 262].

В результате исчезнет зло и смерть¹⁵. Ориген задается вопросом: в каком же образе предстанут воскресшие во славу «духовного тела»? Он указывает, что ни в коем случае нельзя говорить о том, что весь мир в конечном итоге будет сожжен огнем и растворен в Божестве, как утверждают стоики. Конечно, все охватывается Промыслом Божиим, но не содержится в Нем, как в теле. Логос выступает врачом, исцеляющим всякую болезнь. В конце времен Он Сам станет главой всей разумной природы и «преобразит каждую душу в меру её совершенства, и каждый выберет то, что он хочет, и достигнет того, что выбрал» [5, с. 329]. При этом личность каждого человека будет сохранена без изменения, то есть останется такой же, какой она была во время своего земного существования.

В данной статье было рассмотрено учение Оригена о происхождении человека, грехопадении и конечном всеобщем спасении. Согласно его богословию, духовные существа, обладавшие полноценной свободой, в результате умаления любви ко Творцу исказили свою совершенную природу.

Между ними возникло неравенство, а охлаждение и огрубление их сущности привело к появления человеческих душ. Однако Господь дает им возможность исправиться и восстановить свое прежнее достоинство. После воплощения Логоса домостроительство спасения состоит в постепенном приведении мира и каждой отдельной личности в первоначальное совершенство, единство с Творцом, и возвращение к изначальной созерцанию Бога.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Башкиров Владимир, прот. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских Отцов Церкви и Оригена // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. – М.: Изд-во Синодальная богословская комиссия, 2007. – С. 253 – 265.
2. Иванов М.С. Апокатастасис // Православная энциклопедия. Том III. – М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001. – С. 39 – 46.
3. Кораблина В. Г. Антропология Оригена по трактату «О началах» // Свет Христов просвещает всех. – 2015. № 16. – С. 49 – 60.
4. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. – Клин: Изд-во Фонд Христианская жизнь, 2001. – 360 с.
5. Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб.: Изд-во Библиополис, 2008. – 792 с.
6. Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов. – Киев: Общество любителей православной литературы, 2007. – 365 с.

Архипов Андрей Витальевич,

диакон, студент магистратуры Нижегородской духовной семинарии,

Нижний Новгород

arhand707@mail.ru

ФАТАЛИЗМ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГНОСТИКОВ

В статье рассматривается специфика доктрины предопределения в гностических сектах. В связи с этим анализируется своеобразная антропологическая концепция древних гностических сообществ. Человек в древнем гностицизме мыслится как существо, детерминированное.

Ключевые слова: гностицизм, предопределение, антропология, судьба, детерминированность, духовные люди.

**Arkhipov Adrey Vitalievich,
daikon, the master's student at the Nizhny Novgorod Theological
Seminary, Nizhny Novgorod
arhand707@mail.ru**

FATALISM IN THE ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF THE GNOSTICS

The article discusses the specifics of the doctrine of predestination in the Gnostic sects. In this connection, a peculiar anthropological concept of ancient Gnostic communities is analyzed. Man in ancient Gnosticism is thought as being deterministic.

Keywords: Gnosticism, predestination, anthropology, fate, determination, spiritual people.

Отцы и учителя Церкви в ранний период богословского осмысления человеческой свободы и ее роли в библейско-исторической мировоззренческой парадигме, зачастую полемизировали с фаталистическими идеями стоицизма, особенно тогда, когда разрабатывали полемическую аргументацию против еретиков [2, с. 122]. Эти еретические движения отпадали от единомыслия с мистическим Телом Христовым в первую очередь из-за разницы богословско-моралистического истолкования Личности Спасителя, а также Его Благой Вести.

Здесь уместно вспомнить о том, что отечественные мыслители, такие как сторонники славянофильства А. И. Хомяков и Ю. Ф. Самарин неоднократно говорили о процессе отпадения от церковного собрания за счет неправильного понимания, как деятельности Христа, так и Самого Основателя христианства [4, с. 78-83].

Однако, по мнению западных исследователей раннехристианских сект и расколов, решающим фактором в возникновении и распространении гностического учения являлась позднеантичная философия, подкреплявшая их убеждения типично языческими постулатами [2, с. 104].

Можно со значительной долей уверенности констатировать, что христианство переживало болезненное соприкосновение с уже устоявшимися интеллектуальными направлениями в просвещенном и образованном греко-римском мире, где гностицизм выявил степень мучительного процесса вхождения языческой интеллигенции в лоно религиозно-интуитивного начала христианского сознания [5, с. 16-30].

Тем не менее, гностическая модель интерпретации сущности человека и его предназначения вызвала в лучших представителях церковного сообщества резкую неприязнь, ибо предлагала если не откровенно мизантропическую, то негативно-классовую систему общественно-культурного устройства.

Опираясь на пространные описания святых отцов и древних богословов, критиковавших приверженцев Маркиона, Валентина и других гностиков, а также археологические раскопки прошлого столетия в Египте, современные ученые гипотетически реконструировали главнейшие идеи многообразного гностицизма как феномена религиозно-философского характера, имеющего многотысячелетние корни и отголоски в античной традиции и иранских верованиях [5, с. 114].

Так сама сущность вещей и их законы обеспечивают узаконенное неравенство. По мысли гностиков, истинные христиане свободны от каких-либо правил, предписаний и обязанностей в плане соблюдения заповедей

Божиих, так как, они «духовные» люди. Дух этих особых людей безгранично суверенен и эмансипирован от плоти и чувства обычной части человеческой расы, а потому им не нужно беспокоиться о спасении. Они сравнивали себя с золотом, которое испачкано в грязи, не могущей лишить драгоценности металл, остающийся всегда твердым и вождленным предметом, не смотря на воздействия неблагородной субстанции [1, с. 32].

Современные исследователи приходят к мысли, что гностики не хотели и не могли согласиться с классической концепцией о духе в философии Платона и Аристотеля как о трансцендентном и невещественном начале в человеческой природе. Они стали колебаться между утверждением о вещественности «Я» (духа), схожим с искрой света и незыблемой естественностью судьбы, но, в конечном счете, гностицизм постулировал диктатуру предопределения в виде детерминированного фатализма [1, с. 32].

Люди, согласно гностикам, делятся на три класса: духовные или освященные, душевные или экстрасенсы и плотские. Первые при любом поведении и образе жизни априори были спасены, вторые спасаются благодаря добродетелям, а третьи обречены погибать в неведении и порочности.

Отсюда значимость свободной воли практически утрачена, она предполагается только для второй касты, но совершенно не имеет никакой важности для «духовных» и «плотских» людей, решения которых никак не учитываются всесильной судьбой, начертанной Богом [1, с. 34]. Другими словами, детерминированность каждого ранга людей заключается в их природе, олицетворяющей функции безликой и абстрактной судьбы, определяющей каким-то неведомым способом спасение как незаслуженный дар, смерть как несправедливое проклятие и добровольные труды, могущие облегчить участь перед Всевышним и обществом.

Ранние церковные писатели с негодованием описывали безграничную самоуверенность приверженцев гностицизма, получивших высшее положение внутри еретической общины, проявляемой в их личной

убежденности в собственной безнаказанности от божественных санкций за нечестивое поведение в силу «духовной» природы [1, с. 31].

Богословы пытались рационально объяснить причину неприятия Церковью концептуальных основ гностического учения, она по их словам, кроется в тройственности происхождения человеческой природы, а также в косвенном примирении злого и доброго, справедливого и несправедливого, избирательного и равного элемента в божественном мироустройстве.

Валентин, будучи влиятельным главой гностической традиции, упрощенно сформулировал дуалистическую подоплеку в акте творения, где участвовали два низших божественных существа Демиург и София, олицетворявшие мужские и женские принципы, которые по-своему благодетельствовали Адама и Еву трихотомией естества и узаконили последствия для их будущего потомства [1, с. 31].

Люди поставлены в состояние естественно-детерминированного предопределения в творческом замысле небесного мира, ничего не в силах изменить в лучшую или худшую сторону, но от вечности до бесконечности будут находиться в отведенной для них расщепленности природы на три категории [1, с. 31].

По мысли Валентина, воля есть предикат человеческой природы, а природа у каждого индивидуума различна и зависима от ее предопределенной свыше градации, поэтому воля соответствует природному качеству и стремится к естественному и определенному ей природой предмету. Она есть показатель божественного предопределения о людях в широком смысле и одновременно олицетворяет индивидуальную судьбу личности [1, с. 35]. Материальность волевого принципа в доктрине Валентина является наиболее рафинированной формой вещества одухотворенного и утонченного волюнтаризма, где функция воли приобретает какой-то оттенок энергийного или силового импульса одной из трех антропологических категорий гностического подхода к человеку и его природе.

Вопрос об одном источнике или двух началах космологии и антропологии гностического мироощущения до сих пор остается открытым, ибо поздняя версия гностицизма несколько туманно и невнятно постулирует идею о субстанциональной разнице между духом и материей [1, с. 36-37].

Валентин подчеркивает, что «дети вечной жизни» от начала создания бессмертны, миссия которых заключается в уничтожении смерти и покорении остальных людей, включенных в число душевных и плотских [5, с. 33-34].

Отсюда следует, по словам анонимного писателя гностического трактата о единстве и множественности, универсальное стремление от человека до скота к единству с тем, что единосущно с ним. Например, лошадь направляется к лошади, осел к ослу, плоть к плоти, а дух к духу, то есть, подобное тянется к подобному как в неоплатонизме [3, с. 127].

Если развивать эту идею до завершенного состояния, то получается, что если в мире одни представители человеческого рода несут жизнь по своей природе, то другие приносят смерть, которая родственна их естеству, а, следовательно, ценность природных «смертников» нивелируется категорией жизнелюбия малой группы. Поэтому избранные будут постоянно находиться в числе духовных лидеров и управленцев человечества, так как, они стремятся к единосущному их устройству сообществу, которое однородно божеству.

При этом гностические писатели говорят о таинственном провидении, которое осуществляет функциональный отбор из людской среды по признаку духовной пригодности из числа второсортных людей. Провидение, имеющее значение «пробуждения» от Отца за ранее определяет тех, кто способен откликнуться на него, а потому оно избирает из душевных христиан особенных и добродетельных, могущих бороться с духами вещественности, окружающими их словно добычу стая хищных животных [5, с. 36].

Подводя итог обзора антропологической системы гностицизма, которая ставит в главу угла права духовного воцарения в перспективе исторического

процесса становления человечества, где избранные и предопределенные промыслом индивиды должны были осуществлять селекционную миссию по формированию идеального общества людей, можно констатировать, что подобная концепция неприемлема в современном социуме. Такого рода идеология нацистской Германии явила во всей полноте те катастрофические результаты, которые были вызваны идеями избранничества в силу представления о расовом превосходстве одной части человечества над другой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Epping J. Ch. A study of the Patristic Doctrine of free Will. Wake Forest, North Carolina: Southeastern Baptist Theological Seminary, 2009. – 237. P.
2. Frede M. Free Will. Origins of the notion in Ancient Thought. Berkeley: University of California Press, 2011. – 168. P.
3. Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2008. – 453 с.
4. Самарин Ю. Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 312 с.
5. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М.: «Наука», 1979. – 368 с.

**Андреев Николай Анатольевич,
иерей, студент магистратуры
Нижегородской духовной семинарии
nickolay.an86@yandex.ru**

**УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО), АРХИЕПИСКОПА ВЕРЕЙСКОГО:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Аннотация: В статье рассматривается антропологический аспект православного учения о Церкви в богословских трудах священномученика Илариона (Троицкого). Анализируется работа свт. иллариона «Вне Церкви нет спасения».

Ключевые слова: священномученик Иларион (Троицкий), православная Церковь, экклезиология, антропология.

**THE DOCTRINE OF THE CHURCH IN THE WORKS OF THE
HOLY MARTYR HILARION (TROITSKY), ARCHBISHOP OF VEREA:
ANTHROPOLOGICAL ASPECT**

**Andreev Nikolai Anatolyevich,
priest, Master's student of the
Nizhny Novgorod Theological Seminary
nickolay.an86@yandex.ru**

Abstract: The article discusses the anthropological aspect of the Orthodox doctrine of the Church in the theological writings of the martyr Hilarion (Troitsky). Analyzes the work of St. Hilarion "Outside the Church there is no salvation".

Key words: Martyr Hilarion (Troitsky), Orthodox Church, ecclesiology, anthropology.

В самом начале XX века молодой и талантливый богослов, будущий священномученик Иларион [7] написал несколько важных трудов по вопросам экклезиологии. Учение о Церкви святителя Илариона опирается на Священное Писание и труды святых отцов Церкви, в его работах экклизиология неразрывно связана с антропологией и сотериологией. Учение о Церкви в трудах святителя Илариона (Троицкого) в данной статье рассматривается в контексте антропологической проблематики, поскольку невозможно правильно понять природу Церкви, не имея правильного понимания человека.

«Вне Церкви нет спасения» – таков основной вывод, который сделал святитель на основании тщательного изучения творений святых отцов, которые своей личной аскетической практикой познали и передали знание о

подлинной природе Церкви. Основные антропологические воззрения святителя Илариона вполне традиционны для патристической традиции восточного христианства. Точками сопряжения экклизиологии и антропологии в его трудах являются Бог и человек. Именно через Церковь и посредством Церкви отдельная личность становится частью Церкви и обретает возможность единения с Богом.

Рассмотрим основные антропологические предпосылки святителя Илариона в учении о Церкви. В своих богословских трудах он смотрит на человека сквозь призму реальности Церкви. Человек – творение Божие, член Тела Христова и часть Церкви. Большое внимание священномученик Иларион уделяет целостности человека. Нельзя изучать природу человека, отделяя её от Бога.

Образ и подобие Божие достигается через уподобление Первообразу, присоединению к бессмертию Бога посредством Церкви. При этом спасение понимается как восстановление человеческой природы через единение с Богом в Таинствах Церкви. При этом святитель Иларион ставит перед читателем интересные вопросы, размышляет о том, как непонимание природы человека и его единства с Церковью, приводит к неприятию спасения и критике Церкви. В частности, он говорит о том, что во многих его современниках удивительно уживаются почтение к христианству и одновременно пренебрежение к Церкви. Христианами называют себя многие, но при этом стыдятся чем-либо обнаруживать свою церковность. Вот слова святителя Илариона, написанные им в начале XX в.: «Клевета на все церковное для некоторых стала теперь просто выгодным ремеслом. И вот этой заведомой лжи спешат верить без всякого сомнения даже те, которые называют себя православными христианами» [4, с. 6]. Эти слова не менее актуальны и в настоящее время.

Антропология святителя Илариона всецело пронизана идеей Церкви как «союза любви» – единого организма, мистического Тела, члены которого соединяются общей благодатной жизнью, имя которой любовь. Здесь он

подчёркивает, что Священное Писание заповедует христианину строго держаться Церкви. В посланиях апостола Павла говорится о том, что «Церковь есть столп и утверждение истины» (1Тим. 3:15). Вслед за апостолами об этом говорят и святые отцы. «Верую во Едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» – именно такими словами всякий православный христианин исповедует свою веру в великую истину Церкви. Это вера святых апостолов и евангелистов, а также целого сонма святых, засвидетельствовавших данную истину веры своей жизнью. Именно вера в Церковь связывает человека с видимым обществом последователей Христовых. Церковь является хранительницей учения Христова. Вне Церкви человек не может обрести спасение, по своей сути отрицание веры в Церковь приводит человека к духовной гибели. А это означает, что для христианина вопрос веры в истину Церкви является вопросом сотериологическим и из области теории переходит в область практики христианской жизни. Именно в этом заключено глубинное значение правильного понимания природы Церкви и природы человека.

Антропология святителя Илариона стоит на идее единства и общения. Господь является Творцом всех людей и одновременно Творцом каждого человека отдельно. Человек сотворён со способностью познавать не только окружающий мир, но самое важное – он призван к познанию Бога, самого себя и других людей. Через это познание происходит возрастание в любви. Эта идея единения и любви, по мысли святителя Илариона, ярко выражена в первосвященнической молитве Иисуса Христа: «Отче Святой! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будет все едино: как Ты, Отче, во мне, и Я в Тебе, так они да будут в Нас едино» (Ин. 17:11, 20–21). На данные слова молитвы необходимо обратить особое внимание.

Христианство есть общая жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собой, что их единство можно уподобить

единству Лиц Святой Троицы. Христос молится о жизненном единстве всех верующих в Него, о воссоздании на земле природного единства всего человечества, ибо человечество создано единым (Деян.17: 26). И потому «это главное в Спасительном деле домостроения во плоти – привести человеческое естество в единение самим собой и со Спасителем, и истребив лукавое сечение восстановить первобытное единство...» [4, с. 14]. В этих словах можно увидеть схожесть антропологических воззрений святителя Илариона и святителя Григория Нисского, который осмысливает Церковь как возрожденное через Боговоплощение единое человеческое естество.

Церковь Христова – это и есть единение человеческих личностей, не только апостолов, но и всех верующих во Христа по слову их. На земле не нашлось такого единства, с которым можно было бы сравнить единство церковное, такое единство возможно только в Боге. Любовь Отца, Сына и Святого Духа соединяет три Лица во едино Существо, Единый Бог, живущий триединой жизнью. К такой же любви призваны и все люди, о чём и Христос молился Отцу Небесному: «Пусть любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет» (Ин. 17:26). В этих словах Христа видна тесная связь истины Церкви с тайной Пресвятой Троицы. Люди, вступившие в Церковь и возлюбившие друг друга, подобны трём Лицам Пресвятой Троицы, которых их любовь соединяет во единое Существо. Церковь есть своего рода «единосушие» многих лиц, создаваемое общей любовью к Богу и друг к другу. Именно данную мысль в словах первосвященнической молитвы Христа Спасителя усматривает святитель Иларион вместе со многими великими святыми отцами и учителями Церкви, такими, как святитель Киприан Карфагенский, святитель Василий Великий, святые Григорий Нисский, Амвросий Медиоланский, блаженный Августин и преподобный Кассиан Римлянин [5, с. 92].

Развивая идею о Церкви как новой и совершенной общности, святитель Иларион пишет о том, что сам Христос нередко называл свою Церковь Царством Божиим и напоминал, что это царство не от мира сего есть

(Ин.14:27). Эта мысль глубоко и прекрасно выражена в кондаке на день сошествия Святого Духа на апостолов, когда Церковь вспоминает и празднует своё начало: «Егда снисшед языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненные языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа». Здесь противопоставляется земному, разделившемуся обществу общество новое, соединившееся в Церковь. В своей прощальной беседе со своими учениками Господь говорит: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают вас, что вы мои ученики если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34–35). Это органическое неделимое единство выражено апостолом Павлом в образе «тела», которое он прилагает к Церкви. Все, входящие в Церковь, составляют одно тело во Христе, а порознь один для другого члены (Рим. 12:5; 1Кор. 12: 27). Тело одно, но имеет многие члены и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело. Тело не из одного члена, но из многих. Бог расположил члены, каждый в теле, как Ему было угодно (1 Кор.12:12). Таким образом, человек может быть человеком во всей полноте этого слова только в Боге и при этом в обязательном единении с другими людьми. Спасение есть общение, вне общения нет и спасения.

Рассматривая вопрос о природе человека, святитель Иларион утверждает, что у самого человека нет сил для осуществления заповеди Христа о всеобщем единстве Церкви [4, с. 19. Христос создаёт Церковь, оставляет заповедь о любви друг другу, но самой этой заповеди было бы совершенно недостаточно. Само христианское учение о любви совершенно недостижимо для поврежденной грехом человеческой природы. Но силы подаются прежде всего потому, что в Воплощении Сына Божия человечество теснейшим образом соединилось с Богом. Именно в Церкви всегда и неизменно продолжается единение человека с Богом, которое является источником духовной жизни. Без единения со Христом наступает духовная смерть. Сам Господь говорит: «Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий

хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира...истинно, истинно говорю вам: если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни...Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:51, 53, 56).

Таинство Причащения – источник духовной жизни, где подлинно происходит единение со Христом. Это Таинство соединяет людей с Богом и, тем самым, объединяет их друг с другом. Причащение – источник церковной жизни, а смысл таинства заключён в его церковности. Вне церковного единства нет и Причащения. В святоотеческой письменности оно поставлено в неразрывную связь с Таинством Тела и Крови Христовых. Уже в трудах мужей апостольских ясно выражена данная мысль. Святой Игнатий Богоносец подчёркивает церковность Евхаристии: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там католическая Церковь» (К смирнянам, Глава VIII). Об этом писали многие отцы Церкви: святитель Киприан Карфагенский, Кирилл Александрийский и др [4, с. 20].

Продолжая свою мысль о природе человека, святитель Иларион подчёркивает, что, по учению Христа и по опыту святых отцов, истинная жизнь человека возможна лишь при тесном природном единении со Христом в Таинстве Евхаристии. Именно это и создаёт возможность единения людей друг с другом, то есть создаёт единое тело Церкви. Человек должен присоединиться к бессмертию Бога через единение со Христом. Следовательно, сама жизнь христианина по своей природе может быть только церковной.

Ещё один важный источник восстановления природы человека посредством Церкви – это Дух Святой. Сам Христос говорит: «Кто не родится водою и Духом, не может войти в Царство Божие» (Ин. 3:3).

И апостол Павел, когда говорит о единении людей в Церкви, говорит о Духе Святом как об источнике такого единения. По мысли апостола, вся церковная жизнь есть проявление Духа Божия, всякое проявление любви, всякая добродетель – это действие дарования Духа. Живущий в Церкви Дух Святой даёт каждому члену Церкви силы быть новой тварью и жизнь по закону любви. Если будет порвана связь с телом Церкви, то отдельная личность, замкнувшись в своём себялюбии, лишена будет благодатного воздействия Святого Духа, живущего в Церкви. И, напротив, находясь в Церкви человек, отбрасывая свой эгоизм, уже здесь соединяется с Богом. Следуя опыту святых отцов, святитель Иларион отмечает, что существует два рода отделения от Церкви: первый, когда мы охлаждаем в любви, а другой – когда осмеливаемся совершать что-нибудь недостойное по отношению к телу Церкви. В обоих случаях мы отделяемся от целого, тем самым повреждаем собственно природу человека. И, соответственно, человек удаляется от общения с Богом.

Антропология и экклизиология в трудах святителя Илариона имеют центральное значение. Православная догматика переходит в христианскую жизнь. Церковь даёт жизнь и наполняет учение о человеке глубоким смыслом. Вне Церкви и без Церкви невозможна духовная жизнь человека. Только в Церкви может жить, развиваться и спасаться человек. Без Церкви, без общения нет спасения. И вся первоначальная система мировоззрения первых христиан была основана именно на идее Церкви. Первые христиане осознавали себя именно Церковью, то есть видимым обществом верных Христу людей, оно не было только учением, а было самой жизнью.

Подводя итог, можно констатировать, что антропология святителя Илариона является неотъемлемой частью его экклезиологии и сотериологии. Догматическое учение Церкви в его трудах выстроено таким образом, что отдельные богословские дисциплины рассматриваются в тесной связи друг с другом, что позволяет более целостно открывать для себя тайну единения человека с Богом. Главная идея богословских трудов святителя Илариона

заключается в единстве человеческих личностей в Церкви как в мистическом Теле Нового Адама. Для того чтобы человек смог обрести целостность и достигнуть обожения, ему необходимо постоянно, всё более объединяться и наполняться жизнью Церкви. Нет Церкви, нет Христа, нет благодати, нет истины, нет жизни, нет спасения – ничего нет без Церкви, и всё это есть только в единой Церкви, основателем которой является Сам Бог. Эта истина может помочь каждому человеку познать подлинную церковную жизнь и, по слову святителя Иллариона, тем самым: «Собирати расточенныя чада церковныя, да вси едино будут, как молился Господь Иисус Христос перед Своими крестными страданиями» [4, с. 52].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М.: Издательский совет РПЦ, 1998. – 2547 с.
2. Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. – Тверь, 2000. – Кн.4.
3. Житие священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 64 с.
4. Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. – М.: «Православная беседа», 1992. – 140 с.
5. Иоанн (Снычев), митр. Священномученик Иларион, архиепископ Верейский. Житие и свидетельства к церковному прославлению. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 1999.
6. Иларион (Троицкий), свщмч. Творения: в 3т. – Т. 1. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. – 504 с.
7. Польский М., прот. Новые мученики Российские в 2 ч. – М., 1992. Кн. 2. Гл.12. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/novye-mucheniki-rossijskie (2019. 29 март.).

8. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Толкование на Евангелие –
Т. 2. – М., 2004. – 743 с.

**Басманов Никита Андреевич,
иерей, студент магистратуры
Нижегородской духовной семинарии
blicnik@gmail.com**

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ К.С. ЛЬЮИСА

Аннотация: Разговор о религиозной антропологии в эпоху после постмодерна крайне актуален. Ключевая характеристика эпохи модерна – утрата человеком чувства священного. Ключевая характеристика эпохи постмодерна – утрата человеком человека. Льюис, можно сказать, почти пророчески предвидел проблему нашего времени и замечательно обрисовал ее контуры в небольшой работе «Человек отменяется». В нашей работе мы будем говорить об антропологии молитвы, антропологии жертвы, антропологии встречи и других феноменах религиозной антропологии, как включенности, вовлеченности человека в жизненный процесс. Задача нашего исследования состоит, прежде всего, в защите человечности, в защите человека в человеке.

Ключевые слова: К.С. Льюис, антропология, человек, христианство.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY OF C.S. LEWIS

**Basmanov Nikita Andreevich,
priest, Master's student of the
Nizhny Novgorod Theological Seminary
blicnik@gmail.com**

Abstract: Talking about religious anthropology in the post-modern era is extremely relevant. A key characteristic of the modern era is the loss of a person's feeling of the Sacred. The key characteristic of the postmodern era is the loss of a

man by other man. We can say that Lewis almost prophetically foresaw the problem of our time and remarkably outlined its contours in his little work “Abolition of Man”. In the article we will talk about anthropology of prayer, sacrifices, meetings and other phenomena of religious anthropology, as human involvement in the life process. The task of our research is primarily to protect humanity and man himself.

Keywords: C.S. Lewis, anthropology, man, Christianity.

Каким образом, на каком основании мы в праве, говорить об «антропологии молитвы» или «антропологии встречи», ведь антропология это, прежде всего «наука о костях»? Вопрос этот закономерен. Действительно, в таких случаях, принято говорить о «философии молитвы» или «философии встречи», но никак не антропологии. Наша позиция заключается в том, что человек не сводится к строению своего черепа или кистей рук. Мы убеждены в том, что любая вовлеченность человека в какой бы то ни было жизненный процесс, представляет антропологический интерес. Когда мы говорим об антропологии молитвы, а не о философии молитвы, мы тем самым подчеркиваем, что мы говорим не об отвлеченных, мало имеющих отношения к реальности вещах, а о предметах исключительно практических и даже – онтологических.

Удачность и уместность такого подхода, на наш взгляд, блестяще показал философ и богослов из Харькова А. С. Филоненко в своей недавней работе: «Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии».

Настоящая статья имеет своей целью обрисовать в общих чертах те проблемы, которые мы рассматриваем в магистерской диссертации, а так же краткий обзор литературы вышедшей в период с 2017 по 2019 год.

Антропологию молитвы Клайва Льюиса мы частично затрагивали в дипломной работе, однако с тех пор вышло несколько книг на русском языке интересующей нас тематики. В нашем случае, чрезвычайно ценным является

изданная в 2018 году переписка Льюиса с католическим монахом Джованни Калабрия. Поскольку мы основывались в основном на его «письмах к Малькомну», где Льюис предстает перед нами подчас в мрачном и даже как бы скептическом отношении относительно молитвы, в особенности соборной молитвы, переписка с католическим, ныне святым, священником заставляет пересмотреть сделанные нами выводы относительно взглядов Льюиса на молитву. Можно вспомнить известные слова Льюиса о том, что «в литургии он разбирается не больше чем в спорте» [1, с. 339], однако в переписке с отцом Калабрия можно прочесть поразительно глубокие и точные размышления о Евхаристии: «Завтра мы будем праздновать славное Воскресение Христово: я буду вспоминать тебя за Святым Причастием. Да высохнут слезы, да рассеются страхи и печали! Соединенная вечным союзом с Самим Божеством, восходит природа наша на Небеса небес. Потому нечестиво называть нас "несчастливыми". Нет, ЧЕЛОВЕК - создание, которому завидовали бы ангелы, если бы способны были завидовать. Вознесем сердца (на ц/с в Литургии «Горе имеем сердца») : "Может быть, будет нам впредь об этом сладостно вспомнить"» [2, с. 51].

Известно, например, что Льюис неплохо знал итальянский язык, однако стеснялся своих знаний и с отцом Джованни переписывался на латыни. Вероятно такая же не ложная, но христианская скромность звучала и во фразе относительно «знаний в литургии». Эти и другие сведения, которые мы извлекли, из недавно изданной переписки, заставили нас сделать ряд выводов. Например, Льюис в той переписке чрезвычайно интересно пишет о том как он видит судьбу пост-христианского мира, эти и другие темы, поднятые там Льюисом, мы будем рассматривать в контексте религиозной антропологии.

Проблема жертвы едва ли не центральная для Льюиса. Современному человеку, живущему в эпоху гуманизма и права, почти совершенно не понятен феномен жертвы. Однако, не поняв его, невозможно ничего понять в христианстве. Одна из последних его работ: «Пока мы лиц не обрели»,

целиком посвящена этой теме. На наш взгляд очень много общего у Льюиса в этом вопросе с Рене Жираром, который писал о так называемом «выращивании Жертвы». В романе «Пока мы лиц не обрели» Льюис как бы иллюстрирует Жирара, параллельно пытаясь ответить на вопрос, какова роль «обычного» во всем этом человека? В чем смысл трагичности тех, кто не стал и не сможет сделаться жертвой? Льюис в этом романе, который пронизан любовью к средневековой и мифам севера, приходит к выводу о том, что только жертвуя собой, или делаясь соучастником Великой Жертвы – человек в состоянии обрести своё подлинное лицо [3].

Не менее важным антропологическим феноменом является – встреча. Особенно яркое выражение это явление нашло в богословии митрополита Антония Сурожского, матери Марии (Скобцовой). Льюис ощущал остроту и важность этой проблемы едва ли не пронзительнее своих современников. В трактате «Любовь» можно найти такие радикальные строки: «жизнь – это встреча». Не встреча – это жизнь, а именно так – «жизнь – это встреча». Это очень важное уточнение. Жизнь есть лишь там, где одно лицо обращено к другому лицу. Если этого нет, если лицо смотрит в пустоту, в знаменитую бездну, как писал Ницше, то жизни нет. Можно продолжать при этом физически существовать, но при этом – не жить. И это важный тезис, который нам необходимо будет подробным образом раскрыть и осмыслить.

Стоит упоминания, вышедшая весной этого года, к 50-летию со дня смерти Льюиса новая биография – «Клайв Стейплз Льюис. Человек, подаривший миру Нарнию». Это первая биография (если не считать автобиографию) Льюиса изданная у нас на русском языке. Алистер Макграт тщательнейшим образом изучил жизнь английского классика. Книга Макграта радуется обилием документального материала, большинство из которого, публикуются впервые.

Парадоксальным образом, наследие К. С. Льюиса не только не утрачивает актуальности, но и обретает новую глубину и остроту. Вопреки всем прогнозам многих современных Льюису критикам, автор сказок и

«популярных книжек» который, казалось бы, не принес ничего нового ни в богословие, ни в философию, этот неоригинальный «обыватель», удивительным образом «звучит» и читается в современных условиях пост-христианства. Наша задача состоит не в том, чтобы описать эту новую глубину, открываемую в Льюисе, но в том, чтобы её актуализировать в современных условиях пост-гуманизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Льюис К.С. Собрание Сочинений в 8 т. / Пер. с англ.: – М.: Фонд о. Александра Меня; Дом Надежды, 2006.
2. Льюис К. С. Соединенные духом и любовью, литинские письма. / Пер. с латыни.: М.: Никая, 2018. – 182 с.
3. Крифт П. К. С. Льюис: Критическое эссе / перевод на русский язык. – New York, 1969 – 31 с.

Белокопытов Юрий Анатольевич

(Иеродиакон Меркурий (Белокопытов)),

студент магистратуры Нижегородской духовной семинарии,

Нижний Новгород,

gre.spiridon@yandex.ru

УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА О СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА

В данной работе рассматриваются взгляды апостола Павла на христианскую свободу. Наиболее полно эта тема раскрыта в послании к Галатам. Идеалом свободы в христианстве, по ап. Павлу, является свобода в Боге. Осуществление христианской свободы происходит в делах веры. Вера во Христа, согласно апостолу, являет себя в практике в любви к ближнему, через которую исполняется и заповедь о любви к Богу.

Ключевые слова: христианство, человек, свобода, Апостол Павел, вера.

Belokopytov Yury Anatolevich
(Hierodeacon Mercury (Belokopytov)),
the master's student at the Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Nizhny Novgorod,
gre.spiridon@yandex.ru

**THE TEACHING OF APOSTOL PAUL ABOUT
HUMAN FREEDOM**

This paper discusses the views of the Apostle Paul on Christian freedom. This topic is most fully covered in the letter to the Galatians. The ideal of freedom in Christianity, on an. Paul is freedom in God. The exercise of Christian freedom occurs in matters of faith. Faith in Christ, according to the apostle, manifests itself in practice in love of neighbor. Through love of neighbor, the commandment of love for God is fulfilled.

Keywords: Christianity, man, freedom, Apostle Paul, faith.

Изучение темы христианской внутренней свободы позволяет оживить понимание антропологии, сотериологии, этики и выставить правильные ориентиры на пути христианской жизни. Ложное представление о внутренней свободе ведет к различным уклонениям и греховным стремлениям от христианского идеала. Так мирская свобода склоняет человека к удовлетворению своих похотей и страстных пожеланий: к стяжанию и корыстолюбию, к плотским удовольствиям, к блуду и другим видам аморального поведения, то есть к духовной и нравственной деградации индивида и общества. Итогом этого процесса в обществе является появление идейного анархизма, материализма, антикультуры и т.д. Все это совершается вопреки всяким духовным нормам приличия и Богодухновенным законам, что само по себе является уже не свободой, а рабством этим стремлениям. Кроме того, неправильное понимание свободы ведет выработке потребительского отношения к природе и другим людям. Лишь христианская свобода дает возможность правильного построения

социальных взаимоотношений и любовного, заботливого отношения к миру природы.

В христианской антропологии одним из важнейших является учение о свободе человека св. ап. Павла, представленное в его посланиях. Согласно ап. Павлу, существуют два типа свободы: внешняя и внутренняя. Внешняя – социально-политическая, национально-религиозная, гражданская независимость – не является абсолютной ценностью для христианина. Внутренней же, духовной свободе, ап. Павел уделяет большее внимание, как определяющей для человека путь для поисков Бога: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор.3:17). Христианство ставит задачей возвращение человеку нравственной свободы, потерянной им в результате Адамова грехопадения, ибо она и является истинной свободой. Идеалом свободы в христианстве является свобода в Боге.

Необходимым условием для обладания христианской свободой является богоусыновление и постоянное пребывание с Богом и в Боге «при помощи всегдашней неразлучности от Икупителя, как ее Источника и Подателя» [1, с. 99]. Отметим, что положительные условия, характеризующие свободу, раскрывает только христианское учение. Исследуя учение о свободе у ап. Павла, проф. Н.Н. Глубоковский указывает и на вторичные, хотя также непеременимые «отрицательные» требования, то есть на «отвержение всего противного, препятствующего и несродного» [1, с. 100]. К ним относятся свобода от греха и свобода от ветхозаветного закона.

В начале рассмотрим «вторичные» условия христианской свободы по учению апостола Павла. Таким условием является, прежде всего, свобода от греха, которая стала возможной только благодаря искупительной жертве Иисуса Христа. Эта свобода избавляет «от сего тела смерти» (Рим.7:24), «ибо возмездие за грех – смерть, а дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим.6:23). Именно на таком понимании апостол строит свое учение. Целью боговоплощения, у ап. Павла, является исцеление человеческой природы и избавление от греха.

Свобода не индифферентна, но требует конкретного содержания. Так, «освободившись же от греха, вы стали рабами праведности...ибо, когда вы были рабами греха, тогда были свободны от праведности» (Рим.6:18,20). По толкованию святителя Феофана Затворника, евангелие о Христе говорит именно о свободе от греха и о всецелом отдаении себя «праведной жизни при помощи благодати Божией» [цит. по: 4, с. 8]. Если человек служит греху, то не имеет в себе праведности и является рабом греха, но если перестает грешить, то уже служит праведности и становится ее рабом. Эта праведность в Иисусе Христе, ибо Он сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин.14:6). Поэтому ап. Павел пишет: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), что говорит не об уничтожении индивидуальности, а напротив о ее раскрытии через полноту свободы. В таинстве крещения человек получает свободу и от смерти, и от первородного греха, и реальную возможность не грешить.

Свобода не терпит принуждения, иначе это уже не свобода. Поэтому к исполнению каких-либо действий в христианстве можно только призывать. О том, что Господь не лишает человека свободы, хорошо пишет В.Н. Лосский: «Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию» [3, с. 163]. От греха произошло рабство греху, следовательно, свободу от этого рабства может дать лишь победа над грехом. Из последних двух утверждений следует, что желание освободиться от греха и пребывать в праведности, то есть с Богом, служит призывом к деланию, а именно, к совершению подвига для вытеснения греховного состояния души и приобретения свободы в Духе Святом: «Представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6:13). При этом необходима борьба до полной победы духа над плотью. Человек свободный ведет упорную борьбу со страстями [2, с. 57]. Так апостол пишет: «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотьми» (Гал. 5:24).

Начало же этого распятия полагается в крещении, а затем оно совершается на протяжении всей земной жизни христианина, выражаясь в отказе себе в чести, славе, богатстве, утехах и т.д. Таковую свободу можно назвать свободой от плоти. Ей апостол указывает путь подвижничества, без которого невозможно достигнуть христианского совершенства и единения с Богом. Она влечет человека к самопожертвованию и аскетизму в стремлении к все большему приближению к Богу. По мере духовного совершенствования человек все больше сознает свое несовершенство и немощь и его еще сильнее влечет стремление к полному освобождению во Христе. В послании к Колоссянам ап. Павел пишет, что «...возрастая в познании Бога» (Кол.1:10), человек возрастает и в свободе.

Апостол Павел показывает, что идея о достижении абсолютной свободы – это утопия. Абсолютно свободен только Бог. Если под свободой понимать вседозволенность, то такой свободы у человека нет и быть не может. Даже если посмотреть на человека в социуме, то его действия ограничены действиями других людей, частично обуславливая его зависимость. Поэтому человек обладает относительной свободой.

Следующим условием христианской свободы является свобода от Ветхозаветного Закона. Закон содержал в себе идеи оправдания всех людей, но не имел в себе животворной силы, которая необходима для их исполнения и искоренения в себе зла. Одними своими силами, без благодати Божией, человек не в состоянии был побороть живущее в нем зло и грех: «Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое» (Рим.7:21). Эти силы дает человеку Дух Святой при крещении. Поэтому нет христианской свободы без свободы во Христе и идеалом свободы в христианстве является свобода в Боге.

Апостол Павел доказывает, что чем для иудеев прежде служил закон Моисеев, тем для членов новозаветной Церкви, учрежденной Христом, служит теперь благодать и «вера, действующая любовью» (Гал.5:6). Он свидетельствует о себе: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога»

(Гал.2:19). Вера, согласно учению апостола, это носитель и условие получения праведности Христовой.

В свою очередь дела веры, вводят человека в Царствие Небесное. Вера во Христа, по апостолу, осуществляется на практике в любви к ближнему. Апостол в послании к Галатам пишет: «Носите бремена друг друга, и так исполните закон Христов» (Гал.6: 2). Итак, благовествуя веру, апостол тем самым проповедует христианскую свободу. Кроме того апостол призывает: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос, не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал.5: 1).

Таким образом, основными отрицательными составляющими христианской свободы являются свобода от греха и свобода от Моисеева Закона. Положительная же составляющая христианской свободы – свобода в добре, приводящая к свободе в Духе Святом, которая заключается в Богоусыновлении с свободным постоянным проявлением искренней, чистосердечной и жертвенной любви к ближнему. Такая любовь непременно включает в себя и любовь к своему Создателю и Спасителю. Защищая истинное Евангелие, ап. Павел очерчивает широкое понимание того, что такое истинная христианская свобода. Что дал нам Христос, от чего он нас избавил, что мы можем потерять, если вернемся к Моисееву закону. Учение Апостола не просто совпадает с учением Христа, оно раскрывает смысл Евангелия. Оно необъятно и включает прямо или косвенно описание всех жизненных ситуаций. По словам проф. Глубоковского Н.Н. апостол Павел своим учением дал «отныне твердый морально-догматический устой» в христианской вере [1, с. 120].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в послании св. ап. Павла к Галатам. Спб., 1902. – 212 с.
2. Лопухин А.П. Толковая Библия или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. 2000. – 404 с.

3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. ТСЛ, 2012. – 252 с.
4. Рудинский Н., свящ. Жизнь и труды ап. Павла (комментарий на основе толкования свт. Феофана Затворника). Толкование на послание к Римлянам. М., 2002. – 325 с.

Иванов Дмитрий Владимирович,
студент бакалавриата,
Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород
dimulya937@gmail.com

ЧЕЛОВЕК И ВЕРА В ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ
РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА

Аннотация. В статье анализируется интерпретация Рудольфом Бультманом экзистенциальной философии Мартина Хайдеггера, а также описывается то, каким образом христианская вера в творчестве Р. Бультмана позволяет осуществить переход к подлинному самопониманию человека.

Ключевые слова: неоортодоксальная теология, Р. Бультман, неподлинное существование, человек, вера, подлинное существование.

Ivanov Dmitry Vladimirovich,
undergraduate student
Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod
dimulya937@gmail.com

MAN AND FAITH IN RUDOLF BULTMAN'S
PHILOSOPHICAL THEOLOGY

Annotation. The article analyzes the interpretation by Rudolf Bultmann of Martin Heidegger's existential philosophy, and also describes how the Christian faith in the creative works of R. Bultmann allows to make a transition to the true self-understanding of the man.

Keywords: neo-orthodoxy theology, R. Bultmann, false existence, man, faith, true existence.

XX век ознаменован появлением такого феномена, как диалектическая теология, или неортодоксия, ярким представителем которой является марбургский профессор теологии Рудольф Бультман (1884-1976), снискавший себе славу одного из наиболее известных философски мыслящих протестантских теологов. В американских лекциях 1951 г. Р. Бультман отмечает, что «христианская проповедь никогда не обходится без философских предпосылок» [8, с. 531].

Одновременно с этим он утверждает, что «не может быть никакой “правильной” философии, т. е. вполне совершенной системы философии» [1, с. 233], которая дала бы ответы на все вопросы и разгадала бы все загадки человеческого бытия. Вопрос лишь в том, какая из ныне существующих философских систем предлагает наиболее адекватное представление для понимания человеческого существования. Бесспорно, исторически Р. Бультман прав, потому что теологическая интерпретация Нового Завета, находящая опору в философии, существовала всегда. Примером может послужить классическая греческая патристика, в которой Новый Завет истолковывался с помощью понятий, использовавшихся в неоплатонизме. Другой пример – либеральная протестантская экзегеза испытала влияние философии Г.В.Ф. Гегеля. Сам же Р. Бультман считает нужным найти точку опоры в экзистенциализме своего коллеги М. Хайдеггера, в его Dasein-анализе: «Я думаю, нам следует учиться у экзистенциальной философии (философии существования), так как центральный предмет исследования этой философской школы как раз и есть человеческое существование» [1, с. 233].

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер выделяет две фундаментальные характеристики человеческого бытия: неподлинное и подлинное существование. Человеческое существование является неподлинным в том

случае, когда индивид, предаваясь сутолоке повседневности с её заботами и случайностями, «становится лишь частицей толпы и утрачивает себя в мышине возне своих меняющихся настроений» [10, с. 1310]. Такой человек старается оттолкнуть от себя мысль о фундаментальной и неизбежной данности своей жизни – перспективе смерти. Смерть приходит к нам как к индивидам, и страх смерти позволяет не затеряться в толпе. Человек обладает способностью решиться жить подлинно, то есть принять неизбежность смерти, а также ничтожность, бессмысленность своей жизни; он может осознать свою жизнь как «бытие-к-смерти». Эта решимость высвобождает «от иллюзий, судорожных поисков спасительной лазейки в вечность, когда даже “искание Бога” оказывается результатом стремления выбраться на сухой, спасительный берег» [7, с. 177]. Можно сделать вывод, что М. Хайдеггер «спокойно принимал перспективу небытия, не предлагая никакого спасения» [3, с. 237].

Р. Бультман, работая с текстом Священного Писания, кардинально преобразует понятия Dasein-анализа и раскрывает мысль о Боге как о субъекте, благодаря которому происходит переход от ложного существования к аутентичному. Он, называя экзистенциальную философию М. Хайдеггера «профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире» [2, с. 25], подчёркивает положительную сторону философии: она открывает человеку его неподлинность и делает её онтологически понятной. Однако философия настаивает на том, что индивид в силах преодолеть свою неподлинность, свою падшесть, что в христианстве означает самоспасение от греха и его следствий. «Оправданна ли эта самонадеянность философии?» [2, с. 27] – вопрошает Р. Бультман. Самоспасение – это не что иное как, повторение греха прародителей, стремление человека разорвать все связи с Богом [4, с. 33-35].

Для Р. Бультмана аутентичное существование (или «самопонимание веры») достигается в решении человека, которое принимается в ответ на

обращённое к нему слово керигмы. Керигма – это и возвешение Христом «Евангелия Бога», то есть радостной вести о торжестве Бога – «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:15), и «засвидетельствованная в Священном Писании суть церковной вести о Божественной любви, явленной в Иисусе Христе» [9, с. 374], и экзистенциальный вызов, ставящий человека в ситуацию решения перед Богом («за» или «против» Бога), Чью волю возвешает Иисус Христос. И подлинная жизнь человека – «это жизнь из невидимого, недоступного распоряжению и, следовательно, отказ от всякой добытой собственными усилиями надежности» [2, с. 20]. Именно такова жизнь «по духу» (κατὰ πνεῦμα). Она становится возможной тогда, когда человек верит в «благодать Божью», то есть верит в то, что невидимое и недоступное встречает его как любовь, означает для него не смерть, а жизнь. «Благодать, – говорит Р. Бультман, есть милость, прощающая грехи, т. е. она освобождает человека из плена его прошлого» [2, с. 21]. Если индивид сделает все возможные усилия для встречи благодати, ему будет прощен грех, другими словами, будет дано освобождение от прошлого. Вера – это свободное раскрытие навстречу будущему, предполагающее покорность, отречение от упования на самого себя, а также это решимость надеяться только на Бога, радикальная Ему самоотдача. Безусловно, акт веры сопряжен со свободным решением. Р. Бультман видит в христианской свободе именно свободу от ошибочного самопонимания, от себя и от прошлого. Общее для этих положений – свобода от мира, соблюдение дистанции по отношению к миру, названное теологом «размирщением». При этом всё внутримирское отодвигается от верующего и становится для него безразличным, уже не имеет для никакого значения, поэтому апостол Павел говорит: «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя (1 Кор. 9:19).

Вера есть ещё и свобода от греха, который является самопониманием «ветхого» человека, живущего эгоистическими устремлениями обрести полноту жизни. На практике происходит не так, как изначально хочет человек: он становится рабом греха, растворяется в суете мира и теряет

самого себя. Когда индивид всецело воспринимает керигму, отрекается от себя, признаёт свою немощь и ничтожество, он на самом деле, наоборот, «выигрывает самого себя в качестве дара, становясь свободным от всего, что связывается с понятием “грех”» [3, с. 248]. Вера освобождает от «ветхого» человека, от его прошлого, потому что его жизнь определяет уже его устремлённость в будущее. Проще говоря, благодаря вере человек свободен от себя самого, ибо каждый раз, выходя из своего прошлого, он есть, по слову апостола Павла, «новое творение во Христе» (2 Кор. 5:17). Нужно понимать, что такая свобода обусловлена радикальным прощением основного греха человеческой экзистенции, который отсекает человека от Бога – это желание жить самодостаточно из самого себя.

Может возникнуть вопрос: какое место здесь отведено Иисусу Христу? Дело в том, что «ветхий» человек был не иначе как своевольное существо. Если подлинное существование – в самоотдаче, а греховный человек к ней не способен, то его подлинная жизнь осуществится при условии освобождения от себя самого. Новозаветное провозвестие сообщает нам мысль, что «именно в этом смысл события Христа: оно означает, что там, где не в состоянии действовать человек, Бог действует, совершил действие для него» [2, с. 30]. Бог активно вмешался в человеческую ситуацию в событии Иисуса Христа и восстановил возможность подлинного бытия в качестве чада Божия, которая была утеряна из-за греха. Кроме того, Р. Бультман пишет, что «совершающееся во Христе событие есть откровение любви Бога, которая освобождает человека от самого себя для самого себя» [2, с. 31]. Получается, что христианская вера есть вера во Христа, так как она есть вера в явленную любовь Бога. Только тот, кто любим, может любить, а также тот, кто испытал на себе самоотдачу другого (Иисуса Христа), способен к самоотдаче. Через Христа Бог сотворил качественно новое человечество, получившее возможность восходить к Богу.

Быть членом нового человечества означает существовать в эсхатологическом пространстве. Апостол Иоанн Богослов, согласно Р.

Бульману, полностью устраняет апокалиптическую космическую эсхатологию. «Суд над миром – не предстоящее космическое событие, он состоит в том, что Иисус пришел в мир и призвал к вере» [2, с. 31]. Верующий жив, он «перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Для него внешне ничего не изменилось, правда, отношение к миру стало другим: с этого времени мир не может наносить ему вреда, вера есть победа над миром (1 Ин. 5:4). К тому же гностическая эсхатология преодолевается, потому что тот, кто поверил во Христа, не обретает новой природы, не ставится отныне уверенным, что его предсуществующая природа освобождена и его душа непременно вознесётся на небо; его бытие в вере не данность и не состояние, которое пришлось бы охранять, так что следствием оказалась бы аскеза. «Жизнь в вере – вообще не состояние, поддающееся однозначному описанию через индикатив; но вместе с индикативом тут же выступает императив» [2, с. 22]. Говоря иначе, решение верить совершается не один раз и на всю жизнь, а должно подтверждаться вновь и вновь в конкретной ситуации. Вера есть диалектический путь между «ещё нет» и «уже сейчас», непрерывная погоня за целью (Флп. 3:12-14).

Таким образом, для Р. Бульман суть христианской веры – в спасительном деянии Христа, в котором Бог освобождает индивида от обусловленности его прошлым, предлагая ему дар подлинного бытия. Мы говорим не об историческом, но об эсхатологическом будущем, когда христианин находит для себя возможным найти точку опоры вне истории, при этом оставаясь в исторической реальности. Христиане живут в межвременном периоде, который «определяется диалектикой двух разных качеств жизни» [6, с. 632], диалектикой «ещё нет» и «уже сейчас». «Ещё нет» останется для нас напоминанием, что Бог навсегда останется для нас недоступным, даже в вере Он всегда впереди, и мы не сможем дотянуться до Него. «Уже сейчас» обращает взгляд на Христа, Который даёт спасительные силы; «уже сейчас» указывает на длящееся совершённое Иисусом Христом спасение [5, с. 191-192].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бультман Р. Иисус Христос и мифология // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем. О. В. Боровой. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 211-248.
2. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 7-41.
3. Ворохобов А. В. Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана // Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии. – Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2018. – 352 с.
4. Ворохобов А.В. Осмысление первородного греха в творчестве Р. Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 9 (71). – С. 33-35.
5. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дисс. канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2009. – 222 с.
6. Гестрих К. Тенденции евангелической эсхатологии XX в. // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы (в рамках богословской конференции Русской православной церкви), 14-17 ноября. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2007. – С. 625-633.
7. Коначева С. А. Экзистенциальная интерпретация новозаветного провозвестия в керигматической теологии Р. Бультмана // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 10. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2006. – С. 174-181.

8. Лёзов С. В. Попытка понимания: Избранные работы. – СПб.: Университетская книга, 1998. – 575 с.
9. Неклюдов К. В., Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Герменевтика библейская в диалектической теологии // Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. Том XI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 360-390.
10. DeVries P. H. Хайдеггер // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла / Пер. В. Р. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. – С. 1309-1311.

Кзаков Александр Сергеевич,
студент бакалавриата,
Нижегородская духовная семинария,
Нижний Новгород
kazakov9602@gmail.com

ЭТИКА, ЭСТЕТИКА И ГРАНИЦЫ ЯЗЫКА В ЛОГИЧЕСКОМ ПОЗИТИВИЗМЕ РАННЕГО ВИТГЕНШТЕЙНА

Аннотация. В статье рассматриваются этические и эстетические воззрения Людвиг Витгенштейна в рамках его философии языка и, в частности, в контексте концепции «мистического».

Ключевые слова: этика, эстетика, границы языка, мистическое.

Kazakov Alexander Sergeevich,
undergraduate student
Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod
kazakov9602@gmail.com

ETHICS, AESTHETICS AND BORDERS OF LANGUAGE IN THE LOGICAL POSITIVISM OF EARLY WITGENSHTEIN

Annotation. The article discusses the ethical and aesthetic views of Ludwig Wittgenstein in the framework of his philosophy of language and, in particular, in the context of the concept of "mystical".

Keywords: ethics, aesthetics, language boundaries, mystical.

Ранняя философская система Людвиг Витгенштейна известна, прежде всего, своей сосредоточенностью на логике и языке. Однако сам Витгенштейн настаивал на рассмотрении ее, в первую очередь, со стороны этической проблематики. И в этом состоит один из главных ее парадоксов: с одной стороны, именно этика задает вектор всех рассуждений Витгенштейна, а с другой, «... этики в обычном смысле у Витгенштейна просто нет, и, более того, Витгенштейн выражает убежденность, что «настоящей» этической теории вообще ни у кого нет – и быть не может, поскольку этика как теория попросту не может существовать...» [6]. Язык не предназначен для работы с тем, что лежит за границей выразимости, так как «слова нашего языка могут выражать только факты...» [4, с. 125]. Отсюда следует, что не только сама этика, но и все попытки выстроить какую-либо правдоподобную моральную теорию, будучи изначально размещены вне его границ, заранее обречены на неудачу.

Итак, почему же собственно этика относится к сфере «невысказываемого»? Витгенштейн подробно разбирает этот вопрос в своей «Лекции об этике», произнесенной в 1929 году перед так называемым «кембриджским обществом еретиков». Его рассуждения начинаются с разделения относительных и абсолютных ценностей. Допустим, когда человек говорит: «Этот стул хороший», - смысл, который он вкладывает в это предложение, предельно ясен и заключается в том, что стул соответствует определенному стандарту. Предложения такого типа не вызывают проблем с их пониманием. Однако, ситуация меняется в следующем случае. «Предположим, – размышляет Витгенштейн, – что я способен хорошо играть в теннис и один из вас, увидев меня играющим говорит: «Ну, вы играете очень плохо». И представьте, что если я отвечаю: «Я знаю, что играю плохо,

но отнюдь не хочу играть лучше», то все что он может на это сказать, будет: «А тогда все в порядке» [2, с. 240]. В этом диалоге все суждения носят относительный характер. Совершенно по-другому проявляют себя суждения, апеллирующие к сфере морали и этики: «...представьте, что я откровенно соврал одному из вас, и он, подойдя ко мне, сказал: «Вы ведете себя как скотина». Я же на это отвечаю: «Я знаю, что веду себя плохо, но, тем не менее, не хочу вести себя лучше» [2, с. 240]. В этом случае, собеседник уже не сказал бы, что все в порядке, а сказал бы следующее: «Но вы должны стремиться стать лучше» [2, с. 240]. Характерной чертой предложений, несущих в себе относительную ценность, является то, что они изображают факты и положения вещей действительности: их можно переформатировать так, что они вообще не будут нести в себе никакой аксиологической информации. И таким образом работают все предложения языка: они, по мнению Витгенштейна, способны адекватно отображать только то, что, так или иначе, связано с реальностью. В «Лекции об этике» говорится, что описание убийства во всех мельчайших подробностях, хоть и может вызвать эмоции гнева, сострадания и т.п., не будет содержать ни одного предложения этики, поскольку выразительных возможностей языка недостаточно для этого.

Рассуждая далее, Витгенштейн задается вопросом о том, что же из себя представляет абсолютное добро? По его мнению, это имеющее возможность отображения положение дел, в котором любой индивид, вне зависимости от его вкусов и пристрастий, будет пытаться сделать то что ему предписано, иначе он будет стыдиться того, что этого не сделал. В то же время, никакой атомарный факт, как было показано выше, не имеет в себе такой вышей принудительной силы: этика невыразима в языке и имеет сверхъестественную природу. Не видя выхода из этого парадокса, Витгенштейн предлагает представить себе те чувства, которые мы испытываем при постижении других видов абсолютного:

1. Чувство удивления существованию мира. Его необычность заключается в том, что человек не может представить себе отсутствие мира. Это обстоятельство приводит к тавтологичности, а, следовательно, и принципиальной невыразимости предложений, выражающих это чувство. Они оказываются «отдельным видом «бессмыслицы» и описываются через опыт удивления тому, что мир как целое существует» [9, с. 16].

2. Чувство абсолютной безопасности. Оно, как поясняет Витгенштейн, изначально обозначает невозможность совершения в отношении субъекта каких-либо действий, а потому предложения, составленные по типу: «Я в безопасности, что бы ни произошло», - будут бессмысленны.

В этой связи, употребление слов «удивление», «существование» (в отношении первого примера) и «безопасность» (в отношении второго) представляется в корне неверным. И таким же образом, по мысли Витгенштейна, ошибочно употребляются термины этики и религии и, более того, в какой-то степени, вышеупомянутые чувства служат отправной точкой для всех рассуждений относительно сферы Абсолютного. Во-первых, все эти слова являются сравнениями ввиду того, что употребление какой-либо языковой единицы в абсолютном смысле, так или иначе, апеллирует к смыслу реальному и вполне профанному: «Когда мы говорим: «Это хороший парень», то, хотя слово «хороший» здесь и не означает того же самого, что и в предложении «это хороший футболист», однако, кажется, имеет сходство» [2, с. 243]. Однако, в первом случае, в отличие от второго, нельзя выделить того факта, который стоит за сравнением, а значит, любые разговоры об этике не имеют никакого смысла: с одной стороны, они не подвергаются верификации, а с другой, «в них происходит подмена абсолютной ценности ценностью относительной» [5, с. 237].

Изображая такую необычную картину мира, в которой все предложения морального плана оказываются бессмысленными, становится непонятно, каким же образом этика приобретает статус самой важного раздела философии. Отсутствие рационального компонента в этико-

философских изысканиях Витгенштейна, по мнению многих исследователей, роднит его с экзистенциалистами: «мистическое», по мнению Грязнова, близко к «охватывающему» Карла Ясперса, а сходство с Хайдеггером иногда доходит до почти буквального совпадения высказываний [4, с. 126-127]. Однако наиболее четко прослеживается сходство концепции Витгенштейна с представителями «философии жизни», и, в наибольшей степени, с Артуром Шопенгауэром. Особенно ярко это можно увидеть в тезисе №6.43 (этот отрывок, по предположению С.В. Данько, представляет из себя тот максимум, который можно выразить в языке, когда речь заходит об этике в ее абсолютном смысле): «Если добрая воля изменяет мир, она может изменить лишь границы Мира, а не Факты; ничего из того, что может быть проявлено в речи. Короче, Мир должен при этом условии стать каким-то другим. Он должен, так сказать, уменьшиться или увеличиться как целое. Мир счастливого - это некий другой Мир по сравнению с Миром несчастливого», - как можно заметить, понятие «воля» занимает довольно важное место в концепции ЛФТ. Кроме того, об этом же свидетельствует то, что в период формирования своей философской позиции Витгенштейн уделял особенно большое внимание наследству Шопенгауэра: в Дневниках 1914-1916 гг. проблема воли, фигурирует довольно часто. Также, в тезисе №6.423 проводится различие между волей в ее психологизированном смысле, и между волей как «носителем этического, что, по мнению Гардинера, «не может не напомнить нам теорию Шопенгауэра о различии между «умопостижимым» и «эмпирическим» характерами, и его же настойчивое утверждение, что истинный источник природы человека находится в «акте воли» [3, с. 379]. В то же время, нужно учитывать тот факт, что воля, по Витгенштейну, не может воздействовать на мир фактов, а лишь на его границу – это является главным различием концепций данных философов.

Помимо предложений этики и религии, к сфере «мистического» Витгенштейном также относятся и высказывания эстетики. Эстетические мотивы в ранней философии Витгенштейна почти отсутствуют: они появятся

и займут важное место лишь в его поздней концепции. В то же время нельзя оставить незамеченным тот факт, что венская культура начала 20 века оказала большое влияние на формирование его мировоззрения и сам он был очень одарен не только в науке, но и в сфере искусства и, несмотря на свою немногословность в философии эстетики, следует помнить, что эта тема занимала Витгенштейна на протяжении всей жизни. Кроме того, в выстроенной им философской системе, по мнению Д.Ю. Дорофеева, «масштаб эстетической проблематики не меньший, чем логической или этической» [7, с. 42], - об этом свидетельствует прежде всего то, что единственным адекватным и действенным способом передачи информации, относящейся к сфере «того, о чем следует молчать», является показывание. Тем не менее, в ЛФТ данная тема почти не прослеживается: единственное, довольно краткое упоминание об эстетике в Логико–философском трактате находится в тезисе №6.421: «Этика и эстетика одно». Кроме того, в «Лекции об этике» говорится, что этика и эстетика обладают одной существенной чертой, которая их объединяет, но не уточняется, что она из себя представляет. Однако, исходя из содержания лекции, можно предположить, что Витгенштейн имел в виду аксиологическую направленность обеих дисциплин. К эстетике, в таком случае, могут быть применимы и все его рассуждения о невыразимости этики: слова «красивый», «прекрасный» и другие подобные лексемы, характеризующие какую-либо вещь точно также, как и термины этики, не способны выразить абсолютную ценность или красоту. Их роль заключается в «передаче первичного чувственного образа» [1, с. 7], того что не может быть выражено в психологических, искусствоведческих или иных терминах. О том, что вопросы эстетики, в высшем смысле, недоступны для выражения в языке и находятся за гранью, Витгенштейн пишет в своих дневниках: «Произведения искусства – это объект, видимый с точки зрения *sub specie aeternitatis*; и хорошая жизнь – это мир, видимый *sub specie aeternitatis*. В этом заключается связь искусства с этикой» [Цит. по: 3, с. 378]. Здесь, как можно заметить, также как в случае с

этикой, четко прослеживается влияние Шопенгауэра: он изображает похожую картину, где субъект находится в состоянии художественного созерцания, соединившись с чистой волей, причем, описывая свое видение эстетического восприятия, Шопенгауэр обращается к тому же отрывку из Спинозы, что и Витгенштейн: «Рассудок существует столько, сколько он воспринимает вещи как примеры вечности».¹⁶ Также следует упомянуть мнение А.Ф. Грязнова: он предполагает, что Витгенштейн в этом вопросе испытал влияние не только Шопенгауэра: на его взгляды также наложила отпечаток деятельность одного из венских публицистов начала XX века: Теодора [4, с. 70]. Будучи приверженцем философии Кьеркегора, он писал о том, что этика и эстетика относятся к особенному типу знания, совершенно отличному от научного: и то и другое может быть описано лишь в афористической манере.

Резюмируя вышеизложенное, можно утверждать, что позиция Людвиг Витгенштейна по теме этики и эстетики отличается оригинальностью и имеет следующие отличительные черты:

1. Этика, так же, как и эстетика, в абсолютном смысле, никаким образом не может быть выражена в языке.

2. Этика и эстетика, несмотря на свою трансцендентность, возможны лишь в рамках действий, и большую роль при этом играет воля.

Сложно оценивать правильность данной теории, но стоит также сказать, что Витгенштейн с уважением относился и к традиционным взглядам, о чем говорит в Лекции по этике: «Она (этика) все же является свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое я лично не могу перестать глубоко уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать» [2, с. 245].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аргун Л.Л. Эстетические идеи Л. Витгенштейна // Альманах мировой науки. 2015. №1. С. 6-8.

2. Витгенштейн Л. Лекция об этике. // Историко-философский ежегодник. / Под общ. ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Наука, 1989. С. 238-245.
3. Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. / Пер. с англ. О.Б. Мазуриной. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 414 с.
4. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. – М.: Высшая школа, 2006. – 375 с.
5. Грязнов А.Ф. Этическая проблематика в трудах Л. Витгенштейна. // Историко-философский ежегодник. / Под общ. ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Наука, 1989. С. 235-238.
6. Данько С.В. Отменил ли Витгенштейн философию // Электронный философский журнал Vox. 2013. №15. URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-DankoSV.pdf> 2013. (02.03.2018)
7. Дорофеев Д.Ю. Эстетика образа Людвиг Витгенштейна. // Вестник Днепропетровского университета. 2017. № 1. С. 36-50.
8. Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопросы философии. 1998. №5. С. 49-56.
9. Родин К.А. Этика Л. Витгенштейна в контексте постметафизики логико-философского трактата. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. Томск, 2014. – 32 с.

Коромчевский Назарий Ярославович,
студент бакалавриата Санкт-Петербургской Духовной Академии,
Санкт Петербург
nkoromchevskiy@gmail.com

АНТРОПОЛОГИЯ СЕКТАНТСКОГО ДВИЖЕНИЯ
«СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ»

Одной из самых крупных тоталитарных сект, действовавших на протяжении длительного времени на территории России, является

международная религиозная организация «Свидетели Иеговы». На данный момент религиозная организация «Свидетели Иеговы» вызывает у современного российского общества и органов государственной власти немалую обеспокоенность, что проявляется в контролировании и пресечении ее деятельности на территории Российской Федерации. В данном исследовании представлены основные антропологические идеи свидетелей Иеговы.

Ключевые слова: Свидетели Иеговы, антропология, сектантство, религия, доктрина свободы.

ANTHROPOLOGY OF THE SEKTAN MOVEMENT

"JEHOVAH WITNESSES"

Koromchevsky Nazariy Yaroslavovich,

St. Petersburg Theological Academy, St. Peterburg

nkoromchevskiy@gmail.com

Abstract: Jehovah's Witnesses is one of the largest totalitarian organizations that operated for a long period of time on the territory of Russia. At the moment, the religious organization "Jehovah's Witnesses" causes considerable concern to modern Russian society and the state authorities. The concern results in controlling and suppressing its activities in the Russian Federation. This study presents the main anthropological ideas of the Jehovah's Witnesses.

Keywords: Jehovah's Witnesses, anthropology, sectarianism, religion, freedom doctrine.

Учение о человеке «Свидетелей Иеговы» выводит человеческое происхождение из акта его творения Богом Иеговой. Первозданный человек был сотворён по образу и подобию Бога, где под образом и подобием понимаются все качества Бога Иеговы, а это – мудрость, любовь, мощь и справедливость. Адам значительно превосходил животных, отличаясь способностью к умозаключению, выстраиванием планов на будущее и способностью поклонения Своему Богу. Однако, с другой стороны, «Общество Сторожевой Башни», или же «Свидетели Иеговы», отрицают и

считают теорию развития человека и низшего животного неразумной и несостоятельной [1, с. 13].

Согласно их вероучению, прародители Адам и Ева имели абсолютное совершенство и были сотворены для лицезрения развития рая по всей земле, в котором человечество должно было пребывать вечно и в непрестанном счастье. Бог Иегова имел общение с первыми людьми через некий «канал», при помощи которого передавал им правдивую и конкретную информацию. В этот период люди имели знание о Боге, и не было необходимости в Свидетелях Иеговы. Бог Иегова наделил человека свободой воли, но прародители выбрали путь независимости от Своего Творца, совершив грех, который повлек за собой смерть [7, с. 3].

Для того чтобы освободить человека от греха, Иисус Христос основал новую истинную «христианскую религию», последователями которой являются «Свидетели Иеговы». Первоначально ожидалось, что человек станет «Свидетелем Иеговы», который будет проповедовать благую весть о грядущем Царстве [2, с. 11].

Следующим признаком является незыблемое уважение к Священному Писанию. Последователи, обладающие этими качествами, обязаны почитать имя Бога «Иегова», а также проповедовать Его другим людям, раздавая религиозную литературу и медиа-материалы. Служение «христиан» не ограничивается лишь проповедью имени Бога «Иеговы». Последователи «истинной христианской религии» обязуются проповедовать и о Царстве Бога. Следующей характерной чертой является неучастие в судьбах этого «злого мира», здесь стоит понимать их нейтральное, а зачастую и негативное, отношение к государству, политике и к конфликтам социального характера, также неприятие обычаев, традиций, культуры и умонастроений, которые свойственны этому миру [6, с. 24-25].

Последним отличительным качеством «Свидетелей Иеговы», согласно их вероучению, должно быть единство в духе и истине. «Свидетели Иеговы» говорят о четырех факторах, указывающих на их единство и принадлежность

к «истинной христианской религии». К ним относится создание раселитских учений на базе Священного Писания; признание средством решения глобальных мировых проблем только Царство Бога; почитание Божьего имени «Иегова»; объединение всех последователей «Общества Сторожевой башни» в союзе любви [5, с. 139].

Одним из основных пунктов антропологии «Свидетелей Иеговы» является отрицательное отношение к проявлению любых форм расизма. Такой догмат «Свидетелей Иеговы» основан на библейском выражении о происхождении всего человечества от одной крови, иными словами — от единого для всего человечества прародителя. «Свидетели Иеговы» проповедуют существование только одной расы – человеческого рода [6, с. 24-25].

Изначально человек был сотворен для вечной, бессмертной жизни, однако и преступление заповеди Адамом и Евой послужило началом физической смерти, а не духовной, в абсолютном значении этого слова. Согласно антропологии «Свидетелей Иеговы», человек не обладает бессмертной душой. С православной точки зрения душа — это особый творческий акт Бога, совершенный через Божественное дыхание жизни на плоть человека, готовую его принять [10, с. 26-27]. Напротив, «Свидетели Иеговы» считают, что душа – это человек, с присущими ему умственными и физическими качествами.

«Свидетели Иеговы» отрицают существование бессмертного личностного духа, который был создан посредством Божественного дыхания жизни. Поскольку душа человека – это сам человек, по мнению «Общества Сторожевой Башни», поэтому и такая субстанция как личностный дух не может быть неким призрачным объектом, который обитает в теле и способен покинуть его. «Свидетели Иеговы» говорят, что Библия не содержит в себе малейшего упоминания о бессмертии человеческой души. «Общество Сторожевой Башни» считает учение о бессмертии человеческой души

небиблейским, свое утверждение они основывают на отсутствии этого учения в Ветхом и Новом Завете [4, с. 49].

В вероучении «Свидетелей Иеговы» смерть есть противоположность жизни, небытие или же бессознательное существование. До наших дней остаются непобежденными грех и смерть, они будут в некоторой степени устранены искупительной жертвой Христа. С наступлением физической смерти человек превращается в прах. Так как Бог Иегова не описал посмертную человеческую участь, то грешника ожидает огненный ад. В конечном итоге, ад понимается Свидетелями как общая могила всего человечества. Вероучение «Свидетелей Иеговы» в качестве некой надежды для умершего человека предлагает Воскресение. Как было уже выше отмечено, воскресению подлежат не все, а лишь первые три группы: «малое стадо», или правительствующий класс 144 000 чел.; рядовые Свидетели; малые грешники. Грешники, так называемого сугубого греха к жизни вечной не воскресают.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. «Смотри! Я творю всё новое» / пер. с англ. Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. 1989. – 32 с.
2. «Сторожевая Башня». № 5. 01.04.1974.
3. «Сторожевая Башня». № 8. 01.05.1957.
4. Гордиенко Н. С. Российские Свидетели Иеговы: история и современность. – СПб.: Лимбус-Пресс, 2000. – 243 с.
5. Демидов В., прот. Спутник христианина. Изд. русского православного каф. Общества взаимопомощи. Wilkes-Barre, Penna., U. S. A., 1938. – 240 с.
6. Книга для всех. / пер. с англ. Watch Tower Bible and Tract Society of New York, 1997. – 32 с.
7. Кто такие Свидетели Иеговы? 1996. – 38 с.
8. Коник В. В. «Истины» Свидетелей Иеговы. – М.: Политиздат, 1978. – 111 с.

9. Ткачук Николай, свящ., Мефодий (Попов), иером., Дедусенко О. А. О ложности вероучения секты «Свидетели Иеговы» в свете Библии. – Волжский: Приход храма св. ап. Иоанна Богослова, 2000. – 51 с.

10. Что от нас требует Бог? / пер. с англ. Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. 2002. – 32 с.

Корягин Александр Сергеевич,
студент магистратуры Нижегородской духовной семинарии,
Нижний Новгород,
koryagin.1994@yandex.ru

ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ СВВ. ОТЦОВ-КАППОДОКИЙЦЕВ

Аннотация. В статье рассмотрены основные антропологические положения учения, проблемы грехопадения человека и повреждения его природы и пути возвращения к Богу в творчестве святых отцов-капподокийцев. Антропологическое учение исследуемых авторов стало синтезом предшествующей традиции и легло в основу православного понимания человека.

Ключевые слова: сотериология, экклесиология, христианство, синергия, антропология, капподокийцы.

Koryagin Alexander Sergeevich,
the master's student at the Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Nizhny Novgorod,
koryagin.1994@yandex.ru.

UNDERSTANDING THE PHENOMENON OF MAN IN THE WRITINGS OF THE ST. FATHERS CAPPODOCIAINS

Abstract. The article discusses the main anthropological provisions of the doctrine, the problems of the fall of man and the damage to his nature, and the

ways of returning to God in the works of the St. Cappodocian Fathers. Anthropological doctrine study authors was a synthesis of the previous traditions and formed the basis for the Orthodox understanding of man.

Keywords. Soteriology, Ecclesiology, Christianity, Synergy, anthropology, the Cappadocians.

Четвертое столетие стало, поистине, «золотым веком» богословской мысли, в том числе и в области антропологии. Заслуга в этом по праву принадлежит святым отцам-капподокийцам. Целью данной статьи является выявление того, как исторически выстраивалась антропологическая система капподокийской школы, какие святые потрудились над этим и каковы основные аспекты их видения человека.

Великими капподокийцами обычно называют трех самых видных представителей патристики середины IV в: Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Новизна антропологического учения капподокийцев и их ближайших сподвижников: Амфилохия Иконийского, Петра Севастийского заключалась в том, что оно исходило из четкой христианской перспективы спасения, которая базировалась на библейском и античном учении о человеке. При этом следует иметь в виду, что для большинства древних христианских авторов «антропология сама по себе не была предметом рефлексии» [2, с. 4], так как центром их систем была сотериология с акцентом на деятельность Бога.

Структура антропологического учения капподокийцев трехчастна и отвечает трем состояниям человека: до грехопадения, естественному и в жизни будущего века. Первое состояние – симфония духа, души и тела с Божественной благодатью, второе – искаженное положение всех составляющих человека и третье, возрождённое состояние, качественно превосходит первое. В.В. Неганов в своем исследовании «Развитие взглядов на природу и назначение человека философской традиции Каппадокийской школы» образно показывает, как капподокийцы понимают исправление природы человека: «Душу и тело, подобно строительному клею, удерживает

в совокупности сама Божественная сила (θεϊα δύναμις). И это есть воскресение того, что прежде было сопряжено и по разложению взаимно соединяется, возвращаемое в неразлагаемое единение (συμφθομένον), чтобы человечеству возвратилась первоначальная благодать и снова вступили мы в вечную жизнь, когда примешавшийся к естеству порок по причине разложения нашего состава исчезает в нас, как бывает это с жидкостью, которая, когда сосуд с ней разбит, не будучи ограждаема ничем, разливается и пропадает» [3, с. 66].

Христианские мыслители дали свое понятие образа Божия и Его подобия. По святителю Григорию Нисскому, образ Божий – это потенциальное соответствие Первообразу, а подобие Божие – соответствие по факту[4, с. 352]. Святитель Василий Великий учил тому, что человек и сотворен по образу и по подобию Божию, и является высшим творением Божиим. Поэтому одним из достоинств человека является его разум, его разумная и свободная воля, которыми Бог особо его одарил. В 16-ом параграфе первой беседы о сотворении человека, Василий Великий размышлял о подобии человека Богу. Если образ мы, уже имеет в себе, то подобие нужно достичь, совершенствуясь через Слово Божие. Как сказано в Писании: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Святитель задает вопрос, каким образом мы достигаем этого подобия Богу? С точки зрения святого Василия, подобие достигается через жизнь, согласную с Евангелием[1].

Рассматривая три силы в человеке: разумную, раздражительную и желательную, капподокйцы называют их способностями души и делают акцент на единстве и нераздельности в троичности в человеческой личности и троичности в единстве [2, с. 74]. При этом, говоря о двух составляющих человека, свв. капподокйцы основой всех качеств личности считают именно духовную часть его природы, то есть разум. Профессор Несмелов, анализируя труды капподокйцев, приходит к выводу, что «разум и свобода необходимы для самого бытия человека как человека; прочие же

совершенства нужны не для того, чтобы сделать человека человеком, а только для того, чтобы украсить и возвеличить его природу до подобия с Божеством» [5, с. 387]. В утверждении каподокийцев, что «человек, состоящий из души и тела, един» слышится уверенность, что человек изначально сотворен как духовно-телесное существо и предназначен для бессмертия. Так, к примеру, свт. Амфилохий Иконийский говорит, что «первый человек создан не из небесной материи, а из земли» [6, с. 229]. Великие каподокийцы первые указывают, что «полную человеческую природу составляет соединение тела и духа через реальное посредством чувственной силы» [4, с. 352].

Центром управления духовной и телесной природы, каподокийские мыслители считают сердце, как владычественный орган души. Саму активную деятельность души каподокийцы рассматривают как синергию воли человека и воли Бога. Согласно каподокийцам, душа имеет печать Божественности благодаря разуму, который направляет раздражительную и желательную силы. «Григорий Богослов, – пишет преподобный Феодор Едесский, – добродетели мысленной части называет благоразумием, рассудительностью и мудростью; раздражительной мужеством и терпением; вождевательной – любовью, целомудрием и воздержанием» [5, с. 229]. Святые отцы считали, что христиане должны и у людей чуждых веры заимствовать любовь к добротолубию. Святые обращают внимание на строгое исполнение Заповедей Божиих, т.к. от этого зависит, что человека ждет в будущем.

Подводя итоги, можно сказать, что антропологическое учение каподокийской школы христологично, т.к. во главу угла ставит Христа – Спасителя с Его жизнью и искупительной жертвой. Человеку все дано для спасения, он только должен уверовать во Христа, довериться Ему и последовать за Ним. Христологичность антропологии каподокийцев переводит ее из теории в практику. Второй отличительной особенностью каподокийских христианских мыслителей является экклесиология как

составная часть сотериологически осмысливаемой антропологии. Таким образом, учение Капподокийской школы о человеке не просто абстрактная теория, а реальное руководство для человека на пути спасения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев:
https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev
2. Ворохобов А.В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неортодоксии. Диссертация доктора филос. наук. Нижний Новгород, 2018. –520 с.
3. Неганов В.В. Антропология Капподокийской школы: диссертация канд. филос. наук. М., 2006. – 552 с.
4. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского / Репр. изд. СПб.: Центр изучения охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 635 с.
5. Несмелов В.И. Природа человека в антропологии каподокийцев // Философское образование. М., 2005 Издательство: Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет). – С. 3-19.
6. Попов И.В. Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II-IV веков. – Сергиев-Посад, 2004. –744 с.
7. Философия и методология науки: хрестоматия: учебное пособие / составители: П.А. Водопьянов, П. М. Бурак. – Минск: Беларуская навука, 2014. – 518 с.

Метелев Сергей Игоревич,

студент бакалавриата,

Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород

metelovxxx46@gmail.com

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ И КОНЦЕПЦИЯ
САМОПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Г.С. СКОВОРОДЫ**

Аннотация. В данной статье рассматривается центральная тема философского наследия Г.С. Сковороды, а именно антропологический дуализм, и неразрывно связанная с ней концепция самопознания.

Ключевые слова: антропология, дуализм, истинный человек, самопознание, Г.С. Сковорода.

Metelev Sergey Igorevich

undergraduate student

Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod

metelovxxx46@gmail.com

**ANTHROPOLOGICAL DUALISM AND THE CONCEPT OF SELF-
KNOWLEDGE IN PHILOSOPHY G.S. SKOVORODA**

Annotation. This article discusses the central theme of the philosophical heritage of G.S. Skovoroda, namely, anthropological dualism, and the concept of self-knowledge that is inseparably linked with it.

Keywords: anthropology, dualism, true man, self-knowledge, G.S. Skovoroda.

Философское наследие Г.С. Сковороды вызывает особый интерес для изучения. Объясняется это в первую очередь тем, что многие исследователи и историки считают именно этого мыслителя первым самостоятельным русским религиозным философом. В дополнение к этому, он разбирает весьма интересные вопросы. Его дуалистические воззрения, концепция самопознания, учение о смысле жизни заслуживают особого внимания. В данной статье будут изложены основные моменты, касающиеся антропологического дуализма и концепции самопознания в наследии данного философа.

Говоря об антропологических воззрениях Григория Сковороды, нельзя не обозначить основные моменты его жизни. Будущий философ родился 3 декабря 1722 года в селе Чернухи в семье казака. Родители мыслителя были очень порядочными людьми. Они обладали такими качествами как: честность, правдивость, добродетельность. Именно они заложили в будущего

мыслителя начатки его философии. Сам же Григорий с самого детства проявил склонность к чтению Священного писания, интерес к наукам. Он с малых лет ходил на церковные службы и пел на клиросе. Начальное образование Г.С. Сковорода получил в сельской школе в Чернухах. Затем он поступил в Киево-Могилянскую академию.

Повзрослев, Григорий задается вопросом: чем ему заниматься в жизни? Ему симпатизировал отшельнический образ жизни, и, вдохновившись примерами некоторых святых, он вначале захотел путешествовать. Затем он принял на себя образ «странствующего философа». Он считал, что, только отойдя от всей суетности города можно действительно искать царство Божия. Он почитал образ жизни Иоанна Предтечи, о чем свидетельствуют его произведения. Но из жизни философа, становится понятно, что именовать Григория Сковороду «странником» можно лишь условно. Из описания его жизни, видно, что жил он, зачастую в имениях своих друзей и знакомых, а не в лесах, полностью отрешенный от мира. Но все же странничество стало частью его жизни. Философ не был склонен к браку, но и к монашеству не стремился, хотя считал монахов высшими учениками Христа. Его звали в монастырь, но Г.С. Сковорода не захотел туда идти. «И в монахи его хотели заманить, и в Академию его брали, но он был вольный человек, отовсюду уходил, скитался со своим мешочком и книгами, писал свои вирши, рассуждения, размышления» [4, с. 17]. Последние 25 лет своей жизни он странствовал по Украине, занимаясь проповедью своего философского учения. Умер Г.С. Сковорода 9 ноября 1794 года в селе Ивановка. В настоящее время это село имеет название Сковородиновка. Нельзя не обозначить еще один, весьма важный момент: Григорий Сковорода приходится двоюродным прадедом другому русскому философу – Владимиру Соловьёву.

Тема двойственности широко представлена в философии Г. Сковороды, пронизывая большую часть воззрений философа. Нельзя отделить

антропологические, гносеологические и другие концепции от вышеупомянутой темы.

Философ разделяет мир на две части – мир духовный и материальный, которые объединяются в один. Человек живет в этом мире, и поэтому он как бы повторяет его строение и тоже состоит из двух нераздельных, но борющихся естеств, или начал. «Учение о человеке тесно связано у Сковороды с учением о мире» [1, с. 32]. Он состоит из «горняго, и подлаго», из вечности и тления, духа и плоти. Также, как и в случае с двусоставностью мира, двойственность человека философ выражает такими оппозициями как: плоть и дух, внутреннее и внешнее, видимое и невидимое, тайное и явное, жизнь и смерть, высокое и низкое, и так далее [ср.: 2, с. 166-170]. Все перечисленные антитезы подчиняются основной антитезе в творчестве Сковороды – Бог–диавол. В человеке, говорит философ, живут демоны и ангелы, ангел благой и злой, хранитель и губитель. В человеке происходит постоянное противостояние добра и зла, плоти и духа. Это противостояние происходит не только в конкретном человеке, но и во всем человеческом роде. Добро и зло в человеке не статичны, между ними происходит постоянная борьба, и человек то встает на добрую сторону, то на злую.

Несмотря на то, что философ противопоставляет плоть духу, он все же не лишает первую позитивных значений, и говорит о том, что внутри нее есть святое и божественное сокровище. Сковорода называет плоть слугой, а дух господином, и говорит об их внутреннем единении по принципу подчинения плоти. Если же этого не произойдет, то дух будет гневаться на нее. Иногда мыслитель предлагает более сложные отношения между плотью и духом. Несмотря на присущие плоти позитивные качества, основным и очень важным у мыслителя является утверждение о ложности плоти, которая противопоставлена истинности духа. Ложность плоти ведет к почитанию языческих богов. Плотскому человеку трудно проникнуть в тайны Господни. Плотской человек заботится только о своей плоти, и подменяет истину ложью.

Г.С. Сковорода также выделяет в человеке «наружность» и «внутренность». Внешность у всех людей одинакова. Взирая на внешность человека, познать его сущность невозможно. Внешность, или наружность, это всего лишь «подлая поверхность», которая противопоставлена внутреннему миру. Только во внутреннем мире человека есть истинное сокровище, и через него можно познать сущность, и различие каждого конкретного человека. Философ выделяет здесь еще одну оппозицию – видимое–невидимое. В видимую плоть нельзя влюбляться, так как все видимое, во что можно влюбиться – красота, сила, все это временно, так как видимый человек – дряхлый, мертвый. Нужно влюбляться в невидимого человека, так как там истинные, вечные качества. Философ не останавливается на том, что утверждает существование двух натур в человеке, «скотской» и «божественной». Мыслитель не просто противопоставляет человека видимого, внешнего, явного и человека истинного, внутреннего, духовного, но предлагает путь избавления от этой двойственности, путем поставления этих начал на свои места. Философ говорит, что если человек не осознает своей двойственности, то он не понимает великолепия находящегося в нем царства Божия, и делается скотом. И напротив, если человек осознает свою двойственность, то он не может продолжать оставаться в покое, и начинает разделять себя на две половины, отсекая от себя все «скотское». Философ предлагает разделить две части тела радикально, с помощью самопознания. Разделение, рассечение – это понимание, так как осознавая свою двойственность, человек тем самым разделяет себя надвое.

В трудах Г.С. Сковороды, часто употребляется символ «сердце». По мнению философа, именно здесь содержится духовность человека. Сердце зовет человека к добру, оно выступает источником нравственного поведения и религиозно-нравственного совершенствования. Как можно понять, термин «сердце», выступает не только как орган познания, но и как синоним духа, или истинного, внутреннего человека. Сердцу мыслитель приписывает все те

же свойства, что и внутреннему человеку. По сути, это одно и то же. Сердце так же является отражением Божества, поэтому оно бессмертно. Но философ утверждает, что если человек начинает гнаться за ложными ценностями, то он может потерять свою духовность, и тогда сердце становится другим, и умирает. Такой человек забывает Бога и теряется в этом мире, становится несчастным, неудовлетворенным, и переставая жить в согласии с миром и Богом. Главной задачей христианской философии, мыслитель считает «сведение Бога в сердце». Во внутреннем человеке, то есть в сердце, обитает Бог, и даже более того, истинный человек сам является богом. По мысли философа, познание самого себя ведет к познанию божественного начала в человеке. «Узнай себя!.. Там Господь твой! А в Нем все» [5, с. 242]. Получается так, что главное назначение философии – самопознание и обретение истинного человека и Бога.

Теперь обратимся к концепции самопознания в воззрениях Г.С. Сковороды. Она занимает видное место в антропологии мыслителя. Г.С. Сковорода является едва ли не первым мыслителем, обратившимся к идее самопознания, как критерию адекватной гносеологии. «Только в акте самопознания человек обнаруживает свое истинное место и предназначение в мире и раскрывает для себя целесообразность истинного содержания мироустройства» [3, с. 43]. Он говорит, что жизнь человека и его движение к смерти должны быть осознанными. Если человек не понимает, что окружает его и что скрыто от него, то он не может полноценно существовать. А достигнуть этого понимания человек может только познав самого себя. «Только так перед ним предстанет мир и его мера. Только так он увидит невидимое, отличит низкое от высокого, подлое от дорогого» [7, с. 277]. Самопознание, по мнению философа, есть путь к спасению. Подчеркивая значение самопознания, Г. Сковорода говорит о том, что это древнейшая наука и возводит ее к античности. Он много раз в своих произведениях упоминает о надписи на стене древнегреческого храма Аполлона в Дельфах – «Nosce te ipsum», что означает «познай самого себя». Философ утверждает,

что многие народы глубоко знали и понимали смысл этого высказывания, но впоследствии его важность стала теряться, целью же своей деятельности мыслитель видит возрождение этой идеи.

По мнению философа, процесс самопознания двуедин. При этом Г.С. Сковорода говорит, что самопознание – это одновременно познание и человека, и Бога: «... но когда хотя самого себе хорошенько узнаешь, изволь знать, что одним взором узнаешь и Христа» [5, с. 178]. Именно поэтому, человек должен стараться узнать себя, ведь так он сможет узнать и Бога. Отыскав в сердце святое и божественное, христианин сможет познать Бога. Через познание рождается послушание Господу и обретается свет, вечность, царство Божие. Таким образом, познавая себя, человек преображается в Бога, и все мертвенное в нем исчезает.

Другая задача самопознания – поиск в себе истинного человека. «Важнейшая задача каждого – это пройти путем самопознания к открытию в себе истинного человека» [7, с. 84]. Самопознание определяется философом как поиск другого истинного человека, и чтобы достичь его совсем необязательно улетать за моря и леса. Нужно всего лишь проникнуть внутрь себя, внутрь собственного сердца, и научиться распознавать добро и зло.

Таким образом, антропологический дуализм и концепция самопознания занимают важнейшее место в философско-антропологическом наследии Г.С. Сковороды, где они неразрывно связаны. Человек, по мнению философа, должен отсечь от себя все тленное, все, что мешает ему прийти к Богу. Основным инструментом, помогающим человеку сделать это, является самопознание. С его помощью человек выполнит свое назначение и придет к Богу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Багалея Д.И. Украинский странствующий философ Г.С. Сковорода. Харьков: Типография народного просвещения, 1923. – 65 с.

2. Ворохобов А.В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неортодоксии. Диссертация доктора филос. наук. Нижний Новгород, 2018. – 520 с.
3. Голомонзина В.В. Антропологические идеи Г.С. Сковороды // Вопросы культурологии. 2011. – №9. – С. 42-48.
4. Мень А. Прот. Русская религиозная философия. М.: Типография Центра «Путь, Истина и Жизнь», 2003. – 279 с.
5. Сковорода Г. Симфония, нареченная книга асхань о познании самого себя // Сковорода Г. Сочинения в двух томах: Т. 1. М.: Мысль, 1973. – 511 с.
6. Смирнова М.А. Неразрывное единство философии и жизни Г.С. Сковороды // Известия Тульского государственного университета. 2012. – №3. – С. 80-86
7. Софронова Л.А. Три мира Григория Сковороды. М.: Индрик, 2002. – 464 с.

Милютин Андрей Евгеньевич,

студент бакалавриата,

Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород

milandr13@gmail.com

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Л.Н. ТОЛСТОГО

Аннотация: В статье исследуются антропологические взгляды в религиозно-философской системе Л.Н. Толстого. Предметом исследования являются идейные истоки и основные особенности учения Л.Н. Толстого о сущности человека и смысле его жизни. Анализируется соотношение ключевых категорий антропологии русского мыслителя.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, человек, общество, Бог, философия, антропология, этика, мораль, религия, культура, рациональность.

Milyutin Andrey Evgenievich,

undergraduate student

Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod

milandr13@gmail.com

ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF L.N. TOLSTOY

Abstract: The article examines the anthropological views in the religious and philosophical system of L.N. Tolstoy. The subject of research is the ideological origins and main features of the teachings of L.N. Tolstoy about the essence of man and the meaning of his life. The ratio of the key categories of the anthropology of the Russian thinker is analyzed.

Keywords: L.N. Tolstoy, man, society, God, philosophy, anthropology, ethics, morality, religion, culture, rationality.

Рассматривая творчество Льва Николаевича Толстого, следует отметить, что его антропологическая система была включена в его вероучительную парадигму, которая несла в себе исключительно нравственно-этическую направленность на основании его религиозно-философских идей.

Все идеи о человеке, которые содержатся на страницах философских трактатов, дневников, письмах к известным людям того времени, говорят о том, что Л.Н. Толстой не рассматривал целостность человеческого бытия или значимость человеческой личности в контексте вечности. Для Л.Н. Толстого, человек предстает как «не зверь, не ангел, но ангел рождающийся из зверя духовное существо, рождающееся из животного» [6, с. 64]. Именно этот тезис становится необходимым специфическим центром для понимания антропологических аксиом, приводимых Л.Н. Толстым в рамках изложения своей религиозной доктрины.

Человек, с точки зрения Л.Н. Толстого, это существо с онтологически незавершенной природой, которая динамически раскрывается в деятельном созерцании себя на фоне эмпирического мира. Человек должен постигать этот мир при помощи чувств, образов, переживаний, используя перечисленные эмпирические инструменты для духовного

совершенствования своей души. Страдания, насилие, гнев, уныние, раздражительность и прочие человеческие нравственные пороки, по мнению Л.Н. Толстого, должны возбудить в человеке такие внутренние нравственные силы, которые будут направлены на сопротивление антинравственным стремлениям.

Одним из важных антропологических вопросов, разбираемых Л.Н. Толстым является самоидентификация человека в современном антропоцентричном мире. Несмотря на изменения, происходящие в течении всей жизни, как в физическом отношении, так и на душевном (духовном), человек осознает себя не просто личностью, но также может идентифицировать себя как некое особое, неповторимое «Я». В связи с онтологическим основанием человека возникает непреодолимая дилемма дуалистического начала. Человек делится на две области – животную и духовную.

В результате деления человеческой природы возникает особая дуалистическая система, расколотая на два уровня: совершенное высшее начало и менее совершенное низшее начало. После разделения человеческой природы, возникает две воли человека – одна тянется к высшему началу, другая к низшему. Обе воли не являются абсолютной волей человека, которая способствует динамическому развитию человека в целом.

В религиозно-философской системе Л.Н. Толстого идеалом представляется «срединное начало» [6, с. 185]. Срединное начало – это ограниченность двух волей, которая помогает человеку в самопознании и совершенствовании себя в нравственном начале. Цель человеческого бытия, по мнению Л. Н. Толстого, поэтапное развитие человеческого сознания для растворения человеческой души в трансцендентном мире. Только после поэтапного развития человеческого сознания, человек может познать «Бога», который, как полагает мыслитель, является бесконечной безличной Вселенной.

Поэтому для Л.Н. Толстого, человеческая личность, самосознание «Я» не имеет значимости в сотериологическом контексте. Главное, что нужно понять человеку, – необходимость ограничения двух разнонаправленных волей согласно нравственному закону, заложенному при рождении. Тем самым писатель отвергает индивидуализм, который не присущ божественному началу: «Этим словом (индивидуализм), – рассуждает Толстой, – на интеллигентном жаргоне называется жизнь личности. И им кажется, что они открыли что-то новое, когда пришли к тому, что «индивидуализм» нехорошо, а хорошо социализм, коммуна, народ... Им и в голову не приходит то, что в противоположении личности, отделенного «я» от Всего и сознании этого Всего (Бога) вместе с «я», что в этом вся суть и тайна жизни, тысячи лет тому назад признанная людьми, но только с той разницей, что они противопоставляют личность какому-нибудь собранию людей, а в действительности она противопоставляется Всему, т.е. Богу и всему человечеству, всему живущему, всему» [6, с. 401].

Человек, как духовно-нравственное существо, связан тысячами нитей с другими людьми и всем миром в неразложимое на части целое. Задача человека состоит в том, чтобы найти путь к единению с миром, преодолеть стремление к индивидуальному существованию. Индивидуальная воля в своей основе порочна, поскольку коренится в животной эгоистической природе человека.

В этике Л.Н. Толстого можно выделить антропологически-оптимистическую направленность, то есть веру в то, что моральное перерождение человека, при помощи религиозных институтов способно решить главные социальные проблемы человека. Лев Николаевич недооценивает тот факт, что между желанием добра и его исполнением пролегал пропасть. Л.Н. Толстой категорически не признает мысль о том, что человечество никогда в процессе истории не сможет встать на путь абсолютной морали, когда каждый будет жить согласно со своей совестью и

нравственным законам. Смысл своей жизни мыслитель видит в преобразовании традиционных форм жизни.

Подводя итог вышесказанному, следует сказать, что Л.Н. Толстой строит свои религиозно-философские тезисы исходя из своего собственного понимания и религиозного-мистического опыта. В своих антропологических размышлениях он приходит к следующим выводам:

– человек, это дуалистическая система, которая должна стремиться к ограничению двух волей для космологического (пантеистического) «спасения» своей души

– индивидуализм ограничивает нравственный закон в человеке и приводит к «гибели» души в контексте космологической драмы. Только ценой утраты самой человеческой субъектности и идентичности человеческого «Я» может быть достигнута та высшая онтологическая подлинность бытия, которая является эквивалентом бессмертия и символизируется у Л.Н. Толстого концептом «истинной жизни».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Басинский П. Святой против Льва. Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. – М.: АСТ, 2013 – 557 с.
2. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Литературная учеба. 1990. № 2. – С. 123-140.
3. Бердяев Н.А. О религиозном значении Льва Толстого // Вопросы литературы. – 1989. – С. 25-29.
4. Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. – СПб.: РХГИ, 2000. – 480 с.
5. Семикопов Д.В. Лев Толстой и оптинское старчество: к вопросу об истоках духовной трагедии великого писателя земли Русской // Семикопов Д.В. Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты) – Нижний Новгород – 2013. С. 93 – 113.
6. Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910 / сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Николюкина. М.: Известия, 2003. – 543 с.

**Кондратьев Евгений Александрович,
диакон, студент бакалавриата
Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород
evgenko85@yandex.ru**

ДИХОТОМИЯ И ТРИХОТОМИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЕСТЕСТВА В ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ II-IV ВЕКОВ

Аннотация: В статье представлен обзор взглядов святых отцов и церковных писателей II – IV вв. относительно состава человеческой природы. Рассмотрены две доминирующие модели строения человека: дихотомия – онтологическое единство в человеке тела и души и трихотомия – наличие в нем тела, души и духа. Приводятся точки зрения на эту проблему апологетов раннехристианской Церкви – свт. Иустина Философа, Оригена, Тертулиана, свт. Иринея Лионского, а также более поздних отцов Церкви, таких как свт. Афанасий Александрийский, преп. Макарий Египетский, свт. Григорий Нисский и др.

Ключевые слова: человек, дихотомия, трихотомия, дух, душа, тело, святые отцы.

**Kondratyev Evgeny Alexandrovich,
Deacon, undergraduate student
Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod
evgenko85@yandex.ru**

DICHOTOMY AND TRICHOTOMY OF HUMAN NATURAL IN CHURCH TRADITION OF II-IV CENTURIES

Abstract: The article presents a brief overview of the views of the holy fathers and Church writers regarding the composition of human nature of the II-IV centuries. Two dominant models of the structure of man are considered: dichotomy – ontological unity of body and soul in person and trichotomy – the presence of

body, soul and spirit in it. The points of view on this problem of the apologists of the early Christian Church – St. Justin Philosopher, Origen, Tertulianus, St. Irineus of Lyons – are given and as well as later Fathers of the Church, such as St. Athanasius of Alexandria, rev. Macarius Egyptian, St. Gregory of Nyssa and others.

Keywords: person, dichotomy, trichotomy, spirit, soul, body, saint fathers.

Проблема состава человека, как одна из тем антропологии, занимала умы богословов во все времена [2, с. 4]. Основной вопрос связан с тем, что «при описании природы человека как в Священном Писании, так и в разных святоотеческих творениях встречаются два различных описания составных частей человеческой природы. В одних случаях говорится, что в человеке можно наблюдать две составные части – душу и тело (дихотомия) или три – дух, душу и тело (трихотомия)» [3]. Различие между понятиями «душа» и «дух» имеет не только академический интерес или любопытство, но для Церкви «во все времена ее существования был актуальным вопрос жизни, хождения «по духу», и какое место душа возрожденного христианина занимает в этом процессе» [4].

В данной статье мы постараемся осветить ход мысли восточных отцов и церковных писателей по данному вопросу в классический период становления христианского богословия II – IV вв. Как правило, каждый последующий автор основывается в своем богословии на том, что уже было создано отцами до него, поэтому нам необходимо изучить данный вопрос поэтапно, в исторической последовательности.

Первой значительной вехой становления христианской антропологии является век апологетов, среди авторов особо выделяется учение св. Иустина Философа. В своих произведениях он часто касается вопросов состава человека. Однако его терминология не четкая и порою двусмысленная: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? ... только существо, состоящее из соединений той и другой, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению...не часть, но

целое» [5, с. 88]. У св. Иустина Мученика душа бессмертна и божественна и является частью верховного Ума. А в своих «Диалогах» он утвердительно отвечает на вопрос о тождественности по природе души животного и человека, как бы утверждая, что душа это не ипостасный принцип, а общее витальное начало твари. И к тому же душа бессмертна постольку, поскольку она причастна Богу, так как не имеет жизни сама в себе. Богопознание возможно только умно, а не чувственно. Животные вообще лишены дара общения с Богом и некоторые люди, в силу своей греховности, а доступно это только праведникам, которые очистили себя добродетельной жизнью.

Таким образом, муч. Иустина мы можем причислить к дихотомистам, причем в его учении явно прослеживается влияние платонизма.

Следующим церковным писателем, оставившим крупные труды по антропологии, был Тертулиан. Он касался вопросов о природе души, ее происхождении и назначении человека. Тертулиан в вопросе о природе души исходит из библейского повествования и определяет ее как дыхание Божье. Но он не высказывается ясно, абсолютно духовна ли она или имеет некое обличие: «Душа имеет невидимое тело», так он отмежевывается от материализма и крайнего платоновского спиритуализма. Душа имеет свой облик, границу, может быть видима. (Лк. 16,23) Она проста и неделима при множественности ее энергий (действий). Тертулиан отвергал идею о предсуществовании душ и поддерживал точку зрения традиционизма.

Восточный отец, живший на Западе, св. Иринеи Лионский, решительно отвергал идею метампсихоза и деление всех людей на «киников», «психиков» и «пневматиков». Он учил, что тело – это орудие, инструмент, а душа – мастер, художник, действующий этим орудием. Однако для него характерен больше трихотомический взгляд. «Совершенный человек состоит из трех частей – плоти, души и Духа из коих один, то есть Дух, спасает и образует; другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между двумя, то есть душа, иногда, когда следует Духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения» [6, с. 436]. Человек суть три

образующих начала: спасающий и образующий дух, соединенное и образованное тело и посредствующая душа, которая устремляется вверх к духу или вниз к плоти: «Душа и дух (anima et spiritus) могут быть частью человека, но они не суть сами человек ...совершенный человек есть смешение и соединение души, приемлющей Духа Отца с этой плотью, которая создана по образу Божьему» [5, с. 99].

Мысли Оригена относительно учения о человеке произвели заметный скачек по сравнению с более ранними церковными писателями первых веков. В своих трудах он смело обнажает ряд психологических проблем, недоступных до него церковному сознанию. Но его больше интересовали вопросы о происхождении и назначении человека, чем о способностях и функциях душевной жизни.

Душа у человека способна воображать, она подвижна, разумностью отличается от животных. Бестелесность души он доказывал наличием у человека памяти, способностью представлять и генерировать в воображении разные предметы, в т.ч. и нематериальные. «Душа может иметь некое приближение к Богу, может нечто чувствовать о природе Божества, особенно, если отделится от грубой материи» [5, с. 140]. Причем он далее поясняет, что душе присуща только относительная бестелесность, т.к. абсолютно нематериален только Бог. Имеет место быть некое эфирное тело, подобное ангельскому. А грубое тело человек получают только при грехопадении, его Ориген трактует в платоническом ключе, как темницу души. Из его рассуждений видно, что все материальное одушевлено, а субстанция души – духовна, и никак не материальна.

Ориген твердо стоит на идее предсуществования душ, заявляя, что нет бесспорного однозначного церковного мнения по вопросу ее происхождения. Это центральная идея в его богословии, и она берет начало в понимании Оригеном природы Божьей, Его благодати и справедливости. Бог создает всех существ духовными, наделяя их в равной степени дарами Святого Духа, но при отпадении от Бога выстраивается определенная иерархия существ по

степени их отпадения: ангелы, люди и демоны. Предполагается и произвольное восхождение душ к абсолютной изначальной духовности. Это так называемое всеобщее восстановление – апокатастасис. В таком взгляде кроется корень всех последующих заблуждений этого выдающегося богослова. В метемпсихоз, в его эллинском понимании, Ориген не верил.

Что касается состава человека, то Ориген в разных своих произведениях неоднозначен: в одних он выступает как трихотомист, разделяя человека на тело, душу и дух (имея ввиду дух, называет то «πνεῦμα», то «νοῦς»), а где-то явно дихотомист – разделяет человека на тело и душу.

В «Строматах» Климента Александрийского заметно влияние Филона и греческой философии. Хотя он и отличает в человеке тело, душу и дух, но его можно отнести скорее к «дихотомистам»: так человек, по его мнению, составлен из разумного и неразумного начала, т.е. души и тела. Несомненно в его учении только одно: в человеке материальное тело отлично от невещественной души. Остальное полно неясностей, что является отличительной чертой всех ранних христианских писателей, несколько их, похоже, не смущающей.

Св. Афанасий Александрийский не оставил отдельных трудов по антропологии, но его сочинения пронизаны учением об обожении, и тема состава человека занимает весьма важное место в его богословии. Он явный дихотомист, что явствует из его сочинений. Свой подход он аргументирует так: «...почему же означенных животных Бог повелел приносить в числе двух и двух; и двух совершенных, и двух птенцов? Отвечаю: поскольку человек двусоставен, т.е. состоит из души и тела, то Бог требует от нас двоякого целомудрия и двоякой кротости» [5, с. 146]. Ум он видит как способность души. Душа бессмертна и самодвижна. О ее происхождении он явно не высказывается.

Наряду с антропологией богословских систем, в церковном сознании сложился и иной подход к проблеме человека – это путь пустыни,

монашеской кельи и мистических откровений. Без молитвенно – опытной составляющей православное учение о человеке было бы неполным.

Преп. Макарий Египетский писал о великом достоинстве и призвании человека, его антропология носит возвышенный характер, что настраивает на радостное восприятие христианства.

Можно утверждать, что св. Макарий был дихотомистом. Даже цитируя ап. Павла (1 Фес. 5), он придерживается двусоставности и утверждает, что душа имеет много частей – ум, совесть, волю, помыслы осуждающие и оправдывающие. Дух для него – это благодатная харизма Святого Духа. Преп. Макарию близка терминология ап. Павла, он много пишет о «внутреннем» и «внешнем» человеке. Душа определяется им как сущность умная, образ и подобие Божье, подобная ангельским умным силам, но превосходящая их. Преподобный признает известную материальность души: «И ангел, и душа, и демон суть неким образом тело очень тонкое, но, тем не менее, с характерными особенностями своего естества» [5, с. 99].

Центральным элементом в учении св. Василия Великого о человеке является рассечение падшего естества Адама надвое, а вочеловечение Спасителя воссоединяет человека с самим собой и с Богом. В своем богословии он больше касается падшей, испорченной природы высшего творения Бога.

Обратившись к составу человека, можно увидеть в св. Василии дихотомиста, но он, в то же время, описывает сложную природу души. «Наша жизнь двояка; одна свойственна плоти, скороприходящая, а другая сродна душе, не допускает предела... душа разумна, важное благо для души – это мудрость и благоразумие... душе невозможно существовать, не зная Творца; ибо неведение Бога – смерть для души» [5, с. 178]. Ум для него - это кормчий, управляющий помыслами, страстями и раздражением.

Вопрос состава человека тесно связан у святых отцов с образом Божиим в человеке. Так св. Василий считает, что сложность природы и богатый внутренней мир человека могут свидетельствовать о божественном

отпечатке на его душе. Касаемо психологических терминов, святитель созвучен с традицией древней философии: различаются желательная, раздражительная и разумная силы в душе.

Антропология св. Григория Нисского интересна тем, что она связана с его космологией. Святитель обозначает ряд тем: о времени творения человека и о назначении его, об образе Божьем, о разделении на полы, о грехопадении и искуплении.

Бог творит человека от избытка своей любви, призывает к познанию Себя, чтобы разделить Его блаженство. Он и велик и мал, предназначен к славе, но, в то же время, подверженный тысячам страстей. «Бог сотворил внутреннего человека и слепил внешнего... внешний человек – это не «я», а «мое»; рука – это не «я», тогда как «я» – это словесное начало моей души» [5, с. 181].

Из его интерпретации книги Бытия мы видим в Святителе дихотомиста. Однако в 8 главе трактата «Об устройении человека» свт. Григорий объясняет, что человек был сотворен позже всего живого: так растения имеют лишь тело, животные тело и чувственное естество – душу, а человек еще и словесную разумную составляющую – дух, так что «природа каким-то последовательным путем восходила к совершенству» [7, с. 99]. Далее он ссылается на 1 Фес 5:23, что может свидетельствовать о том, что свт. Григорий придерживался трехсоставной модели.

Немезий Емесский подытоживает антропологические воззрения александрийцев и каппадокийцев. Он является автором трактата «О природе человека». В этом трактате присутствуют данные естествознания о человеке, его составе, назначении, в нем чисто философский подход к духовной природе человека. Венец творения объединяет в себе ступени бытия и находится как микрокосм в макрокосме. Телом человек связан с неразумными существами, а духом – с умными. Зиждитель соединил в человеке разнообразные природы, чтобы соединить во едино все части. Во всем творении видна гармония.

Немезий является дихотомистом, так как видит много неясного у трихотомистов (Плотин, Апполинарий Лаодикийский). Человек состоит из разумной души и тела. Разум – это лучшая часть души, как глаза для тела. В вопросе сущности души, Немезий полемизирует с античными философами и их материалистическим пониманием (Демокрит, Эпикур, стоики). Он ставит вопрос о соединении души и тела: «Как камень с камнем, или как танцующие в хороводе, или же как вода с вином. Поэтому, если в человеке нет между душой и телом ни соединения, ни соприкосновения, ни смешения, то как же они составляют одно живое существо?» [5, с. 178] Душа пронизывает все тело, и удачней сказать, что не душа находится в теле, но тело содержится ей. Удачна богословская аналогия: душа с телом связана, как Логос с человеческой природой в ипостасном соединении Богочеловека. В анализе теорий происхождения души он сразу отмечает креационизм, так как «Бог почил от дел своих». Традуционизм им отвергается на основании того, что душа тогда должна бы быть смертна. И, следовательно, его можно было бы отнести к сторонникам предсуществования, но он категорично об этом не высказывается, а только говорит, что «наша душа существовала еще до человеческого облика» [5, с. 178].

Таким образом, в ранний этап становления христианской антропологии характеризуется зависимостью святоотеческих воззрений от греческой философии: платонизм, стоицизм, неоплатонизм. В эпоху Вселенских Соборов святые отцы все более отмежевываются от этих представлений, особенно по поводу тела. К тому же необходимо отметить, что их не интересовал вопрос о составе человека напрямую, но только в свете триадологических и христологических споров.

Тело сначала мыслилось как одежда для души, нечто нечистое, потом как инструмент в руках художника, а затем как сосуд, обитель Святого Духа. Душа понималась как «внутренний человек», дыхание жизни, образ Божий, а также средоточие чувственной жизни человека. Дух же понятийно одно время ничем не отличался от души, иногда мыслился как разумная часть

души, иногда – средоточие религиозной жизни человека, отличное от души, а иногда, как благодатные дары Святого Духа в человеке.

Итак, проанализировав взгляды святых отцов и церковных писателей II – IV вв. о составе человека, мы приходим к выводу, что в данный период нельзя вести речь о монополии какой-либо модели – дихотомии или трихотомии. Обе теории представлены как одинаково убедительные, и поэтому обе имеют место в современном богословии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Василий (Кривошеин) архиепископ. Богословские труды. Н.Н.: Братство во имя св. князя Александра неевского. 1996. – 371 С.
2. Ворохобов А.В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неортодоксии. Диссертация доктора филос. наук. Нижний Новгород, 2018. – 520 с.
3. Егоров Г., прот. Проблема дихотомии-трихотомии человеческой природы и парадокс личности в антропологии свт. Феофана// Интернет-ресурс: https://www.orthodox.education/wp-content/uploads/2015/02/2015_02_05-Доклад-Егоров-Парадокс-личности-в-антропологии-свт-Феофана.pdf
4. Канатуш П.В. Христианский взгляд на составные части человеческого естества: различие между душой и духом. Донецк: 2005. // Интернет-ресурс: <http://www.blagovestnik.org/books/00400.pdf>
5. Киприан (Керн) архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. – 449 С.
6. Православная Энциклопедия. Т. 26. М.: 2011. – 436.
7. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Творения Святых Отец. Т. 37. Ч. 1. М.: 1861.

Кудзагов Хетаг Георгиевич,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,
Нижний Новгород

hetag-k95@mail.ru

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ И. КАНТА ОТНОСИТЕЛЬНО ТРАДИЦИОННЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОГА

Аннотация: В статье анализируется взгляд И. Канта относительно возможности доказать бытие Бога, основываясь на традиционных доказательствах, а также постулирование Кантом необходимости признания бытия Божия, исходя из созданной им этики.

Ключевые слова: Кант, религия, доказательства бытия Бога, философия, этика.

**Kudzagov Khetag Georgievich,
undergraduate student of Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Nizhny Novgorod
hetag-k95@mail.ru**

PHILOSOPHICAL REFLECTION BY I. KANT WITH REGARD TO THE TRADITIONAL EVIDENCE OF GOD'S BEING

Abstract: The article analyzes the view of I. Kant regarding the possibility of proving the existence of God based on traditional evidence, as well as Kant's postulation of the need to recognize the existence of God based on the ethics created by him.

Keywords: Kant, religion, evidence of the existence of Gog, philosophy, ethics.

В изучении человека никак нельзя обойти одну из важнейших сфер его бытия – веру в Бога. На протяжении всей истории человечества вера в Бога обитала и обитает в сердцах миллиардов людей. С другой стороны, человек является существом разумным, поэтому абсолютно естественным для него является желание обосновать с точки зрения разума веру в существование Бога. Лишь в рамках религии и философии возможно построение целостных мировоззренческих систем, в них «создаются и сохраняются целостные

картины мира, даются характеристики познавательных процессов, смысла человеческой жизни» [1, с. 3].

В истории Церкви, особенно в период схоластики, многие мыслители пытались удовлетворить стремление человека к целостному знанию. В том числе были разработаны различные доказательства бытия Бога, которые долгое время отвечали этим вызовам разума, но со временем в них усмотрели различные недостатки и несовершенства. Наиболее серьезную критику рациональных попыток доказательства бытия Бога высказал родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант.

В третьей главе своего знаменитого трактата «Критика чистого разума», которая носит название «Идеал чистого разума», Кант стремится подорвать традиционную теистическую метафизику. Он подробно начинает рассматривать самые авторитетные, на его взгляд, доказательства бытия Бога, которые указывают на наличие разумного замысла в мире, а затем вскрывает их недостатки. Доказательства, рассматриваемые Кантом – это онтологическое, космологическое и телеологическое (последнее Кант именуется «физикотеологическим»). Иммануил Кант считал, что абсолютно напрасно люди на протяжении веков пытались доказать то, что находится за границами их опыта. Однако люди постоянно пытаются это делать и, приняв, по мнению философа, положения, сделанные наугад, начинают их обосновывать посредством множественных примеров и доказательств.

Первым Кант начинает разбор **онтологического доказательства**. Данное доказательство претендует на то, чтобы быть априорным и не обращаться к опыту. Логика данного аргумента примерно такова: в нашем мышлении существует понятие Бога, которого мы наделяем всеми положительными качествами, в том числе, «бытием», и далее от этого атрибута мы приходим к Его реальному существованию. Ошибка данного доказательства, по мнению Канта, заключается в том, что понятие о предмете абсолютно ничего не может прибавлять к его сущности. Также само понятие «бытия», по мнению Канта, является пустым понятием, которое не является

реальным предикатом и соответственно, ничего не прибавляет к определяемому предмету. Здесь родоначальник немецкой классической философии приводит свой знаменитый пример со ста талерами. Утверждение Канта о том, что бытие – пустое понятие, впоследствии оспаривалось многими мыслителями. В частности, современный философ Стивен Т. Дэвис в своем труде «Бог, разум и теистические доказательства», считает, что, несмотря на всю сложность понятия «существования», оно все же может выступать в роли реального предиката [4, с. 63]. Дэвис приводит такой пример: «Король мог бы пожелать, чтобы его следующий канцлер обладал знаниями, умом и решительностью: но нелепо было бы добавлять, что король хотел бы, чтобы этот канцлер существовал» [4, с. 61]. Тем не менее, по мнению Иммануила Канта, проблема данного аргумента заключается в том, что из пустого понятия мы переходим к существованию. Поэтому данное доказательство не в состоянии сказать нам ничего ни о Боге, ни о Его свойствах.

Следом Кант переходит к разбору **космологического доказательства**. Суть этого аргумента – «причинно-следственная связь». Восходя по цепочке причинности, мы мыслим себе Первопричину всего. По мнению Канта, отличие данного аргумента заключается в том, что здесь малая посылка содержит в себе факт опыта, а большая посылка от опыта вообще заключает к существованию необходимого. Например, «Я существую, а значит, существует и необходимая сущность», – пишет Кант. Таким образом, данное доказательство ведется не а priori или онтологически, а от собственного опыта. Следовательно, разум, последовательно переходя по цепочке «причинности», доходит до Первопричины, а далее это доказательство развивается так: «эта необходимая сущность определяется и может быть определена только одним способом, способом всевозможных противоположных предикатов, следовательно, она должна полностью быть определена своим понятием [2, с. 365]. Только одно может полностью определить вещь а priori – это понятие об «ens realissimum» (всереальнейшая

сущность). Таким образом, понятие всереальной сущности является единственным, благодаря которому можно мыслить необходимую сущность, а значит, высшая сущность существует необходимо [2, с. 365].

По мнению Канта, в это доказательство очевидно вкралось онтологическое доказательство, хотя изначально космологическое доказательство делало только вид, что отвечает требованиям чистого разума и опыта, но по факту, в нем есть только первое. Кант пишет на страницах «Критики чистого разума», что изначально это доказательство опиралось на опыт, но дойдя до необходимой сущности и подбирая объяснения свойствам, которыми эта сущность обладает, наш опыт в данном вопросе ничем не смог нам помочь и разум совершенно с ним расстается. Ошибка данного доказательства схожа с ошибкой предыдущего, здесь также от понятия всереальной сущности заключают ее бытие, а это тоже самое, что и было в онтологическом аргументе, т. е. абсолютно неуместное заключение о Боге, исходя из пустого понятия «бытия».

Далее Кант переходит к разбору последнего доказательства – **физикотеологического**. Главная мысль этого аргумента заключается в том, что в мире нам открывается огромное многообразие порядка, целесообразности и красоты – все это до такой степени удивляет человека, что он признает слабость своего рассудка перед всем этим и осознает, что «любые числа и даже наша мысль утрачивает всякую определенность»⁵. Во всем творении мы видим цепь действий и причин, целей и средств, закономерности возникновения и исчезновения. Каждая вещь указывает на какую-нибудь другую вещь как на свою причину, которая в свою очередь также нуждается в ней, и все это «погрузилось бы пропасть» [2, с. 375], если бы не было бы какой-то первоначальной и независимой от всего этого ряда причины [2, с. 376].

Канту очень нравится это доказательство, поскольку оно: «заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением» [2, с. 352], потому что побуждает нас к изучению природы, но проблема этого

доказательства в том, что, по мнению философа, также не способно «подтвердить существование Высшей Сущности» [2, с. 379]. Кант пишет: «Сторонники этого доказательства, дойдя до удивления по поводу величия, мудрости мощи и различных других качеств Творца мира и не будучи в состоянии идти дальше, внезапно оставляют это док-во, которое приводили посредством эмпирических доводов, и переходят к случайностям мира, выведенной в самом начале из порядка и целесообразности мира. Далее, от одной этой случайности посредством трансцендентальных понятий перешли к существованию безусловно необходимого, и от понятия абсолютной необходимости первой причины – к целиком определяющему ее понятию»¹⁰. Кант считает, что это доказательство сперва также строилось на очевидных эмпирических принципах, но потом, достигнув определенных трудностей, перескочило сперва к космологическому, а потом и вовсе через него к онтологическому доказательству [2, с. 379].

Таким образом, И. Кант показывает нам, что по сути существует только одно – ошибочное онтологическое доказательство, которое скрыто во всех остальных. Исходя из этого, знаменитые доказательства бытия Бога, по мнению философа, не способны нам ничего сказать о Его бытии.

На этом этапе нам может показаться, что Кант действительно уничтожил всякую возможность разумного доказательства бытия Бога, но вот уже в следующем своем труде – «Критике практического разума» Кант разрабатывает свое собственное доказательство бытия Бога «от нравственности». Более того, Кант создал целую этическую систему, которая без Бога была бы невозможна. С 1787 г. – Кант пишет цикл работ, посвященных вопросам этики. По мнению философа, существует два вида этики: автономная и гетерономная. В основе автономной этики лежат добродетельные поступки, которые совершаются сами по себе, а не ради выгоды, которая содержится в основании гетерономных этических систем. В человеке, по мнению философа, существует моральный закон или долг, который Кант именуется «категорическим императивом». Только сообразуясь с

ним, наши поступки будут являться по-настоящему моральными. Кант предлагает несколько «постулатов практического разума», без которых невозможно следовать категорическому императиву. Во-первых, это существование свободы, которая, несмотря на то, что в мире феноменов все жестко детерминировано, тем не менее, постулируется. Свобода воли подразумевается уже самой структурой морального закона с его императивной всеобщностью и, стало быть, возможностью автономных действий. Второй постулат – это вера в посмертное вознаграждение за правильную жизнь и бессмертие души. Вера в бессмертие души вытекает из недостаточности любого конечного отрезка времени для достижения идеала морального совершенства, заключенного в нравственных императивах. Ведь, по мнению Канта, достижение идеала категорического императива – это «процесс бесконечный» [3, с. 226], а если наше бытие кончается могилой, то во всем этом нет никакого смысла. Последний постулат практического разума – это бытие Бога. Только постулируя бытие Бога как гаранта первых двух постулатов, мы можем на них надеяться. Необходимость признания бытия Бога обусловлена также несовпадением моральных и природных законов, отвечающих, соответственно, за добродетель и счастье (как совокупность телесных и духовных удовольствий). Поскольку следование моральному закону делает человека достойным блаженства, хотя и автоматически не делает его счастливым, то для сохранения действенности моральной мотивации требуется допущение некой высшей инстанции, согласующей в конечном счете моральные заслуги человека с суммой его блаженства. Таким образом, пишет Кант: «Нам необходимо постулировать бытие Бога» [3, с. 228].

Итак, надеяться на счастье от следования моральному закону в этом мире невозможно, и только посредством религии такая надежда становится возможной. Таким образом, «моральный закон неизбежно ведет нас к религии», – пишет Кант. Религия же в свою очередь предлагает нам путь достижения счастья, только в том случае, если в нас есть внутреннее желание

содействовать высшему благу в том, чтобы оно привело нас к Царству Божьему. Из всех религий только христианство, по мнению философа, в своем учении восполняет этот пробел, говоря о Царстве Божьем, в котором природа и нравственность приводятся Богом в гармонию, которая в естественном порядке вещей невозможна. Что же касается предназначения человека, то от него требуется лишь славить Бога, а по мнению философа, в этом мире Бога славит больше всего то, что является самым ценным в мире, – «уважение к Его заповедям, соблюдение святого долга, который возлагает на нас закон» [3, с. 233].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дисс. канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2009. – 222 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Издательство «Мысль», 1994. – 591 с.
3. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Издательство «Наука». 1995. – 227.
4. Дэвис С.Т. Бог, разум и теистические доказательства. – М.: Издательство «Наука», 2016. – 277 с.
5. Талиаферро Ч. Доказательства и вера: философия и религия с XVII века до наших дней. – М.: Издательство «Языки славянской культуры», 2014. – 584 с.
6. Кант: Pro et Contra / Сост. А.И. Абрамов, В.А. Жучков. – СПб.: РХГИ, 2005. – 928 с.

Лесников Алексей Сергеевич,

студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,

Нижний Новгород

lesnikov.aleksey@list.ru

ПРОБЛЕМАТИКА ОБОЖЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ СВТ. ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ С АНТИЧНЫМ ГНОСТИЦИЗМОМ

Аннотация: в статье анализируется богословско-антропологическое наследие свт. Иринея Лионского в контексте его полемики с античным гностицизмом. Свт. Ириней одним из первых среди христианских авторов обратился к учению об обожении человеческой личности, которое впоследствии разрабатывалось восточнохристианской традицией. Точка зрения свт. Иринея в понимании нетварного света в связи в данным вопросом созвучна с позицией свт. Григория Паламы.

Ключевые слова: Ириней Лионский, Иисус Христос, Бог, Творец, Святой Дух, обожение, плоть, душа, дух, богопознание

Lesnikov Aleksey Sergeevich,

undergraduate student of Nizhny Novgorod Theological Seminary,

Nizhny Novgorod

lesnikov.aleksey@list.ru

THE PROBLEMS OF THEOSIS IN THE WORKS OF ST. IRENAEUS OF LYONS IN THE CONTEXT OF CONTROVERSY WITH ANCIENT GNOSTICISM

Abstract: The article analyzes the theological and anthropological heritage of st. Irenaeus of Lyons in the context of his controversy with ancient Gnosticism. St. Irenaeus was one of the first Christian authors to turn to the doctrine of the theosis of the human person, which was later developed by the Eastern Christian tradition. Saint point of view Irenaeus in understanding the uncreated light in connection with this issue is consonant with the position of st. Gregory Palamas.

Keywords: St. Irenaeus of Lyon, Holy fathers, Jesus Christ, God, Creator, Father, Holy Spirit, deification, flesh, soul, spirit, knowledge of God, humanity.

Деятельность и богословское наследие свт. Иринея Лионского, жившего в непростое для всей Церкви раннее время становления и гонений,

широко известны. Этот человек гармонично совмещал в себе необходимые качества архиерея, который делом и словом ограждал свою паству от извращенного понимания христианства того времени – т.е. гностицизма, и одновременно богослова – мистика, последователя апостола Иоанна Богослова [5, с. 103]. Свт. Иринея являет пример органичного сочетания образованности и простоты в своих богословских установках.

Актуальность темы исследования обусловлена, во-первых, необходимостью осмысления христианской антропологии и, во-вторых, значимостью богословского наследия свт. Иринея Лионского. Ознакомившись с его произведениями можно обнаружить очень много схожего с богословской мыслью великих отцов Церкви позднейшего периода, а также того, что вошло в православное догматическое богословие. Речь, к примеру, об учении свт. Афанасия Великого об обожении [5, с. 104]. Он писал, что: «Сын Божий стал сыном человеческим, для того чтобы и человек сделался сыном Божиим» и в этом тезисе он предварял учение свт. Афанасия [4]. Богословское наследие свт. Иринея является одним из ранних примеров в рамках христианской традиции того, как герменевтика Библии, основанная на традиционном спиритуальном подходе и собственном оригинальном видении, продуцирует антропологические концепции, являющиеся и сегодня источниками догматической рефлексии Церкви [3, с. 10].

Для свт. Иринея Лионского, понимание обожения человека тождественно процессу богообщения, которое неразрывно связано с богопознанием и стяжанием Святого Духа. Согласно его мысли: «...человеку предстояло в будущем по благоволению Святого Духа видеть (Бога)...» [1, с. 373]. Поэтому можно сделать выводом о том, что богоподобие и обожение человека до совершенного состояния изначально присутствовало у Творца.

Но эту возможность наши праотцы должны были получить, как дар, а не самочинно захватывать преступным способом [1, с. 295] и распоряжаться по своему усмотрению и произволу. Преуспевание и приращение в этом

также зависит от Создателя, и подаётся в подходящее время в соответствии с Божественным Промыслом: «Бог все предопределил для совершенства человека <...> через это способным к видению и обнятию Бога» [1, с. 433] — писал свт. Иринея. Он отмечал, что своими усилиями и стремлениями творение не сможет приблизиться к Творцу, если не будет подана помощь свыше.

Иисус Христос – Сын Божий призван к приведению человека к Богу от начала времен: «...поелику невозможно было без Бога познать Бога, то Он через Свое Слово научает людей знать Бога» [1, с. 326]. Это утверждение свт. Иринея органично вытекает из момента творения Адама по образу и подобию Божию – и их не существенного родства и одинаковости: «Слово, став плотью, восстановило как образ, так и подобие <...> сподобляя человека через видимое Слово невидимому Отцу» [6, с. 139]. Отсюда следует, что связь Второй Ипостаси Святой Троицы и человека не была нарушена окончательно после грехопадения: «... Слово Божие обитало в человеке и сделалось Сыном Человеческим, чтобы приучить человека принимать Бога и Бога обитать в человеке...» [1, с. 296].

После этого обожение людей становится объективной реальностью человеческого бытия. Любому, вне зависимости от принятого гностиками деления на душевных, духовных и телесных, дана возможность приобщиться к познанию Бога: «Пророки...предсказали Его во плоти пришествие <...> дабы человек, приняв Духа Божия вошел во славу Отца» [1, с. 370] писал лионский святитель. В тоже время свт. Иринея ясно выражает мысль, что причастие к Богу не является таковым по природе: «Он по своей любви и неизмеримой благодати пришел в познание человекам – в познание впрочем не по величию и не по сущности» [1, с. 314].

Роль Сына, выступающего в качестве Путеводителя к Отцу, особенно ярко выражена в сравнении с ущербностью гностического учения, отрицавшего реальное Воплощение Слова. Поэтому: «они (т.е. еретики) не получают от Отца познания о Сыне» [1, с. 322] – писал свт. Иринея. Человек,

имеющий видение Отца и знающий Его, составляет высшую ценность для Бога: «Ибо слава Божия есть живущий человек; а жизнь человека есть видение Бога» [5, с. 372] – отмечал автор.

В познании Творца невозможно обойтись без помощи Святого Духа: «ибо через Духа мы видим, слышим и говорим» [7, с. 39]. Через Святого Духа Бог дает человеку знание о Себе. При этом третья Ипостась Святой Троицы является наиважнейшей частью личности: «Соединяя человека с Духом и Духа влагая в человека, Он Сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека» [7, с. 39]. Именно такое состояние святости по мысли святителя и соответствует усыновлению – т.е. наивысшей стадии в земной жизни творения: «никакой другой Бог или Господь не был возвешаем Духом, кроме <...> тех, которые принимают Духа усыновления, т.е. веруют во Единого и истинного Бога и Иисуса Христа Сына Божия» [1, с. 319]. Другим аспектом действия обожения, отраженным свт. Иринеем, является неизменность свойств человеческой плоти и тела. Меняется лишь качество образа жизни; человек через вероисповедание принимает Святого Духа в свою сущность: «...человек верою привившийся и приняв Духа Святаго не теряет существа плоти, но изменяет качество плодов дел <...> и уже есть и называется не плоть и кровь, а человек духовный» [1, с. 365].

Для этого не должно быть двойственности и лицемерия в вере и исполнении заповедей. Именно этим человек приобщается к Богу: «мы после призвания должны украшаться делами правды, чтобы почил на нас Дух Божий» [1, с. 426]. В силу этого обожение и богопознание не могут быть статичными, а носят динамичный характер; человек призван совершенствоваться и прогрессировать в духовном делании: «человек, находящийся в Боге, всегда будет преуспевать к Богу» [1, с. 341-342].

В итоге, при разработке своей теории обожения свт. Иринеи приближается к концепции нетварного света, этого источника непорочной жизни будущего века. Он пишет: «свет Отца сошел на плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, одетый

Отчим светом, получил нетление» [6, с. 145]. Полное блаженство возможно лишь в «будущем века», но потому как Христос явил свет Отца на земле, то начинается это наслаждение ещё в земной жизни людей: «Дух Божий облечет всего человека и преобразит его так, что и тело, не перестав быть телом, будет блистать Славой Божией» [2, с. 30]. По этому пути созерцания в дальнейшем будет развиваться византийское богословие вплоть до свт. Григория Паламы, с которым они очень схожи в аспекте видения нетварного света и энергий Бога: «Как созерцающие свет, суть внутри света и причащаются Его сияния, так и созерцающие Бога внутрь Бога суть и причащаются Его сияния» – писал лионский епископ [5, с. 266]. «Получивший в благой удел божественное действие <...> сам есть как бы свет и со светом находится <...> Он будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им» - высказал более чем через тысячу лет свт. Григорий [5, с. 103].

Богословие свт. Иринея Лионского имеет четкую ориентацию на Божественное Откровение и Священное Предание, чем и заслуживает высокую оценку. В.Н. Лосский, подводя определенный итог деятельности святых отцов находит его у свт. Григория Паламы. Он обращает внимание на то, что свт. Иринея может рассматриваться в определенной степени в той же плоскости: «...мы вновь стоим <..> перед тем Боговидением, которое мы нашли...у свт. Иринея Лионского, этого отца христианского Предания, ученика Поликарпа, бывшего, в свою очередь, учеником св. апостола Иоанна Богослова» [6, с. 272]. В этом смысле лионский святитель соединил собой первые века христианства и позднейшую эпоху, когда велись споры о богопознании. Также богословие свт. Иринея является весомым аргументом в пользу того, что святые отцы в своем творчестве более использовали личный духовный опыт и вероисповедание чем предыдущий накопленный материал в независимости от времени в котором они жили.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иринеи Лионский. Творения. Изданы в русском переводе прот. П. Преображенским. Дополнение: свт. Иринеи Лионский. Проф. Н.И. Сагарда. Доказательство апостольской проповеди. – М.: АО «Молодая гвардия», 1996. – 622 с.
2. Беневич Г.И. Антология восточно – христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т.1 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – М., СПб.: «Никея» - РХГА, 2009. – 672 с.
3. Ворохобов А.В. Спиритуальная герменевтическая концепция в западном протестантизме // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2015. № 13 (13). – С. 7-30.
4. Каплан И. Христос как второй Адам в богословии священномученика Иринея Лионского / Портал Богослов.Ru: URL:<http://www.bogoslov.ru/text/print/4278505.html>. (08.11.2014г.).
5. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. - М.: Паломник, 1996. – 449 с.
6. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение / Общ.ред. Владимира Пислякова. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – 631 с.
7. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Отпечатано в типографии Патриаршего издательско-полиграфического центра г. Сергиев Посад, 2001. – 446 с.
8. Никифоров М.В. Иринеи Лионский // Православная энциклопедия. Т. 26. Иосиф I Галасиот – Исаак Сирин. М.: ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2011. – 753 с.
9. Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I-IVвека / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А.Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 796 с.
10. Сидоров А.И. Святой Иринеи Лионский. Его жизнь, творение и богословие // Сретенский Сборник. Выпуск 1. Научные труды преподавателей СДС / Редакторы выпуска: Николай Скурат, протоиерей,

Иоанн (Лудищев), иеромонах. – М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2010. – 526 с.

Пелипенко Сергей Викторович,
студент бакалавриата Оренбургской духовной семинарии, Оренбург
fuzz02@bk.ru

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПАРАДИГМА ПОНИМАНИЯ И ТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТОВ В БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Аннотация: В статье анализируются библейская средневековая парадигма понимания в толковании текстов Священного Писания в период Средних веков, рассматриваются основные подходы к значению слова в языке и методы толкования священных текстов.

Ключевые слова: Священное Писание, священные тексты, Средневековье, толкование, библейская герменевтика.

Pelipenko Sergey Viktorovich,
undergraduate student Orenburg Seminary, Orenburg
fuzz02@bk.ru

MEDIEVAL PARADIGM OF UNDERSTANDING AND INTERPRETATION OF TEXTS IN BIBLICAL HERMENEUTICS

Abstract: the article analyzes the biblical medieval paradigm of understanding in the interpretation of the texts of Scripture in the Middle ages, the main approaches to the meaning of words in the language and methods of interpretation of sacred texts.

Keywords: Holy Scripture, sacred texts, Middle Ages, interpretation, biblical hermeneutics.

Одной из главных задач христианской антропологии является раскрытие человеку цели его бытия в этом мире, которая состоит в

уподоблении Богу через богопознание. Постигание и усвоение нового может прийти только через понимание полученных религиозных знаний.

С момента появления текстовых памятников, практически сразу стала актуальной проблема правильного понимания и интерпретации изложенного текста. Содержание любой информации зависит не только от фактического содержания, но и позиции интерпретатора и толкователя текста. Одно и то же содержание может быть абсолютно по-разному интерпретировано людьми с противоположными мировоззрениями, библейские тексты могут быть одинаково успешно использованы, как для проповеди христианства, так и для атеистической пропаганды. «Значение Библии определяется для человека его личным отношением к ней, когда он может свободно принять или отвергнуть ее содержание» [5, с. 59]. Именно поэтому проблематика правильного понимания и толкования текста, является актуальной на любом этапе развития общества [см.: 4, с. 19-45].

Библейская герменевтика, (греч. *ῥηνεντικῆ* – искусство толкования от греч. *ῥηνέω* – толкую) – это область богословской науки, в задачу которой входит раскрытие основных принципов истолкования Священного Писания. Предметом исследования герменевтики является метод (способ, прием) толкования текстов Священного Писания [7].

Герменевтика – это искусство толкования текстов и учение о принципах интерпретации информации содержащейся в тексте. Герменевтика появилась в рамках экзегезы Священного Писания, цель которой состоит в понимании текста, исходя из его общей направленности, в выяснении того, с какой целью он написан. Из этого можно сделать вывод, что толкование текста основывается на разных традициях, проблематике поднимаемых вопросов, воззрениях различных научных или философских школ, в рамках которых велись исследования. Это означает, что прочтение текстов мифов древней Греции у школы стоиков на основе натурфилософской интерпретации будет значительно отличаться от эпикурейского понимания текста. А толкование одинаковых отрывков текстов Торы в галахической традиции иудаизма,

может кардинально расходиться с апостольским толкованием мессианских текстов Ветхого Завета в свете исполнения пророчеств и свершившегося пришествия Христа. Толкование любого текста всецело зависело от субъективной позиции автора.

Появление христианской библейской герменевтики не было случайным. Тексты создавались и толковались с момента появления у человека письменности. Основными областями применения герменевтики были юриспруденция, литература и толкование тех или иных текстов религиозного или философского содержания, в основном объяснения сложных или сакральных текстов для понимания неподготовленными слушателями [58].

Теоретические основы христианской герменевтики были сформулированы в работе Оригена «О началах». По Оригену, каждое положение Библии имеет три значения: буквальное, доступное любому верующему, моральное и мистическое (духовное). Не отрицая буквального (исторического) значения, Ориген, как представитель александрийской богословской школы, главным в Библии признает иносказательный смысл, развивая в своей работе аллегорический метод христианской герменевтики.

Принципиально новым явлением в развитии методологии библейской герменевтики как научной дисциплины является творчество блаженного Августина. Язык и знаки являются предметом особого внимания в творчестве блаженного Августина. Знак – это предмет вызывающий самим фактом своего применения и обозначения ряд особых ассоциаций с другими явлениями или предметами. Знаки делятся на естественные и искусственные (условные). Естественные знаки помимо представления о себе также обозначают другую вещь самим фактом своего существования. Искусственными являются знаки которыми разумные существа выражают и обозначают движения души, мысли и чувства. К примеру, блаженный Августин считает слова искусственными знаками [1].

Фундаментальной смысловой базой христианского учения блаженный Августин считал идеи вещи и идеи знака. Знак является вещью информирующей человеческие чувства и активизирующей работу разума. Проводя систематизацию правил интерпретации, блаженный Августин при постижении смысла Священного Писания настаивал на необходимости логического, исторического, грамматического, аллегорического систематического толкования, с четким целеполаганием и учётом контекста. Им была введена в практику работы с текстами Священного Писания категория эквивалентности части и целого. Согласно этой категории, в Библии не имеется таких «тёмных» мест, которые не могли бы быть объяснены при помощи иных, «ясных» мест Писания. В работах блаженного Августина впервые ставится вопрос о определении фундаментальной герменевтической категории «понимание». Понимание – это переход от знака к значению, во время которого происходит познание путём усвоения информации и представления о воздействующем на душу знаке [6, с. 43].

Именно блаженный Августин заложил основы христианской библейской герменевтики, как целостной системы правил для правильного и объективного понимания и толкования. Учение Августина по толкованию Священного Писания господствовало в Западной Церкви в течение всего Средневековья. В частности, его работы стали основой для развития схоластической школы богословия.

Совсем другое понимание знака при толковании текстов Библии имело место у Боэция. Он не связывал идею предопределения с идеей Божественного провидения. Главный смысл провидения – быть знаком необходимости в будущем, а не реализовывать реальность предначертанного. Сутью знака является обозначение скрытого, но никак не реализация обозначаемого: «Следовательно, то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем» [2, с.

218]. Из этого можно сделать вывод, что знак – это лишь намёк на вероятность означаемого. Сущность знака – предположение многовариантности грядущего, которое зависит от тех или иных поступков как каждого конкретного человека, так и общества в целом, что вытекает из общего для людей разума и природы слова, соотносимых с идеей случая и стечения обстоятельств. Вышеизложенное позволяет поставить проблему изменения предрешённого, т.е. убирает не изначальный, но единственный смысл знака, не содержащего в этой своей единственности «природной необходимости». Предназначенное к осуществлению вправе остаться в возможной вероятности, не стать явным. Тем самым, Бэций, сформулировав сущность знака, как потенциальную возможность многовариантности грядущего, заложил в его понимание неизвестную переменную в виде свободы воли и выбора как одного человека, так и всего человечества в целом.

В XIII-XIV вв. европейскими университетами на основании предшествующей традиции был выработан основной схоластический принцип герменевтики – квадрига. Считалось, что каждый фрагмент священного текста обладает всеми четырьмя смыслами, которые должны правильно толковаться и включают в себя literalный, аллегорический, тропологический и анагогический уровень понимания текста.

1. Литеральный смысл – буквальный уровень понимания смысла текста, выявляемый на основе семантического и грамматического анализа.

2. Аллегорический смысл, раскрывающий символическое значение вероучительных положений, имеющих в тексте.

3. Тропологический смысл, рассматривающий и раскрывающий нравственно-учительный аспект текста.

4. Анагогический смысл, раскрывающий устремлённость всех сотворённых вещей к Богу.

Квадрига являлась сформированной системой, способствующей развитию герменевтики, указывающей в толковании Священного Писания на

множественность смыслов. Но отсутствие чётких критериев оценки, которыми определялись уровни правильного толкования смысла текста, приводило к произвольным толкованиям и ошибочным выводам при прочтении того или иного фрагмента [9].

Развитие герменевтических идей в Средние века заложило основы идей Просвещения, реформационной теологии и философии [см.: 3, с. 125-133]. Развитие библейской герменевтики в период Средневековья вывело на передний план проблему понимания чужой индивидуальности. Главным предметом становится аспект выражения смысла текста, а не содержания, что ведёт к разделению общей и единой идеи слова на идеи речи и языка, заложившей основу для дальнейшего развития искусства понимания текста в методологию современного научного познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аврелий Августин. Христианская наука, или основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1835. С. 27. [Электронный ресурс]. – <http://www.knigafund.ru/books/20185/read> -дата обращения – 10.02.2018.
2. Бозэций. Утешение философией. М., 1990. – 218 с.
3. Ворохобов А.В. Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе. Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2015. № 30. С. 125-133.
4. Ворохобов А.В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации. Коллективная монография под общей редакцией Е.В. Плисова. Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.

5. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дисс. канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2009. – 222 с.
6. Ефименко М.Н. «Герменевтический круг»: к вопросу о соотношении герменевтики библейской и герменевтики философской // Вестник Оренбургской духовной семинарии. – Оренбург, 2015. – Вып.2.(4). 43
Ефименко М.Н. «Герменевтический круг»: к вопросу о соотношении герменевтики библейской и герменевтики философской // Вестник Оренбургской духовной семинарии. – Оренбург, 2015. – Вып.2.(4) – 43 с.
7. Герменевтика. Азбука веры [Электронный ресурс] Режим доступа <https://azbyka.ru/germenevtika/> – дата обращения – 11.01.2018.
8. Герменевтика. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] Режим доступа – <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/> – дата обращения – 14.01.2018.
9. Прилуцкий А.М. Квадрига. Энциклопедия РХГА [Электронный ресурс] Режим доступа – http://summa.rhga.ru/vseob/cat/detail.php?rraz=3&ELEMENT_ID=5055- дата обращения - 06.03.2018.

Петров Вадим Игоревич,
диакон, студент магистратуры Нижегородской духовной
семинарии, Нижний Новгород
rus-988@yandex.ru

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ У
ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ
РОССИЙСКОЙ ШКОЛЕ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы формирования духовных ценностей у подрастающего человека через формы современного

образования, а также антропологические аспекты мировоззрения и целеполагания с точки зрения парадигм религиозной философии и культуры.

Ключевые слова: духовная ценность, религиозная философия, мировоззрение, культура, антропология, школа.

Petrov Vadim Igorevich ,

Deacon, the master's student at the Nizhny Novgorod Theological

Seminary, Nizhny Novgorod,

rus-988@yandex.ru

THE FORMATION OF SPIRITUAL VALUES AMONG THE YOUNGER GENERATION IN THE MODERN RUSSIAN SCHOOL

Abstract. The article studies the issues of spiritual values formation in a younger person through the forms of modern education, as well as the anthropological aspects of worldview and goal-setting in the religious philosophical and cultural paradigm.

Keywords: spiritual value, religious philosophy, worldview, culture, anthropology, school.

В современном социуме, развивающемся в направлении интеллектуализации человека и общества, продолжается поиск смысла жизни как одного из самых актуальных вопросов, который занимает умы человечества на протяжении тысячелетий. В XXI в. очевидна зависимость современной цивилизации от качеств и способностей человека, закладывающихся и развивающихся через систему образования, которая основывается на мировоззрении, то есть на определенном понимании мира и человека. Это понимание влияет на выбор принципов, содержания, цели и задач образования.

Целью современной системы образования в России является подготовка подрастающего поколения к самостоятельной жизни и самореализации в обществе, социализации личности, трансляции культурного наследия. Ученые отмечают, что школа опирается на традиционные общечеловеческие духовные и нравственные ценности и образ

всесторонне развитой личности – человека, обладающего широким кругозором, разнообразными интересами и навыками [10, с. 80]. На текущем этапе развития системы образования вышеуказанная цель осуществляется в условиях, связанных с общественно-структурными изменениями в обществе, такими, как усиление элитарности образования, поликультурность среды, модификация социально-профессиональной структуры общества – что, в совокупности, актуализирует целый ряд задач, решаемых системой школьного образования на уровне администрации, социального партнерства, преподавателей, обучающихся и их родителей.

Для решения разнообразных задач, встающих перед школой, различные образовательные организации проявляют интерес к вопросам формирования у детей духовных ценностей с точки зрения соотношения таких понятий, как культура и религия, самоидентификация, религиозная (национальная, культурная) идентичность, целеполагание и ценностные установки [10, с. 81]. Религия делает возможным построение целостных мировоззренческих систем, в которых «создаются и сохраняются целостные картины мира, даются характеристики познавательных процессов, смысла человеческой жизни» [см.: 2; с. 3; 3].

Основой реализации идей по формированию духовных ценностей у школьников, в контексте их приобщения к христианской аксиологии, национальной культуре и религии, с 2012-2013 учебного года в школах России является учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» (4 класс), а также существует предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (5-9 классы) [12]. Из их содержания участники образовательного процесса имеют возможность выбрать соответствующие модули или темы, по которым могут быть выстроены различные углубленные формы по изучению духовных ценностей, к примеру, интегрированные элективные курсы, с учетом принципов преемственности и сообразности [10, с. 82].

Такие формы углубленного изучения религиозной (в частности, православной, русской) культуры и аксиологии, являющиеся продуктом совместной деятельности педагогов, учащихся, их родителей и социальных партнеров школы, могут быть основаны на теории познания и понимания того, что поиск разносторонних знаний является лучшим способом обучения [10, с. 85]. Преподавание основ духовной культуры создает свою среду обитания, не стесняя устои системы образования, а приспособляясь к ним.

Русские философы зачастую характеризовали русскую культуру как, по сути, религиозную, духовную, православную. Особое внимание этой теме уделял В.С. Соловьев, считая, что главной особенностью русской культуры является ее связь с Богом. Само государство, по словам философа, опирается на православие, как особую форму связи со сферой трансцендентного [11]. Культура русского народа обладает такими чертами, которые позволяют ей быть свободой от эгоистических интересов, живой душой, верой в положительный смысл мира. «Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова» – пишет В.С. Соловьев [11].

Истоки особенностей русской культуры, о которых пишет В.С. Соловьев, можно найти и в творениях византийского богослова и философа XIV в. святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, в его учении о мистической практике умного делания, предполагающего возможность присутствия Бога в индивидуальных действиях и в исторических процессах [7, с. 100-101]. Связанная с этой концепцией позиция В.С. Соловьева указывает на духовные православные ценности, как нечто, что организует и определяет культурное пространство России. Содержательная составляющая культуры – религиозная вера, религиозные идеи, духовность – то, что охватывает все формы жизни человека.

Весь путь человеческой жизни пролегает в плоскости ценностей, определяющих его выбор в отношении всех необходимых аспектов, в том числе и материальных, поскольку «ценность» – это одна из основных

понятийных универсалий философии, означающая в самом общем виде невербализуемые, атомарные составляющие наиболее глубинного слоя всей интенциональной структуры личности [1].

Иерархия ценностей определяется свободным выбором индивида, которую он выстраивает, распоряжаясь своей свободой, и, в соответствии с ней, ищет смысл жизни. Таким образом, ценности в жизни человека становятся своеобразными маяками на его мировоззренческой карте.

Согласно христианской антропологии, человек может рассматриваться как триединое создание, состоящее из духа, души и тела. Каждая последующая единица оживляется предыдущей: душа оживляется духом, а тело душой. Таким образом, целостного человека можно представить как соединение трех проекций миров: духовного, душевного и телесного. Каждая антропологическая проекция имеет аксиологическую составляющую и наполняющие ее смыслы.

Первой, приземленной проекцией человеческого мира, может считаться тело – материальная оболочка человека, основными признаками которой выступают осязаемость, видимость, наличие болевых ощущений и т.д. Основные ценности для проекции тела – это тепло, сытость, безопасность, получение удовольствий. Если человек при формировании жизненной цели ориентируется лишь на телесный аспект, выстраивая свою жизнь только на уровне природных потребностей – можно полагать, что такой человек почти не отличается от животного [см.: 4, с. 37-50].

Вторая проекция человеческого мира – это душа, бессмертная нематериальная структура, которая дана человеку для жизни. Основные ценности души – это эмоции радости, интереса, веселья и т.д. Душа поднимает тело выше его материальных потребностей, одушевляя его. «Душу можно описать, изучая движения и ощущения живых существ» [6]. Душе свойственно испытывать боль нефизического характера.

Третьей проекцией может считаться дух – высшая способность человека, открывающая возможность дополнить природную основу

индивидуального и общественного бытия миром религиозных, культурных и моральных ценностей, а также играющая важную роль сосредоточивающего и руководящего принципа для других способностей души. Дух позволяет человеку стать источником смыслополагания, осмысленного преобразования действительности, личностного самоопределения [5]. Дух имеет внеземное происхождение, предоставляет человеку возможность видеть высшие ценности (любовь, веру, истину, прощение, милосердие, покаяние, красоту и т.д.), а также принимать и выражать их. Он позволяет душе человека слышать голос совести и в соответствии с ним выстраивать целеполагание. Духовность есть высшая составляющая человека, позволяющая выстроить религиозные отношения – связь человека с Богом. Если эта связь имеет место в человеке – она охватывает все и в его мировоззрении, и в жизни. Это, выражаясь словами А.Ф. Лосева, есть принцип мистической всепроникновенности [8, с. 62].

Каждая из этих трех антропологических составляющих имеет свои ценностные системы и каждая из них нуждается в усвоении этих ценностей в процессе жизненного целеполагания для определения смысла жизни человека. Гармонизация трех вышеуказанных проекций человеческого мира происходит в душе, поскольку она является средоточием земного (тела) и божественного (духа). Только через наполнение тела – пищей, души – переживаниями о высших ценностях, данными духом, а духа – молитвой, богообщением – можно говорить о понимании человеком смысла жизни, который един для всех идущих путем от тела к духу.

Таким образом, поиск смысла жизни каждым человеком индивидуально есть интенция к единению с Богом, поскольку без духовных ценностей душа будет жить лишь эмоциями, а тело будет стремиться безрезультатно заполнить внутреннюю пустоту только ощущением удовольствий. Ведь поиск смысла жизни лежит вне пределов материального имманентного мира.

Подводя итог, нужно отметить, что духовные ценности необходимы в качестве доминанты антропологии для гармоничного существования человека в мире и обществе [9, с. 27]. Их формирование имеет основополагающее значение, в первую очередь, для подрастающего поколения. В качестве ступени для реализации этой задачи могут использоваться существующие образовательные формы: изучение религиозной культуры и основ духовно-нравственной культуры в современной школе с целью подготовки подрастающего человека к самостоятельной жизни и социализации, полноценного взаимодействия человека с миром и другими людьми.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксиология. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/page/about>, свободный. – (дата обращения: 15.03.2019).
2. Ворохобов А.В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358-361.
3. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дисс. канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2009. – 222 с.
4. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37-50.
5. Дух. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01b0ea82473b0fe73df681b0>, свободный. – (дата обращения: 15.03.2019).
6. Душа. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/>

collection/newphilenc/document/HASH0132ab62b76b27f343fd8532, свободный.
– (дата обращения: 15.03.2019).

7. Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. 256 с.

8. Лосев, А.Ф. О методах религиозного воспитания. Доклад в Педагогическом кружке Нижегородского Государственного Университета 29 марта 1921 года / А.Ф. Лосев. Высший синтез. Неизвестный Лосев / сост., комм. А.А. Тахо-Годи. М.: ЧеРо, 2015. 264 с.

9. Петров В.И., Дмитриева Е.В. Категория «ценность» в православной и светской культуре // Православные христианские ценности и духовно-нравственные константы: потенциал диалога в полиэтническом и поликонфессиональном пространстве: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. Чебоксары. 2018. С.24-28.

10. Петров В.И., Малинин В.А., Мухина Т.Г. Интегрированные элективные курсы как средство духовно-нравственного развития молодежи // Русское православие и интеллигенция: сборник XXVII Рождественских православно-философских чтений. Н.Новгород, 2018. С.80-88.

11. Соловьев В.С. Три силы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html>, свободный. – (дата обращения: 15.03.2019).

12. Федеральный закон «Об образовании в РФ» от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ (ред. от 02.06.2016) // «Российская газета». 06.06.2016. № 6989 (121). Ст.87.

Распопин Юрий Иванович,

иерей, студент магистратуры Нижегородской духовной семинарии,

Нижний Новгород

raspopin.telefon.2017@mail.ru

**ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АНТИЧНОСТИ
И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Аннотация. В данной статье рассматривается развитие христианской антропологии в период античности и Средневековья. Рассматривается влияние античных и средневековых философов на христианскую антропологию.

Ключевые слова: христианская антропология, античность, Средневековье, теоцентризм, реализм, номинализм, томизм.

Raspopin Yuri Ivanovich,
Priest, the master's student at the Nizhny Novgorod Theological
Seminary, Nizhny Novgorod
raspopin.telefon.2017@mail.ru

CHRISTIAN ANTHROPOLOGY OF ANTIQUITY
AND THE MIDDLE AGES

Abstract. This article discusses the development of Christian anthropology in the period of antiquity and the Middle Ages. The influence of ancient and medieval philosophers on Christian anthropology is considered.

Keywords: Christian anthropology, antiquity, the Middle Ages, theocentrism, realism, nominalism, Thomism.

Христианство возникло в языческой культуре и отличалось от учения гностиков, манихеев и др. религиозно-философских учений своей одновременной теоцентричностью и антропоцентричностью. Мифологическое измерение в христианстве отсутствует, внимание верующего направлено на Бога, на отношение и взаимодействие человека с Ним, на любви Бога к человеку и ответственность на божественный призыв. Вот некоторые антропологические идеи раннего христианства, которые до этого не звучали.

Человек – главное и любимое творение Бога, он создан по Образу и Подобию Бога, и утверждалось его богоподобие. Для человека создана Вселенная. Он должен «обожиться», стать богом по благодати.

Первый человек (Адам) совершил грехопадение, природа его испортилась. Понимание вины своего состояния вызвало ряд морально-

этических норм: смирение пред Богом, решимость переносить скорби, благодарность Богу за Его благодеяния, несмотря на множество прегрешений.

Христианство провозгласило бедственное состояние человека в мире и возможность его спасения, то есть соединение с Творцом, только через воплотившегося Сына Божия, Иисуса Христа.

Христианство принесло в языческий мир идею воскресения мертвых, что вызвало особое неприятие, т.к. все религиозные и философские системы того времени считали тело «темницей души», либо чем-то недостойным и после смерти не подлежащим восстановлению. Тело есть «храм души», говорили христиане, и душа, воссоединившись с телом, виновата в грехопадении. Молодая религия ввела почитание мощей святых мучеников, им поклонялись и на останках совершали богослужения. Христиане верили, что мощи источают Божественную благодать, способны исцелять и творить другие чудеса. Иметь у себя мощи святых мучеников было делом почетным, и язычники старались полностью уничтожить тела пострадавших за веру Христову. Из поклонения мощам сложится культ иконопочитания как почитание Духа в материи.

Первые христианские апологеты настойчиво утверждают категорию человечности, обосновывают необходимость быть милосердным и сострадательным. Сострадание как высшее проявление человеческого духа – это новая идея, привнесенная христианами в языческий мир.

В этической системе раннего христианства отсутствовала идея предопределения одних людей ко спасению, других – к гибели. Утверждалось понимание, что Бог Всемиловит и может простить и обратиться к Себе каждого грешника: Петр трижды отрекся от Христа, но раскаявшись, стал первоверховным апостолом.

Формировалось понимание о призвании каждого человека на определенное служение в большом церковном организме: Павел получил повеление от Бога благовествовать язычникам (Деян. 9,15); «И иных Бог

поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1 Кор. 12, 28).

Важным моментом раннего христианства является защита жизни еще не рожденного человека, т.к. было понимание того, что с момента зачатия человек имеет бессмертную душу, дарованную от Бога.

Осуждались любые языческие верования зависимости жизни человека от небесных светил, магических практик и других природных факторов. Человек обладает богоподобной свободой, его судьба зависит от Божьего Промысла и свободного произволения человека.

Вот некоторые антропологические идеи раннего христианства, которые явились новыми и необычными для языческого мировоззрения.

Средневековая христианская антропология не идет в противоречий с идеями церковных авторов I-III вв., все основные понятия – кто есть человек, какова главная цель его земной жизни, кто он по отношению к Богу – остались неизменны. Средневековые христианские философы пытались объяснить, уточнить, глубже понять эти основополагающие принципы и при этом не могли оставить без внимания и суждения светских ученых.

Один из главных вопросов антропологии средних веков – соотношение души и тела. Христианские мыслители не могли обойти стороной воззрения Платона и Аристотеля по этому вопросу. Платоновский тезис о душе, как о самодостаточной духовной субстанции, способствовал пониманию христианского учения о бессмертии души, но делал затруднительным объяснение соединения ее с телом [6, с. 148]. Аристотельский тезис о душе, как осуществленности, или форме тела, объяснял духовно-телесную целостность человека, но затруднял понимание о душе, как об автономной и бессмертной субстанции [3, с. 396].

И надо сказать, что на первом этапе развития средневековой теологии, главным разработчиком, которой являлся Блаженный Августин (350-430гг) происходит формирование вероучения на основе учения Иисуса Христа и

философии Платона, то на следующем этапе – этапе схоластики – происходит разработка и систематизация богословия и христианской философии уже под решающим влиянием философской системы Аристотеля. Догматы теологии облачаются в рациональную форму. Главным представителем схоластического богословия являлся Фома Аквинский (1225-1274гг). Эта позиция господствует в Западной Церкви по настоящее время.

Воззрения античных философов натолкнули христианских теологов на проблемы соотношения веры и разума, веры и знания, истины религии и истины знания и др.

Фома Аквинский был ярким представителем реализма. Он полагал, что истина может быть одна и она религиозна, и исходит от Бога; вера предшествует знанию, и разум должен быть подчинен вере. Фома доказывал бессмертие души, рассматривал ее как посредницу между материальным миром и Творцом. Много написал о зависимости человека от милости Божией [4, с. 212]. Отвергал томизм профессор Оксфордского университета Вильям Оккам (1285-1350гг), проповедник номинализма. Он отстаивал учение о двойной истине. Считал, что философия, как опирающаяся на разум, исследует природу, а религия, находящая истины в Священном Писании и Предании исследует морально-этическую сферу человеческой жизни [6, с. 191]. Похожие взгляды с Оккамом имел шотландский ученый Дунс Скотт (1270-1308гг). Он развивал идею о необходимости разграничения ума и веры, философии и теологии. Отстаивал свободу воли, и считал ее сущностной характеристикой души. Провозглашал идею о приоритете индивидуального над общим, и личного над общественным [6, с. 394-398]. К умеренным номиналистам можно отнести Пьера Абеляра (1079-1142гг). Абеляр доказывал преимущество знаний перед недоказанной верой. Высказывал сомнение в истинности толкований многих мест Священного Писания. Доказывал, что разум не должен опираться на непроверяемые истины веры, разум должен стать условием веры — «понимаю, чтобы верить» [6, с. 398].

Много споров вызывал вопрос о соотношении свободной воли и благодати, так называемый вопрос о предопределении, занимавший умы на протяжении всего Средневековья.

В 14 в. Григорий Палама (1296-1359 гг.) в споре с Варлаамом Калабрийским (1290-1348гг) утверждал, что с помощью специальных аскетических практик человек может видеть божественные энергии, чувствовать то, что ощущали апостолы во время Преображения Господня, «тело обоживается вместе с душою» [5, с. 135].

По всей христианской эйкумене организованы монастыри и монашеские ордена. Монастыри до позднего средневековья были центром учености. Все они отличались уставом и направлением деятельности: благотворительные, аскетические, образовательные, миссионерские. Многочисленные монахи своей жизнью подтверждали христианский идеал: истинное отечество человека – Вечные Обители, земная жизнь кратковременна и не имеет большой ценности.

Для античной эпохи и раннего Средневековья в христианском мировоззрении характерны теоцентричность, понимание человека как грешного и падшего, а целью земной жизни является подготовка к жизни вечной в Царствии Небесном. Значение Церкви в жизни общества огромно, вне нее спасение не предполагается. Император считался фигурой священной, ниспосланной Богом. Но среднее и позднее Средневековье подготовило умы к приходу эпохи Возрождения с ее гуманизмом и началом секуляризации, когда авторитет Церкви в обществе падает, а страх воздаяния за грехи притупляется. Человек уповает на собственный разум, надеется обрести душевный покой без Бога, глубинные вопросы пытается заглушить мирскими занятиями. Многие хотят построить рай на земле без Бога. В эпоху Просвещения, в Новое время и далее до наших дней эти тенденции усиливаются – мир десакрализуется.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: 2011. – 1376 с.
2. Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1959. – 125 с.
3. Аристотель. «О душе». – Спб., 2002. – 431 с.
4. Боргош Ю. Фома Аквинский. Перевод с польского М. Гуренко. – М.: «Мысль», 1966. – 212 с.
5. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих. — М.: Канон, 1995. – 224 с.
6. Курантов А.П., Стяжкин Н.И. Уильям Оккам. — М.: Мысль, 1978. – 191 с.
7. Платон. Диалоги: Философы Греции. – М., 2006. – 541 с.
8. Соколов В.В. Средневековая философия. Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. – 448с., ил.

**Резниченко Николай Александрович,
студент бакалавриата**

**Белгородская духовная семинария, Белгород
rkapinos@yandex.ru**

**ДИПЛОМАТИЯ РАВНОАПОСТОЛЬНОЙ КНЯГИНИ ОЛЬГИ И
ВОПРОС О ЕЕ КРЕЩЕНИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Аннотация. Статья с точки зрения христианской антропологии рассматривает основные причины принятия равноапостольной княгиней Ольгой христианства: церковные, религиозные, богословские, политические, торгово-экономические, субъективно-личностные.

Ключевые слова. Равноапостольная княгиня Ольга, христианство, крещение, язычество, христианская антропология.

**Reznichenko Nikolay Alexandrovich,
undergraduate student
Belgorod Theological Seminary, Belgorod
rkapinos@yandex.ru**

DIPLOMACY OLGA AND THE QUESTION OF HER BAPTISM: ANTHROPOLOGICAL ASPECT

Annotation. The article from the point of view of Christian anthropology of the middle ages considers the main reasons for the adoption of Christianity by Princess Olga: Church, religious, theological, political, trade and economic, subjective and personal.

Keyword. Equal-to-the-apostles Princess Olga, Christianity, baptism, paganism, Christian anthropology.

Философия человека как наука всегда исходила из многомерности и неоднозначности человеческого поведения, показывала, что даже на религиозную деятельность оказывает влияние мотивы зачастую вовсе не религиозные, а социальные, политические, даже экономические [4, с. 22-25; 5, с. 89-91; 6, с. 104-105]. При этом, с точки зрения метафизической, более правильно следует ставить вопрос не о единственном, а об определяющем, главном мотиве в том или ином поступке человека.

После убийства Игоря правительницей в Киеве стала его жена - Ольга. С ее именем связан новый этап развития русско-византийских отношений, а также распространения христианства в киевской земле. По поводу правления Ольги высказывались и высказываются самые разные, порой взаимоисключающие точки зрения. Тем не менее, как верно отметил Г. Г. Литаврин, важнейшие выводы ученых остаются в области гипотез [11, с. 110]. Наиболее трудноразрешимую проблему представляет собой дипломатическая деятельность Ольги, а также факт ее крещения. Противоречие источников становится причиной того, что одни свидетельства напрочь игнорируются исследователями как недостоверные, а другие объявляются единственно истинными. Загадочен сам факт прихода к власти княгини. К тому же, сомнения вызывает летописная хронология событий: Ольгу выдали замуж в 16-17 лет, а сына она родила, когда ей было более 40; находясь в таком возрасте, согласно Повести Временных Лет, она и совершила путешествие в столицу Империи [10, с. 155]. И. Я. Фроянов

считает, что летописец-христианин преувеличивал степень власти, находившейся в руках Ольги, чтобы возвеличить княгиню, принявшую крещение [16, с. 216]. По его мнению, истинным правителем при ней был воевода Свенельд. О. М. Ранов, напротив, полагает, что княгиня насильно отстранила от власти Святослава, уже достигшего к тому времени зрелого возраста, и связанных с ним лиц. В ее руках, таким образом, сосредоточилась значительная власть.

На оснований имеющихся фактов определенно можно констатировать, что Ольга проводила мудрую и самостоятельную, хотя и осторожную политику. В задачу данной работы входит рассмотрение дипломатической миссии Ольги в Константинополе, а также вопроса о ее крещении и миссионерской деятельности. Источники подразделяются на три группы: русские (Повесть Временных Лет и «Память и похвала князю Владимиру» мниха Иакова); византийские (сочинение «О церемониях византийского двора» Константина VII и хроника Иоанна Скилицы); латинские (хроника Продолжателя Регинона Прюмского).

Согласно Повести Временных Лет, Ольга крестилась в Константинополе в 955 г. в правление Константина VII. Мних Иаков сообщает, что Ольга прожила христианкой 15 лет. Константин Багрянородный датирует посольство Ольги 957 г. и ничего не сообщает о ее крещении. Иоанн Скилица упоминает о крещении Ольги в правление императора Константина. Продолжатель Региона, хронист при дворе Оттона I, пишет о том, что «королева ругов» крестилась в Константинополе в 959 г.

Карамзин считал, что Ольга крестилась в Константинополе, а Константин в своем сочинении не упоминает об этом факте, т. к. оно посвящено исключительно дворцовым церемониям. Голубинский считал Ольгу «внутренней христианкой», принявшей крещение под влиянием варяжской проповеди в Киеве в 952-957 гг. [1, с. 80]. Пархоменко полагал, что Ольга познакомилась с христианством в Царьграде. Левченко объяснял

отсутствие упоминания о крещении Ольги в труде императора тем, что Константин лишь делал выписку из Устава.

О целях посольства княгини высказывалось также множество предположений. Приселков, рассматривавший политику киевских князей сквозь призму борьбы за независимую церковную организацию, полагал, что Ольга добивалась от Константина церковной автокефалии и с этой же целью крестилась в Константинополе [14, с. 10]. Мавродин считал, что целью посольства Ольги было изменение неблагоприятных условий торговли с Византией по договору Игоря 944 г. Но, как показал Литаврин, эти условия вовсе не были неблагоприятными для Руси: с русских купцов не взымали пошлин в Константинополе [11, с. 78-87; 5, С. 89-90]. Левченко усматривал причину поездки княгини в стремлении феодальной знати установить контакты с Византией [10, с. 237]. Эта версия, впрочем, чисто умозрительная: феодальной, знати на Руси в тот период не было. Рыбаков, как и Левченко, считал, что развитие феодальных отношений толкало знать к новой религии и установлению контактов с феодальной державой - Византией. Некоторые исследователи (Мавродин, Фроянов) считали крещение личным делом Ольги и никак не связывали это событие с ее дипломатической миссией.

Все исследователи отмечали переплетение двух мотивов в сюжете Повести Временных Лет, посвященном крещению Ольги. Официальная версия характеризуется Прославлением княгини и ее путешествия в Царьград. Другой мотив, который, по-видимому, надолго сохранился в народной памяти, отражает неудовлетворенность княгини своей дипломатической миссией: «Если ты так же постоишь у меня в Почайне, как я в Суду, то дам тебе» [13, с. 167]. М. В. Левченко отметил также, что труд Константина Багрянородного «Об управлении империей», который он заканчивал уже после визита Ольги, отличается крайней русофобией [10, с. 172]. В частности, Константин неоднократно подчеркивает, что василевс ромеев ни при каких обстоятельствах не должен вступать в родство с

князьями «неверных» народов, лицемерно ссылаясь при этом на «заповедь Константина»[7, с. 61].

О. М. Рапов попытался последовательно воссоздать ход событий и верно истолковать их. Причину крещения Ольги он усматривал в ее желании избежать необходимости исполнить языческий обряд самоубийства после смерти мужа. Таким образом, оно должно было иметь место сразу после гибели Игоря. Ссылаясь на тот факт, что Скилица поместил отрывок о крещении Ольги в начале повествования о царствовании Константина, а также на свидетельство Адальберта о том, что Ольга крестилась в правление императора Романа, ученый делает вывод о том, что княгиня крестилась в 946 г. в правление Романа Лакапина. Во время визита был заключен какой-то договор. После смены правительства в Византии в 955 г. Ольге пришлось вновь совершить визит туда и восстановить соглашение. Эту поездку ученый датирует 957 г. Отсутствие упоминания о крещении Ольги в сочинении Константина Рапов объясняет тем, что император и его семья считали Романа Лакапина узурпатором. В дате крещения, которую дает Иаков мних (955 г.), ученый видит ошибку переписчика.

Более убедительную версию, основанную на анализе источников, дает Г. Г. Литаврин [12, с. 154-214]. Он доказывает, что описанные Константином в книге «О церемониях...» приемы Ольги состоялись не в 957 г., а 946 г. Литаврин допускает также, что в летописи слились не только две версии крещения Ольги - официальная и народная, но два ее путешествия в Константинополь. Неудачным, по его мнению, было первое путешествие (946г.). В свою очередь недовольный визитом русской «архонтиссы», Константин вторично пригласил ее в 955 г. Именно тогда был заключен договор между императором и княгиней (по-видимому, о военной помощи), и она приняла крещение. Этот визит отразился и в византийских источниках (Скилица), и в русской летописи, и у мниха Иакова.

Исследователи, полагавшие, что Ольга посетила Константинополь уже будучи христианкой, указывали обычно на роскошь оказанного ей приема.

Но М. В. Левченко верно заметил, что прием был рассчитан на театральный эффект: императору необходимо было заключить выгодный договор. Литаврин отметил, что во всех византийских протоколах Ольга величается языческим именем «Эльга», а не Еленой, чего никак не могло случиться, если бы она к тому времени уже была христианкой.

После заключения договора с Константином Ольга проводила политику лавирования между Римом и Константинополем. В хронике германского епископа Адальберта есть свидетельство о том, что «королева ругов» присылала к Оттону I посольство в 959 г. с просьбой отправить в свои земли епископов и священников. В Степенной книге есть свидетельство о христианской агитации Ольги. Иоакимовская летопись сообщает о возведении деревянного Софийского собора в Киеве в ее время. Нельзя, таким образом, согласиться с теми историками, которые считают крещение лишь фактом личной жизни Ольги, однако невозможно утверждать, подобно Карташеву, о значительных успехах христианства в Киеве в этот период [8, с. 104]. Новая религия получала распространение лишь в кругах, принимающих участие в контактах с Византией (торговых, дипломатических, военных).

Летописец передает разговор Ольги-христианки с сыном-язычником. Он упоминает о том, что Святослав «аще кто хотяше креститися, не браняху, но ругахоя тому» [13, с. 30]. Этот момент отражает общую традицию веротерпимости, мирного сосуществования языческой массы и христиан. Сам Святослав зависел в своих действиях от языческой дружины, и христианство его не могло привлечь.

В своей политике князь ориентировался более на Болгарию, чем на Византию. М. Д. Приселков связывал интерес Святослава к Болгарии с желанием приобрести независимую церковную организацию [14, с. 14]. В 927 г. был заключен мир между Византией и Болгарией. Византия признала царский титул Петра и патриарший сан за главой болгарской церкви. Но в итоге Болгария досталась не Святославу, а императору. Князь вынужден был отказаться от всех своих приобретений. В Иоакимовской летописи есть

свидетельство об определенных репрессиях Святослава против христиан. Но, как верно заключил О. М. Рапов, они имели место лишь во время войны Святослава с греками.

После гибели Святослава на киевском престоле оказался Ярополк. Повесть Временных Лет сообщает о нем крайне мало сведений, т. к. перед авторами стояла цель обосновать право Владимира на престол и возвеличить его. Но из Никоновской и Иоакимовской летописей мы узнаем, что Ярополк одержал победу над печенегами и тем поставил византийских дипломатов в тяжелое положение. В своей религиозной политике Ярополк, давший христианам «волю велику», по-видимому, больше ориентировался на католический Рим, чем на Византию: к нему несколько раз приходили послы от папы. Рамм предположил, что католические миссионеры вновь, как и во времена Ольги, вызвали раздражение у населения [15, с. 39]. Это обстоятельство могло стать одной из причин предательства Ярополка дружинниками.

Пархоменко, основываясь на данных «Жития св. Ромуальда», сделал вывод о том, что Ярополк принял католичество за год до смерти, в чем сказалось влияние польского князя Мешко I. Но этой гипотезе нет подтверждений. Рапов опровергает предположение о христианстве Ярополка указанием на то, что тот сватался к Рогнеде при живой жене. Опираясь на языческую дружину, Владимир одержал над Ярополком победу на реке Дручи. Ярополку пришлось бежать из Киева и затвориться в Родне. Факт поражения Ярополка свидетельствует о его крайней непопулярности среди городской общины и дружинников. Прохристианская политика в то время имела крайне узкую социальную базу.

Подводя итог, мы можем сказать, что с точки зрения философской антропологии на поведение любого человека оказывает влияние множество причин, и выбрать однозначную при определении мотивов крещения княгини Ольги на первый взгляд представляется невозможным. Однако, с точки зрения религиозно-философской антропологии и, в особенности,

христианской антропологии, определяющим мотивов верующего человека, в особенности в период средневековья, всегда выступает его вера – поэтому мы можем однозначно утверждать, что основным мотивом при крещении (определяющим все остальные, перечисленные нами выше) для княгини Ольги, уже весьма зрелого человека, был поиск смысла жизни и обретение его во Христе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Голубинский Е.Е. История русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М., 1997. – 250 с.
2. Гордиенко Н.С. Крещение Руси: факты против легенд и вымыслов / Н. С. Гордиенко. – М., 1994. – 220 с.
3. Греков Б.Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М., 1949. – 145 с.
4. Капинос Р.В. Религиозное хозяйство как альтернатива коммерциализации общества / Р.В. Капинос // Аграрная Россия. - 2007. - № 2. - С. 22-25.
5. Капинос Р.В. Характерные черты конфессионального хозяйства / Р.В. Капинос // Вестник Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова. - 2014. - № 2. - С. 89-91.
6. Kapinos R.V., Osmirko I.V., Sinitza T.V. Communal agrarian economy in the world market // Международный научно-исследовательский журнал. - 2015. - № 9-3 (40). - С. 104-105.
7. Константин Багрянородный. Об управлении империей / Константин Багрянородный. – М.: Наука. 1991. – 260 с.
8. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев.– М.: Терра, 1997. – 320 с.
9. Кузьмин А.Г. Падение Перуна. Становление христианства на Руси / А. Г. Кузьмин. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 260 с.
10. Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений / М. В. Левченко. – М., 1956. – 240 с.
11. Литаврин Г.Г. Византия. Болгария, Древняя Русь (IX - начало XII в.) /

- Г. Г. Литаврин. - СПб.: Изд-во "Алетейя", 2000. – 270 с.
12. Литаврин Г. Г. Византия и славяне (сборник статей) / Г. Г. Литаврин.-
СПб.: Изд-во "Алетейя", 1999. – 330 с.
13. Повесть Временных Лет. – СПб.: Наука, 1999. – 667 с.
14. Приселков М.Д Очерки по церковно-политической истории Киевской
Руси X-XIII вв. / М. Д. Приселков. – СПб., 1913. – 414 с.
15. Рамм Б.Я. Папство и Русь в X-XV веках / Б. Я. Рамм. - М.-Л: Изд-во
АН СССР, 1959. – 282 с.
16. Фроянов И.Я. и др.Христианство. Античность. Византия. Древняя
Русь. / И. Я. Фроянов, Г. Л. Курбатов, Э.Д. Фролов. – Л.: Лениздат,
1988. – 335 с.
17. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – Нью-Йорк, 1954.

**Смирнов Александр Анатольевич,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,
Нижний Новгород
smirnovv-96@mail.ru**

**ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПОСМЕРТНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ
ЧЕЛОВЕКА В БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ
СВТ. ГРИГОРИЯ ДВОЕСЛОВА**

Аннотация: В статье рассматривается учение папы Григория Великого о посмертном состоянии человека, а также, в частности, затрагивается вопрос о существовании чистилища.

Ключевые слова: папа Григорий Великий, человек, чистилище, рай, ад, смерть, грех.

**Smirnov Alexander Anatolyevich,
undergraduate student of Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Nizhny Novgorod
smirnovv-96@mail.ru**

REPRESENTATION ON THE POSMORTIC EXISTENCE OF A PERSON IN THE THEOLOGICAL HERITAGE ST. GRIGORY THE GREAT

Abstract: This article discusses the teachings of Pope Gregory the Great about the post-mortem state of man and in particular deals with the question of the existence of purgatory.

Keywords: Pope Gregory the Great, human, purgatory, paradise, hell, death, sin.

Представление Римско-Католической Церкви о загробном мире отличается от православного. В частности, Католическая Церковь в качестве обязательного верования ввела учение о чистилище – среднем состоянии между раем и адом. Одним из выразителей этого учения является свт. Григорий Великий (540-604гг.). В его трудах западное учение о чистилище приобрело окончательную форму в VI-VII вв. Это было связано, прежде всего, с богословской деятельностью папы, эсхатологическое учение которого пронизано идеями блаж. Августина. Известно, что в правление папы Григория в Европе была страшная чума. Убежденный в близости конца света, свт. Григорий Великий стал комментировать Священное Писание в эсхатологическом ключе, развивая учение о скором конце света.

В «Диалогах», изложенных в форме вопросов и ответов, учение о бессмертии души и жизни за гробом, свт. Григорий высказывает мысль о чистилище. В трактате «Мораль в Книге Иова» свт. Григорий комментирует стих из книги Иова «О, если бы Ты в преисподней сокрыл меня и укрывал меня, пока пройдет гнев Твой, положил мне срок и потом вспомнил обо мне!» (Иов. 14:13). Если до пришествия Христа всякий человек попадал в ад, и поскольку требовалось пришествие Христа, чтобы открыть путь в рай, то праведники не должны были оказаться в той части ада, где подвергаются мучениям грешники. В аду предполагалось две зоны: вышнее поле для отдохновения праведных и нижнее для мук неправедных. «Григорий полагал, что до первого пришествия Христова души всех людей, как праведных, так и грешных, заключались в аду. При этом праведные покоились в верхней части

ада, а грешные претерпевали мучения в его нижних частях. Но после того, как Христос сошел в ад, разрушил его затворы и освободил тех, кого по вере и делам признал Своими, души совершенных праведников тот час, без всякого замедления обрели покой в небесных чертогах. И полагает, что блаженство их до Последнего Суда еще несовершенное, ведь сейчас они наслаждаются блаженством только душами, а после воскресения и Суда будут наслаждаться и телами» [5, с. 345]. Чистилище по мнению одних богословов находится где-то рядом с адом, по мнению других – в воздухе. Мертвым, находящимся в чистилище будет позволено возвращаться на землю не больше, чем на несколько мгновений в напоминание живым. Им будет строго запрещено проявлять активность на этом свете. Чистилище существует только для некоторых малозначительных грехов, как например непрерывное празднословие, неумеренный смех, излишнее попечение о земном.

В последней части 31-й главы IV книги «Диалогов» свт. Григорий воспроизвел рассказ касательно ада, который сыграл определенную роль в учении о чистилище. «Монах Веттин, как сообщает аббат того монастыря, в котором жил Веттин, впал в тяжелую болезнь и удостоился видения. Перед ним явились ангелы, взяли его с собой и повели через высокие горы, показавшиеся ему мраморными. Дальше он увидел огненную реку, в которую были погружены целые толпы духовных лиц, между которыми Веттин узнал многих из числа знакомых ему лиц, и здесь же увидел императора Карла Великого, который был пожираем ядовитыми змеями. Веттин удивился, что такой великий император, опора и защита Церкви осужден на такие страшные мучения, но ему сказали, что император в своей частной жизни придерживался некоторых старых языческих обычаев, за что и должен теперь страдать, хотя его мучения – временные: он находится в чистилище» [3, с. 786].

Кроме того, в IV книге «Диалогов» свт. Григорий рассказывает истории о судьбах душ умерших. Эти рассказы представляют собой ответ на

вопрос относительно очистительного огня и относительно действенности заступничества за умерших. «Диакон Петр собеседник Григория начал с вопроса: «Я желаю знать, следует ли верить, что после смерти существует очистительный огонь». Свт. Григорий ответил догматическим докладом на основе библейских текстов, самым важным из которых был известный пассаж из первого послания ап. Павла коринфянам о судьбе различных оснований дел человеческих» [1, с. 134]. Цитаты доказывали, что люди окажутся на последнем суде в состоянии, в котором пребывали в момент смерти. Текст ап. Павла означал, что необходимо верить, что для некоторых легких прегрешений очистительный огонь будет иметь место до суда. Свт. Григорий дал примеры малых и мельчайших грехов: это непрерывная болтовня, неумеренный смех, привязанность к частной собственности. Все прегрешения, совершенные умышленно или безотчетно, несмотря на легкость, довлеют над людьми и после смерти, если не были отпущены при жизни. Потому что, в соответствии с ап. Павлом, если кто строит из железа, меди и свинца, то есть совершал большие, и как следствие, более тяжкие грехи, такие грехи не могут быть истреблены огнем, в отличие от тех, что из дерева или соломы, т.е. грехов мелких и легких. Но истребление малых грехов может быть достигнуто после смерти, только если это было заслужено добрыми делами при жизни. Исходя из этого суждения, мы можем понять, что некоторые грехи могут быть отпущены в веке сем, а некоторые другие – в будущем» [2, с. 252].

Свт. Григорий Великий описывает еще один случай: «Пасхазий, диакон апостольского престола, оставивший прекрасный труд о Святом Духе, был человеком святой жизни, щедрым на подаяния и смиренным. Он выступал упрямо на стороне ложного папы Лаврентия. По смерти Пасхазия некий причетник прикоснулся к его мантии, покрывавшей гроб, и тотчас обрел спасение. Спустя долгое время некий Герман, епископ Капуи отправился лечиться на термальные воды в Абруссо, близ современного Читта – Сант Анджело. Обнаружив там Пасхазия в камерке служителя

купален, он изумился. На вопрос что он тут делает, Пасхазий отвечал: «Я был отправлен в сие место наказания по причине того, что принимал сторону Лаврентия против Симмаха, но я прошу тебя молить Господа за меня и ты узнаешь, что был услышан, если по возвращении сюда не найдешь меня здесь». Герман усиленно молился и спустя время, возвратившись, не нашел Пасхазия на прежнем месте. Григорий добавляет, что если Пасхазий смог получить очищение от своего греха после смерти, то, прежде всего потому, что грешил лишь по неведению, а щедрые подаяния, сделанные им при жизни, вменились ему в прощение» [1, с. 136].

Второй вопрос, рассматриваемый свт. Григорием, касался заступничества за души умерших. Святитель полагает, что если прегрешения не являются неискупимыми посмертно, то священное возношение является большой помощью душам даже после смерти. Души умерших сами просят и указывают на признаки, по которым они были прощены. «Святитель Григорий говорит, что души, отданные на мучение заключены в темных, недоступных местах, но что умершие могут извещать живых о своих страданиях и просить их молитв, которыми можно ослабить и сократить их страдание» [3, с. 802]. Поминование усопших установлено в Церкви для того, чтобы общими молитвами всех верующих послужить спасению тех усопших душ, которые лишены частных молитв. Это учение опирается также и на иудейский обычай молитвы за усопших в межзаветный период, о котором говорится в неканонических книгах Библии: «Посему принес (Иуда Маккавей) за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха» (2 Мак. 12:46). От самых ранних своих времен Церковь чтит память усопших и молилась за них, в особенности, принося евхаристическую жертву, чтобы, очистившись, они могли достичь блаженного созерцания Бога. Церковь рекомендует также дела милосердия, молитвы об отпущении грехов и покаяние, приносимые во благо душ усопших.

В связи с этим, Григорий приводит еще один случай. Он произошел в его собственном монастыре. «Жил там один монах по имени Юстус. Когда

он заболел без надежды на излечение, за ним ухаживал родной брат. Он ему сообщил, что украл три золотых монеты, последний же не сумел скрыть это от монахов. Монахи отыскивали золотые монеты, спрятанные среди лекарств. Когда об этом доложили Григорию, он среагировал горячо. Он думал, чтобы сделать провинившемуся ради очищения самого умирающего и наставления монахов. Григорий запретил монахам отвечать на зовы умирающего, и предписал, чтобы монахи испытали омерзение, узнав о поступке, дабы Юстус покался перед смертью. Когда Юстус умер, тело его не было похоронено, но брошено в выгребную яму, а монахам велено бросить на труп три золотых монеты со словами: «пусть твои деньги уйдут с тобою в погибель твою». Через тридцать дней свт. Григорий начал с грустью думать о муках, которые наверняка испытывает умерший монах, и распорядился в течение тридцати последующих дней служить ради него ежедневные мессы. В ночь по окончании срока, умерший явился брату и сказал, что до последнего дня он страдал, но теперь принят в общину. Было очевидно, что умерший избежал мук благодаря возношению за него молитв» [1, с. 138].

Согласно взглядам свт. Григория Великого, ад находится под землей. Ад – это бездонная пропасть с различными подразделениями: в нем есть места, в которых без всяких мучений и болезней покоились праведники до пришествия Христа, и места, в которых подвергаются мучениям различные грешники. Одни в верхних, другие в нижних частях ада, соответственно различным степеням их грехов, а в самом нижнем месте ада находится сатана. Люди могут проникать в загробную область и созерцать мучения грешников или в видении, или умирая, и снова, по воле Божией, возвращаясь к жизни и рассказывая другим то, что они видели по смерти. Свт. Григорий Великий описывает еще один опыт пребывания в аду: «Так, некий испанский отшельник Петр, скончавшись, увидел ад со всеми мучениями и бесчисленные озера огня. Вернувшись к жизни, Петр рассказал об увиденном. Но даже если бы он и хранил молчание, его покаянные посты и ночные бдения были бы красноречивыми свидетельствами его ужасающего

пребывания в аду и глубокого страха жутких мучений. Бог явил Свое безмерное милосердие, не дав ему умереть и испытать это все после смерти» [4, с. 163].

Свт. Григорий Великий стал одним из первых западных авторов, кто, теоретизируя относительно смерти и посмертия человека, четко и последовательно придерживался учения о чистилище и доказывал необходимость его существования. Поэтому Римско-католическая Церковь, исповедуя догмат о чистилище, находила прямое его подтверждение у Григория Великого как одного из наиболее авторитетных западных святых отцов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гофф Ж.К. Рождение чистилища. – М.: Изд-во АСТ Москва, 2009. – 360 с.
2. Катехизис Католической Церкви. – М.: Изд-во «Духовная Библиотека», 2002. – 311 с.
3. Пономарев А.И. Диалоги Григория Великого и легенды о загробной жизни в средние века. – М.: Изд-во Христианские чтения, 1878. – 856 с.
4. Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. – СПб.: «Царское дело», 1995. – 305 с.
5. Эсхатологическое учение церкви. Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. Москва. – М.: «Синодальная богословская комиссия», 2007. – 378 с.

**Страшнов Владимир Сергеевич,
иерей, студент магистратуры Нижегородской духовной семинарии,
Нижний Новгород
333.999@mail.ru**

**АНРОПОЛОГИЯ ИГРЫ И РЕАЛЬНОСТИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Аннотация: Статья посвящена вопросам соотношения игры и реальности в современной культуре, а так же ее антропологический феномен. Игра, как основной вид человеческой деятельности, и ее востребованность в эпоху постмодернизма. Особенности видов и типов игры эпохи постмодерна и поиски выхода в реальность.

Ключевые слова: игра, постмодернизм, симулякры, антропология игры, рассеивание ценностей, игра с текстами, мнимая ситуация, экстатические и миметические игры, конвенциональность, непредсказуемая вариативность, пуэрилизм.

Strashnov Vladimir Sergeevich,

**Priest, Master of Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny
Novgorod**

333.999@mail.ru

**ANROPOLOGY OF THE GAME AND REALITY FROM THE
POINT OF VIEW OF MODERN CULTURE**

Abstract: the Article is devoted to the issues of correlation between game and reality in modern culture, as well as its anthropological phenomenon. Game as the main type of human activity, and its relevance in the era of postmodernism. Features of game of the postmodern age and the quest for the yield to reality.

Keywords: game, postmodernism, simulacra, anthropology of game, dispersion of values, game with texts, imaginary situation, ecstatic and mimetic games, conventionality, unpredictable variability, puerilism.

«Весь мир – театр.

В нём женщины, мужчины – все актёры.

У них свои есть выходы, уходы,

И каждый не одну играет роль»

В. Шекспир

«Игра» – это одна из главных и древнейших форм человеческой деятельности, совершаемая ради нее самой и доставляющая, как правило, ее

участникам удовольствие и радость. Принципиально непродуктивный и внерациональный характер игры издревле связывал ее с сакральными и культовыми действиями, с искусством, наделял таинственными, магическими смыслами. Антропологическое содержание игры включает в себя обучение и воспитание. С древности игра использовалась также в качестве эффективного средства воспитания детей, обучения охотников, воинов, спортсменов.

Если до XX века люди жили, радовались и грустили, то в XX веке они начинают активно и массово задумываться, почему и зачем они живут, радуются и грустят. В антропологии игра, как феномен человеческой деятельности, – является искусственно созданной средой.

Если до XX века игра – это прежде всего детская игра, то в XX веке в социологии и гуманитарных исследованиях понятие игры расширяется до формы деятельности в условных ситуациях, направленной на воссоздание и усвоение общественного опыта, фиксированного в социально закрепленных способах осуществления действий, в предметах науки и культуры. Ее признаки: роль, сюжет, двуплановость. Л.С. Выготский отмечал, что критерием игры является наличие мнимой ситуации [2]. Что такое мнимая ситуация? Это ситуация, в которой имеет место расхождение мнимого поля и поля смыслового. Например, ребенок может «придумать», что папин ремень – это змея, а чайник – это паровоз. Налицо расхождение мнимого и реального: ремень – это не змея, но предполагается, что все именно так. Л.С. Выготский отметил, что игра начинается с намеренного фантазирования.

Игру как социокультурный феномен подробно рассматривал Й. Хейзинга в работе «Человек играющий» [8]. Он увидел во всех культурных явлениях элементы игры. Поэзия, музыка, танец, право появились благодаря игре, утверждал мыслитель.

Любопытна и классификация, предложенная немецким философом и исследователем Э. Финком [7, с. 110--112] он дифференцировал виды игр, исходя из их организационных и сущностных различий. С точки зрения ученого, существует категория игр, названная им «play» (англ. – играть,

поиграть, выступать, разыграть) - форма игры вне условностей и правил, дающая простор для самовыражения. Игры второго типа названы автором «game» (игра, забава, азартная игра). Их отличие в том, что они ведутся по правилам, задающим игровое пространство. Отступление от правил делает игру невозможной. Каждый из названных типов игры различно соотносится с внешним, неигровым пространством. Для игр «play» реальность вне игры – пространство несвободы и строгой регламентации, тогда как игра, напротив, освобождает человека и даёт ему простор самовыражения. Для игр «game», напротив, свойственно рассматривать вне игровое пространство в качестве нерегламентируемого хаоса, лишённого организации, а игра в данном случае представляется территорией упорядоченности и конвенции.

Принимая во внимание, что если приоритетной становится игра типа «play», то закономерно наблюдаемое повсеместное проявление признаков этого типа игр в неигровых сферах деятельности: плюрализм (от лат. pluralis – множественный, напр. позиция) свобода творчества и самореализации. В то же время, другой тип игра – «game», получая перевес в сфере культурных практик, привносит в них ужесточение правил и накладывает ограничения. Таким образом, законы игры в обоих случаях могут служить своего рода регулятором реальности, привнося в нее недостающие свойства. Э. Финк рассматривал игру как феномен не столько эстетический, сколько онтологический и антропологический.

Более глубокому анализу данной темы поможет рассмотрение описанных типов игры в рамках известной классификации М.Эпштейна [9, с. 367], предлагающей структурировать описанные выше категории игр, деля их на экстатические (от греч. «восхищение») и миметические (подражание). Согласно теории Эпштейна, экстатические игры архаичны как феномен антропологический. В них проявляется надличностное в человеке: играющий в эти игры делается частью природных стихий, выступая их проводником и средством выражения высших сил. Игра, отнесенная к разряду миметических, служит пространством достижения заранее определенной

цели и подражания некоему образцу, присутствующему перед глазами игроков в реальности или существующему в их воображении. Признаки экстатического и миметического можно обнаружить во многих играх. Например, спортивные состязания полностью зависят от воли к победе, следования правилам и усилиям игрока или команды, в то время как победа в любых азартных играх, зависит от случая или удачи. В процессе игры участник ею полностью захвачен, весь его мир ограничен рамками игры, и пока игра продолжается, в ней одновременно присутствуют все возможные сценарии развития, однако лишь один из них получает возможность реализации по завершении игры, остальные же превращаются в небытие. В духе постмодернистской логики, подобная игра соотносится с типом «play» – она привносит универсальность и творчество в рациональную структуру внеигровой действительности, взрывая ее. В рассматриваемой игре важное значение получает случай – неотъемлемая часть свободной импровизации, универсальное творящее начало, блестящая и непредсказуемая прихоть творческого интеллекта, подобная описанной в бестселлере Г. Гесса «Игра в бисер».

В целом, в игре повторяется процесс становления мира, но делается это понарошку с возможностью переиграть, если что-то не получилось.

Отчего игра делается настолько востребованной в современной культуре?

1. Повышенная надобность в общении, неспособность не произносить ни звука в одиночестве, пихают человека в место игры, где всякий раз наличествует коммуникация с иным. Невозможно выступать с самим собой, так как в случае если с вами нет физиологического игрока – врага, индивидум вступает в борьбу со случаем, с участью, в конце концов.

2. Игровая действительность насыщена иррациональным, не поддающимся научному исчислению состоянием. Ее распространение на неигровую действительность говорит о стремлении потягаться с

прогнозируемым, о стремлении воплотить в жизнь те способности, о коих повествует вера и паранаука, но которые отрицаются официальной наукой.

3. Провоцирует к данному и экономика, делающая работу игрой, где необходимости «игровой самореализации» имеют все шансы быть удовлетворенным.

Таким образом, игра вполне соответствует актуальному запросу культуре постмодерна, позволяя создать новую онтологическую реальность. Если классическая философская мысль закрепляла за игрой особый парадоксальный статус, ведь она воплощала в себе с точки зрения формальной логики несовместимое: с одной стороны, строгую конвенциональность (от лат. *conventio* – соглашение договор), с другой, – бесконечную, непредсказуемую вариативность (от лат. *variatio* - изменение), то постмодерн полагает, что эти характеристики игры и составляют необходимую основу бытия.

Моделирование реальности становится универсальным способом ее восприятия (особенность игры по Выготскому) и замещает принцип отражения, как это было в классической парадигме.

На первое место выходит случайность. Игровое пространство современной культуры заполняется не игрой свободных творческих сил, как это было в эпоху Возрождения, а игрой случая, азартной игрой, которая сочетает в себе конвенционализм и экстатические начала. Это игра, в которой случай представляется как чудо, которого жаждет каждый азартный игрок. В этой игре ничего не зависит от подготовки, знаний, таланта игрока. Эта игра, врываясь в неигровое пространство, заражает общество духом азарта, надеждой на выигрыш. Самовыражение и свобода оказываются на периферии такой игры, ибо не они являются желаемым результатом. Развивается болезненное пристрастие к игре.

Как известно, «рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше». Удовлетворение этой базовой потребности в лучшей жизни в любую культурную эпоху – есть компромисс между объективной реальностью, в

которой человек существует, и его личными возможностями и ценностными ориентациями, то есть реальностью субъективной. Парадигма христианского сознания также не избегает этого компромисса, с тем только уточнением, что представление о лучшей жизни (о Царствии Небесном) вынесено здесь за пределы земного существования человека.

Как следует из обозначенной темы и только что приведенных размышлений, вначале нам необходимо проанализировать ту культурную среду, т.е. объективную реальность, в которой пребывает любой современный человек. А далее обратиться к реальности субъективной, то есть к реализации личностью предоставляемых ей культурой возможностей и ограничений.

Что же представляет собой современная культура, среда? Со второй половины XX века в мировой культуре, а точнее, в мировой цивилизации, происходят необратимые изменения, неразрывно связанные с развитием нового типа экономики, всевластием научного знания, освоением микро- и мега- миров, ростом объемов информации, компьютерными технологиями, глобализацией, расцветом массовой культуры, изменением отношений между поколениями и полами. Массовая компьютеризация, внедрение и развитие новейших информационных технологий привели к трансформациям в сферах образования, бизнеса, промышленного производства, научных исследований и социальной жизни.

Роль информации достигла таких масштабов, которые невозможно было представить предшествующим поколениям. Информационный взрыв бросает вызов способности человека осмысливать и использовать непрерывно поступающую информацию. Человек обременен страхом стать игрушкой в чьих-то руках, потерять контроль над своим поведением и сознанием.

В этих условиях развитие человеческой индивидуальности, сознание современного человека становятся травматичными. Ведь сумма накопленной и новой информации оказывается все менее доступной человеку.

Результатом этого становится невозможность для человека проникнуть в суть вещей, происходит не просто отчуждение человека от враждебной ему действительности, а полный отказ от нее. Вместо истинной картины мира человек удовлетворяется множеством условных, знаково-произвольных картинок, заменяющих ему объективную реальность, – симулякров (от лат. *simulo*, «делать вид, притворяться» — «копия», не имеющая оригинала в реальности).

Й. Хейзинга отмечал, что современное общество страдает пуэрилизмом («ребячеством»): происходит смешение игры и реальности, взрослые все чаще уподобляются детям. Это связано не столько с инфантилизмом, сколько с желанием взрослых привнести в рутинную и полную обязанностей жизнь игровые элементы.

«Мы живем среди бесчисленных репродукций идеалов, фантазий, образов и мечтаний, оригиналы которых остались позади нас» [1, с. 8], – отмечал один из самых глубоких исследователей культуры XX в. Жан Бодрийяр (1929-2007). В своей книге «Откровенность зла: эссе об экстремальных феноменах» характеризует современную культуру как состояние симуляции.

Мы рассмотрели игру как социокультурный и антропологический феномен, который представляет собой древнюю структуру. Игра получает возможность принимать любое содержание и смысловое наполнение. С этим связано увеличение игровых форм в современной действительности.

Как антропологический феномен игра есть форма сознания, через которую человек искусственно создает реальность, а также способ осознания и определения себя и своей роли. Механизм игры строится на удвоении действительности, самонаблюдении, способности человека конструировать в сознании собственные виртуальные реальности, и проецировать их в свой мир.

Модернизация жизни не привела к позитивному преобразованию, произошло рассеивание ценностей и разрушение границ между игровым и

неигровым пространством, положив в основу мифообразования, поставив под сомнение все смыслообразующие явления бытия, такие как: смерть, труд, любовь, господство. Пространство игры становится тотальным, общество оказывается потенциально больным игроманией.

В постмодерне (лат. *post* – после и *modernus* – современный) появились новые возможности слова вне системных связей, вне смысла. Здесь действует тот же принцип деконструкции: разрушаются эстетические каноны, сюжет, композиция, характеры и сам язык.

Придав игровому началу с его господством случайности, анархичностью и вседозволенностью статус универсальной реальности, культура постмодернизма помещает человека в особое пространство с «размытыми» границами, в котором он должен не только постоянно существовать, но и постоянно искать себя и свое место, так как правила игры также постоянно меняются. Человек постоянно пребывает в раздвоенном состоянии между «я все могу» и «я ничего не могу», потеряв под ногами твердую почву.

Обращение к православным ценностям кардинально изменяет самочувствие человека в современной культуре, решает проблему идентичности, удовлетворяет базовую духовную потребность личности – потребность в Истине, не противоречит ее правам и свободам, возвращает человеку его подлинный образ – образ Божий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2006.
2. Выготский Л. С. Игра и ее роль в психическом развитии ребенка // Вопросы психологии № 6. 1966.
3. Герман Гессе Игра в бисер / Герман Гессе. – М.: Новосибирское книжное издательство, 1991. – 464 с.

4. Глаголева К. С. Л. С. Выготский о роли игры в психическом развитии ребенка URL <https://moluch.ru/archive/138/38773/> (дата обращения: 04.04.2019).
5. Могилевская Г. И., Гогерчак С. Ю. Случайность как имманентное свойство игрового пространства. URL [https://moluch.ru /archive/1/56/](https://moluch.ru/archive/1/56/) (дата обращения: 06.02.2019).
6. Скачок В. Е., Демьяненко А. М., Демьяненко Е. А., Котлярович А. А. Игра как философский феномен человеческой деятельности. — URL <https://moluch.ru/archive/104/24232/> (дата обращения: 07.02.2019).
7. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М.: Полиздат, 1991.
8. Хёйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. // Пер. с гол. Д. В. Сильвестрова. М.: Прогресс. Традиция, 1997.
9. Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория / М. Эпштейн. – М.: Изд. Р. Элинина, 2000.

Татаринов Роман Владимирович,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,
Нижний Новгород
tatarinov9711@gmail.com

ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА

Аннотация: В статье рассматривается этическая концепция немецкого философа XIX в. А. Шопенгауэра и ее связь с восточными учениями. А. Шопенгауэр – первый из значимых философов, кто обратил внимание на восточные мистические учения, активно их использовал и включил в свои философско-этические размышления.

Ключевые слова: А. Шопенгауэр, Упанишады, этика, воля, альтруизм.

Annotation: This article discusses the ethical concept of the nineteenth-century German philosopher. A. Schopenhauer and its relationship with the eastern teachings. A. Schopenhauer is the first of significant philosophers who paid attention to Eastern mystical teachings, actively used them and included them in his philosophical and ethical reflections.

Tatarinov Roman Vladimirovich,
undergraduate student of Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Nizhny Novgorod
tatarinov9711@gmail.com

ETHICAL CONCEPT OF A. SHOPENHAUER

Keywords: A. Schopenhauer, Upanishads, ethics, will, altruism.

А. Шопенгауэр – автор объемного и разностороннего философского наследия, которое, однако, при его жизни оно не пользовалось популярностью. Только к концу жизни его труды начали публиковать и появились читатели. В России его учение вызывало интерес не только в университетских кругах, но после того, как оно попало в список запрещенной литературы Н. Крупской о нем снова забыли. В данной статье будет рассмотрена этика А. Шопенгауэра и ее связь с древней восточной мистикой.

Основополагающим понятием как в метафизике, так и в этике А. Шопенгауэра является понятие воли. Этическая проблематика является основной в его философии и преобладает по объему.

Сразу стоит заметить, сам философ делает оговорку, что его размышления могут разочаровать читателя, так как этика не призвана научить человека морали. «Добродетели, как и гению, нельзя научить: для нее понятие столь же бесплодно, как и для искусства, и может служить только орудием» [3, с. 441]. В этике главное место занимает не понятие, а «сокровенная сущность» человека, на этом основании он и критиковал других философов-этиков. Поэтому сам А. Шопенгауэр использует понятия как «некий обобщённый закон морали» [1, с. 321].

Он признает заслугу И. Канта в том, что тот разрушил «теологическую этику», но все же признает, что он не смог до конца от нее освободиться. Негативная сторона традиционной этики заключается в том, что действия, совершаемые индивидом, чем-то продиктованы, зачастую, желанием получить в «будущем веке» награду.

Для А. Шопенгауэра было самоочевидным то, что этика не может рассматриваться в отрыве от метафизики. Лейтмотив всей его нравственной философии заключается в том, что этика обоснована метафизически. «В философии этическая основа, какова бы она ни была, сама опять-таки должна иметь свой отправной и опорный пункты в какой-нибудь метафизике» [4, с. 377]. А Б. Спиноза критикуется им за то, что «этика совсем не вытекает из сущности его учения» [3, с. 461].

А. Шопенгауэр считает, что ни понятие закона, ни понятие подчинения, подразумеваемое законом, не может использоваться нравственной философией. Н. Устрялов говорит, что «первым и необходимым условием серьезно понимаемой этики Шопенгауэр считает свободу воли» [5]. Но свобода воли им понимается как чувство ответственности за свое поведение, которое порождает мысль об иной развязке событий в прошлом.

Человек осознает, что он мог поступить в определенной ситуации и под воздействием определенных мотивов по-другому, но осуществится иное поведение могло, если бы человек был другим. Поэтому его чувство вины является поверхностным и человек не понимает природу этого чувства. На самом деле человек сожалеет не за поведение, которое теоретически могло быть другим, а за то, что человек – носитель определенного индивидуального характера, человек чувствует свою ответственность за него. Поэтому, по причине того, что только чувство ответственности может свидетельствовать о свободе, то и основание для свободы нужно искать в ней же, а если быть более точным, в характере. «Свобода не может заключаться в *operari* и потому должна быть в *esse*» [5, с. 96].

Если до этого речь шла о вводной части к этике, то сейчас перейдем к изложению основной. А. Шопенгауэр сразу старается выделить два вопроса, которые многими философами не различались. Он пытается определить границы принципа и фундамента этического учения. Принципом этики является «наиболее сжатое и точное выражение для предписываемого ею образа действий, или, если она не имеет императивной формы, для того образа действий, за которым она признает истинную моральную ценность» [2]. Фундамент этики – обоснование того, почему определенный образ поведения пытаются навязать или рекомендуют человеку, как единственно верный, который обосновывается природой человека или миропорядком. После этого А. Шопенгауэром предпринимается попытка сформулировать принцип, который принимался всеми мыслителями прошлого, а именно формулу «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*» (никому не вреди, всем помогай, насколько можешь). Данное выражение А. Шопенгауэром делится на 2 части; в первой части он видит «обязанность права», во второй – «обязанность добродетели». Призыв помогать подразумевает сострадание, на котором сам А. Шопенгауэр построил свою концепцию освобождения от действия воли.

Если этот мир, как считал А. Шопенгауэр, самый худший из всех возможных миров из-за страдания и смерти, то естественно стремление человека избавиться от этого. Для этого он предлагает свою теорию справедливости.

Страдания обусловлены тем, что воля, объективируясь в мире, является всеобщим страданием, в том числе и для себя. Мир – всего лишь отражение вневременного страдания, ибо какова воля, таков и мир. Пока человек остается проявлением воли к жизни, он должен воспринимать все страдания мира как свои личные и чувствовать за них вину. Поэтому он предлагает встать на путь истинной добродетели.

Человеку необходимо понять, что если весь мир – проявление единой и неделимой воли, то весь ущерб, наносимый индивидом окружающим,

наносится и ему. «Он увидит, что разница между тем, кто причиняет страдание, и тем, кто должен его переносить, только феноменальна и не распространяется на вещь-в-себе, которая есть живущая в обоих воля» [3, с. 571].

В трактате «Об основе морали» А. Шопенгауэром искреннее благодеяние и помощь называются «практической мистикой» [4, с. 494], так как этот поступок «составляет сущность подлинной мистики». Поэтому человек, когда подает милостыню с целью облегчения участи нуждающегося, признает, что перед ним сидит никто иной, как он сам. Философ в другом месте говорит, что этот принцип не выдуман им самим, а встречается еще в «Чхандогье-упанишаде» и там он звучал, как «tat twam asi» (तत् त्वम् असि/то ты еси). Он цитирует Бхагавад-Гиту: «Кто видит во всех одушевленных существах присутствие одного и того же верховного владыки, не погибающего при их гибели, тот правильно видит. Видя же всюду присутствующим того же владыку, он не оскорбляет себя самого по собственной вине: отсюда идет путь ввысь» [4, с. 495].

Для кого данный этический индуистский принцип станет совершенно очевидным, тот своей личной жизнью постиг истинную добродетель и движется к искуплению. Для такого человека уже не существует такой преграды, как пелена Майи и его индивидуальность исчезла. Любовь является основой нравственности. «Я должен, говорит А. Шопенгауэр, сначала высказать и объяснить одно парадоксальное положение ... ”Всякая любовь (αγάπη, caritas) – это сострадание”» [3, с. 603].

Но любовь и, следовательно, сострадание являются средством, ведущим к основному месту его этического учения – к учению об отрицании воли к жизни. Когда преодоление принципа индивидуации достигает максимальной меры, которая только возможна, человек прозревает и его воля подвергается еще большему изменению. Теперь человек вообще не видит разницы между собой и другим индивидом, а их страдание воспринимается как собственное страдание, человек себя приобщает к страданию всего мира.

«И все это лежит теперь к нему в такой же близости, как для эгоиста – его собственная личность» [3, с. 610].

Ценность жизни для такого человека уже равна нулю, он не старается ее сохранить, воля к жизни теперь над ним не властна. «Человек доходит до состояния добровольного отречения, резигнации, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний». Воля теперь начинает отрицать саму себя, а не стремится проявиться в явлении. Признаком того, что воля начинает себя отрицать является то, что индивид заменяет добродетель аскетизмом.

Первой ступенью на пути аскетизма является целомудрие, так как в этом выражается отрицание воли к жизни, выходящее за пределы одного индивида. На страницах его главного труда можно найти множество свойств, которые необходимы для совершения аскезы. И если первым является целомудрие, то последним является добровольное самоубийство. Стоит отметить, что некоторые историки философии допускали ошибку, когда говорили, что А. Шопенгауэр поощряет его. Но им допускается только один вид самоубийства – путем аскезы, путем добровольного отказа от пищи и смерть от голода.

Таким образом, А. Шопенгауэр в своей этической философии не является в полной мере оригинальным. Отправным пунктом его построений является философия И. Канта, чьим продолжателем он считал себя всю жизнь. Вторым важным источником его философии является древневосточная мистическая литература. Она инспирировала как его метафизические взгляды (пелена Майи), так и этические (принцип сострадания). Философ предлагает путем интуитивного познания понять, что между индивидом и окружающим миром наличествует неразрушимая связь, из чего следует, что зло, делаемое индивидом, делается тем самым и ему самому.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 414 с.
2. Устрялов Н. Этика Шопенгауэра // Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова: URL: http://lib.ru/FILOSOF/SHOPENGAUER/ustryalow_etika.txt (12.04.2018).
3. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Мн.: Харвест, 2005. – 848 с.
4. Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: В 6 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 3. – 528 с.
5. Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena: В 2 т. Т. 1: Parerga / Пер. с нем.; Общ. ред. и сост. А. Чанышева // Собр. соч.: В 6 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 4. – 400 с.

**Чернов Сергей Андреевич,
Нижегородская духовная семинария,
Нижний Новгород
chernov.oliva@yandex.ru**

**БОГОСЛОВСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ
ПРЕП. МАКСИМА ГРЕКА**

Аннотация: В статье анализируются богословско-антропологические воззрения преп. Максима Грека. Установлено, что антропология преп. Максима обладает апологетической направленностью, имея своей целью исправление существующего положения церковных и общественных дел.

Ключевые слова: Максим Грек, антропология, человек, Церковь, образ и подобие, духовная жизнь.

**Chernov Sergey Andreevich,
Nizhny Novgorod theological seminary,
Nizhny Novgorod
chernov.oliva@yandex.ru**

THE THEOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF ST. MAXIM GREEK

Abstract: The article analyzes the theological and anthropological views of st. Maxim Greek. It is established that the anthropology of st. Maxim has an apologetic focus, having as his goal the correction of the existing state of church and public affairs.

Keywords: Maxim Greek, anthropology, person, Church, image and likeness, spiritual life.

Преподобный Максим Грек (в миру Михаил Триволис) – афонский монах, знаменитый православный богослов, переводчик, культурный и общественный деятель, один из просветителей России.

Удивительна судьба преподобного Максима. Покинув в юные годы родную Грецию, в Италии он знакомится с идеями Ренессанса. Затем принимает монашество на Афоне, после чего отправляется в Россию, где живет сорок лет и умирает. Преп. Максим Грек – человек эпохи Возрождения, талантливый в разных областях – богословии, философии, филологии и публицистике.

Преп. Максим Грек переживал о невежестве и непросвещённости русского народа, мешающем ему постигать христианство. Так, к примеру, его «Сказание, яко не подобает отнюдь внимати глаголющим не быти прочее отнюдь им божественной литургии и не поспевшим приити к чтению божественного Евангелия» говорит о значении каждой из частей богослужения. В своем труде «Сказание строки, глаголющия: о свыше мира и спасении душ наших» мыслитель поясняет смысл ектеньи «О свышнем мире и спасении душ наших помолимся». Ему странно было видеть то, что слова «о свышнем мире» воспринимаются верующими в значении мира ангельского, так что получалось, что верующие молились за ангелов. Незнание греческого языка привело к неправильному толкованию чинов. Обряд – не вера, утверждает преп. Максим, смысл веры может быть одним и тем же при разном обряде [4, с. 60-62].

Мыслитель написал два обличения, в которых он говорил о людях, нераскаявшихся в грехах, но надеющихся спастись, читая ежедневно каноны и молитвы святым: «Сказание живущим во гресех неотступно, а каноны всякими и молитвами преподобных молящихся Богу по все дни надеющихся спасение получитьи» [5, с. 403].

Преподобный Максим Грек считал участие в Евхаристии, устройением духовного дома Божия, то есть созидание Церкви Христовой. Жизнь по Евангелию и Евхаристия должны быть центром жизни христианина. Мыслитель говорит, что не всякому духу веруют. Не стоит верить и любому письменному слову. При всем уважении к книге, надо понимать, что среди них есть и ложные.

Внутренний мир души человека становится объектом пристального внимания преподобного Максима Грека. На преподобного Максима большое влияние оказал апофатический метод святого Дионисия Ареопагита, из сочинений которого он заимствует свое представление о Боге. «Божество существом Своим везде, нигде же есть зане ни в одном месте вмещается и определяется» [5, с. 165]. Антропологические взгляды преп. Максима Грека наиболее рельефно представлены в его трактате «О непостижимом промысле Божиим. Его благодати и человеколюбии; здесь же и против лихоимцев». «Изначала Он создал нас по Своему образу и подобию, ранее же того нас не было, и мы не просили Его об этом, но Сам Он по неизреченной Своей благодати привел все, вообще из небытия в бытие и после благоволил создать человека по образу Своему и по подобию и поставил его над всем созданным «как бы князем и властелином», ради которого Он заранее устроил превосходнейший сад, который обыкновенно в Божественном Писании называется Раем. Устроил на самом лучшем по всей земле месте, называемом Едемом, осияваемом постоянным светом, где воздух веет чистейший, услаждающий превосходнейшими ароматами, здесь Он назначил ему пребывание, «чтобы жил всегда в блаженстве и бесстрастии». Человек сотворен «из земли и разумного существа», и «как Бог жил жизнью простоты

в божественном раю» [5, с. 87]. Здесь преподобный исходит из библейского повествования (Быт.1:26) о сотворении Богом человека по образу и подобию Своему. «Образ» – это то, что дано в самый момент его сотворения, а «подобие» – это уподобление Богу путем стяжания благодати. Преп. Максим Грек в своем понимании образа Божия близок к пониманию Иоанна Дамаскина: «Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию. Из земли он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение по образу указывает на умственную способность и свободную волю, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека» [1, с. 157-159].

Первоначальное состояние человека связывается мыслителем с пребыванием в раю. У преподобного Максима рай представлен как тихое, безмятежное «пристанище, где слышится чистый глас празднующих и слова, неизреченные радования и веселия» [4, с. 118]. В Царстве небесном, «горнем Иерусалиме» (Ев.12:22), живет лишь правда и преподобие. Оно ожидается, и для нас недоступно. Здесь преп. Максим Грек ссылается на апостола Марка (5:20) – Царство небесное есть небесный чертог Бога «ожидаемого в будущем веке непоколебимого Царства» [4, с. 68]. Человек в раю обладал иной природой, пребывал в первозданном состоянии. Под райским человеком Адамом, подразумевается все человечество как род, как некое единство. Первозданный человек рассматривается афонцем динамически, он не был сотворен совершенным и завершенным. В своем рассуждении о рае преп. Максим Грек, как и в вопросе об образе и подобию, руководствуется подходами Иоанна Дамаскина.

С мысленным раем, обладающим бессмертными садами и цветами духовными сравнивает преподобный Толковую Псалтирь. Святогорец говорит, что человек имеет «божественное Царство внутри себя» (Лк.17-21), и оно в расположении нашего естества к творению дел, угодных Богу, через

которые соделываемся причастниками Его Божественной славы. Также преп. Максим Грек, поясняя «Несть Царство Божие брашно и питие, но правда и мир, и радость о Дусе Святе» (Рим.14:17) уверяет, что апостол Павел под Царством Божиим подразумевает то, что «новое евангельское законоположение есть не что иное, как только всякая правда, совершенная любовь и святыня, также милость, щедрость ко всякому, находящемуся в бедах и нищете» [4, с. 254].

В 1958 г. А.И. Клибанов опубликовал анализ сочинения преп. Максима Грека «Похвала Адаму первозданному», дав характеристику антропологии и гносеологии мыслителя. Сочинение «Похвала Адаму первозданному» близко и по мыслям, и по стилю раннему творению преподобного Максима «Беседе души и тела». А.И. Клибанов сравнивает эти творения с «Речью о достоинстве человека» Пико Мирандоллы. Преподобный Максим противопоставляет знания, полученные как откровение от Бога, знанию, добытому усилиями человека. Истинным знанием является только первое. Именно оно было даровано Богом Адаму и является вечным и непреложным знанием, достойным похвалы, обращенной к Адаму первозданному. У Мирандоллы Адам является олицетворением «свободного» в грехах человечества, начиная с момента его грехопадения, и является развитием знания, внушенного человеку дьяволом [4, с. 118].

Преподобный Максим стремится «мысленным оком» узреть «первообразную красоту» в человеке. Он видит, что не человек создан для мира, но мир для человека: «Звезды же вся работны тебе, тебе бо ради создана быша вся» [2, с. 161]. Мир души, его свободная воля, его дела должны служить Творцу.

Идеальной жизнью христианина для преп. Максима является монашество. Иноческое житие Максим Грек сравнивал с полем пшеницы, требующем трудолюбия, терпения, трезвения, чтобы принести Господу обещанный плод, а не терние или сорную траву. И самому себе и всякому благочестивому иноку он советовал строить жизнь по святым Божиим

заповедям и установлениям апостолов и святых отцов. «Возлюби, душа моя, худые одежды, худую пищу, благочестивое бдение, обуздай наглость языка своего, возлюби молчание, проводи бессонные ночи над боговдохновенными книгами...» [6, с. 87].

Преп. Максим Грек рассматривал упадок монастырской жизни с точки зрения аскетического идеала. В своих обличениях он указывал на неблагочестие и лихоимство монахов. На недостатки, на которые он указывал, впоследствии обратил внимание и Стоглавый Собор 551 г. Преподобный Максим писал о современном ему монашестве на Руси не из чувства внутренней неприязни, но описывая реальное положение дел [3]. Не боялся преподобный обличать и лиц высшей духовной иерархии, указывая на приумножение монастырской собственности, на притеснение крестьян на монастырских землях, на ростовщичество.

Преподобный Максим говорит, что настоящая жизнь служит временем подвигов для приобретения добродетели и для истребления всякого зла, а по смерти за усердие получается или награда, или наказание. Нравственное совершенство – это богоподобие. «Насколько возможно немощному человеческому естеству, уподобляемся Тому, Кто создал нас по Своему образу» [5, с. 52]. Это требует максимальных усилий всей человеческой природы. К этому богоподобному совершенству призывает сам Христос «Будите убо вы совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть». (Мф.5.48) Преподобный, обращаясь к душе, говорит: «На страдания и на подвиги назначена ты Вышним, чтобы бороться против невидимых врагов, и тебе уготованы честь или наказание, смотря по тому, будешь ли мужественно вести борьбу или терпеть поражения» [6, с. 5].

Итак, у преподобного Максима Грека человек создан для постижения божественных истин и призван к богоподобию. Преп. Максим в понимании цели и смысла жизни человека ориентирован на предшествующую ему аскетическую традицию православной Церкви. Его антропологические взгляды, как и все остальное его творчество, имеют дискуссионную

направленность, связанную со стремлением исправить существующие в обществе неустройства и пороки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М., «Индрик» 2002. – 356 с.
2. Калибанов А.И. К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека // Византийский временник. М., 1958. Т. 14. –174 с.
3. Каптерев Н.Ф. В чем состояло истинное монашество по воззрениям преп. максима Грека – https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kapterev/v-chem-sostoit-istinnoe-monashestvo-po-vozzrenijam-prepodobnogo-maksima-greka/
4. Максим Грек, преп. Сочинения в 4-х томах. СПб., «Аксион Эстин» 2007. – 299 с.
5. Максим Грек, преп. Сочинения. Казань, 1894. Ч.1. – 440 с.
6. Максим Грек, преп. Сочинения. Казань, 1897. Ч.2. – 460 с.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Сборник материалов всероссийской
студенческой научной конференции
«Религиозно-философская антропология:
христианская традиция и вызовы
современной эпохи»

Нижегородская духовная семинария,
г. Нижний Новгород
9 апреля 2019 года