

*A. N. P.*



**MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE  
LUHANSK PEOPLE'S REPUBLIC  
VOLODYMYR DAHL LUGANSK STATE UNIVERSITY**

# **Anthropos: Logos and Theos**

**( Άνθρωπος:  
Λόγος και Θεός)**

**ISSUE 1**

**RESEARCH WORK'S DIGEST**

**Lugansk 2016**

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ  
ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени ВЛАДИМИРА ДАЛЯ

# А н т р о п о с : Л о г о с и Т е о с

(Α ν θ ρ ω π ο σ :  
Λ ό γ ο σ κ α ι Θ ε ο σ)

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Философия религии  
Философская антропология  
Философия культуры

ВЫПУСК 1

Луганск 2016

УДК 1(060.55)  
ББК 87

### **Редакционная коллегия:**

#### **Главный редактор сборника научных трудов**

Исаев Владимир Данилович

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедры мировой философии и теологии института философии и проблем человека Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР)

#### **Члены редакционной коллегии:**

- |                    |   |
|--------------------|---|
| Исаев В.Д.         | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Золотухина Е.В.    | - доктор философских наук, профессор, академик Академии гуманитарных наук (г. Ростов, РФ) |
| Муза Д.Е.          | - доктор философских наук, профессор (г. Донецк, ДНР)                                     |
| Suncica Denic      | - доктор философии, профессор (Сербия)  |
| Николай Макал      | - протоиерей, доктор богословия (г. Милан, Италия)  |
| Августин Морозов   | - архимандрит, магистр богословия (г. Салерно, Италия)                                    |
| Липич Т.И.         | - доктор философских наук, профессор (г. Белгород, РФ)                                    |
| Лазарев Ф.В.       | - доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, РФ)                                 |
| Вениамин Погребной | - епископ, кандидат философских наук, доцент (г. Полтава, Украина)                        |
| Гужва А.П.         | - доктор философских наук, профессор (г. Харьков, Украина)                                |
| Рожков В.П.        | - доктор философских наук, профессор (г. Саратов, РФ)                                     |
| Фриауф В.А.        | - доктор философских наук, профессор (г. Саратов, РФ)                                     |
| Орлов М.О.         | - доктор философских наук, профессор (г. Саратов, РФ)                                     |
| Ольхов П.А.        | - доктор философских наук, профессор (г. Белгород, РФ)                                    |
| Мизина Л.Б.        | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Лугученко Т.В.     | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Лустенко А.Ю.      | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Шелото В.М.        | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Кобылкин Д.С.      | - кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР).                                    |

**Ответственный секретарь** – Кобылкин Д.С., кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР)

Рекомендовано к печати Ученым советом Луганского государственного университета имени Владимира Даля (Протокол № 9 от 27.05.2016 г.)

Материалы сборника печатаются на языке оригинала. Статьи прорецензированы членами редакционной коллегии.

**Антропос: Логос и Теос.** Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск № 1. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2016. - 228 с.

В сборник вошли научные работы, в которых рассматриваются актуальные вопросы религии, теологии, философии, философской антропологии, философии культуры, этики и эстетики. Статьи отражают появление новых контекстов религиозного, теологического и философского знания и реинтерпретацию классических вопросов философии религии. Сборник рассчитан на научных работников, преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов.

## СОДЕРЖАНИЕ

### РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<b>Исаев В.Д.</b> .....	11
СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: С КЕМ ВЫ, «МАСТЕРА ПСИХОЛОГИИ»?!	
<b>Сухина И.Г.</b> .....	22
ЦЕННОСТИ КАК КОНСТРУКТИВНАЯ ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС	
<b>Шелюто В.М.</b> .....	35
ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ САКРАЛЬНОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ В РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ	
<b>Кобылкин Д.С.</b> .....	47
ЗНАЧЕНИЕ ЭТИЧЕСКИХ ПОЛОЖЕНИЙ КАК ОСНОВАНИЙ ДЛЯ ЦЕННОСТНОГО ОРИЕНТИРОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ	
<b>Кравцов Д.Н.</b> .....	55
К ВОПРОСУ О БЕЗОПАСНОСТИ ЛИЧНОСТИ, ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ	
<b>Куманец И.А.</b> .....	71
ПЕРСПЕКТИВА КАРТИНЫ МИРА ПРИ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ НАУКИ И РЕЛИГИИ	

### РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<b>Исаев В. Д., Пономарев А.В.</b> .....	82
СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ РУССКОГО МИРА	
<b>Деревянко К. В.</b> .....	89
ДИАЛЕКТИКА В ИЗУЧЕНИИ ЛИТЕРАТУРНОГО КАНОНА	

<b>Звонок Н.С.</b> .....	97
РЕЛИГИОЗНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ СОЗНАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ	
<b>Долженко О.А.</b> .....	105
САСПЕНС КАК АТРИБУТ СОВРЕМЕННОСТИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ	
<b>Абраменко А.С.</b> .....	113
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ. НЕОБХОДИМОСТЬ ВНЕДРЕНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	
<b>Литвинов С. В.</b> .....	123
НЕФОРМАТНОСТЬ ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА В ЛИЧНОСТНОЙ ИНКУЛЬТУРАЦИИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА	

## **АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ**

<b>Ильченко В. И.</b> .....	134
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ	
<b>Слюсаренко А. В.</b> .....	145
ЛУГАНСКАЯ ЕПАРХИЯ В СОСТАВЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<b>Любавцев А.С.</b> .....	150
ДОГМАТИЧЕСКИЕ ЛЕКЦИИ ПЕРВОГО РЕКТОРА РЕФОРМИРОВАННОЙ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ АРХИМАНДРИТА МОИСЕЯ (БОГДАНОВА-ПЛАТОНОВА)	
<b>Толстых П.Н.</b> .....	159
ОБОЖЕНИЕ КАК СМЫСЛ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА	
<b>Швецов Г. Ю.</b> .....	169
СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА СУЩНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА	
<b>Слюсаренко А. В., Поляков Д. В.</b> .....	178
ХРИСТИАНСТВО И БЕЗБРАЧИЕ. ИСТОРИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК	

<b>Поповиченко А.О.</b> .....	185
САКРАЛЬНОСТЬ ВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА	
<b>Хорава И.Г.</b> .....	191
ДОНБАСС ГЛАЗАМИ ПРАВОСЛАВИЯ	
<b>Бабичев С. П.</b> .....	198
ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О СОТВОРЕНИИ АНГЕЛОВ И ИХ ИЕРАРХИИ	
<b>Филь Е.А.</b> .....	206
ТРАГЕДИЯ ИДУЩЕГО К ГОРИЗОНТУ	
<b>Цехмистренко А.В.</b> .....	213
ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ И ПОТРЕБИТЕЛЬ	

## CONTENT

### RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Isaev V. D.</i> .....	11
MODERN EDUCATION: WITH WHOM YOU, «MASTERS OF PSYCHOLOGY»?!	
<i>Suhina I.G.</i> .....	22
VALUES AS CONSTRUCTIVE ONTOLOGY OF HUMAN LIFE: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL FORESHORTENING	
<i>Shelyuto V. M.</i> .....	35
THE PROBLEM OF RELATION OF THE SACRAL AND HISTORICAL TIME IN THE RELIGIOUS WORLD VIEW	
<i>Kobylkin D.S.</i> .....	47
MEANING ETHICAL POSITIONS AS BASES FOR THE VALUABLE ORIENTATION IN THE CONDITIONS OF UNCERTAINTY	
<i>Kravtsov D.N.</i> .....	55
TO THE QUESTION OF SECURITY OF INDIVIDUALS, SOCIETY AND THE STATE IN THE LIGHT OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS	
<i>Kumanets I.A.</i> .....	71
PERSPECTIVE OF THE WORLD PICTURE IN THE INTERACTION BETWEEN SCIENCE AND RELIGION	

### RELIGION AND PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Isaev V.D., Ponomarev A.V.</i> .....	82
SOCIAL REALITY AND THE SPIRITUAL SENSE OF THE RUSSIAN WORLD	
<i>Derevyanko K.V.</i> .....	89
DIALECTICS IN THE STUDY OF LITERARY CANON	
<i>Zvonok N.S.</i> .....	97
RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONSCIOUSNESS IN MODERN CULTURE	

<i>Dolzhenko O.A.</i> .....	105
SUSPENSE AS AN ATTRIBUTE OF MODERNITY: THE PHILOSOPHICAL ASPECT	
<i>Abramenko A.S.</i> .....	113
ORTHODOX CHRISTIAN TEACHING ON MORALITY. THE NEED TO INTRODUCE MORAL EDUCATION IN MODERN SOCIETY	
<i>Litvinov S.V.</i> .....	123
NONFORMAT OF EXTERNAL HUMAN BEING IN PERSONAL INCULTURATION OF MODERN SOCIETY	

### **ACTUAL PROBLEMS OF PHILOLOGY**

<i>Il'chenko V.I.</i> .....	134
SPIRITUAL AND MORAL BASIS OF THE REVIVAL OF THE EDUCATION SYSTEM IN THE LUHANSK PEOPLE'S REPUBLIC.	
<i>Slyusarenko A.V.</i> .....	145
LUGANSK DIOCESE IN COMPOSITION RUSSIAN ORTHODOXY CHURCH: HISTORY AND CONTEMPORANEITY	
<i>Lyubavtsev A.S.</i> .....	150
DOGMATIC LECTURES FIRST RECTOR OF THE REFORMED KIEV THEOLOGICAL ACADEMY ARCHIMANDRITE MOSES (BOGDANOVA-PLATONOVA)	
<i>Tolstyh P.N.</i> .....	159
DEIFICATION AS THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE.	
<i>Shvetsov G.Y.</i> .....	169
<i>SOTERIOLOGICAL SIGHT</i> ON THE ESSENCE OF MODERN MAN.	
<i>Slyusarenko A.V., Polyakov D.V.</i> .....	178
CHRISTIANITY AND CELIBACY. HISTORICALAND EXEGETICAL ESSAY	
<i>Popovichenko A.O.</i> .....	185
SACRAL BYZANTINE HESYCHASM	
<i>Khorava I.G.</i> .....	191
DONBASS EYES OF ORTHODOXY	

<i>Babichev S.P.</i> .....	198
ORTHODOX TEACHING ABOUT THE CREATION OF ANGELS AND THEIR IERARCHY	
<i>Fil E.A.</i> .....	206
TRAGEDY COMING TO THE HORIZON	
<i>Tsehmistrenko A.V.</i> .....	213
COMMUNITY CONSUMPTION AND CONSUMER	



# РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2:17.023.36

*Исаев В.Д.*

## СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: С КЕМ ВЫ, «МАСТЕРА ПСИХОЛОГИИ»?!

*В статье рассматриваются цивилизация и культура как единство противоположностей, когда их асимметрия по отношению к человеку либо формирует в процессе образования и воспитания личностные качества, либо делает эти качества лишними в поисках цивилизационных бизнес-успехов.*

***Ключевые слова:** цивилизация, культура, воспитание, квазивоспитание, закон превращения результатов, совесть.*

Как бы кто ни относился к философии – всерьез или иронически, все равно прежде чем решать конкретные практические задачи, человеку необходимо хотя бы приблизительно, хотя бы ориентировочно осмыслить качественно реальность, в которой он собирается реализовывать поставленные цели и разрешать возникающие проблемы. Целеполагание – постоянный побуждающий человека действовать мотив. Прежде чем действовать, необходимо увидеть проблему в обобщенном виде и постараться, насколько это возможно, предвидеть результаты, которые возможно будут иметь место в случае реализации поставленных целей. Наше представление о цивилизации позволяет нам сделать вывод о том, что цивилизация превращает человека в актора (Т. Парсонс). Эпоха Просвещения установила традицию полного отождествления цивилизации и культуры. С тех пор цивилизацию, как правило, рассматривают как разумное общество, а ум – как сущность, сердцевину культуры. Вот как патетически описывал это тождество еще Лейбниц: «В довершение



красоты и общего совершенства божественных творений следует признать, что во всей Вселенной происходит непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру. Так цивилизация с каждым днем охватывает все большую и большую часть Земли»[1]. Итак, получается формула: «Цивилизация = культура = прогресс». Именно с этого времени, видимо, и появилась у человека возможность говорить одно, а иметь в виду другое. Эта устоявшаяся традиция осмысливать социальное пространство целеполагания под углом цивилизационных потребностей имеет колоссальное последствие для структуры образовательных и воспитательных усилий человека как средства подготовки его к успешному функционированию в цивилизационном пространстве. Отметим, что в контексте советского менталитета от имени марксизма было предложено считать основой отождествления цивилизации и культуры не разум, как это делалось обычно, а практику. Цивилизация как деятельностное пространство человеческой жизни стала полем для усилий человека по изменению мира. Пожалуй, нигде эту подмену основы, на которой базировалась идея тождества цивилизации и культуры, не было очерчено так предельно точно, как в известной формуле Ф. Энгельса: «Ум человека развивался соответственно тому, как человек учился изменять природу» [2].

Дело, конечно, не в том, что нет основания для такого отождествления и даже такой подмены одного понятия другим. Основание как раз есть, и это основание – человек. Дело в том, что такая подмена абсолютно элиминировала из области рефлексии вечное в человеке, а как «басенку» предложила свободу человека. Культура и цивилизация составляют вместе, конечно, единство, и оно, это единство, каждую секунду осуществляется бытием каждого человека. Запирающиеся двери в квартиру – как факт нашей обыденной жизни – отвечают потребности в сохранении общезжитийности, групповности, «коммунитас» нашей жизни или они, эти двери, – реакция на необходимость разъединенности, отъединенности от других людей, которые не нужны нам в нашей жизни? Замок, забор – порождение чего: стремления жить со всеми вместе (соединительные тенденции в нашей жизни) или же стремления жить отдельно от других (разъединительные тенденции нашей жизни). Забор – порождение чувств, выражаемых конструктом «наше» или же чувствами, выражаемыми конструктом «мое»? – Сопоставим: «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это – мое» – и нашел людей достаточно простодушными, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества» [3]. Сегодня в этом смысле мы вместо «гражданское общество» повсеместно употребляем понятие цивилизация, связывая именно с ней все в нашей жизни, что работает на



«мое». Главное в наших усилиях состоит в том, что воспитание и образование направлено всегда на прагматику цивилизационного бытия, подготовку к восприятию этой прагматики как естественного и главнейшего в нашем бытии.

Реальность же последнего основана бытием человека как индивида, личности, обособленной от группы, и, одновременно составляющей часть какого-либо социума, понимаемого как противоречивое единство цивилизации и культуры. Эта реальность формируется поведением этих самых индивидуумов в пространстве и времени социума.

*По нашему мнению, культура – это пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с альтруизм-центром «мы», обслуживаемым цивилизацией и разворачивающийся в логике вечности.*

*Пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с его центром-«я», обслуживаемым техникой и технологией и разворачивающийся в соответствии с логикой истории, мы называем цивилизацией.*

В предлагаемом нами подходе, конечно, неизбежно теоретическое разведение цивилизации и культуры, но такое разведение, которое не содержало бы желание найти в них контраверзы. Цивилизация и культура, как мы их здесь рассматриваем, – это способ в сегодняшних исторических обстоятельствах поставить вопрос: что такое человек, рассмотреть человека как способ его бытия в пространстве цивилизации и культуры. Цивилизация и культура – это два измерения жизненного пространства человека, ковер его жизни, где уток – цивилизация, а основа – культура. Изготовление такого ковра – это жизнь каждого конкретного человека (личности, персоны): различные узоры – один ковер. Эта работа (жизнь!) делает бытие человека внутренне противоречивым в этом единстве, делает человека существом активным, противоречивость его бытия мотивирует его энергичные действия искать наиболее оптимальные выходы. Цивилизация и культура – это наша, и нам дана данность, как два полушария человеческого мозга или Земли, как вдох и выдох, как Ветхий и Новый заветы.

Мы видим свою задачу не в том, чтобы по полочкам разложить цивилизацию и культуру со всеми их компонентами, а в другом: выявить в бытии человека аспекты, адекватные цивилизации и культуре, избегая, по возможности, подмены основания, для того чтобы точно определить, куда направляет человека воспитание, к какой реальности оно его готовит, и потребности в какой реальности – цивилизационной или культурной оно в нем формирует.

Конечно, одной из проблем адаптации уже ребенка к школе является



решение этой воспитательно-образовательной задачи в принципе: к чему адаптироваться, к цивилизации или к культуре? Дело в том, что адаптация к цивилизации исключает и по содержанию, и по методам адаптации к культуре, и наоборот! Законы цивилизации в своей основе проявляются в формуле «Я (цель) – другой (средство)», поэтому жизнь в цивилизационном пространстве сопровождается выпадением из поля нравственных отношений, а зло здесь не существует, потому что все здесь – зло. Главная задача управления в цивилизационном пространстве – обеспечить людей работой, потому что в противном случае вступают в силу все более жесткие способы получения средств для удовлетворения собственных потребностей. Попытки здесь сделать цивилизованные отношения нравственными обречены на неудачу, как всякие попытки привести в действие двигатель внутреннего сгорания ветровой энергией – нет в ПРИРОДЕ такой технологии. В подобных случаях приводятся в действие лишь «якобы» средства омораливания цивилизационных отношений между людьми: во всю начинает реализовываться наша миротворческая способность. Это либо утопические идеи в виде желания сделать моральной политику и политиков (Сахаров), либо идеологические средства придать цивилизационным отношениям внешне благопристойный характер, что по сути своей есть «золочение навоза» (Стендаль), как и всякая идеологическая работа. И в том, и в другом случае утописта побеждает прагматик, и не дает себя обмануть позолотой циник, потому что в конечном счете наиболее адаптированы к цивилизации циники и прагматики, и они всегда обеспечивают себе наиболее комфортное положение в цивилизованном пространстве. *Горбачевы всегда более витальны, чем Сахаровы.*

Если воспитание цинизма, прагматизма и конформизма есть подлинное воспитание, то тогда в цивилизации существует такая деятельность, как воспитание и такая профессия, как воспитатель. Но до сих пор считалось, что воспитание – деятельность, имеющая положительную гуманистическую направленность (сеять разумное, доброе, вечное); в таком случае работа по адаптации к условиям цивилизации должна называться иначе. Это либо квазивоспитание, либо прививочная работа против цинизма. Второе по содержанию как будто не сложно – это формирование совести. Но как жить с совестью в цивилизационном пространстве?! – Сидеть с чувством жалости у постели больного и в тайне (усыпив совесть!) «думать про себя: когда же черт возьмет тебя!»! Учитель, если он действует в пространстве и логике культуры, формирует (воспитывает!) у ребенка совесть, которая тяжким грузом ложится на душу ребенка, когда он пытается адаптироваться к цивилизации. Стресс – по сути означает состояние души с проснувшейся



совестью. Состояние действительно непереносимое для человека. Психологическая служба, если она грамотно и эффективно работает, помогает ребенку усыпить совесть, что в научном выражении звучит более благопристойно – помогает снять стресс. В такой заботе психологов в первую очередь и более всего нуждаются наиболее подверженные стрессам люди, т.е. наиболее совестливые. Такая забота при успешной работе психолога дает хороший результат – стресс снимается (совесть успокаивается, она засыпает, а в следующий раз просыпается с гораздо большим трудом, что у психологов называется повышением резистентности и ставится в заслугу как положительный показатель их работы). Наконец, *достигается высшая степень адаптации – совесть перестает просыпаться вообще*, человек становится полностью адаптированным к цивилизационным условиям жизни, т.е. становится человеком бессовестным, зато воспринимающим логику цивилизации как единственно возможную норму. Так идет работа по превращению наиболее тонко организованных натур в автоматы без стыда и совести. В этом смысле учитель в школе в той мере, в какой он воспитатель, а не квазивоспитатель – извечный *антагонист психологу*, в той мере, в какой психолог снимает напряжение и адаптирует ученика к условиям жизни в цивилизационном обществе. В общем виде, в словесных формулировках задача психолога в школе звучит довольно привлекательно: обеспечить ребенку психологическую защиту. Но всегда в этом случае встает коварный, убийственный по своей сути для психолога вопрос: от кого психологическая защита? Такая защита возможна только от САМОГО СЕБЯ – ребенка надо приспособить к миру, т.е. сделать его бесчувственным (в идеале) к этому миру. Назвать такую работу воспитанием – все равно, что убийство лечением!

Все сказанное не отменяет значения и значимости как воспитательной работы, так и психологической службы. Надо только четко понимать, что эта работа происходит в разных пространствах, имеет разные основания и разные законы функционирования. Пытаться средствами воспитания готовить ребенка к жизни в цивилизационном пространстве – значит, вначале золотить навоз, а затем этим «золотом» одаривать детей. Успех в такой работе возможен, но это всегда успех обмана, который рано или поздно обнаруживается иной раз ценой ломки человеческой жизни, в лучшем случае и всегда при таком «воспитании» (которое на самом деле есть квазивоспитание) ценой деформации личности, высыхания (усыхания) в ней гуманистического и общечеловеческого.

Важное замечание методологического характера относительно специфики работы учителя в цивилизационном и культурном пространствах состоит также в том, что по отношению к каждому конкретному человеку



эти пространства не симметричны как по структуре, так и по способам включения в них человека, а также способам и интенсивности воздействия структур этих пространств на человека.

Во-первых, если человек адаптирован к цивилизации, включен в ее структуры, то адаптация такого человека к культуре оказывается практически невозможна. Вхождение в цивилизацию после известных пределов становится улицей с односторонним движением. Быт и комфорт – две крайние точки по силе воздействия на человека, но действуют они одинаково на человека в одном отношении – они его, так сказать, засасывают полностью, принуждая перейти красную черту невозврата в состояние борьбы с грехом и возможности его осознания. Дальше путь – только в квазикультуру. Между тем как для человека, вочеловечившегося в пространство культуры, проблема адаптации человека к цивилизации почти и практически не встает, либо она, во всяком случае, не представляется неразрешимой проблемой. Для культурного, в нашем смысле, человека комфорт цивилизации не является помехой, как и его отсутствие не является трагедией.

Во-вторых. В пространстве культуры совесть перестает просыпаться (имеется возможность утратить таким способом совесть) только у тех людей, которые энергию, ее питающую, черпают только из самих себя либо существующего вокруг них мира. Между тем, если человек имеет для своей совести трансцендентное, объективное основание, он становится непоколебимым в следовании своим культурным принципам бытия. Очень красиво и образно об этом сказал Владимир Легойда: «Повторяю, диавол не борется с Богом, потому что в этой борьбе он обречен. Он может бороться только с нами и побеждать нас. Но если мы выберем Победителя, а не побежденного, то, по мере продвижения по пути к Добру, сердце наше все больше будет превращаться из поля битвы в эдемский сад». В этом смысле цивилизационное пространство имеет другую в онтологическом смысле структуру: оно только «посюстороннее, оно утилитарно и временно. Следовательно, цивилизация онтологически атеистична, а за этим атеизмом в квазикультуре появляется трансцендентное в другой форме и с другим знаком. Культура – божественна в своем единственном основании – трансцендентном. Цивилизация в непосредственном основании атеистична, в опосредованном – дьявольски искусительна. По нашему мнению, это положение имеет важнейшее значение для философского осмысления целей и средств воспитательной и образовательной работы. Так что в пору, обращаясь к воспитателям, сказать: « С кем вы, мастера психологии, – с цивилизацией или с культурой?!»



Из совокупности событий, выпавших на конец XX века, сложилась возможность по-новому и, главное, глубже, чем это было возможно до сих пор, взглянуть на калейдоскоп исторических событий. С позиций XXI века, началось переосмысление всего прошлого конструктивного и деконструктивного опыта, он теперь складывается в некоторую новую, иную, чем привычная, комбинацию вещей и событий: обнажается их более глубокая сущностная основа. Основу эту составляет, по нашему мнению, то же, традиционное для философии, проблемное поле «Человек – Мир», переосмысливается в уже новой, обогащенной философскими поисками, исторической конфигурации. Выделяя именно это поле, следует подчеркнуть значимость именно персоналистского его толкования, когда взаимодействие «человек – мир» понимается как значимое взаимодействие каждого человека с миром. Значимое для каждого человека является значимым и для всего мира, причем под миром мы понимаем совокупность всех обстоятельств жизни человека и общества. Философская традиция накопила много способов структурализации мира: деление мира на реальное и нереальное, на объективное и субъективное, на человека, природу и общество, деление мира на имманентное и трансцендентное, реальное и виртуальное, осмысленное и бессмысленное.

Сосредоточим свое внимание на очень давних традициях структурирования мира по принципу выделения в нем цивилизации и культуры. Цивилизационное пространство представляет собой обстоятельства, которые творит человек и сам испытывает их воздействие. Основой, так сказать, акторского потенциала человека являются его потребности, и в первую очередь, конечно, витальные потребности. Именно с точки зрения активности человека вокруг удовлетворения этих потребностей мы и рассматриваем его положение в пространстве цивилизации. В цивилизации в таком случае главным, жизненно важным является удовлетворение индивидуальных личных потребностей. Здесь в отношении человека к миру начинает господствовать логика полезности. Полезными оказываются все вещи, люди, действия и связи, которые направлены на удовлетворение, в первую очередь, витальных потребностей. Эта логика диктует мотивы и содержание целесообразной деятельности человека, т.е. она диктует постановку целей, выбор средств и упорное достижение предполагаемых результатов. Осуществление логики полезности человеком превращает его в некое подобие личности; человек становится изобретательным в постановке целей, в выборе средств и готов нести ответственность за полученные результаты, правда, только в том случае, если эти результаты не обманули его ожидания, оказались полезными. Эта логика распространяется на отношение человека к другому



человеку в цивилизационном пространстве. Причем эта логика захватывает все виды многообразных отношений: от производственных и экономических – до семейных и дружеских. Когда два человека встречаются на дружеской вечеринке, цивилизация заставляет их оценивать друг друга с точки зрения пользы. Мы часто так и говорим: «Чем я могу вам быть полезен?» Но еще чаще мы думаем о другом: «А чем он мне может быть полезен?». Поскольку цивилизация производит все больше и больше потребностей, у человека просыпается все более сильная жажда их удовлетворить, все более властно диктует польза свои собственные законы отношения к людям. Поэтому пожелание быть более цивилизованным в таком контексте звучит весьма двусмысленно. По сути своей это пожелание быть полезным, причем полезным сегодня, сейчас, в моем присутствии и для меня. И этот императив все более настойчиво формирует структуру и логику образовательных и воспитательных усилий в современном социуме. Цивилизация одним из своих сильнейших императивов имеет полезность. Полезность для себя. Поэтому можно говорить о том, что прагматизм и утилитаризм есть философия цивилизации. Но прагматизм в крайнем своем выражении – прагматизм в присутствии «Я». Когда-то Иоанн Дамаскин говорил о человеке так: он «почтен разумом, украшен способностью выбора, сияет свободой воли, имеет рассудок, не раболепствующий желаниям, и имеет господствующее положение» [4]. Горячий и иссушающий душу человека ветер утилитаризма, веющий на просторах цивилизационного пространства, ничего не оставляет от этих качеств человека, разве что жажду занимать господствующее положение, и то не в природе, а над людьми. Логика пользы и прагматизма обычно прочерчивает карьеру человека в обществе. Она считается тем успешней, чем ближе человек оказывается к ресурсам (которые всегда дефицитны), и чем больше возможностей у человека распоряжаться этими ресурсами, тем более цивилизационных потребностей и средств их удовлетворения он получает. Впрочем, рыночные отношения создают прекрасный эквивалент ресурса – это, конечно, деньги. Идя по этой линии, человек пользуется все большим уважением, он, как метко подметил Пастернак, «к имени получает отчество». Что же делается с человеком на этом пути? Б. Пастернак в «Охранной грамоте» пишет: «Их только что стали звать по отчеству, наделили правами и ввели в секрет слов: завладеть, извлечь пользу, присвоить»[5]. На почве прагматизма и утилитаризма, нацеленности на себя, полезности развивается главный алгоритм в поведении человека цивилизации. Этот алгоритм носит название: ЭГОИЗМ. Так что с ценностями в пространстве цивилизации происходит жесткая метаморфоза: ценностью становится нечто прямо



противоположное тем системам ценностей, которые обычно изучает аксиология и которые обычно мы имеем в виду, когда употребляем это слово. Ценность цивилизации представляет собой функцию, затраченную на производство вещи, энергии и вещества (технологичность вещи), ее доступностью или недоступностью (престижность вещи) и степенью наполненности данной вещью конкретной потребности (ее целесообразность). Все, что человек привык рассматривать как высочайшие ценности в цивилизации, оборачивается своей противоположностью. Здесь действует закон превращения результата. В основе цивилизации лежит целесообразная деятельность человека, только она может обеспечить ему удовлетворение потребности. Производство, лежащее в основе цивилизации, – суть целесообразная деятельность. Итогом любого цикла целесообразной деятельности является какой-либо результат. Человек сравнивает полученный результат с поставленной целью, и в новом цикле стремится добиться большего совпадения целей и результата. Но результат целесообразной деятельности – вещь вообще-то коварная. Каждый цикл заканчивается не только главным результатом, к которому стремится человек, но и целым набором побочных результатов, которые, так сказать, походя, помимо своей воли производит человек, стремясь осуществить поставленную цель. Любая поездка в машине преследует какую-то цель, но, походя, шофер производит массу побочных результатов: от создания аварийных ситуаций на дороге до выхлопных газов. Побочные результаты можно разделить на два класса. Один класс составляет такие побочные результаты, которые бесследно исчезают и никак не влияют на главный. Другой класс составляет побочные результаты, которые накапливаются, а затем вытесняют главный и сами становятся главными. Во время езды на автомобиле изнашивание деталей есть побочный результат в отношении к главному – цели поездки, но эти результаты накапливаются и однажды содержание машины превращается в сплошной ремонт. Побочный результат стал главным. В цивилизации такое превращение результатов очень часто оборачивается тем, что организация, созданная для каких-то общественных потребностей, для целей внешних по отношению к этой организации, на фоне коррупции превращает побочный результат в главный. Министерство обычно должно работать на внешние по отношению к этой организации цели. Министерство угля работает на то, чтобы общество получало уголь, а побочно министерство предоставляет работу министру и его подчиненным, но очень скоро логика полезности приводит к обращению результатов. Побочный результат становится главным. Министр и его подчиненные начинают рассматривать свое министерство в качестве средства обогащения, а уголь становится для



министерства угля чем-то побочным, теперь уже благополучие министра – цель, а уголь – только средство ее достижения. В общем, как говорил Жванецкий: «Какой там борщ, когда такие дела на кухне!» Эта закономерность превращения результатов цивилизации создает условия для превращения человека в эгоиста. Рассмотреть эти опасные с точки зрения превращения в главные результаты может только воспитатель, усвоивший логику культурного пространства, воспринявший опыт литературного, художественного, философского и религиозного осмысления целей, средств и результатов. По нашему мнению, образовательная и воспитательная работа должна учитывать этот закон превращения результатов. «Мастер психологии» может избежать подпадения под этот закон, если научится различать цивилизационную и культурную логики и, что самое важное, научится действовать в логике культуры. Если же действовать в воспитании и образовании в логике цивилизации, то благие пожелания в этой логике по закону превращения результатов и подмены целей «мастера-психолога» поставят в положение человека, который если сам не ищет Бога, то рано или поздно его найдет дьявол, – как писал А. Мень. С созданием Луганской Народной Республики все более осязаемым становится понимание того, что духовность человека и его душевная чистота может и должна влиять на окружающий мир, окружающих его людей, изменяя и улучшая их. Решение проблемы повышения эффективности воспитательной и культурно-образовательной работы во многом зависит от ее кадрового обеспечения. Между тем современный специалист, воспитанный на модели прагматического технологического мышления, единственно признающий в качестве критерия успешности своей деятельности целесообразность, наиболее точно описан Жаном Бодрийяром: «Там, где другие ищут дополнительную духовную опору, он ищет дополнительные машины, там, где другие ищут дополнительный смысл, он занят поисками дополнительной искусственности. Постепенно он оказывается все более и более вовлеченным в этот процесс и приближается к инкарнации машины посредством воспроизведения банальной точности мира»[6]. Сегодня цивилизационный мир удваивается в связи с пронизыванием виртуальностью всего нашего бытия. Это удесятеряет антигуманистическую, дьявольскую энергию цивилизации, освобождая человека от бремени морали, «духовной опоры» и совести. Формируется человек-потребитель: в современных гаджетах исчезает клавиатура, поскольку все уже есть в интернете, только потребляй, потому нечего и незачем творить.



Дегуманизация и дегуманитаризация образования, начавшаяся еще в период перестройки нашего общества от духовности культуры к прагматизму цивилизации, со временем превратилась в отчуждение внешнего человека с его физическими и физиологическими потребностями от внутреннего человека с его потребностью веры в вечные ценности красоты и достоинства. Подчинив таким образом внутреннего (неудобного с точки зрения целесообразности и экономии средств) человека внешнему, мы духовно кастрировали собственную интеллигенцию. Возникшее сегодня осознание важности обеспечения полноценной духовной жизни нашего внутреннего человека для сохранения и развития всех аспектов бытия Луганской Народной Республики ведет к необходимости вновь возвратиться к гуманизации и гуманитаризации всей системы образования на основе логики культуры. Но для этого надо преодолеть отчуждение внешнего человека от внутреннего, проявляющееся как активное отторжение философских знаний и убеждений, православия от веры. Эту задачу может и должна решать интеллигенция, возродив в себе способность плодоносить духовную составляющую нашей жизни. На ее основе вырастают и патриотизм, и вера, и уважение, и достоинство. Христианину подобает философствование в смысле самопознания – без этого он не может понять Бога. Познать надо не что такое «человек» вообще, не что такое «идея человека», а что такое ты сам. В этом смысле философия – это, конечно, не штудирование книг и не умозрительные построения. Это своего рода духовная практика. Но в чем эта практика заключается?

Основой такой практики духовного возрождения в высшей школе является философское осмысление гуманитарного и мировоззренческого потенциала читаемых на всех без исключения кафедрах дисциплин. Для этого студентов надо вооружить умением анализировать свою профессию и находить в ней гуманистические идеалы и творческие возможности, а «мастерам психологии» становится деятельными строителями культурного пространства с обязательным микшированием цивилизационных опасностей безверия и прагматизма, замешанного на идеях либерализма, поликультурности и эгоизма.

### **Литература**

1. Лейбниц Т. Сочинения: в 4 т. / Т.Лейбниц. – М.: Мысль, 1982. Т.1. – 1982. – С.289.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 44 т. / К.Маркс, Ф.Энгельс. – М.: Политиздат, 1973.  
Т. 3. – 1973. – С. 27 – 86.  
Т.20. – 1973. – С.545.

- 
- Т.25. – Ч.II. – 1973. – С.387.  
3. Руссо. О причинах неравенства. – СПб, 1907.– 203 с.  
4. Киприан (Керн), Архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – Париж.: УМКА ПРЕСС. – С.197.  
5. Пастернак Б.Л. Избранное. – М.: Мол.гвардия, 1991. – С.142.  
6. Жан Бодрийяр. Прозрачность зла. М., 2006. – С.252

**Isaev V. D. MODERN EDUCATION: WITH WHOM YOU, «MASTERS OF PSYCHOLOGY»?!**

*In the article civilization and culture as a unity of opposites in a new, more specific interpretation when their asymmetry in relation to the person or forms in the process of education and upbringing of personality, or do these qualities superfluous in the quest for civilized business success. Shows how on the basis of the law of transformation of the results of wishful thinking, realized in the space of civilization, moving into its opposite.*

**Key words:** *civilization, culture, education, wrong upbringing, the law of transformation results, a conscience.*

**Исаев Владимир Данилович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой мировой философии и теологии Института философии и проблем человека Луганского государственного университета (г. Луганск).

УДК 14/111

**Сухина И.Г.**

**ЦЕННОСТИ КАК КОНСТРУКТИВНАЯ  
ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ:  
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС**

*В статье представлен развернутый аксиологический анализ сущностных оснований человеческого бытия как системного субъектного мироотношения, которое определяется ценностями. Предложено понимание ценностей в качестве конституирующих человеческое бытие онтологических детерминант, в качестве его конструктивной онтологии. Проблема человеческого бытия мыслится как проблема объективации ценности, осуществляемой в феноменологически обусловленном семантическом пространстве субъектно-объектного (ценностного) отношения, которое задается актуализирующей ценностью интенциональной активностью человеческого сознания.*

**Ключевые слова:** *ценность, смысл, значение, ценностное отношение,*



*аксиология, сознание, интенциональность, феноменология, человек, человеческое бытие, субъект, онтология, культура.*

«Проблема существования человека – это не проблема объективного бытия, а проблема объективной ценности» (*Эрнст Кассирер*).

**Постановка проблемы.** В своем бытии человек создает свой мир как мир ценностей. Ценность выступает конструктивной онтологической основой человеческого бытия, и оно всегда таково, каковы те ценности, которые оно утверждает. В целом аксиологическая тема ценностей – ведущая тема для понимания человека и человеческого бытия как такового. Учитывая, что проблема человека, – как, например, отмечал М. Шелер, – центральная, и к ней, в конечном итоге, сводятся все проблемы философии, можно считать, что ее аксиологическая трактовка непреходяще актуальна. Отношения между человеком и миром – не только извечная данность, но и миссия овладения хаосом их бесконечных возможностей, что осуществляется на основе и посредством ценностей, соответствующей их аффирмации.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Тема ценностей – одна из ведущих в современной философии. Она представлена в работах видных философов, таких как: В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Мюнстерберг, Э. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман, Ф.-И. фон Ринтелен, Э. Шпрангер, В. Штерн, Р.Б. Перри, Д. Дьюи, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Ж. Маритен, Л. де Реймекер, Э. Жильсон, Д. фон Гильдебранд, Р. Ингарден, М. Дюфрен, Д. Мур, Л. Витгенштейн и др.

Свое подлинное значение данная тема приобретает применительно к философско-антропологической проблематике или проблеме человека. Осмысление ценностей создает достаточное теоретико-методологическое основание для философского осмысления человека, его бытия в мире. Тема ценностей разрабатывается практически во всех влиятельных направлениях современной философии: феноменологии, экзистенциализме, персонализме, философии жизни, герменевтике, прагматизме, неопозитивизме и др.

С позиции абсолютных ценностных оснований и начал рассматривает человеческое бытие русская религиозная метафизика (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский, Е. Трубецкой, И. Ильин, Б. Вышеславцев, Н. Лосский и др.).

Среди современных украинских философов, с работами которых связано развитие аксиологической мысли в философско-антропологической ее спецификации следует отметить: С. Крымского, М. Поповича, В. Малахова, В. Табачковского, В. Андрущенко, А. Лоя,



А. Бычко, И. Бычко, В. Ляха, С. Пролеева, Е. Быстрицкого, А. Кавалерова, Г. Гребенькова, Ф. Лазарева.

Среди современных российских философов, исследующих ценности применительно к сущности специфики человеческого бытия, надо отметить: М. Кагана, П. Гуревича, С. Анисимова, Л. Столовича, Д. Леонтьева, А. Ивина, Г. Выжлецова, В. Сержантова, Б. Старостина, Н. Розова, Л. Микешину, В. Шохина, В. Ильина, В. Большакова, Е. Золотухину-Аболину, А. Максимова, И. Докучаева, В. Барышкова, Л. Баеву, Н. Кузнецову, Б. Бессонова.

В принципе тема ценности в философско-антропологической редакции широко представлена в украинской и зарубежной философской литературе. Вместе с тем представляется, что концептуальное осмысление ценности в качестве онтологической детерминации человеческого бытия как системного мироотношения, инкорпорирующего в себя все аутентичные, т.е. сообразные со смыслом и его полаганием – сознательно-мотивированные проявления человеческой субъектности, не утратит своей насущной актуальности как в философско-антропологическом, так и в аксиологическом исследовательском направлениях, а также во всей системе социально-гуманитарного знания.

В современную эпоху глобализации антропогенного/культурогенного влияния осмысление ценности как онтологического интеграла человеческого бытия, инициирующего, сублимирующего и интегрирующего его субъектные проявления особенно актуально для перспектив современной миросистемы.

**Цель исследования.** Аксиологический анализ онтологических оснований человеческого бытия в его философско-антропологической экспликации.

**Основная часть.** Наиболее релевантный осмыслению и постижению человеческого бытия философско-антропологический подход предполагает рассмотрение человека как специфической целостности, особого рода сущего. С манифестальной программой философского познания человека с позиции его бытия, взятого в его сущностной специфике и интегрированной целостности, выступили фундатеры современной философской антропологии – М. Шелер, Х. Плесснер, А. Гелен, Э. Ротхакер, Г. Хенгстенберг, А. Портман, М. Ландман и др.

Согласно с философско-антропологическим подходом к теме/проблеме человека и его бытия надо отметить, что интегрирующее все многообразие специфических проявлений человеческой природы человеческое бытие есть прежде всего бытие «с позиции» сознания, его интенциональной смысло – или ценностно – полагающей активности,



определяющей целостность человека как субъекта сознания в мотивированных актах его жизнедеятельности. Под интенциональностью (лат. *intentio*-стремление), понимается первичная смыслообразующая устремленность сознания к миру, инициируемое им предметное смыслообразование, представляющее собой полагание ценностей; т.е. ценность удостоверяет собой предметный смысл, который является необходимым содержательным коррелятом интенционального акта сознания.

Человеческое бытие («с позиции» сознания, его смыслополагающей интенциональности) имеет субъектный характер, и в предметном выражении есть ценностное отношение к миру/действительности, инкорпорирующее в себя и интегрирующее все сообразные со смыслом формы человеческой деятельности. Как отмечает украинский философ Н. Хамитов, «человеческое бытие – максимально широкая категория, включающая в себя все аспекты человеческого отношения к реальности. Эта категория объединяет человека и все остальное в мире» [14, с. 125]. Тем самым человеческое бытие можно квалифицировать ценностным или ценностно-полагающим мироотношением.

Соответственно, онтология человеческого бытия – это сам способ существования человека в мире как его отношение к миру/действительности, проявляющийся во всем многообразии его жизнедеятельности. Акцентуация этого вопроса подразумевает, что «бытие», отграниченное от человеческого существования, никак с ним не связанное, не задействованное в человеческой жизнедеятельности, превращается в пустую абстракцию или фикцию.

Подобное (в философско-антропологическом ракурсе) онтологическое видение присуще работам С. Кьеркегора, Э. Гуссерля, М. Шелера, Н. Гартмана, Н. Бердяева, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю, Х.-Г. Гадамера, П. Рикера и др. В такой онтологической оптике бытие раскрывается через приобретающее особое качество его «явленности» или «проявленности» взаимодействие человека/человека-субъекта с миром, т.е. через человеческое бытие в его аутентичности; с допущением или признанием того, что в нем, словно в фокусе, сходится, «сублимируется» (Б. Вышеславцев) все многообразие мира. Такая онтологическая диспозиция предполагает наличие феномена человека не как объекта познания, а как субъекта сознания/самосознания.

В принципе человеческое бытие в конституирующих, онтологических его основаниях может быть определено совокупностью всех сообразных с сознанием, его интенциональной активностью, форм (осмысляющего) отношения человека-субъекта к действительности. И



поскольку человеческое бытие есть, прежде всего, инициируемое сознанием смысло-полагающее отношение к миру/действительности, т.е. бытие с позиции смысловой самодетерминации, развертывающееся в его устремленности к миру, как мироотношение, постольку оно есть ценность или ценностное отношение.

Главная и самая существенная характеристика ценности, ее наличия и действительности – (смысловая) значимость; ценность или ценностность – это всегда определенное значение или значимость. Человеческое бытие имеет значимый характер, сопряжено со смыслом и есть бытие с позиции ценности.

Согласно с этим – семантическим (греч. *semantikos* – означающий) пониманием ценность есть побудительная значимость, предполагающая субъектное мироотношение; это – удостоверяемая сознанием предметная определенность смысла, проявляющаяся как его значение. Украинский философ Г. Гребеньков справедливо отмечает, что «под ценностями сегодня понимают не только «мир должного», но и все феномены как социального, природного, так и психологического «мира сущего», имеющего смысловую значимость (нормативную, мировоззренческую) для субъекта» [4, с. 10].

В феноменологическом плане, наиболее релевантном семантическому пониманию ценности, их можно определить как присущие человеческому сознанию как таковому (трансцендентальному сознанию) антропоморфные смыслы, которые представляют собой его интенциональные смыслоформы, выступающие инициирующим, интегрирующим и руководящим началом всех форм его смыслообразной активности и основывающихся на них форм сознательно-мотивированной, осмысленной деятельности субъекта.

Человеческое бытие погружено в мир ценностей – мир человечески-значимых/антропоморфных смыслов (священное и профанное, добро и зло, истина и заблуждение, прекрасное и безобразное, любовь и ненависть, справедливое и несправедливое, полезное и бесполезное и др.). Ценности выступают как биполярные семантические структуры – каждая актуальная ценность предполагает противоположную ей антиценность, что указывает на их трансцендентальный характер, на то, что человек воспринимает и удостоверяет действительность через призму ценностей или ценностных представлений. Ценности являются средоточиями всех актуальных для человека смысловых содержаний, в них сублимируется смысловое содержание человеческого бытия. Вся его сознательно-мотивированная формация инициируется и интегрируется ценностями, которые выступают смыслообразующим (творящим) началом человеческой действительности.

Так, понимаемая ценность предстает не только определяющим



(конститутивным) началом человеческого бытия, но и его продуктов – артефактов, т.е. культуры; культуры в широком смысле содержания этого понятия, включающем в качестве культурного феномена-артефакта, по словам немецкого философа П. Козловски, «... все, что создавалось, сохранялось и передавалось из поколения в поколение за время существования различных форм общества и способов объяснения мира» [9, с. 17-18]. Согласно утверждению Г. Риккерта, «сущность культуры всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления были созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком... В объектах культуры всегда заложены ценности» [11, с. 55]; другими словами, ценность есть всеобщее (родовое) свойство культурных явлений-артефактов. «Ценность, как отмечает российский философ И. Докучаев, и есть тот самый интеграл культуры, исследование которого дает возможность определить специфику культуры как целого, описывать ...целостную структуру отдельно взятого культурно-исторического типа или культуры в целом» [5, с. 23].

Так, понимаемая ценность делает правомерной и обоснованной постановку вопроса о собственно культурной онтологии и человеческого бытия.

По поводу трактовки ценности как производного от значения отношения или мироотношения, необходимо отметить, что она имеет прежде всего субъектно-объектный характер, определяя сублимирующуюся в сознании связь человеческой субъективности и субъектности и объективной данности сущего, придающей ей значимость или раскрывающей в ней таковую. Ценность есть ценность *чего-то/кого-то*, и *для кого-то*. На ее основании конституируется коррелятивная *система связей «человек-мир»*, система мироотношения как онтологический базис человеческого бытия. На субъектно-объектную природу ценности, обусловленную самим способом бытия человека, указывает украинский философ А. Кавалеров [7, с. 37-38].

При том что субстратом ценности может быть объективная действительность естественного или искусственного происхождения, она не сводится к ней (полное отождествление ценности и объекта, который выступает ее носителем – натуралистическая ошибка). Ценность как таковая обязательно антропогенна, а в предельном и оптимальном своем выражении – культурогенна, поскольку, будучи средоточием человечески значимых смыслов, она актуализируется в процессе объективирующих ее (смысловое) содержание мышления, поведения, деятельности, коммуникативного общения.

Специфика ценности как отношения заключается, по утверждению



российского философа М. Кагана, в том, что «... ценность связывает объект не с другим объектом, а с субъектом, т.е. носителем культурных и социальных качеств...» [8, с. 67]. Удостоверяя интенциональное субъектно-объектное отношение человека к миру/действительности, ценности имеют объективный характер. Российский философ Л. Столович по этому поводу отмечает: «... ценность есть субъектно-объектное отношение, а не отношение объективно-субъективное или субъективно-объективное. И само это субъектно-объектное отношение как отношение практическое является объективным... Ценность объективна не потому, что объективен ее носитель – предмет или явление. Она сама объективна как субъектно-объектное отношение» [12, с. 92]; т.е. ценности актуализируются как объективное субъектно-объектное отношение, опредмечиваются в его результатах в качестве артефактов – благ.

В структуре ценности как ценностного отношения следует выделять: субъект ценности: индивид, социальная группа, общность, общество, человечество; антропоморфный смысл, обладающий положительной или отрицательной значимостью для субъекта (идеальное измерение ценности); объект – носитель ценности, выступающий предметным благом (реальное измерение ценности); связанное с актуализацией и объективацией ценностей праксеологическое отношение субъекта к действительности как объекту.

Субъектно-объектное ценностное отношение может проявляться на индивидуальном, коллективном и общечеловеческом уровнях субъектности. Соответственно ценности, по диапазону или интервалу своей значимости могут быть: индивидуальными, групповыми и общечеловеческими. На коллективном уровне субъектности ценностное отношение приобретает интерсубъективный или межсубъектный характер. Человеческие индивиды объединяются в социальные группы и общности на основе общей, совместно разделяемой системы ценностей (что акцентирует в своих работах Т. Парсонс).

В целом субъектно-объектная и межсубъектная трактовки ценности не противоречат, а взаимно дополняют друг друга, так как фиксируют разные грани одного и того же, сложного по своей природе, структуре, формам уровня проявления феномена. Поэтому М. Каган указывает на то, что как структурно сложное многомерное образование, ценность в жизни человека и общества выполняет двойную роль – «она проявляется и в отношениях субъекта к объекту и в межсубъектных отношениях» [8, с. 67].

Ценность, как исполненное смысловой значимостью отношение, имеет субъектный характер, будучи связанной и с объективной реальностью, и с реальностью субъективной, и с реальностью



интерсубъективной (как «бытия-для-другого»). Интерсубъективность следует понимать здесь как высший – межсубъектный уровень актуализации ценностного отношения человека к действительности, который имеет коммуникативный характер, и на котором удостоверяются и осуществляются социетальные значения ценностей.

Осмысление ценности как отношения есть наиболее адекватное ее постижение – с позиции субъектности человеческого бытия, которое не элиминирует других подходов к пониманию природы ценности, но удостоверяет ее с позиции субъектного мироотношения, где она предстает конкретной детерминацией жизнедеятельности человека-субъекта, его бытия.

В структуре ценностного отношения следует выделять три компонента: субъект (индивидуальный или коллективный) – инициатор ценности, объект – носитель ценности, и значимое отношение между ними – инициирование (полагание), объективация (опредмечивание) и интериоризация (распредмечивание) ценности. *Идеально-реальная* по своей природе *ценность* является диалектическим единством субъективного и объективного, идеального (значение) и реального (действительность) начал сущего. В принципе ценностное отношение надо рассматривать как систему, систему человеческого мироотношения, имеющего субъектный характер.

Принимая во внимание, что ценность как актуальный смысл (значение) есть *человеческое отношение* к действительности, позиционирующееся в семантическом пространстве субъектно-объектного отношения, следует, как его коррелятивные стороны, выделять субъектные и объектные ценности.

Так, например, все многообразие действительности может быть представлено в виде объектных ценностей. К ним относятся культурные артефакты, а также объекты естественного происхождения, вовлекаемые, так или иначе, в сферу социокультурной жизнедеятельности человека. Ценности характеризуются как объектные, если они предстают в качестве объектов, соответствующих человеческим потребностям и интересам. Акцент на объектном статусе/характере ценностей предполагает натуралистическое их понимание, отождествляющее ценность с объектом потребности. Объектные ценности можно рассматривать как предметные блага, которые предстают, актуализируются перед человеком-субъектом через призму оценки.

Субъектные ценности являют собой ценностно-нормативную форму ориентации и праксеологического отношения человека к действительности. Это такая присущая сознанию ментальная форма, которая, как считают,



например, украинские философы Ф. Лазарев и М. Трифонова, предполагает и «кодирует» содержание правил и принципов человеческой деятельности в виде установочных норм и оценок: «так должно быть», «так принято», «так надо поступать», «к этому следует стремиться» и т.п. [10, с. 326]. В определении ценности российского философа/аксиолога В. Барышкова она представляется именно как ценность субъектная, т.е. как «...такие структуры сознания, которые обуславливают предписывающую установку действия – предпочтение или отказ на основе очевидной для человека причастности миру и предварительного его доопределения» [3, с. 31].

Поскольку субъектные ценности выступают формой смысловой ориентации человека, выступают мотивацией и нормативными критериями его поведения, деятельности, а также критериями оценивания, к ним относятся: представления, установки, требования, императивы, запреты, оценки, выражаемые в качестве социокультурных норм. Такое понимание соответствует позиции аксиологического нормативизма (представленного в работах М. Вебера), отождествляющего ценности с общезначимыми нормами и теми представлениями, убеждениями и оценками, которые обеспечивают их функционирование в рамках социокультурного контекста. Примером архетипических субъектных ценностей может служить декалог Моисея.

Субъектные ценности оказывают определяющее влияние на процессы инкультурации и социализации личности. В дальнейшем человек либо остается в рамках устоявшейся в культуре общества системы ценностей, либо существенным образом пересматривает свое отношение к ней; тем самым в систему ценностного отношения входит, как отмечает В. Барышков, отношение к самому миру ценностей и оценочное отношение [2, с. 56].

Акцентуация субъектного характера/статуса ценностей предполагает их феноменологическое понимание как конституируемого сознанием субъекта актуального смыслового содержания, воплощающегося в объективирующем ценность праксеологическом отношении к действительности. Тем самым онтология человеческого бытия предстает как его феноменология. Такое – феноменологическое (концептуальное) понимание ценностей и аксиологии человеческого бытия связано с работами Э. Гуссерля, М. Шелера, Э. Гартмана, Г. Шпета, Р. Ингардена, М. Дюфрена и др.; оно выявило фундаментальную аксиому аксиологии – смыслополагающую интенциональность ценностного отношения, имеющего прежде всего субъектно-объектный характер.

Смысловое содержание субъектных ценностей раскрывается в качестве нормативного долженствования. Согласно рассмотренной



классификации, в центре понимания ценности находится (ценностное) отношение человека-субъекта к миру/действительности, сторонами которого являются субъектные и объектные ценности. Субъектно-объектное (ценностное) отношение в его практической ипостаси – объективно, оно объективирует ценность; будучи отображенным в оценке, оно субъективно. Субъектные и объектные ценности образуют интенциональную корреляцию в онтологически определяющей человеческое бытие универсальной системе ценностного отношения.

Анализ субъектных ценностей в контексте ценностного отношения характеризует ценности как актуальные смыслы (значения), определяющие мировоззренческие/смысложизненные представления человека, мотивацию, ориентиры и нормы его деятельности, принципы мироотношения. Согласно с этим ценность предстает как универсальный антропологический феномен, интеграл всех смысловых определенностей человеческого бытия, неотъемлемая от его сущностных особенностей онтологическая константа.

Аксиологическая сфера ценностей, или аксиосфера (М. Каган) – это вся сфера человеческого бытия, развертывающаяся как внутри человека, так и вовне – во всей системе его объективного мироотношения. Человеческое бытие всегда связано с ценностями, представляет собой их многомерную объективацию, воплощаемую во всем многообразии ценностного отношения к миру/действительности. В принципе можно констатировать, что «самое существенное в человеке, определяющее всю его многомерную уникальность, – это способность актуализировать и воплощать в своей жизни ценности» [13, с. 102].

Российский философ Л. Баева со ссылкой на В. Веркместера подчеркивает, что «существование человека обязано его способности создавать ценности определенных вещей и явлений, поэтому не материальные условия выступают первичными для его бытия, а творчество образцов культуры, стремящееся к реализации ценностей» [1, с. 47].

Определяемую ценностями онтологическую систему человеческого мироотношения в совокупности ее оптимальных – конструктивно-творческих проявлений можно квалифицировать как культуру. Понимание культуры в качестве мира ценностей следует считать аксиологическим; его начало было положено работами В. Виндельбанда и Г. Риккерта, где ценности трактуются идеальными нормами, образующими общий план всех функций культуры. Через культуру как праксеологическую реализацию ценностного отношения, хронотоп творческой объективации ценностей создаются и воспроизводятся онтологические основания человеческого бытия. Человеческий мир культуры удостоверяет



предметный и системный характер ценностного отношения. На уровне культуры оно существует как целенаправленная система, способная к самоорганизации (самостоятельному изменению своей структуры).

С позиции ценностного отношения и в его системе мир задается ценностной структурой, в которой каждый объект приобретает ценностную идентификацию, и все они интегрируются в рамках моделирующей мир и мировидение ценностно-мировоззренческой системы. Ценностное отношение – это отношение к миру как объекту, наделенному актуальным смыслом и предполагающему соответствующее его освоение человеком-субъектом.

В процессе этого ценностного освоения, ассимиляции мира происходит становление, самоопределение и осуществление человеческого бытия. «Ценностное отношение, как отмечают Ф. Лазарев и М. Трифонова, выражает саму суть бытия человека в мире... Только в своем ценностном отношении к миру человек обнаруживается адекватным своей сути образом... Ценностное отношение – это предельное основание не какого-то отдельного вида деятельности, а самой человеческой жизни вообще» [10, с. 329].

Аксиологию как специальную философскую теорию ценности следует мыслить, говоря словами российского философа В. Ильина, «... сводом специальных знаний о гуманитарно выверенном освоении действительности» [6, с. 11]; «освоить мир, как утверждает В. Барышков, значит сделать его своим для себя...», т.е. придать ему человеческий смысл, ценность [2, с. 57-58]. Как таковая аксиология предстает учением о человеческом бытии, постигающим конституирующие его определенность сущностные основания, сублимирующиеся в гуманитарном освоении мира; как таковая она предстает учением о ценностях как онтологических константах человеческого бытия.

Исходя из предложенного (феноменологического по сути) понимания человеческого бытия с позиции сознания, все своеобразие достоверяющего его определенность отношения человека к миру/действительности связано с сублимирующейся в ценности смыслополагающей активностью сознания; ценности, будучи сопряженными с человеческим сознанием, возникают вместе с ним, и из них сознание черпает свое смысловое содержание.

Это предполагает вопрос о собственной ценности сознания в контексте определяющей человеческое бытие системы ценностного отношения. Такой вопрос или проблема (самоценности сознания) может решаться по-разному, исходя из различных мировоззренческих позиций – от религиозного мистицизма до этического утилитаризма и рассудочного



прагматизма. И это важнейшая проблема человеческого бытия, сопряженная с аксиологической рефлексией, неотъемлемой от актуализации личностной самости человека-субъекта. Л. Баева предлагает адекватное решение данной проблемы в логике экзистенциального подхода, согласно которому «... сознание имеет целью-в-себе возможность самостановления субъекта, обретения своего, а не заданного извне качества и смысла» [1, с. 109], можно добавить – своего жизненного (бытийственного) самоопределения в перспективе самореализации.

Акцентуация роли и значения сознания в системе ценностного мироотношения предполагает понимание его как конструктивной онтологии человеческого бытия, конституирующей его определенность, аутентичным образом проявляющуюся в субъектных (антропогенных или культурогенных) процессах ценностного освоения мира/действительности человеком.

Принимая во внимание, что человек «входит» в бытие своими преобразующими его наличную данность как сущего действиями, и что полагаемые сознанием (и образующие его смысловое содержание) ценности, как отмечает И. Докучаев, «... есть конкретные порождающие модели человеческой деятельности, интегральные модели всех ее артефактов» [5, с. 19], можно говорить о том, что онтология человеческого бытия в своем оптимальном состоянии и выражении имеет самоконструктивный характер.

**Выводы.** Исходя из вышеизложенного, верификация ценности как системного ценностного отношения в качестве онтологической основы (константы) человеческого бытия, его конструктивной онтологии в целом, вполне правомерна и перспективна в плане философско-антропологического осмысления его сущностной специфики как интегрированной целостности.

Аксиологическое понимание человеческого бытия с позиции его онтологических оснований особенно актуально, поскольку на современном этапе развития человечества, в эпоху НТР и связанной с многомерным диалогом культур глобализации культурогенного влияния, становится ясно, что судьбы мира в конечном итоге зависят от вопросов ценностного порядка.

Ценности и ценностное отношение к миру/действительности (как его освоение), составляющие предметное поле аксиологии, являются синонимом гуманитарности, и потому всякая наука, относящаяся к области социально-гуманитарного знания, должна определить свое отношение к ценностям, эксплицировать свое аксиологическое содержание и его специфику.



## Литература

1. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: Монография / Л.В. Баева. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2004. – 277 с.

2. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия / В.П. Барышков. – М.: Логос, 2005. – 192 с.

3. Барышков В.П. Аксиология: учебное пособие / В.П. Барышков. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2009. – 65 с.

4. Гребеньков Г.В. Аксиологический подход к проблеме человека / Г.В. Гребеньков, В.Н. Нечитайло. – Донецк: ДПИ, 1992. – 187 с.

5. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры / И.И. Докучаев. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.

6. Ильин В.В. Аксиология / В.В. Ильин. – М.: Издательство МГУ, 2005. – 216 с.

7. Кавалеров А.А. Цінність у соціокультурній трансформації: монографія / Кавалеров А.А. – Одеса: Астропринт, 2001. – 224 с.

8. Каган М.С. Философская теория ценности / М.С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.

9. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски ; пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – 240 с.

10. Лазарев Ф.В. Философское учение о ценностях (аксиология) / Ф.В. Лазарев, М.К. Трифонова. Философия. Учебное пособие. – Симферополь: СОНАТ, 2003. – С. 320-351.

11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре / Риккерт Г. ; пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – С. 43-128.

12. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 86-97.

13. Сухина И.Г. Аксиология культуры: философско-антропологические основания: монография / И.Г. Сухина. – Донецк: Донбасс, 2011. – 560 с.

14. Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н.В. Хамитов. – К.: Ника-Центр, 2002. – 386 с.

**Suhina I.G. VALUES AS CONSTRUCTIVE ONTOLOGY OF HUMAN LIFE: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL FORESHORTENING**



*The developed axiological analysis of the intrinsic bases of human life as system subject relation to the world which is defined by values is presented in article. The understanding of values as constituting human life ontological a determinant, as its constructive ontology is offered. The problem of human life is thought as a problem of an objectivization of the value which is carried out in phenomenological caused semantic space of the subject and object (valuable) relation which is set by the intentional activity of human consciousness actualizing value.*

**Key words:** value, sense, meaning, valuable relation, axiology, consciousness, intentionality, phenomenology, person, human life, subject, ontology, culture.

**Сухина Игорь Григорьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философских и правовых дисциплин Донецкого национального университета имени Михаила Туган-Барановского (г.Донецк).

УДК 115:2

**Шелюто В.М.**

## **ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ САКРАЛЬНОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ В РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ**

*В статье раскрыт характер взаимоотношения сакрального и исторического времени в религиозных традициях. Особое внимание уделено пониманию священной истории и показано её значение для формирования представлений о направленности исторического процесса. Подчёркнуто, что мировые религии по отношению к истории выступают как внеисторические, исторические и трансисторические. Христианское понимание исторического времени сравнивается с пониманием, присущим другим религиозно-культурным традициям.*

**Ключевые слова:** время, вечность, история, сакральное, трансистория, священная история, десаκραлизация.

**Постановка проблемы.** Для понимания смысла и концептуализации истории исключительное значение имеет категория сакрального. Благодаря этой категории разрозненные пространственно-временные фрагменты



истории складываются в единый ценностно-смысловой универсум с чётко выстроенной вертикалью смыслов и ценностной иерархией. Именно сакральное представляет собой вертикаль по отношению к истории. При помощи этой вертикали происходит становление устойчивых ценностных ориентиров, определяющих основы исторического бытия того или иного народа и государства, а также общую направленность исторического процесса в определённую эпоху. Осями этой системы координат выступают пространство и время, которые благодаря сакральному началу приобретают глубокое духовное содержание и смысл. Обусловленное пространственно-временными рамками историческое бытие конкретного народа получает своё ценностно-смысловое измерение, в котором историческая судьба конкретного народа приобретает особый, неповторимый смысл. Поскольку исторический процесс протекает во времени, представляется актуальным для всестороннего понимания этого процесса рассмотреть соотношение категории сакрального с категорией времени. В процессе исследования отдельных аспектов данной проблемы представляется необходимым также обратиться к пониманию сакрального времени в его соотношении к историческому процессу, которое дано в религиозных традициях. Представления о времени и о вечности, сложившиеся в религии и философии, имеют важнейшее значение для формирования основных концепций всемирной истории и являются одним из ключевых моментов для понимания смысла исторического процесса в целом.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Философское исследование духовного аспекта феномена времени осуществляется в рамках христианской религиозной философии, начиная от Августина Блаженного. Отношение к пространству и времени как к духовным категориям характерно и для русской религиозной философии XIX – XX веков. Русские философы В.С. Соловьёв, Н.Ф. Фёдоров, Н.А.Бердяев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский в своём творчестве исходили из понимания времени именно в духовном смысле. Проблематика, связанная с отношением категории сакрального к формированию представлений об историческом времени в различных культурах, затрагивается в трудах А. Бергсона, Х.Л. Борхеса, А.Дж. Тойнби, М. Хайдеггера, О. Шпенглера, М. Элиаде. Анализу отдельных аспектов данной проблематики посвящены работы С.С. Аверинцева, Д.С. Лихачева, С.С. Неретиной, В.Н. Топорова, С.С. Хоружего и др. Оригинальную, но не вполне аргументированную гипотезу относительно хода исторического времени предложили современные учёные А. Фоменко и Г. Носовский.

**Цель исследования,** проведённого в данной статье, заключается в



том, чтобы показать характер взаимоотношения сакрального и исторического времени в различных философских и религиозных традициях. В статье акцентируется особое внимание на понимании сакрального и исторического времени, свойственного христианской традиции, а также сопоставляется христианское понимание времени с пониманием, присущим древнегреческой, иудейской, исламской, индобрддистской традициям.

**Основная часть.** Как уже было отмечено, в представлениях о сакральных ценностях заложен ключ к пониманию истории и культуры того или иного народа. Сакральное ощущается и осознается народом как совокупность изначальных, метафизических, «вечных» истин. С точки зрения религиозного сознания, сфера сакрального ассоциируется именно с вечностью и неизменностью, присутствующей в постоянно меняющемся историческом мире.

Время, протекающее в истории, представляет собой не только физическое время, представленное совокупностью отдельных, следующих друг за другом моментов «теперь». Историческое время проявляется в глубоком экзистенциальном переживании человеком своего бытия в мире. Такое время является временем психологическим. Его отрезки отнюдь не равноценны. Они характеризуются различной динамикой протекания, глубиной переживания, оценкой роли и места в истории. Поэтому эти отрезки времени обладают различными степенями значимости для человечества. Историческое время может идти быстро, но может существенно замедлять свой ход по мере приближения к настоящему. В историческом времени возникают особо значимые, судьбоносные моменты, связанные чаще всего с революциями и войнами, а также с теми событиями духовного плана, которые кардинально меняют направленность духовного развития человечества и самого исторического процесса. Подобные события приобретают глубокий сакральный смысл не только в сознании современников этих событий, но и в сознании нескольких поколений людей. Именно о таком времени, времени экзистенциального переживания, «внутреннем времени» писал на заре христианской эры Блаженный Августин. Именно о таком времени уже в XX веке говорил М. Хайдеггер.

Переживание исторического времени связано с вживанием, «вчувствованием» экзистенции в исторический процесс. О возможности человека посредством художественного творчества выйти из времени, в котором он «вброшен волею судеб» и вынужден проживать всю свою жизнь, в трансторическую реальность, говорит поэт Арсений Тарковский: «Я войду в любое из столетий». Французский философ А. Бергсон утверждает, что «внутреннее» время имеет в качестве своей



главной характеристики длительность, представляющую собой «жизнь сознания, его постоянную характеристику, особенностью которой является то, что она развертывается только во времени, но не в пространстве» [1, с. 103]. М. Хайдеггер дает следующие качественные характеристики модусов времени: модус прошлого – фактичность, заброшенность; модус настоящего – обреченность; модус будущего характеризуется им как проект. Эти три модуса времени присутствуют в каждый момент переживания и неотделимы друг от друга. Прошлое и будущее выступают в истории именно как трансцендирующие модусы, выводящие историю за пределы ограниченности и «сиюминутности» настоящего времени, в вечность, к сакральному началу.

Как уже было подчёркнуто ранее, представления о сакральном являются именно той основой, внутри которой формируется воображаемая пространственно-временная ось координат всей всемирной истории. В рамках этой оси координат происходят многочисленные исторические события, образующие в своей совокупности ткань исторического процесса. Внутри этого процесса, в пространстве и времени, развертывается код сакрального, благодаря которому осуществляется историческое бытие конкретного народа, нации, расы, общественного класса, личности. Применительно к развёртыванию кода сакрального в пространстве имеет смысл говорить о сакральной географии, включающей представления народов о «земле обетованной», о «святых местах», о сакральном центре и т.д. Применительно ко времени можно говорить о сакральной истории. Эта история включает в себя древнюю историю еврейского народа; историю личности Иисуса Христа в христианстве; легенды о Кришне и Будде в религиях, принадлежащих к индийской традиции; хадисы, повествующие о жизни и деятельности пророка Мухаммеда, в исламе.

Сакральная история – это не просто история народа, в которой происходят те или иные события. Сакральная история является в первую очередь историей формирования смысловых основ человеческого бытия как такового. На основе сакральной истории создаётся сложная, многомерная система отношений между людьми. Эту развёрнутую в пространстве и времени систему нельзя свести к упрощенным схемам. Каждая даже, казалось бы, малозначительная деталь священной истории имеет глубокий смысл для всего существования человечества.

Сакральная история существует не только для религиозных людей. Атеисту, конечно, нет особого смысла совершать паломничество к «святым местам» или праздновать религиозные праздники. Однако, так или иначе, он не может не понимать, что современная история и современная культура являются во многом результатом развития или, наоборот, деградации той



религиозно-культурной традиции, которая многими поколениями рассматривалась и ощущалась, как содержащая в своей основе сакральное начало. Элементарные основания культуры того или иного народа всегда определяются сферой сакрального. Так, например, современное летоисчисление берёт за основу определённое сакральное событие, связанное именно с религией. Летоисчисление у большинства народов мира связано с предполагаемым временем рождения Христа. В исламском мире датой начала мусульманской эры является 622 год – год хиджры, в котором произошло переселение пророка Мухаммеда из Мекки в Ясриб (Медину).

Конкретная дата основания государства, пусть даже мифическая и не имеющая, собственно говоря, непосредственного отношения к реальной истории, так или иначе возвращает не только верующих, но и атеистов к началу истории конкретного народа или к какому-либо судьбоносному её событию. Так, для истории государства Российского такой сакральной датой считается 862 год, когда Рюрик сел княжить в Новгороде. Эта дата легендарна. Дата основания Японии исходит из мифологии «страны восходящего солнца». Этой датой считается 660 г. до н. э., год похода сына богини солнца Аматэрасу мифического императора Дзимму и основание им царства Ямато. А вот дата основания США абсолютно достоверна. Ею считается 4 июля 1776 года, когда была обнародована «Декларация независимости». Датировке основания государства придаётся сакральный смысл. Он черпается из разных источников, начиная от мифологии и заканчивая политикой. Сфера духовной деятельности, откуда исходит этот сакральный смысл, активно влияет на восприятие национальной истории тем или иным народом. Как подчёркивает О. Шпенглер, в начале истории любого государства «прослеживаются глубочайшие религиозные мироощущения, внезапные озарения, благоговейный трепет перед наступающим бодрствованием, метафизические мечты и стремления, а в конце наблюдается уже почти болезненная ясность духа» [2, с. 247].

В язычестве сакральное время представляется в первую очередь временем сотворения мира. Оно есть трансцендирующее прошлое, вокруг которого выстраивается вся последующая история. Религиозное сознание связывает историческое бытие того или иного народа с началом времени. Поэтому большинство религиозных праздников у язычников связано именно с творческой деятельностью богов, созидających мир. О культе неба и земли, связанного с мужским и женским началом, свидетельствуют письмены шумеров; надписи, начертанные на камнях египетских пирамид, древнегреческие мифы. Акт «творения» человека (микрокосма) становится символом творения мира (макрокосма).



Историческое время в таких культурах имеет направленность в прошлое. Всё лучшее время уже позади, «золотой век» давно прошёл. Именно эту позицию в отношении времени утверждает архаическое сознание, стремящееся в максимальной степени сохранить прошлое в настоящем и, насколько возможно, реставрировать древность.

Религиозное детство человечества, каким является язычество, создает в целом оптимистическую картину постоянно творящегося божеством мира. По словам М. Элиаде: «Совершенным временем начала является Время космогонии, момент, когда появилась самая обширная реальность – Мир... Космогоническое время служит моделью для всякого, Священного Времени: ведь если Священное Время – это время, когда Боги обнаруживают себя и созидают, то очевидно, что наиболее полным и наиболее гигантским проявлением божественной созидательной деятельности является Сотворение Мира» [3, с. 55]. Жажда реального, а не «вымышленного» мира, в частности, загробного, отличает язычника от приверженца мировых религий. Язычник постоянно пребывает как бы в периоде космогонии, в прошлом, когда боги созидают мир. Эту особенность языческой веры отмечает М. Элиаде. Он подчёркивает, что: «Космогония есть высшее проявление божественного, пример силы, сверхъестественного изобилия и созидательности. Всеми средствами первобытный человек пытается оказаться у истока первичной реальности, когда мир был в стадии рождения» [3, с. 55].

Важнейшее значение для формирования исторического мышления всех европейских народов, и не только их, имеет античная история. История античности для всей западной культуры является той основой, относительно которой идет отсчет исторического времени для каждой страны, для каждой эпохи. Именно античная история является вместилищем исходных, архетипических конструкций, на которых зиждется не только Западная, но и вся мировая цивилизация. Ведь архетипы, свойственные античной эпохе, находят свои многочисленные воплощения во всей последующей истории стран Европы, Америки, мусульманского мира, да и в современной цивилизации. Именно в эпоху античности были сформированы те линии мировоззрения, борьба между которыми составила стержень всей последующей истории философии, политики, культуры. Эти мировоззренческие тенденции доминировали на протяжении более двух тысячелетий и в той или иной форме продолжают существовать и сейчас. Код сакрального античности продолжает развёртываться во всей мировой истории и культуре. Все те проблемы, которые поставила перед человечеством античность, являются по-прежнему актуальными. Фигуры великих греков и римлян – философов,



государственных деятелей, полководцев, деятелей культуры приобретают сакральные качества в различных культурах, и не только в европейских. Яркой иллюстрацией является, например, сакрализация исторической фигуры Александра Македонского в культуре народов, исповедующих ислам. Великие поэты Востока Фирдоуси, Низами, Навои считали своим долгом написать «Искандер-намэ» – книгу об Александре, в которой он изображается не только как великий полководец древности, но и приобретает некоторые качества религиозного пророка. Сакрализация Искандера Зул-Карнайна переводит эту историческую личность из сугубо исторического контекста в контекст религиозный.

Несмотря на исключительную значимость античной истории для дальнейшей судьбы человечества, она, тем не менее, не является сакральной историей в истинном понимании смысла этого слова. Представители всех монотеистических религий авраамической традиции подлинной сакральной историей почитают историю народа, который находился как раз на периферии мировой истории. Сакральной историей для иудеев, христиан и мусульман является история еврейского народа, населявшего Иудею, небольшую страну на Ближнем Востоке, которая находилась несколько в стороне от всех великих исторических деяний древности. Однако история этой небольшой страны имеет более мощную сакральную основу, даже по сравнению с великой историей Древней Греции и Рима. Сакральное начало, непосредственно связанное с историческим бытием еврейского народа, развёртывается во всей мировой культуре благодаря мировым религиям – христианству и исламу.

Эта священная история имеет три важнейшие вехи, в которых сконцентрировано сакральное время. Первой вехой сакральной истории является творение Богом мира и человека. Религиозное мышление «исходит из того, что мир сотворен не во времени, а вместе со временем и произошло это в начале, что позволяет говорить именно о предположенности времени. Это было время от мысли о творении мира до мысли о возможности первородного греха вследствие свободы воли, то есть до момента, когда собственно и начинается жизнь» [4, с. 130]. Таким образом, возникает историческое время.

Другой важнейшей вехой сакральной истории является духовно-мистическое событие, связанное с религиозным прозрением Авраама, первого человека на Земле, постигшего, что Бог Един.

И, наконец, важнейшей вехой духовной истории является Иисус Христос, воплотившийся Бог, пришедший к людям как Спаситель и Искупитель.

Каждое из этих событий придает глубокий смысл существованию



всего человечества, а не только еврейского народа, о котором священная история говорит как о «богоизбранном». Вся сакральная история протекает в связи с этими тремя главными духовными событиями, понимаемыми неоднозначно в различных монотеистических религиях. Особенно неоднозначно воспринимается личность Иисуса Христа в каждой из трёх монотеистических религий.

Представления о направленности исторического времени в христианском миропонимании характеризуются следующими чертами. Согласно Августину Блаженному, время обладает двухвекторным характером. Августин утверждает, что существуют два направления времени. Первое направление представлено линейным временем, которое движется от сотворения мира к Страшному суду, из прошлого в будущее. Второе направление несет в себе черты циклического времени, которое наступит, когда, свершившись, времена должны столкнуться, образуя фигуру круга. По Августину, само время началось с сотворения мира. Такое время представляло собой «невременящееся» время, как бы мысль о времени, «мыслевремя».

Жизнь, рассматриваемая как цепь событий, которая начинается с нарушения запрета различать знание по критерию добра и зла, то есть, по представлениям монотеистических религий, с грехопадения Адама, протекает в историческом времени. Отделение этого времени от «мыслевремени» связано с разделением бытия на вечное бытие, которое присуще Богу и историческое бытие во времени, то есть жизнь человека.

В христианстве, так же как и в платонизме и неоплатонизме, вечность выходит на первый план по сравнению с временными параметрами. П.А. Флоренский подчёркивает, что особенность христианской позиции заключается в том, что «христианство весьма повысило сравнительно с религией дохристианской интерес и чуткость к организованному времени, а потому также и понимание его, как некоторого единства: это было следствием прояснившегося сознания вечности» [5, с. 229]. Все непостоянное, телесное, обреченное на смерть и уничтожение, в христианстве, также как и в платонизме, существует во времени, которое носит вторичный характер по отношению к вечности и представляет собой лишь её «блёклый отблеск». Время и вечность непосредственно взаимосвязаны друг с другом, между ними существует переход. Вечность как бы пульсирует во времени. В христианстве чётко прослеживается мысль о возможности преодоления исторического времени как такового и выходе в вечность. Эта идея непосредственно выражена в воскресении Христа, а также в представлениях о воскресении мёртвых во плоти перед Страшным Судом. Такой переход мира и человека из одного



состояния в другое является глубоко мистическим и не может быть понят с точки зрения рационального мышления. Он принципиально невозможен ни в иудаизме, ни в древнегреческой философии, поскольку полностью противоречит биологическим и физическим законам, всякой рациональности и вообще «здравому» смыслу, т.е. тем принципам, на которых основаны иудейская религия и греческая философия.

Идея «воскрешения умерших во плоти» была с особым интересом воспринята русским религиозным сознанием. Она представлена как в господствующем православии, так и в различных сектах типа хлыстов, скопцов и др. Она получила развитие в философии русского космизма, давшей толчок развитию космонавтики. Она нашла своё место и в творчестве А. Платонова, герои которого стремятся «пожить в смерти». Активное восприятие подобной идеи свидетельствует о глубоком тяготении русского религиозного сознания к идее бессмертия. Такое сознание стремится к преодолению истории и выходу в трансисторическое время. Ярким проявлением этой идеи в философии русского космизма является учение Н.Ф. Фёдорова. В «Философии общего дела» «Московский Сократ» провозглашает позицию супраморализма, в которой проводит мысль о необходимости воскрешения всех предшествующих поколений с целью приближения Царства Божьего: «Супраморализм – это долг к отцам – предкам, воскрешение как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т.е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода» [6, с. 473].

Парадоксально, что она оказала воздействие не столько на мистическое мировоззрение, сколько способствовала возникновению и развитию такой науки, как космонавтика. Колоссальные успехи в области космонавтики во многом обязаны именно ей. «Общее дело», заключающееся в воскрешении умерших предков, предполагало совершенно фантастический, на первый взгляд, план освоения человеком космического пространства. Этот план нашёл своё конкретное выражение в исследованиях К.Э. Циолковского, ставшего пионером советской космонавтики. Философия русского космизма оказала серьёзное воздействие на формирование представлений о «живом веществе» у В.И. Вернадского. Более того, народное русское сознание восприняло саму идею коммунизма во многом как идею выхода из истории в трансисторию, в вечность. Именно глубокий утопизм этой идеи стимулировал активность народных масс в этот исторический период.

Элементы случайности тех или иных событий не могут полностью вырвать историю отдельных народов из общей канвы сакральной истории



человечества, поскольку те или иные архетипические ситуации будут в ней постоянно воспроизводиться. Общая канва истории останется прежней, хотя оценки исторических событий будут постоянно меняться. Более того, результаты одного и того же исторического события могут быть по-разному интерпретированы в зависимости от тех или иных политических сил, которые в тот или иной период истории находятся у власти. Они требуют постоянного переписывания истории, поскольку им нужна собственная концепция истории, оправдывающая их деяния в глазах общества. В настоящее время мы видим множество попыток переписать историю и даже вычеркнуть целые исторические периоды из исторического процесса. Для того чтобы это осуществить, проводится соответствующая десакрализация истории. Ярким примером подобной десакрализации истории является т.н. «декоммунизация», которая происходит в современной Украине. Речь здесь идёт не просто о радикальной критике некоторых одиозных исторических фигур недавнего прошлого. Смысл декоммунизации является более глобальным. Это – уничтожение исторической памяти, фундаментальная замена прошлого небытием, где на месте ткани истории возникает зияющий провал исторического времени. Примером подобной десакрализации является исчезновение целых эпох истории, которые практически невозможно в дальнейшем реконструировать. Так, например, Фирдоуси, написавший огромные поэмы, посвящённые мифологической истории и истории правления шахов династии Сасанидов, предшествующей парфянской династии Аршакидов посвятил лишь крохотный дастан. Это было связано с тем, что 400-летняя история Парфянского царства была практически полностью уничтожена в памяти человечества по велению захватившей власть в стране персидской династии Сасанидов.

**Выводы.** Мировые религии по отношению к истории выступают как внеисторические (буддизм, индуизм), исторические (иудаизм, ислам) и трансисторические или историко-персоналистические (христианство).

Невзирая на кажущиеся противоречия, существующие между сферой сакральной истории и сферой человеческой истории, они тем не менее сосуществуют вместе, постоянно взаимодействуя друг с другом. История народа или государства движется к завершению, когда иссякает сакральное начало в умах и сердцах людей. В ходе истории конкретного государства может произойти смена кода сакрального, и тогда исторический процесс кардинально меняется.

Дихотомия сакральной и человеческой истории разворачивается во времени, которое для понимания истории является ключевым понятием. Историческое событие происходит во времени, в то время как сакральное



действие в глазах религиозного человека представляет собой некую постоянную «величину», некую константу. Событие сакральной истории происходит в вечности. Отсюда постоянная повторяемость религиозных праздников, соответствующим образом имитирующих события сакральной истории.

Христианство совмещало в себе два варианта представлений о времени. Это было характерное для дохристианских культур представление о циклическом времени, связанном с космическим круговращением времен года и присущее иудаизму линейное представление о времени, исходящие из неповторимости событий Священной Истории. В христианстве «снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном прямом, узком пути, имеющем цель» [7, с. 274].

Если рассмотреть конкретные исторические события под углом зрения сакральной истории, можно обнаружить некоторую повторяемость тех или иных событий во времени и пространстве. Однако каждое из этих событий имеет глубокий смысл и как единичное событие, протекающее в определённую историческую эпоху в определённом месте. Вся цепь конкретных исторических событий выстраивается из некоего первоначального архетипического события, изложенного в сакральной истории, такого как сотворение мира, прозрение Авраамом единого Бога, рождение Христа.

Представление о соотношении между «сакральной» историей и историей социально-экономической, политической у различных народов отличаются друг от друга. Это связано прежде всего с той религиозной основой, на которой шло формирование и развитие данных народов, с отношением религии к самой истории. Например, для буддистов не имеет существенного сакрального значения не только история Индии и сопредельных стран, но и факт самого исторического существования Будды. Для них исключительно важно его учение, имеющее сакральный смысл. В иудаизме же, наоборот, древняя история Иудеи почитается именно как сакральная. Почитание истории древних евреев свойственно христианству и исламу. Однако в этих монотеистических религиях древняя история еврейского народа существует, в известном смысле, в качестве сакральной предыстории. Сакральная история в христианстве – это прежде всего история личности Христа.

Сфера сакральной истории включает в себе мир высших истин и смыслов, свойственных данной культуре и всему человечеству, в то время как исторический процесс представляет собой в первую очередь совокупность фактов, связанных друг с другом определёнными концептуально оформленными закономерностями. Поэтому для



религиозного человека не слишком важно знать, «какое нынче тысячелетье на дворе». Религиозные обряды и богослужения и сейчас, в особенности в православии, отправляются точно так же, как они отправлялись сто, двести, тысячу лет назад. По своей природе и предназначению они не должны подчиняться не только сиюминутному веянию времени, но и, в известной степени, глобальным историческим переменам, таким как смена социально-экономического строя, изменение политической системы, государственной идеологии. Исходя из этого, человек, исповедующий ту или иную религию, пребывает сразу как бы в двух временах, а именно в историческом и сакральном трансисторическом времени.

### Литература

1. Бергсон А. Время и свобода воли / Анри Бергсон; [Пер С. И. Гессена]. – М.: Тип. Тов-ва А.И. Мамонтова, 1910. – 288 с.
2. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы/Освальд Шпенглер; [Пер с нем. С. Э. Борич]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с
3. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр., пред. и комм. Н. Гарбовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
4. Неретина С.С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного/ С.С. Неретина // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 122-150.
5. Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Павел Александрович Флоренский. – М.: Мысль, 2000. – 446с. – (Философское наследие)
6. Фёдоров Н.Ф. Сочинения/ Николай Фёдорович Фёдоров. – М.: Мысль, 1982. – 711 с. – (Философское наследие)
7. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья/С.С. Аверинцев //Античность и Византия. – М: Наука, 1975.– С. 266-285.

### **Shelyuto V.M. THE PROBLEM OF RELATION OF THE SACRAL AND HISTORICAL TIME IN THE RELIGIOUS WORLD VIEW.**

*The article deals with the character of interrelation of the sacral and the historical time is exposed in different religious traditions. The special attention is spared to the understanding of the sacred history and its value is shown for the forming of pictures of orientation of historical process. In the article is underlined, that world religions in relation to history come forward as outhistorical, historical and transhistorical. The christian understanding of historical time is compared with the understanding, inherent to the other religiously-cultural traditions.*



**Key words:** *time, eternity, history, sacral, transhistory, sacred history, desacralization.*

**Шелото Владимир Михайлович** – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

УДК 130.2:17'03.24

**Кобылкин Д.С.**

## **ЗНАЧЕНИЕ ЭТИЧЕСКИХ ПОЛОЖЕНИЙ КАК ОСНОВАНИЙ ДЛЯ ЦЕННОСТНОГО ОРИЕНТИРОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ**

*Интерес к этическим положениям в понимании цельности действительности становится опорным пунктом при рассмотрении нравственных коллизий человека и общества. Это связано с естественным состоянием – восхождение по лестнице развития человека и общества все более актуализируют нравственные проблемы. Однако исследование апеллирует к выводу о недостаточности идеализма, невозможности человека «исполнить свое назначение ... одною силою ума, гения и нравственной воли» (В.С. Соловьев).*

**Ключевые слова:** *добродетель, механизм нравственности, окачествование, нравственное сознание.*

**Постановка проблемы.** Рассматривая этические положения, отметим, что последние выступают руководящим началом, определенным правилом, или даже образцом той формы, которая определяет потребности человеческого общежития и имеет обязательный характер. Ценностное ориентирование этических положений связано, с одной стороны, с всеобщим духовным развитием личности и общества, как то, что может называться сущим всеединым, взятым и в своем абсолютном единстве и в своей абсолютной множественности, т.е. истиной (В.С. Соловьев). А с другой – иметь важнейшее отношение к категориям человеческой мысли – добру и красоте.



**Анализ последних исследований и публикаций.** Исследование этических положений привлекало и привлекает внимание из разных сфер знаний. Это и представление о содержании и роли этической составляющей науки (Х. Йонас, И. Бентам, Н.Н. Моисеев, Дж. Ролз, А. Макинтайер, И.Д. Джохадзе, М. Кастийо), а также и прояснение и изучение этических норм, анализ конкретных коллизий нравственного характера, с привлечением внимания как ученых, так и общественности (В. Соловьев, П. Флоренский, С. Франк, А. Мень, принятие декларации между главами христианских церквей, от 12. 02. 2016 г.).

Идентифицирующим признаком этических положений могут выступать моральные понятия добра, зла, долга, справедливости и др. Сам термин «*mores*» использовался еще со времен Цицерона. Этические положения, рассматривающие человеческое поведение с точки зрения предельных ценностных оснований, поведение, соответствующее общепринятым обычаям, ценностям и нормам, отражает нравственные представления в философско-понятийном осмыслении. Интерпретация этических представлений в контексте нравственного осмысления, получившее наиболее полное и совершенное его воплощение, представлено в христианской системе ценностей. Данное осмысление представляет на сегодняшний день актуальное значение, формируя ту основу, этическую составляющую, при которой феномен нравственности принимает тенденцию к совершенствованию, а не ее перверсионные формы.

**Цель исследования.** Понять, что мораль, формирующаяся в первобытном обществе, жестко регламентированная множественными культовыми действиями, представляет однообразность поступков в условиях повторяющихся и сходных ситуаций. Такое представление о морали еще не дает ее подлинного восприятия, поскольку многие обычаи и обряды не имели нравственного характера. Основным показателем нравственности является отношение к человеку не как к вещи, а как к высшей ценности.

**Основная часть.** Любая человеческая деятельность осуществляется в обществе и, естественно, должна всегда основываться на определенных принципах, нормах, идеалах. Так, в частности, следует сказать об «этике ученого» или «медицинской этике», подразумевая, что нравственная культура каждого характеризуется уровнем освоения моральных требований и в свою очередь имеющих выражение в виде определенных принципов поведения ученого, врача и т.д. Рассматривая этические положения, отметим, что последние выступают руководящим началом, определенным правилом, или даже образцом как формой морального требования, определяющего потребности человеческого общежития и отношений и имеет обязательный характер.



«Быть достойным человеком, – как замечает Аристотель, – значит обладать добродетелями» [1, с. 295]. Что значит добродетельный человек, поступок? По мнению Аристотеля, пожалуй, бесполезно иметь знание о добродетели, не понимая, как и из чего она появляется. Это связано с тем, что для рассмотрения феномена добродетельности как нравственной философии следует рассмотреть не просто чтобы знать, *но и чтобы знать, каким путем она достигается*, «коль скоро мы хотим не только понимать ее, но и сами быть добродетельным» (там же).

Здесь следует акцентировать внимание на том, что «знание нормы – меньше, чем полдела» [12, с. 51]. Это можно проиллюстрировать в том, по замечанию И.С. Кона, что школьник, даже зная математическое правило, не может применить его, поскольку не понимает, какое именно правило лежит в основе решения данной задачи. Но нравственная жизнь сложнее арифметики, и нередко нравственный субъект «проваливается» именно на том, что не сразу схватывает моральный смысл житейской ситуации.

Нравственная культура выступает как ценностное освоение человеком окружающего мира. Это то заключение, которое предстает стимулом начала поступка.

С точки зрения психологии, человеку свойственно стремление к собственной пользе, достижение своеобразного душевного комфорта. А что побуждает его поступать нравственно?

Как замечает В.С. Соловьев, есть «три общие момента нравственности: *добродетель* (как хорошее естественное качество), *норма*, или правило добрых поступков и нравственное *благо* как их следствие» [9, с. 56].

Общество и человек, становясь более зрелым, сильнее проявляет внимание к нравственным проблемам. Речь идет не об управлении коллективом, производством или еще чем-либо посредством наивного морализирования. И в то же время нет цели проповедовать добродетель и обличать пороки, как это справедливо отмечено у мыслителей [9, 79; 5, 69].

В чем же значимость этических положений для деятельности личности и общества, побуждающих к определенной степени их «окачествования», используя терминологию С.С. Хоружего [10]? Более фундаментальным, при выяснении значимости данных положений, заключается в установлении характера нравственной философии. По замечанию В.С. Соловьева, «установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здравою политикою – вот главное притязание нравственной философии. ...истинная религия не может никому себя навязывать, а также всякой политике предоставляется безвозбранно и не быть здравою – на свой риск,



разумеется. Вместе с тем нравственная философия решительно отказывается от всякого руководства частными лицами чрез установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения» [9, с. 82].

Особенность, указанная В.С. Соловьевым о риске и здоровой политике, может иметь следующее толкование. Одна из особенностей всякой нравственной ситуации состоит в том, что она ставит личность перед выбором, который делается добровольно, по собственному волеизъявлению, с ориентацией не на прагматические, своекорыстные соображения. Нравственность требует от человека больше, чем он может. С точки зрения философии (точнее поддерживаемо многими философами), индивид должен приступать к выполнению нравственной задачи не тогда, когда он к ней абсолютно подготовлен, с заранее известными путями и способами ее решения, а тогда, когда задача требует его готовности. Следовательно, нравственная ситуация есть всегда ситуация неопределенности и риска. Как замечает И.С. Кон: «Где нет риска, нет ни нравственного испытания, ни личной заслуги» [12, с. 47].

В данном толковании выявляется механизм нравственности, который, с одной стороны, выступает вразрез с устоявшимися стереотипами, законами здравого смысла, ориентируя индивида на тщательное соотнесение целей и средств. А с другой стороны, индивид осознает себя как личность только тогда, когда ощущает себя творцом. Но для этого ему необходимо выйти за рамки предписанного, заранее известного в область риска, «в сферу «сверхнормативной», надситуативной, надроловой активности» [12, с. 48].

Аналогию, точнее, коррелирование данной мысли, мы находим у А.Ф. Лосева. На примере процесса познания А.Ф. Лосев показывает, что «произнося и переживая слово, во-первых, предметную сущность слова как *адекватно понятую*, во-вторых, предметную сущность слова *как понятую в специальном смысле*, в том смысле, какой связан с теми или другими условиями места и времени» [6, с. 174]. Согласно его объяснению, индивид понимает, если он грек, истину как незабываемое, а если он римлянин – как предмет веры и доверия. Тем самым это значит, что слово и *выражаемая* предметная сущность (эйдетическая *энергия* сущности) в нем есть соединение эйдоса вещи с тем или иным меоном, в который он (эйдос) попадает. Результат данного соединения, по общему диалектическому закону, отражает смысловое становление эйдоса в меоне (или энергию сущности). И слово как энергия сущности вещи, может представляться индивидом выраженной, понятой им вещи. Но «*понятой или адекватно*, – (называемой А.Ф. Лосевым идеей слова), – или *с той или другой степенью*



*адекватности (ноэмой), причем между тем и другим может быть дано бесконечное количество разных оттенков. В этом и заключена диалектическая тайна понимания» [6, с. 175].*

Личность, которой присуще понятие свободы, творчества, всегда соприкасается с неизвестным, «непротопанным». Проходя же свой путь, индивид не может не задаваться вопросом окачествования своих поступков, своей деятельности. Поскольку от самого окачествования зависит: то ли индивид вырастает до уровня личности, то ли индивид остается в рамках предписанных стереотипов повседневного поведения. Как замечал Б. Пастернак, «не только музыке надо быть сверхмузыкой, чтобы что-то значить, но и все на свете должно превосходить себя, чтобы быть собой. Человек, деятельность человека должны заключать элемент бесконечности, придающий явлению определенность, характер» [Цит. по 12, с. 48].

Заметим, чтобы не было искажения в понимании развития нравственных качеств. Человек не может «исполнить свое назначение ... одною силою ума, гения и нравственной воли...» [9, с. 28]. Недостаточность идеализма по его содержанию, ввиду невозможности преобразовать жизнь только одними идеями.

Следует понять, что мораль, формирующаяся в первобытном обществе, была жестко регламентирована множественными ритуалами, обычаями и т.п., представляя однообразность поступков в условиях повторяющихся и сходных ситуаций. Такое представление о морали еще не дает ее подлинного восприятия, поскольку многие обычаи и обряды не имели нравственного характера. Основным показателем нравственности является отношение к человеку не как к вещи, а как к высшей ценности.

Тем самым важным становится полагание оснований, выступающего для личности или общества в целом как их идеалы. Так, для конфуцианской нравственности высшей ценностью выступает «жэнь» – гуманность и «ли» благопристойность [3, с. 14]; для индийской философии – безначальное страдание всего сущего (дуккха) – стало общим «догматом», а проблема различения добра и зла, в применении к оценочным суждениям, стала сравнительно маргинальной [3, с. 188]; для христианства интересным и необычным для обыденного сознания полагается логика сверхразумного понимания: «...любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44).

Отсюда свойственное русскому духу, русской ментальности сверхразумное восприятие действительности. Приучение мыслить в совершенном внутреннем согласии с высшею волею, т.е., как убедительно



замечает В.С. Соловьев, «признавая за собою, в силу присущего нам сознания, абсолютного идеала (образ Божий) и стремления вполне осуществить его (подобие Божие)» [9, с. 260].

Присущая русской ментальности с ее сакральными культурными основаниями, той самобытностью, которая представлена уже в сочинении первого древнерусского философа – киевского митрополита Илариона (XI в.) – «Слово о Законе и Благодати...» Сопоставляя Ветхий и Новый заветы (закон и благодать), он отразил богословско-историческую теорию, согласно которой русская земля включалась в процесс творчества божественного «света».

Это уже проблема, связанная с отношением человека к Другому.

Выяснение значения высших ценностей дает возможность нам говорить об ином качественном межличностном взаимоотношении людей. То есть человек относится к другому сквозь призму ценностей Другого, а не своих утилитарных представлений либо положений. Последнее отнюдь не является маргинальным, но подчеркивается, что не может быть возведено в статус нормы, а тем более – идеала. Вне ценностей Другого этические положения уподобляются метафорическому образу из евангельской притчи, тому зерну, которое «упало в терние, и выросло терние и заглушило его» (Мф. 13, 7).

Это связано с ростом нравственного сознания при постижении и восприятии высшего значения нормы нравственного сознания, относительно которой существует убеждение, что, с одной стороны, указанная норма происходит от определенного авторитета, подразумевая, прежде всего, – авторитет трансцендентного, божественного характера (в частности, десять Заповедей Моисея). А с другой стороны, как выше было указано, решительно отказывается от всякого руководства частными лицами.

**Выводы.** В заключение отметим, что этические положения имеют релевантное значение в экзистенции познающего и действующего субъекта при изучении и воплощении истин религиозной культуры, но не представляют самодовлеющую цель, по достижению лишь которой субъект обретал бы полноту и гармонию собственной экзистенции, о чем замечает В. Соловьев, что «...полного удовлетворения человеческая добродетель не дает *никогда*» [9, с. 237]. Поэтому при исследовании этических положений необходимо прояснение значения эстетического аспекта в формировании потенциала духовно-нравственной личности.

Уместно было бы вспомнить глубокую, в отношении данного контекста, мысль русской поэтессы А. Ахматовой: «Подслушать у музыки что-то. И выдать шутя за свое» [2, с. 312]. Эти строки мы понимаем



несколько иносказательно и представляем, что «подслушать у музыки», в контексте исследуемого вопроса, означает «подслушать у жизни» ... то, что тебе дано судьбой, Творцом, Богом.

Тем самым, по нашему мнению, нравственная личность, чем больше способна увидеть значений Божественных смыслов, тем больше расширяется панорама скрытых сакральных смыслов. Как замечательно замечает С.С. Хоружий, продуктивность метафоричности при извлечении сакральных смыслов возрастает в случае, когда «метафора ... помогает увидеть ... нечто более глубокое, некую внутреннюю транс-индивидуальную жизнь [11].

Таким образом, прояснение критериев нравственности, а именно сквозь призму ценностей Другого, не позволяет по крайней мере на теоретическом уровне, говорить о другом не как о высшей ценности. Это особенно важно и в практическом его действовании. Отметим, что человек, устремляясь к теоцентрической парадигме, сталкивается с тем, что в пространстве культуры и цивилизации теоэстетический аспект неотъемлем от этического, то есть применительно к Преданию: человек учится быть на месте другого человека, видя в другом Другого. Подобно этому, милосердный самарянин символизирует образ Господа Иисуса Христа (Лк. 10, 30-37), где человек видит в другом – ближнего, а в ближнем – Иисуса Христа.

Поэтому не стоит преувеличивать роль этических положений, возводя их в экзистенции личности к уровню самоцели. Так, в одном из наших исследований «Эстетическое пространство метафоры религиозной коммуникации» [4] отмечено, что особую важность представляет связь искусства с религиозным дискурсом. И если бы их связь была строго детерминированной, то доминирующим началом в структуре эстетических практик было бы подражание ее культовой стороне. Но такого подобного детерминизма отнюдь нет. В этом и проявляется «синтетичная, и пластичная природа художественной реальности, которая, взаимодействуя с религиозным пространством, делает их связь не строго подчиненной» [4, с. 47]. В связи с этим при исследовании этических положений в формировании духовно-нравственного потенциала личности необходимо прояснение роли эстетического аспекта.

#### **Литература**

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / [Пер. Т. А. Миллер; Общ. ред. А. И. Доватура]. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
2. Ахматова А. Собр. соч. в 6-ти т. – М.: Эллис Лак, 1998-2001. – Т. 4. – С. 312.

- 
3. Гусейнов А.А. История этических учений: учебник. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
  4. Кобилкін Д.С. Естетичний простір метафори релігійної комунікації: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.08 / Кобилкін Дмитро Сергійович. – Луганськ, 2012. – 194 с.
  5. Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени / [Послел. Б.М. Эйхенбаума, К.Н. Ломунова]. – К.: Веселка, 1987. – 239 с.
  6. Лосев. Философия имени. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 269 с.
  7. Малахов В. А. Этика: Курс лекций. Учеб. пособие. – 4-е изд. – К.: Либідь, 2002. – 384 с.
  8. Пастернак Б. Воздушные пути. Проза разных лет. – М.: Сов. писатель, 1983. – 496 с.
  9. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В.Гулыги; Примеч. С.Л.Кравца и др. –М.:Мысль, 1988. –892 с.
  10. Хоружий С. Род или недород: [ Электронный ресурс] / Сергей Хоружий // Ин-т Синер. Антропии. – 2003. – URL: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=4301#H](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H).
  11. Хоружий С. Школа – Традиция – Трансляция: [Электронный ресурс] / Сергей Хоружий // Ин-т Синер. Антроп-ии. – 2003. – URL: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=4301#H](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H).
  12. Этическая мысль: Научно-публицистические чтения / Под ред. А.А.Гусейнова и др. – Москва: Политиздат, – 1988. – 384 с.

### **Kobylkin D.S. MEANING ETHICAL POSITIONS AS BASES FOR THE VALUABLE ORIENTATION IN THE CONDITIONS OF UNCERTAINTY.**

*The interest to ethical positions it is become a reference point in understanding of the integrity reality when considering the moral aspects of the individual and the society. This is connected with natural state – climbing the individual and the society by the ladder of development more actualize the moral problems. However, the study appeals to the conclusion about insufficient of the idealism, the impossibility of man «to fulfill its destination ... by one power of the mind, the genius and the moral will» (V.S. Solovyov).*

**Key words:** *virtue, mechanism of morality, endowing with quality, moral consciousness.*

**Кобылкин Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Института философии и проблем человека Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

*Кравцов Д.Н.*

## **К ВОПРОСУ О БЕЗОПАСНОСТИ ЛИЧНОСТИ, ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ**

*Освещена актуальность философской проблемы безопасности в условиях современного социума, многополярного мира, русской цивилизации. Особое внимание привлекает интерпретация развития теории безопасности, её трансформации в систему безопасности личности, общества и государства. Проанализировано, что проблема обеспечения личной, общественной и государственной безопасности имеет глубокие исторические цивилизационные корни, что обусловлено фундаментальным значением безопасности для самосохранения человеческой цивилизации.*

**Ключевые слова:** *безопасность, безопасность личности-общества-государства, национальная безопасность.*

**Постановка проблемы.** Представлен анализ философских аспектов теории безопасности в ретроспективе её развития до начала XX столетия. Данный анализ позволяет определить цивилизационное значение безопасности как условия эволюционного развития человечества, фактора самоидентификации и самоактуализации личности, становления и развития социума, созидания суверенного и независимого государства.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Исследование вопросов теории безопасности и практики её обеспечения привлекало и привлекает внимание специалистов из разных сфер знаний. С конца 90-х годов по настоящее время появились работы, связанные с совершенствованием понятийного аппарата теории безопасности. Это труды Абалкина Л.А., Алпровица Г., Асташина В.В., Васильева А. И., Глазьева С.П., Глебова В.И., Гловацкой Н.А., Гущина С. В., Дементьева Н.Е., Дерюгина Ю. И., Дзлиева М. И., Киссинджера Г., Кокса Р., Лазуренко С.А., Лафевра В., Мазинга М.А., Манилова В.Е., Мелкумяна Е.С., Митрохина В.И., Осипова Г. В., Прохожева А.А., Риды С., Сальникова В.П., Сенчагова В.А., Степашина С. В., Стеттиниуса Э., Шершнева Л. И., Урсула А. Д., Ярмоша Г. и др. Однако современные исследования вопросов



безопасности не всегда могут быть открытым ввиду их стратегической важности и секретности, что часто обуславливает их исследование буквально «под грифом секретности».

**Цель исследования.** Исследуются философские аспекты теории безопасности, ретроспектива развития учения о безопасности до начала XX столетия. В связи с этим изучение сущности безопасности, факторов её обеспечения и сегментов системы позволяет выявить условия, которые определяют конструктивную и деструктивную динамику развития личности, общества и государства. Акцентируется внимание на философской природе проблемы безопасности, необходимости её теоретической проработки.

**Основная часть.** В такое сложное для России время международной напряжённости, вызванной военно-политической конфронтацией со странами Североатлантического Альянса, гражданской войной на Донбассе, контрпродуктивной европейской политикой экономических санкций, направленных против России, распространением религиозного экстремизма и радикализма, расширением блока террористических угроз, особую актуальность приобретает проблематика обеспечения национальной безопасности, безопасности личности, общества и государства. Глобальные геополитические изменения 2014-2016 гг. кардинально преобразовали всю организацию международных отношений, созданную после Второй мировой войны. Это обусловлено началом открытого дипломатического и военно-политического противостояния акторов развивающегося мультиполярного и отживающего свои последние времена однополярного мира.

Проблема обеспечения личностной, общественной и государственной безопасности имеет глубокие исторические цивилизационные корни. Это обусловлено фундаментальным значением безопасности для самосохранения человеческой цивилизации, обеспечения эволюционного развития человечества, достижения политического, социального и экономического блага личности-общества-государства. С глубокой древности и по сегодняшний день разработке и осмыслению теории безопасности и её достижения (обеспечения) уделяли внимание многие видные философы.

Вопросами безопасности личности-общества-государства как диалектической системы занимались как руководители государств и государственных образований, так и представители различных сфер практической деятельности и отраслей науки, прежде всего юридической и политической. В настоящее время наблюдается ослабление внимания специалистов к изучению проблем обеспечения безопасности личности-



общества-государства, смещение акцентов в сторону современного и, в некоторой степени, «модного» ныне термина «национальная безопасность» (national security) и путей ее обеспечения. При этом проблема соотношения национальной безопасности и безопасности триединой системы «личность-общество-государство» либо не рассматривается, либо сводится к банальной инкорпорации системы безопасности личности-общества-государства в систему национальной безопасности, либо к отождествлению этих систем.

В современных условиях вопросы безопасности личности-общества-государства теоретики соотносят с категорией «национальной безопасности», делая различные пропорции соотношения политизированных и различно-определяемых категорий «личность», «общество», «государство», «нация» и «безопасность», пытаясь их конвергировать в единой смысловой семантической конструкции. Основной проблемой, препятствием этой конвергенции является сложность определения полисемантической категории «безопасность», некоторые различия в философско-религиозных и политических подходах к дефиниции данной категории.

В русской лексике апофатический термин «безопасность» имеет связанное с условиями и состояниями семантическое значение. Так, В. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» понимает «безопасность» как отсутствие опасности; сохранность, надежность. «Толковый словарь русского языка» Ожегова, Шведова определяет «безопасность» как состояние, при котором (К.Д. – кому-либо или чему-либо) не угрожает опасность, есть защита от опасности. Евфремова в «Новом словаре русского языка» просто указывает на то, что «безопасность» – это отвлечённое существительное по значению прилагательного «безопасный». «Безопасный», по её мнению, - не грозящий опасностью; не причиняющий вреда, безвредный, находящийся вне опасности, не подвергающийся ей. В «Малом академическом словаре русского языка» под «безопасностью» понимается положение, при котором кому- или чему-либо не угрожает опасность. Как видно, лексически категория «безопасность» связана с определённым противодействием опасностям (их нейтрализации, нивелированию или полному отсутствию), с социальными отношениями, в которых наличествуют субъекты и/или объекты безопасности (и/или опасности), их связи.

В английском языке слову русского языка «безопасность» соответствует по значению английское – «Security», которое является заимствованным от латинского «securitas». В латинском языке для обозначения состояния безопасности использовалось несколько



синонимичных по значению слов: tutum (безопасность); salus (благо, благополучие; спасение); securitas (беззаботность, беспечность). Последнее приобрело наиболее массовое употребление и являлось общим понятием для характеристики как государственной, так и общественной и личной безопасности.

Аккумулированный и детерминированный философией поиск глубинных смыслов бытия человека, его экзистенции неоднократно приводил известных философов и древности, и современности к пониманию безопасности как экзистенциала, как фактора и условия цивилизационного существования и эволюционного развития человеческой расы, прогрессивного созидания социальных и политических общностей, политико-правовых институтов.

Предметное рассмотрение философией безопасности обусловлено властной прикладной природой самой философии, стремлением субъектов философствования посредством философии достигнуть границ персональной безопасности, состояния нивелирования угроз. Причём это стремление имеет атрибутивный человеческой природе характер и вызывается естественной жадой человеком могущества, в котором человеческая природа объективирует безопасности. В.В. Розанов об этом пишет, что интенциональное стремление человека к могуществу есть его «возможность всегда охранять свою безопасность и нарушать чужую» [14, с. 129], т.е. могущество как интенция и направление бытия человека не является его самоцелью, а лишь инструментом достижения безопасности, детерминированной инстинктивным желанием самосохранения. Однако сама необходимость охраны обуславливается наличием угрозы – состояния опасности, экзистенциальным ответом на которое может стать достижение и дальнейшее обеспечение безопасности. Охрана выступает как ответ на вызов опасности, как антитезис отрицательному состоянию опасности, которое в итоге достижения и обеспечения безопасности диалектически снимает саму опасность. Опасность как угроза определённому устойчивому состоянию экзистенции человека (независимо от того, какие формы его существования подразумеваются – индивидуальные или коллективные) приобретает свойства вызова, необходимость охраны либо защиты – ответа, явленного в процессуальных формах обеспечения. Результатом становится достижение безопасности – самосохранённости, защищённости человека и форм его бытия (рода, племени, общества или государства).

Рассмотрим некоторые философские концепции, в которых интерпретировались проблемы безопасности.

Одним из первых предметным рассмотрением проблем безопасности занимался древнегреческий философ Платон. Идея безопасности была им



рассмотрена в свете его концепции объективного идеализма. Идеалистическое понимание мира обусловило его внимание проблемам безопасности души и тела. Анализируя их дуализм, Платон приходит к выводам, что тело по своей природе смертно, а душа – бессмертна. Душу невозможно уничтожить, она не поддается отрицательному воздействию, поэтому находится в безопасности. Тело же подвержено опасности в том случае, если человек не заботится о своей душе.

Естественным продолжением его рассуждений о безопасности является создание теории государственной безопасности, которую Платон излагает в диалогах «Государство» и «Законы». Философ считает, что люди способны находиться в состоянии безопасности только при наличии сильного государства и правительства. В основании существования государства и его аппарата как системы должны стоять нравственные категории «мужественности» и «идейности». Механизм же государственного строя должен созидаться на силовом аппарате и принудительной силе государства. С этой целью государство формирует сословие стражей – воинов, обеспечивающих защиту государства от внешних угроз и поддержание правопорядка. С целью достижения безопасности государства руководить им должны только наиболее подготовленные и интеллектуально развитые граждане – философы.

По мнению К. Поппера, обеспечение безопасности сограждан рассматривается Платоном в качестве важнейшей задачи философствования, истинном призвании философа: «В жизни, где все течет, нет никакой уверенности, никакой безопасности. Я, говорит Платон, готов помочь им» [13, с. 245].

Платон рассматривал безопасность как «помощь» и «спасение». В рамках своей философской системы он разработал целостную системную концепцию безопасности, включающую в себя не только теоретические умозаключения о сущности безопасности, но и механизмы её обеспечения. В их числе философ видел образование и морально-нравственное воспитание граждан, формирование у них общей для полиса аксиологической системы, предоставление всем гражданам необходимого количества материальных ресурсов для жизнедеятельности. В целом тема безопасности в философской системе Платона имела важное значение.

Идеи безопасности, по мнению В. Йегера, были затронуты и в философии Сократа, учителя Платона. Он писал, что «мотив опасности вообще характерен для Сократа» [7]. Однако, по справедливому замечанию В.С. Нерсисянца, Сократ лишь затрагивал проблемы жизненных опасностей, не сформировав целостного представления о состоянии безопасности [12, с. 121].



Ученик Платона, Аристотель сформировал иное представление о безопасности. Аристотель считал, что «человек по природе своей существо политическое», в связи с этим достижение безопасности личности и социума возможно только через обеспечение политической безопасности, т.е. безопасности государства. Достижение государственной безопасности и общественного блага, с его точки зрения, возможны только при наличии эффективной системы государственного управления, основанной на правовых принципах.

Аристотель одним из первых указывал на необходимость разделения власти на законодательную, исполнительную и судебную её ветви. Экономическое расслоение общества он считал угрозой государственной безопасности, деструктивным для государства фактором. Понимая, что плохое управление государством, неразвитость его институтов создают угрозу государственной и социальной безопасности, Аристотель, как и Платон, разрабатывает свою концепцию «идеального государства», в которой особое внимание уделяет созданию механизма обеспечения его безопасности.

Философ Эпикур, основатель афинского эпикуреизма, в отличие от Платона и Аристотеля, исследовал вопросы безопасности в персоналистическом контексте. Он считал уединение и самодостаточность – фактором безопасности индивида. Общество, по мнению Эпикура, является результатом консенсуса между живущими уединенно людьми, которые руководствуются естественным правом. Происхождение государства Эпикур видит в общественном договоре, который направлен на достижения общественной упорядоченности и стабильности, непричинения друг другу вреда [5]. Рассматривая безопасность государства, Эпикур указывает на необходимость сохранения демаркации территорий, воздержания от захвата чужих земель и достижения добрососедских, взаимовыгодных отношений с другими государствами. Безопасность представляется им условием получения удовольствия от жизни, достижения блага.

По мнению Эпикура, человек способен чувствовать себя в безопасности только в одиночестве, пребывая в покойном и безмятежном состоянии, не стремясь к власти, известности и публичности. Он пишет: «Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же – только с помощью покоя и удаления от толпы» [5]. Стержневой линией его философской системы является стремление жить незаметно. Он не только сподвигает людей к получению наслаждений, но и к дистанцированию от страстей. Широкую популярность в массовом сознании приобрел



эпикурейский принцип не боязни смерти: «Смерть не имеет к нам никакого отношения, когда мы живы, смерти еще нет, когда она приходит, то нас уже нет» [5].

Эпикур в своей философской системе представил безопасность как предел философской деятельности, отводя безопасности центральное место в своём учении. Её обеспечение он взаимосвязал с достижением атараксии, бесстрастности и безмятежности души, разумности в поведении, направленном на решение экзистенциальных задач.

Философская школа стоиков (Сенека, Эпиктет, император Марк Аврелий, Хрисипп) рассматривали вопросы безопасности в персоналистически-экзистенциальном русле. Стоики не сводили безопасность к уединению или удалению от толпы, однако считали, что личная безопасность имеет приоритетное значение над государственно-социальной. В то же время они отдавали предпочтения коллективным механизмам обеспечения безопасности. «В самом деле, от чего зависит наша безопасность, как не от того, что мы пользуемся взаимными услугами? Единственно благодаря этому обмену благодеяний. Разъедини нас – чем тогда мы будем? Добычей и жертвой животных» [19, с. 90]. Философия стоиками рассматривалась не как самоцель, а как инструмент обеспечения безопасности личности. Так, Сенека видел в философии единственный путь достижения безопасности и призывал найти в ней защиту от опасностей: «Укройся, насколько сможешь, в философии: она тебя спрячет в объятиях, в ее святилище ты будешь или в полной, или в большей безопасности» [15].

Античный мир в философских концепциях его мыслителей отобразил атрибутивную необходимость и важность безопасности личности и социально-политических систем для мирового цивилизационного процесса. Философами античности были не просто затронуты проблемы обеспечения безопасности личности, общества и государства, но и, как видим, созданы концепции механизмов их обеспечения.

Философское осмысление безопасности в средние века было определено христианизацией Европы. Клерикализм общества и государства, теоцентризм и провиденциализм в науке Средневековья детерминировали смещение смысловых акцентов в вопросах понимания безопасности. Безопасность Церкви, её клира и мирян, христианского учения, а в Западной Европе и власти Папы Римского, приобрели приоритетное значение.

Философия средневековья развивалась как синтез теологии и античной философской мысли, что привело к формированию философско-



теологического подхода к осмыслению безопасности. Основными фундаторами данного подхода стали Августин Аврелий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура, Томазин де Цирклариа и ряд других, которые внесли весомый вклад в развитие данного подхода в исследовании безопасности. Их утверждения были построены на религиозной аксиоме, что обеспечение безопасности возможно только по воле Бога и только через Него, т.к. Он является Творцом и подателем всех благ, среди которых безопасность, безусловно, имеет важное значение.

Безопасность человека философы и богословы Средневековья рассматривали под христианской призмой безопасности, в основании которой лежит императивный, но синергетический принцип теозиса – соединения с Богом через ниспосылаемую Им благодать и достигаемую человеком святость. Только в Боге христианин достигает безопасность. Исполнение всеобщего закона любви и достижение Царствия Небесного рассматривается христианами мыслителями и как процесс обеспечения безопасности, и как его результат. Вопросы христианского понимания безопасности крайне мало рассмотрены как в классических, так и современных работах, посвящённых христианской философии и богословию, что актуализирует их исследование.

Философия эпохи Возрождения парадигмально изменила векторы философских исследований. Мыслители Ренессанса отстаивали принципы светскости, гуманизма и антропоцентризма, что повлияло на персонализацию и антропологизацию проблем безопасности. Безопасность, в их понимании, сводилась к достижению социального единения, равноправия граждан, примата естественного права над позитивным, обеспеченности приемлемыми условиями труда, равномерным распределением духовных и материальных благ в обществе. Идеалом человека эпохи Возрождения стала защищённая от внешне опасной среды личность, безопасное состояние которой достигается только через персональную самоактуализацию.

Вопросы общественной и государственной безопасности рассматривались представителями политической философии. Существенный вклад в развитие концепций политической (государственной) безопасности внесли известные мыслители – Никколо Макиавелли, Томас Мор, Томмазо Кампанелла и др. Понимание Макиавелли законов безопасного бытия, развития человека и общества привело мыслителя к необходимости исследования сущностного содержания понятия «безопасность» через понимание разнородных опасностей. По Макиавелли, главной угрозой социальной безопасности



является разрыв между политикой и культурой. Не политика дивергирует от культуры, а культура от политики. Главное противоречие социальной безопасности – это то, что лежит в основе формирования коллективной воли нации, с помощью которой можно не только создать единое государство, но и обезопасить его [11, с. 382]. Макиавелли связывал социополитические опасности с изначально злой природой человека, в основании которой эгоизм и стремление к личной выгоде. Это осложняет совместное существование людей, делает их институциональные организационные общности нестабильными и легко разрушаемыми. Государство, по его мнению, как публичная организация власти создаётся для обуздания эгоистической человеческой природы. Во главе государства Макиавелли видит сильного харизматичного правителя, от управленческого таланта которого зависит безопасность и строй государства. Механизация обеспечения безопасности возможна только при изыскании правителем эффективных способов ограничения разрушающей и асоциальной естественной природы граждан. Философия Макиавелли основывается на реалистической интерпретации окружающей действительности, ей не присуща возрожденческая тенденция гуманизации.

Философские учения эпохи Возрождения рассматривали безопасность как условие жизни личности, общества и государства, как внешне- и внутривластный фактор, детерминирующий бытие государства. Причины возникновения опасностей личности, социуму или государству философы этого периода усматривали в стихийных явлениях природы, деструктивной межгосударственной политике, стремлении личности к эгоцентризму и абсолютизации персональных интересов в ущерб коллективных. Мыслителями было достигнуто понимание того, что обеспечение личностной, общественной и государственной безопасности находится в прямой зависимости от эффективности деятельности государства и аппарата государственного принуждения.

Философы Нового времени также уделяли внимание проблемам безопасности. В их работах безопасность рассматривалась как необходимое условие существования и развития личности, общества и государства, содержание которого заключено в гарантиях защиты свободы, чести и достоинства, жизни и здоровья людей, социально-правового равенства и справедливости, государственного суверенитета.

Т. Гоббс рассматривал проблемы безопасности через призму отождествления общества и государства. Государство, по его мнению, – результат не Божественного промысла, а социального договора, в котором находит своё отражение снятие принципа естественного воинственного и



асоциального состояния человеческой природы «человек человеку – волк», устанавливающего позитивно-правовые границы должного поведения индивидов. Безопасность личности и общества в его философской системе сводится к защите государства (как системы, выражающей индивидуальные и коллективные интересы граждан) и общественного договора, учреждающего его. Им формируется представление о безопасности как о защищённости. Гоббс указывает, что защита государства – это ориентир развития безопасности [4, с. 143-144].

По мнению ряда исследователей, формирование философских взглядов Б. Спинозы на проблемы безопасности происходило под влиянием идей Гоббса. Спиноза подходит к исследованию безопасности аналитически, стремится понять цели и задачи её обеспечения, механизмы достижения. Являясь представителем детерминистического философского направления, Спиноза понимает свободу как необходимое условие безопасного развития личности, общества и государства. Он обращает внимание на зависимость механизмов обеспечения безопасности от форм политического устройства государства, уровня развития самосознания общества. Основной детерминантой обеспечения безопасности Спиноза считал эффективизацию функционирования органов государственного управления: «Для безопасности государства и неважно, какими мотивами руководствуются люди, надлежащим образом управляя делами, лишь бы эти последние управлялись надлежащим образом. Ибо свобода или твердость души есть частная добродетель, добродетель же государства – безопасность» [17, с. 350].

Английский философ Дж. Локк исследовал проблемы в контексте рассмотрения процессов и явлений, деструктивно влияющих на механизм государства, его целостность и политический суверенитет. Дж. Локк критиковал макиавеллианскую концепцию «сильной власти», построенной на безжалостности и насилии, отмечая противоречивость применения силы как средства достижения безопасности личности и государства: «Применяя силу, правитель частично перечеркивает то, ради чего он призван трудиться, а именно всеобщую безопасность» [10, с. 79]. Дж. Локку существенно повлиял на развитие теории безопасности, начав процесс отраслевой дифференциации безопасности. Это было обусловлено выделением особой отрасли безопасности – экономической. Экономическую безопасность он понимал как защиту собственности человека и государства, подчеркивая, что экономическая безопасность имеет важное значение для развития социума [10, с. 112].

Проблемы безопасности затрагивал известный философ-эмпирик Ф. Бэкон. Он создал учение о безопасности как о комплексном явлении



синергии эффективного законотворчества, военно-правоохранительного аппарата государственного принуждения, централизованной системы государственной власти. Бэконом вводится новое понятие «культура безопасности», которое он понимает, как избежание опасности и своевременное, адекватное реагирование на возрастание опасности в стране. Одним из механизмов обеспечения безопасности Бэкон считал целесообразное использование средств культуры с целью консолидации общества. Экономике Бэкон рассматривал амбивалентно. С одной стороны, экономика может являться устойчивой гарантией существования государства и нации, а с другой – первопричиной кризиса социальной безопасности [2, с. 393-400].

Мыслители эпохи Просвещения рассматривали вопросы безопасности в антропоцентристском ключе. Французскими просветителями (Вольтером, Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро, П. Гольбахом) была обоснована невозможность обеспечения безопасности нации и государства без гарантий безопасности каждого отдельного гражданина. Французская революция и деятельность философов-просветителей привели к закреплению необходимости правовой охраны безопасности личности в конституционно-правовых нормативных актах того времени – Декларации прав человека и гражданина (1789 год) и Конституции Франции (1791 год).

Особый вклад в разработку теории национальной безопасности внес П. Гольбах. Он рассматривал обеспечение национальной безопасности через призму реализации политики предотвращения национальных катастроф – общественно-политических и военных катаклизмов. Гольбах считал, что для обеспечения безопасности нации необходимы превентивные меры – анализ, прогноз и предотвращение опасного развития событий, угроз национальной безопасности; соблюдение баланса интересов между человеком, обществом и государством. Достижение соблюдения этого баланса возможно только на основе моральных ценностей и воспитания нации в духе нравственности, духовности и единства. Гольбахом была разработана система условий безопасности нации, в её основании лежит социально-политическое равновесие между правами и свободами конкретного человека и государственными интересами и приоритетами. Философом была разработана стратегия обеспечения безопасности международных отношений. В основании его концепции – правила равноправного сосуществования наций, которые стали предтечей норм международного права, ориентированных на обеспечение безопасности как отдельных наций, так и всей цивилизации.

Проблемы безопасности не были чуждыми и для представителей немецкой классической философии (И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель,



Л. Фейербах). И. Кантом безопасность рассматривается в контексте необходимости создания эффективных механизмов работы законодательной и исполнительной власти. Кант считает, что необходимы дифференциация безопасности государства и «гражданского общества» на внутреннюю и внешнюю. Философом отражается важность нахождения взаимосвязи и взаимозависимости безопасности государственных публично-правовых образований с безопасностью международного сообщества [8]. Гарантацией обеспечения национальной безопасности Кант видит формирование «гражданского общества», создание государственной системы на основе неукоснительного соблюдения норм права.

Философ И. Фихте также видел взаимозависимость между безопасностью государства и нации и безопасностью международного сообщества. По мнению философа, существует необходимость осмысления тех процессов, которые происходят в современном мире, мониторинга международных отношений. Наибольшую угрозу национальной безопасности философ видел в «деградации государства» – появлении свободного, анархического государства, где происходит постоянная смена упорядоченности и общности нации – переход от порядка к анархии и обратно.

Согласно Гегелю, главную роль в обеспечении безопасности индивида и общества играет государство [3, с. 201]. По мнению философа, именно государству принадлежит главнейшая роль гаранта безопасности личности, общества и самого себя, т.е. интегральной безопасности. Гегель отмечает качественную определенность понятия «угроза общественной безопасности», благодаря которой у человека сформировалась «привычка к безопасности», которая стала его (человека) второй натурой» [3, с. 293].

Таким образом, представители немецкой классической философии отводили решающую роль в обеспечении социальной безопасности государству. Отказ же государства от этой функции неизбежно ведет к деградации всех общественных отношений, деструкции социального порядка, снятию духовно-нравственных, правовых и культурных ограничений, проявлению эгоизма, низких инстинктов, насилия над человеком. По их мнению, именно это выступает первопричиной всех опасностей и угроз для существования личности, социальных групп, государств, цивилизаций и человечества в целом.

В философской системе К.Маркса проблемам безопасности уделяется особое место. Им был предложен концептуально новый подход к пониманию сущности и угроз безопасности. Он считал, что источник угроз личности, обществу и государству лежит в неравном распределении материальных благ в обществе. Система безопасности выстраивается им с



точки зрения классового подхода. В основании государственного строя он полагает классовые интересы, защищенность которых рассматривается им как безопасность пролетарского общества и государства. Создание системы общественно-политической безопасности как нивелирование классовых противоречий он видит в установлении диктатуры пролетариата, что, однако, не направлено на достижение защищенности других классов. В рамках марксистской философии широко анализируются причинно-следственные связи появления социально-политических кризисов и катаклизмов – революций, войн и др. – и наступления их общественно-опасных последствий. По нашему мнению, марксистская концепция безопасности значительно повлияла на дальнейшее развитие теории безопасности, но имела существенные изъяны: она была ориентирована на обеспечение безопасности одного класса (пролетариата) за счёт подавления других классов, не учитывала интересы всех представителей непролетарских классов социума.

Известный российский философ и социолог П.А. Сорокин рассматривал безопасность в социологическом ключе. По его мнению, организацией социума движет морально-нравственные императивы, определённые шаблоны поведения, выступающие в виде социальных регуляторов. Государство санкционирует эти шаблоны в форме правовых норм, регулирующих общественный порядок, который является атрибутом безопасности. Для сохранения общественного порядка в государстве и обществе органам государственной власти необходимо обеспечивать его принудительной силой государства. Возникновение социально-политических угроз П.А. Сорокин рассматривал в качестве симптомов антагонизма моральных убеждений. Гарантией обеспечения безопасности он видит постоянную нормотворческую и идеологическую деятельность по формированию универсальных общесоциальных моральных императивов [16].

В России начало исследования вопросов безопасности государства связано с научными изысканиями правоведа и философа права И.Е. Андриевского. В своём учебнике «Полицейское право» (1873 г.) Андриевский отмечает, что в понимании проблемы безопасности центральная позиция должна быть отведена личности человек. «Для жизни человека, развития его способностей и возможности достижения человеческих целей необходимы известные условия: между ними главнейшее место занимают безопасность и благосостояние». [1, с. 129]. Обеспечение безопасности человека он связывал с политической деятельностью государства, его правоохрнительными функциями. Рассмотрение проблем безопасности Андриевским положило начало



формированию российского юридического подхода в теории безопасности личности, социума и государства, основой которого является созидание сильного полицейского государства, в котором государственное управление осуществляется во исполнение справедливых законов.

Марксистские, социологические и юридические подходы в теории безопасности в конце XIX – начале XX столетий строились в рамках системной картины мира. Представителями этих подходов безопасность рассматривалась как фактор обеспечения целостности системы. Основным механизмом обеспечения безопасности личности, общества и государства считалась сильная власть и эффективные реализуемые законы. Гарантиями безопасности стали правопорядок и политическая стабильность. Исследования проблем безопасности в этот период были крайне продуктивным и стали основой формирования современной теории безопасности.

Философские, социально-политические и юридические исследования проблем безопасности середины и конца XX века выстраивались в рамках «диатропической картины мира», в которой реальность трактуется как ярмарка, сад, где возникающие флуктации, объединения сил, образующие ряды тропов, признаков сущего, позволяют видеть мир многомерно, полицентрично, изменчиво» [6]. В теории безопасности в этот период делается акцент на проблемах межличностной коммуникации социально-политических субъектов, психологических детерминант поведения личности и социальных общностей, создания и функционирования правовых государств, повышения уровня правовой культуры личности и общества. Безопасность в диатропической парадигме – это результат сосуществования различных социально-политических общностей и институтов, что даёт возможность гармонизировать антагонистические интересы различных социально-политических сил, прийти к модели делиберативного благоденствия наций и государств [9].

В России теоретическая разработка вопросов безопасности развивалась в этической парадигме. Становление теории безопасности в России было обусловлено необходимостью теоретической разработки систем обеспечения безопасности российского государства, защищённость которого рассматривалась как универсальное условие для безопасного существования социума и конкретной личности. Этому подходу характерна иерархия важности различных видов безопасности: на первом месте – безопасность государства, на втором – общества, на третьем – человека. В связи с этим категория «безопасность» употреблялась в неразрывном семантическом единстве с категорией «государственная безопасность», приобретая синонимические коннотации. Фактически в сер. XIX – нач. XX



века категория «безопасность» употреблялась только в смысле и контексте «государственной безопасности». Одной из причин данного было то, что в самосознании русского народа сфера безопасности всегда мыслится монополией государства.

**Выводы.** Характерным признаком современного периода развития человеческой цивилизации является комплексная проблема экспоненциального роста числа угроз и опасностей личности, общества и государства. К ним, безусловно, относятся экологические, демографические, экономические, этнонациональные угрозы, проблемы военного характера, в частности, бесконтрольное распространение ядерного оружия, терроризм, агрессивный религиозный экстремизм и пр. Эти угрозы имеют как глобальные, так и региональные и локальные уровни, что затрагивает жизни миллиардов людей. Ввиду этого система обеспечения безопасности человека и результатов его коллективной активности, которыми мы считаем государство и общество, как и теории безопасности в целом, требуют своего философского осмысления.

Философское осмысление безопасности необходимо также и по той причине, что современное социокультурное измерение человеческой цивилизации переносит кризис духовно-личностного ценностного устоя человека. Превалирование потребительства, гедонизма, эгоистического персонализма, апелляция к низменной стороне природы человека разрушают духовно-нравственные устои функционирования общества, что становится угрозой безопасности как самой личности, так и общества, государства. В современных условиях только духовность и нравственность, возврат к традиционным ценностям христианского мира могут выступить в качестве стратегического ресурса самовывживания человеческой цивилизации, и поэтому на повестке дня стоит сложная проблема безопасности личности, общества и государства в контексте апеллирования к необходимости самосохранения человечества. В связи с этим безопасность как философский феномен (как антропологического, так и социально-политического характера) представляет философско-методологический интерес, что обусловило внимание философов к проблемам безопасности ещё со времён Античности и до нынешних дней.

Почти за две с половиной тысячи лет теория безопасности стала системным комплексным учением, актуализация философского осмысления которого наблюдается сегодня особенно активно. Это обусловлено цивилизационными катаклизмами и необратимыми международными политическими процессами, будь то окончание «холодной войны», исчезновение биполярного мира, который был выстроен на равновесии супердержав СССР и США, становлением новой



архитектуры международных мультиполярных отношений, которые приводят к возникновению качественно новых серьёзных угроз безопасности личности, общества и государства. Исторический путь философского осмысления проблем безопасности позволил человечеству наконец-то прийти к выводу о детерминистической необходимости безопасности как фактора цивилизационного развития человечества, важности достижения состояния безопасности для эволюционного развития мира.

### Литература

1. Безопасность России. Безопасность и устойчивое развитие крупных городов – М.: МГФ «Знание», 1998. – 496 с.
2. Бэкон Ф. О смутах и мятежах // Соч. В 2-х т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1. – М.: Изд-во «Мысль», 1977. – 383 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Изд-во «Мысль», 1990. – 528 с.
4. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: 2 т. Т. 2. – М.: Изд-во «Мысль», 1991. – 731 с.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Перевод с древнегреческого М.Л.Гаспарова, 2-е изд., испр. – М.: Издательство «Мысль», 1986.
6. Иванов И. С. Серегина А. А. Безопасность в свете философско-религиозных концепций / «История государства и права», 2013 – N 20.
7. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997. – 427 с.
8. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т.6. – М., 1964-1966. – 743 с.
9. Кардашова И. Б. О категориально-понятийном аппарате теории национальной безопасности / «Российский следователь», 2005. – N 5.
10. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 3. – М.: Изд-во: «Мысль». Серия: Философское наследие, 1988. – 668 с.
11. Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – Харьков: Изд-во «Фолио», 2001. – 112 с.
12. Нерсесянц В. С. Сократ. – М. Наука, 1980. – 305 с.
13. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. – М.: Феникс, международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
14. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – СПб.: Наука, 1994. – 514 с.
15. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. С III (4).



16. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

17. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Антология мировой политической мысли. Т. 1. – М., 1997. – 427 с.

18. Тюгашев Е.А. Философская деятельность.–М.:Наука, 2000. – 342 с.

19. Эпиктет. Афоризмы // Римские стоики. М., 1995. – 321 с.

**Kravtsov D.S. TO THE QUESTION OF SECURITY OF INDIVIDUALS, SOCIETY AND THE STATE IN THE LIGHT OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS.**

*The article consecrated relevant philosophical problems of security in today's society, multi-polar world, the Russian civilization. Of particular interest is the interpretation of the security theory, its transformation into a personal security system, society and the state. The problem of the personal, public and state security has deep historical roots of civilization*

**Key words:** security; security of the person, society, state; national security.

**Кравцов Дмитрий Николаевич** – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

УДК 215/261.6

**Куманец И.А.**

**ПЕРСПЕКТИВА КАРТИНЫ МИРА ПРИ  
ВЗАИМОДЕЙСТВИИ НАУКИ И РЕЛИГИИ**

*В статье дается обобщённый анализ взаимодействия религии и науки в целом. Приводятся основные сходства и принципиальные различия в науке и религии. На примере конкретных ученых демонстрируется невозможность полного разделения этих факторов в человеческой жизнедеятельности.*

**Ключевые слова:** наука, религия, учёный, вера, христианство.

**Постановка проблемы.** Анализируется влияние религии на весь ход исторического развития человечества. Данный анализ говорит о том, что



для современного мировоззрения человека наука и религия представляют собой два различных способа объяснения процессов в жизни человека. Однако зачастую разница онтологических моделей науки и религии просто не осмысливается должным образом и в мировоззрении человека они могут не только сосуществовать, но и быть объединенными в целостное мировоззрение.

**Цель исследования.** Исследуются принципиальные различия и сходства науки и религии. Акцентируется внимание на исторических примерах взаимодействия в практике конкретных учёных.

**Основная часть.** Рассматривая феномен науки и религии, мы соприкасаемся с двумя типами мировоззренческих устремлений. Одни во имя науки в собственной картине мира отрицают религиозное начало, другие ради последнего с недоверием относятся к научной деятельности, подобно дихотомии сциентизма и антисциентизма. Однако две крайности имеют и срединную позицию, выражаясь в гармонии между этими двумя потребностями человеческого духа. И не составляет ли такая гармония той нормы, к которой должен стремиться человек? Ведь обе потребности коренятся в недрах человеческой природы. И не в том ли кризис образованного человека, что у него «ум с сердцем не в ладу»? Не эта ли превалирует зачастую односторонняя «умственность», которая и «развела в России интеллигенцию и народ?» [5, с. 33]. В настоящее время, когда под флагом науки, которая будто бы давно опровергла религию, преподносятся народу атеизм и антихристианство, ставится вопрос, заставляющий глубоко задуматься и обдумать дальнейшие шаги в построении личностной и общественной картины мира: противоречит ли наука религии?

Главным признаком религии является вера в сверхъестественное, в чудо и поклонение ему. Религия провозглашает непознаваемость Бога и ряда догм, таких, например, как «Святая Троица» и глубинные тайны бытия. Само значение термина религии, по замечанию А.И. Осипова, происходит от латинского глагола *religare*, означающего «связывать», «соединять» [Осипов, с. 66]. Поэтому религию можно было бы определять как союз благочестия человека с Богом.

Религия – есть общение с Богом (воссоединение). И об этой именно религии должна идти речь. Религия – как переживание – очень сложна. Это непосредственное и специфическое переживание, дающее общение с Богом, в разных формах проявления. Одной из важных таких форм является молитва. Но также следует сказать, что религия представляет собой тот элемент в жизнедеятельности человека, который является наиболее важным. «Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на



жизнь хотя бы нескольких русских святых и их многочисленные чудеса, например: святой Ксении Петербургской; Преподобного Серафима Саровского; Амвросия Оптинского (мудрость и прозорливость которого привлекали к нему всю Русь, самых прославленных писателей, мыслителей, общественных деятелей: Гоголя, Достоевского, Вл. Соловьева, Льва Толстого и многих других); Иоанна Кронштадтского» [8, с. 62].

Наука же исходит из признания, что мир познаётся во всех его явлениях. Ее отождествляют со знанием, основанным на достоверных, истинных сведениях о природе, обществе, человеке и его мышлении. Наука низводит всё непознанное, сверхъестественное, чудесное к научно осмысленному.

Религиозный опыт создается молениями и другими культовыми переживаниями. Религия обращается к субъективной сфере человеческого бытия, осваивает мир и себя через культовые действия, сокровенные религиозные переживания. Верующий смотрит на мир природы сквозь призму культа, и в этом видении мир окрашивается мистическим чувством. Этот способ мировосприятия побуждает верующего искать Бога в себе, в своем духовном мире. Наука, наоборот, обращена преимущественно к объективной сфере человеческой действительности. Она рассматривает действительность и человека как бы со стороны, намеренно очищая поиск знаний и его результаты от субъективной окраски. Религия же объясняет мир, опираясь на сказания «священных книг», каноны, догмы, свидетельства пророков, писания «святых отцов» и иных церковных авторитетов. Научное же объяснение мира – критично. Сомнение – долг ученого, а критичность – веление его профессиональной совести, стиль мышления и деятельности на всех этапах исследования. Но, с одной стороны, как отмечал архиеп. Лука: «Наука не может отвергать бытие Бога, ибо эта тема лежит вне ее компетенции, как и вся область сущностей» [5, с. 40], а с другой – «современные философы, как Бергсон, Лосский, уже идут далее Канта, открывая возможность разумного доказательства бытия Бога. Впрочем, гениальные шаги сделал уже в этом направлении В.С. Соловьев» [там же].

Вторым нашим заблуждением будет то, что мы науку смешиваем с мнением ученых. Со временем оказывается, что эти мнения противоречат и природе, и науке, отражающей подлинные явления природы. И возможность этих противоречий от того и происходит, что эти мнения, отражающие не столько объективную природу, сколько «вкусы ученых, простираются в эту запредельную для науки область, где начинается простор и для веры, и для суеверия» [5, с. 41].



Отмеченные различия и противоречия между религией и наукой еще более резки в истории их взаимоотношений. Разумеется, они не конкурировали на поле познания; религия не изучает мир, она объясняет его и ориентирует в нем, опираясь на верования. Столкновения между Церковью и наукой были обусловлены тем, что открытия последней нарушали ту картину мира, которая сложилась еще с донаучных времен на основе верований и «священных книг». Откуда же происходит распространенное среди студентов, и вообще образованных людей, мнение, что наука противоречит религии? Его причина в поверхностном знании как в области науки, так и в области религии, и этим подтверждается мысль: «Знание приводит к Богу, полужнание удаляет от него. Полужнание – бич нашего времени: оно-то и создает названное только что предубеждение. Во-первых, мы мало знаем философию, в особенности ту ее область, которая специально относится к этому вопросу, то есть теорию познания, или гносеологию. Легковерно принимая за научные доводы те доказательства, которые приводятся в пользу суждения, что Бога нет, мы забываем выясненные уже Кантом положения, что теоретический разум одинаково бессилен и доказать, и опровергнуть бытие Бога, бессмертие души и свободу воли. Эти объекты и эти вопросы поэтому называются трансцендентными (выходящими за пределы науки)» [7].

Многочисленны примеры церковных противостояний науке во всех странах мира. Не следует замалчивать эти трагические реалии прошлого. Вместе с тем не следует абсолютизировать это противостояние: здесь имел место конфликт не столько религии с наукой, сколько Церкви со свободомыслящими учеными. И жертвы церковных гонений отнюдь не всегда были последовательными атеистами. Как уже говорилось, сомнений в религиозности Н. Коперника и Г. Галилея нет. Великий М.В. Ломоносов сочинял пронизанные глубокой верой в Бога поэтические оды. В сознании едва ли не всех ученых прошлого научное мышление мирно уживалось с религиозной верой. Некоторые выдающиеся естествоиспытатели с глубоким интересом предавались богословским занятиям. Так, на склоне лет гениальный И. Ньютон занялся толкованиями Апокалипсиса. Немало естествоиспытателей (в том числе и один из основателей генетики Г. Мендель) были монахами. Но, обращаясь к научным занятиям, они игнорировали постулат о непознаваемости тайн бытия и упомянутые здесь церковные запреты, и предписания духовенства. В своей профессиональной деятельности эти ученые руководствовались не догматами и канонами вероучений, а принципами и правилами научного поиска. Любопытны также слова, найденные в записной книжке Ч. Дарвина (1837 г.), из которых видно, что он своей теорией хотел лишь дать



направление научным изысканиям. Библия не отрицает развитие в пределах вида; организмы, начиная от клетки и кончая человеком, представляют цепь развития, но само-то это развитие, то есть переход от низшей формы к высшей, происходило не в природе самой по себе, а в разуме Бога (так же, как например, пароход эволюционировал из лодки не сам собой, а в человеческом гении). Так называемый дарвинизм, признающий, что человек посредством эволюции развился из низшего вида животных, а не является продуктом творческого акта Божества, оказался только предположением, гипотезой, уже устарелой и для науки. Эта гипотеза признана противоречащей не только Библии, но и самой природе, которая ревниво стремится сохранить чистоту каждого вида и не знает перехода даже от воробья к ласточке. Неизвестны факты перехода обезьяны в человека. Между прочим, не будет излишним заметить, что «Ч. Дарвин, показавший происхождение человека от обезьяны, отрекся от своего заблуждения и смиренно покаялся перед Богом» [5, с. 42].

Развитию подлежит то, что уже привито. И эти творческие акты привития высших степеней создания и жизни принадлежат Богу. Наука знает лишь наличность этих разных степеней и видов в природе, способ же и природа творческих актов, их создавших, ей недоступны. Она учит о формах материи, а не о движениях и целях духа, что составляет область религии. Другая теория, мешающая нам верить в религиозные откровения, – это та, которая пытается выяснять элементы окружающего нас мира, а не явления наблюдаемых нами вещей. Это материализм, который отрицает существование духа и признает лишь наличность материи (обратная теория – спиритуализм – признает существование только духа, в то время как дуализм признает две сущности или субстанции – духовную и материальную). Теория эта лишней раз показывает непосильность для науки проникнуть за пределы явлений, в область сущностей, она до сих пор не пришла к определению, что такое материя, и именно потому, что ни опыт, ни умозрение не постигают ее сущности. Далее наше великое невежество касается религии. Знание религии существует двоякого рода: во-первых, можно знать религию, то есть переживать ее, иметь в своем опыте то общение с Абсолютным, которое составляет сущность религии. По существу, только тот, кто имеет этот опыт, может судить о религии, а следовательно, и основательно решить проблему об отношении ее к науке. Ведь о музыке может судить лишь человек, имеющий музыкальный слух или вкус, и совершенно недостаточно для этого знать историю музыки, теорию музыки и даже разбираться в нотах. К сожалению, у многих антирелигиозных писателей отсутствует этот религиозный опыт в прошлом (если не смешивать с ним формальную, обрядовую сторону религии), и уже



потому неосновательны их нападки на религию в ее чистом смысле. Но есть еще другое знание, касающееся религии, – это знание о религии, о том учении, которое она исповедует, как предмет веры и опыта [5, с. 48].

Филология разделяет языки человечества на три главных группы: индоевропейскую, семитическую и туранскую, все более открывает общие элементы в них, приводящие к единому языку единого человечества (праязык). Разделение человечества на 70 главных народов, данное в 10-й главе Бытия, все более подтверждается этнологией (наукой о племенах).

Археология, открывшая Ниневию и Вавилон (Гаулинсон), нашла и остатки Вавилонской башни («Зиг-гурат») и множество древних таблиц с изложением фактов, подтверждающих содержание Библии. История проверила исполнение пророчеств Библии, настолько удивительное, что одно это исследование приводило сомневающихся к вере в Боговдохновенность Писания. Исайя (за восемь веков до Рождества Христа) говорил о Вавилоне в период его величия: Не заселится никогда... Но будут обитать в нем звери пустыни, и дома наполнятся филинами... (Ис. 13, 20-22). И это сбылось. В четвертом веке персидские цари сделали Вавилон (по его разрушению и опустошению) местом обитания диких зверей и по временам устраивали там царскую охоту. Далее пророк Исайя говорит: И сделаю его владением ежей и болотом... (Ис. 14, 23). И это сбылось... Вавилон сделался жертвой наводнения, и в настоящее время большая его часть находится под водой. Русский путешественник Фрей, бывший там в 1895 году, поразился множеством ежей в болотах Вавилона, что и напомнило ему упомянутое пророчество Исайи. Еще много можно было бы привести фактов, вполне оправдывающих наше утверждение, а именно, что подлинная наука и истинная религия, какою является религия Библии, не противоречат друг другу. Религия противоречит не науке, а нашим знаниям (и приложениям) о природе. Но между откровением и самой природой нет противоречия и не может быть, ибо Бог является Творцом их обоих. Общая же причина предубеждения против религии заключается прежде всего в незнании, как утверждает Бэкон, и это с Божественной простотой объясняет Сам Христос: Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией (Мф. 22,29). Эти слова сказаны были саддукеям, рационалистам своего времени, отрицавшим воскресение мертвых и существование духов (не таковы ли и саддукеи нашего времени, которые принимают лишь то, что понимают?). И как тогда, так и теперь, мы не знаем именно этих двух областей: содержания Священного Писания и силы Божией, то есть той реальности, о которой говорит Писание и которая открывается религией как опыт и переживание. Если брать религию по существу, то есть как внутреннее переживание, как преклонение перед



Богом и общение с Ним, то мы должны согласиться, что наука не только не противоречит религии, но более того – наука приводит к религии. Если мы не ограничимся кропотливым собиранием фактов, как ученый специалист Вагнер у Гете, но, как Фауст, дадим простор всей человеческой жажде знаний, которая стремится постигнуть тайны бытия и обладать этими тайнами, то мы неизбежно придем к религии. И именно наука доказывает нам ее необходимость. Она ставит те же самые вопросы, на которые отвечает религия. Она по закону причинности приводит нас к Первопричине мира, а религия отвечает, Кто является этой творческой Первопричиной не только мира, но и человека. Она говорит нам, что мы приходим от Бога. Наука открывает вечный Логос бытия, обуславливающий эту гармонию. Наука приводит к необходимости какого-то разумного смысла в жизни, какого-то высшего назначения жизни. Религия отвечает – это БОГ. Религия движет науку и в том смысле, что она пробуждает и поощряет дух исследования. Это верно относительно христианства. Все испытывайте, хорошего держитесь, – говорит апостол Павел (1 Фес. 5,21). Исследуйте Писания – такой завет Христа (Ин. 5, 39). В том-то и сила религии, что она пробуждает любовь к жизни, к природе, к человеку, освещая их светом вечного, непреходящего смысла. «Мертвые кости в анатомическом музее стали для меня живыми», – сказала студентка-медик после того, как нашла источник воды живой во Христе. Хочется познать этот мир, который представляет не слепое, случайное сочетание стихий, идущее к разрушению, но дивный космос, являющий развернутую книгу познания Отца [5, с. 56-61].

Религия потому движет науку, что в религиозном опыте мы вступаем в контакт с вечным Разумом, Голосом мира. Не потому ли часть великих открытий и изобретений принадлежит тем, которые были и великими учеными, и великими христианами. «Вспомним монаха Гутенберга, который горел желанием во что бы то ни стало найти способ для широкого распространения Библии (первой напечатанной им книгой была Библия), и вспомним И. Ньютона, умевшего благоговейно внимать процессам природы там, где другие видели только привычное падение яблока» [5, с. 62]. Самые качества упорного исследования – самоотверженный труд, вера в конечный результат, смирение – являются более всего продуктами религии. В то время как дедукция (то есть метод выведения частных суждений из общих), так свойственная гордому уму, склонному все подчинить заранее принятым положениям, привела науку к бесплодному рационализму XVII века, – индукция (выведение общего суждения из ряда частных фактов), смиренное принятие фактов, как они есть, – вызвала расцвет в науке, привела к открытиям и изобретениям. Это



был переворот от рационализма к эмпиризму при Ф. Бэконе, выдвинувшем индуктивный метод и принцип смиренного исследования природы (природа побеждается повиновением ей).

Наука без религии – «небо без солнца». А наука, облеченная светом религии, – это вдохновенная мысль, пронизывающая ярким светом тьму этого мира. И теперь понятно, почему в жизни ученых религия играла такую выдающуюся роль. Так, по мнению профессора Деннерта, который пересмотрел взгляды 262 известных естествоиспытателей, включая великих ученых этой категории, и оказалось, что из них 2% было людей нерелигиозных, 6% – равнодушных и 92% – горячо верующих (среди них Майер, Бэр, Гауе, Эйлер и другие) [5, с. 63].

Химик Бойль (1626-1691): «Сопоставленные с Библией все человеческие книги, далее самые лучшие, являются только планетами, заимствующими весь свой свет и сияние от солнца» (Деннерт).

Философ и математик Ньютон (1643-1727) высказал свои положительные верования в чудеса и пророчества в своем толковании на книгу пророка Даниила и Апокалипсис.

Работы гениального врача-гуманиста профессора Н.И. Пирогова и в области медицины, и в области педагогики до сих пор считаются классическими. До сих пор в виде веского довода делаются ссылки на его сочинения. Но отношение Пирогова к религии старательно скрывается современными писателями и учеными. Приведем из сочинений Пирогова замалчиваемые цитаты. «Мне нужен был отвлеченный недостижимо высокий идеал веры. И принявшись за Евангелие, которого я никогда не читывал, а мне было уже 36 лет от роду, я нашел для себя этот идеал» [5, с. 64].

Можно было бы привести еще много подобных примеров из жизни ученых, но и этих достаточно, чтобы видеть, что только наше «полузнание» удаляет нас от Бога. Если эти гении и таланты, двигавшие науку, были людьми веры, то почему не можем мы быть последними, являющимися в научном отношении только их слабыми учениками? Люди науки слагают смиренно венцы свои у подножья Божьего Престола. Иногда христианскую религию обвиняют в том, что будто бы она становится опорой социальной несправедливости, будто она ведет к отчаянию и неверию в возможность победы добра на земле, будто она насаждает идеологию рабства, пассивности и беспомощности и что она даже насаждает вражду к неверующим и к людям чужой веры. Все это неправда! Христианская религия всегда восставала против социальных несправедливостей. Все Евангелие пронизано идеей победы добра над злом. Именно Евангелие дает уверенность в этой борьбе, оно призывает к сознательному и свободному



проявлению человеческой воли и учит о нравственной свободе человека. Иногда под христианское учение о любви ко всем людям пытаются подвести ложное обвинение, будто отсюда можно сделать вывод и о любви к врагам Отечества нашего. Это очень опасное и явно ложное политическое обвинение. Человека, безразлично относящегося к вопросам религиозной морали, рассуждения об этой морали как таковой могут не заинтересовать, но обвинение, которому придается политический и явно антипатриотический характер, безусловно, заинтересует. Обвинение в антипатриотизме сразу может оттолкнуть от церкви всякого, кто любит свое Отечество. Прием этот довольно старый. Еще в первые века христианства, когда язычество вело с ним борьбу не на жизнь, а на смерть, самым сильным и успешным обвинением, возводимым на христиан, было обвинение в опасности их для государства и власти. Когда не помогали приемы простой клеветы – обвинения в разврате, изуверстве, когда не помогало обвинение даже в атеизме, когда не помогало распространение слухов, что христиане поклоняются ослиной голове (а распространялась и такая версия, и люди верили, потому что Евангелие не было доступно для чтения, а вся христианская письменность уничтожалась), тогда прибегали к клевете политического характера и обвиняли христиан в антиобщественных и антигосударственных преступлениях. Так, при Нероне «обвинили христиан в поджоге Рима (на самом же деле Рим поджег сам Нерон)» [5, с. 79], обвиняли и в государственной измене.

Каждый, переживший последнюю войну, хорошо знает, какую колоссальную работу вела наша Русская Православная Церковь в годы войны, какую помощь материальную и моральную она оказывала народу и армии в деле победы над врагом. В послевоенные годы Русская Православная Церковь проводит большую работу в борьбе за мир. Русская Православная Церковь, нормой жизни которой является Евангелие, всегда открыто проповедовала свое учение и никогда не имела ничего общего с изуверскими сектами: учение, которое она возвещает, это – призыв к свету, к любви, к устройению справедливой жизни и к духовному совершенству. Церковь не боится поставить свое учение перед судом всех справедливых и честных людей, ибо дела ее светлы и призывы ее святые.

**Выводы.** Религия и наука – это две разные, по предмету изучения, области человеческой жизнедеятельности. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но, как видим, не опровергать одна другую. В то же время христианство исповедует, как справедливо отмечает А.И. Осипов, «двусоставность человеческого существа» [6, с. 66], нераздельное единство в нем духовной и физической природ. Обе они отвечают Божественному замыслу о человеке, и только гармоничная взаимосвязь их деятельности



обеспечивает нормальный характер жизни человека. Такая жизнь предполагает и «хлеб» научно-технического развития для тела, и дух религиозной жизни для души. Однако руководящим для человека всегда должно оставаться его нравственно-разумное, духовное начало. Вообще, пространство для веры, как таковой, в научной картине мира и на самом деле имеется. Дело в том, что, несмотря на строжайшие правила научного поиска, элементы веры в нем все же неустранимы. Ученые принимают на веру немалую часть научной информации от своих коллег, полагаясь на их авторитет и добросовестность. Момент веры включен в некоторые исходные аксиомы и во многие промежуточные звенья исследований. Вера и интуиция особенно пронизывают заключительную стадию деятельности ученого, где как раз и происходит само «таинство» научного творчества, где рождаются новые идеи, теории, объяснения и прогнозы. Споры сторонников религии и приверженцев материализма по вопросам миропонимания, скорее всего, будут продолжаться и в будущем: слишком уж отличаются основания мистической веры и рационального знания, да и само видение мира чересчур различно. К тому же расширяющееся поле знания порождает все новые и новые проблемы, которые по-разному толкуют верующие и материалисты.

Подводя итог в рассмотрении проблематики перспективы картины мира при взаимодействии науки и религии хотелось бы заключить мыслью профессора В.Д. Исаева, известного своей концепцией о диалектике культуры и цивилизации, что «архиепископ Нафанаил (Львов) в книге «Ключ к сокровищнице» писал: «Научные знания обычно остаются внешними. Выучил ты теорему о гипотенузе и катетах, и она остается в памяти, никак не влияя на твою жизнь. Но если ты поверил в бытие Божие, в Божие воздаяние за все содеянное в твоей жизни, то ты обязан переменить всю свою жизнь, подчинив свою волю, свои страсти и свои, быть может, самые заветные хотения Божиему закону. А человек не хочет отказываться от своих хотений. И вот он жадно начинает искать, как и что нужно изменить в непреложном Божием законе, чтобы его сделать совместимым со своими хотениями»» [4].

### **Литература**

1. Бердяев Н.А. Истина и Откровение. – СПб.: РХГИ, 1996. – 384 с.
2. Брук Д.Х. Наука и религия. – М.: ББИ, 2004. – 352 с.
3. Ершова Г.Г., Черносвитов П.Ю. Наука и религия: новый симбиоз? – М.: Алетей, 2007. – 368 с.



4. Исаев В.Д. Автомагика виреальности : [Электронный ресурс] / В.Д. Исаев // Terra-культура, – №2. – URL.: <http://terra.lgaki.info/socium/avtomagika-virealnosti.html>.

5. Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия / **святитель** Лука (Войно-Ясенецкий). – Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. – 320 с.

6. Маркова Л.А. Наука и религия. Проблемы границы. – М.: Алетея, 2000. – 256 с.

7. Марцинковский В. Избранные произведения : [Электронный ресурс] // Журнал Ashford (Conn), США. 1968. – URL.: [http://krotov.info/libr\\_min/13\\_m/ar/cinkovsjy\\_03.htm](http://krotov.info/libr_min/13_m/ar/cinkovsjy_03.htm).

8. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины / А.И. Осипов. – 5-е изд., исправ. и допол. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2004. – 432 с.

9. Чичерин Б.Н. Наука и религия. Вступ. ст. В.Н. Жукова. – М. : Республика, 1999. – 495 с. – (Религия. Культура. Наука).

10. Швырев В.С. Рациональность // Общественные науки и современность. – 1997. №6. – С. 105-116.

11. Юлдашбаева З.Б. Культурология. – М.: Высшая школа, 2008. – 296 с.

#### **Kumanets I.A. PERSPECTIVE OF THE WORLD PICTURE IN THE INTERACTION BETWEEN SCIENCE AND RELIGION.**

*The article presents a generalized analysis of the interaction between religion and science in general. The basic similarities and fundamental differences are displayed in science and religion. For example, certain scientists demonstrated the impossibility of a complete separation of these factors in human life activity.*

**Key words:** *science, religion, scientist, faith, Christianity.*

**Куманец Иван Анатольевич** – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент:** **Кобылкин Д.С.** – к. филос. н., доцент.



# РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2:17.023.36

*Исаев В. Д., Пономарев А.В.*

## СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ РУССКОГО МИРА

*В статье рассматривается социально-онтологическое содержание понятий «Европа» и «Русский мир», онтологические аспекты реальности функционирования русского мира в пространстве цивилизации и культуры. Дается оригинальное понимание сути социальной реальности под названием «Русский мир» на основе концепции православной конфигурации духовности культуры русского мира и ограниченность цивилизационного способа поисков национальной идеи.*

**Ключевые слова:** *бренд «Европа», энергия дезинтеграции, социальный оптимизм, русский мир, цивилизация, культура, внутренний и внешний человек, православная конфигурация духовности.*

**Постановка проблемы.** Очень долгое время – от распада СССР и почти до наших дней – идеологемой времени выступал бренд «Европа». Как известно, идеологема – слово, нагруженное смыслами и заряженное энергией императивности их воплощения. Главный императивный смысл этого бренда – объединение. И это неслучайно. В качестве идеологемы бренд «Европа» формировался в постэкулярном социуме на цивилизационной почве. А эта основа закладывает во все, произрастающее на ней, энергию индивидуализма и разделения.

**Основная часть.** Стало банальностью говорить сегодня об усилении культа индивидуализма в современной жизни [см., например, 1, 42]. Но индивидуализм – не просто название наиболее распространенного сегодня



социально-психологического стереотипа деятельности. Это и вчера, и сегодня, и всегда сущностная характеристика определенной системы социальных обстоятельств, которые порождают именно такую направленность личностных усилий по достижению поставленных ею целей. Индивидуализм – императивная модификация всех усилий человека в определенных социальных условиях его бытия. Систему подобных условий мы и называем цивилизацией. В итоге энергия идеологемы «Европа» стала энергией дезинтеграции, энергией деградации, энергией «черной дыры», поглощавшей культурные константы Старого Света, и энергией таяния духовных оснований европейской культуры. А объединение становится благим пожеланием и нередко источником новых разделений. Такова уж природа цивилизации.

Именно на фоне проявлений таких тенденций социального бытия Европы возрастает мощь иной идеологемы в качестве противоположности в самих основах социального мироустройства. Речь идет о понятии «Русский мир». Не вдаваясь в историю его становления и развития, подчеркнем, что сегодня «Русский мир» означает не только некую желаемую социальную реальность, но **реально существующую историческую общность, основанную на опыте культурного способа бытия наций, национальностей, народов, конфессий, в основе которой (общности) лежит православие.** Суть такого опыта – особый способ отношений между народами, который хорошо можно выразить словами В. Даля, заметившего, что *«духовное родство пуще плотского»*. Сегодня для сторонников реализации социального оптимизма, заложенного в «Русском мире», совершенно ясно, что понятием «русский» означает не некая этническая принадлежность, а именно опыт совместного проживания людей и социумов, закрепленный в традициях, идеалах, желаниях, способах целеполагания и целеисполнения, волениях, оформленных главным образом в виде русской культуры. Как писал Ф.М.Достоевский, «...русский народ... ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм... Мы не враждебно (как, казалось, должно бы было случиться), а дружественно, с полною любовью приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не деля преимущественных племенных различий, умея инстинктом, почти с самого первого шагу различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия,... Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите... Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги,



как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей... грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всеобъединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» [2].

Заметим, что мы с 1994 г. отстаиваем ту точку зрения, что крайне продуктивно, а в некоторых случаях и единственно необходимо, понятия «цивилизация» и «культура» рассматривать, по крайней мере инструментально, как единство противоположностей, позволяющее анализировать основы социального бытия как «внутреннего» и «внешнего» человека, так и конкретные общности людей. При этом становится понятным, что разные общности и различные способы социальной организации часто имеют разные основания и потому разную логику существования и развития. По нашему мнению, культура – это пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с альтруизмом-центром «мы», обслуживаемым цивилизацией и разворачивающимся в логике вечности.

Пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с эгоцентром – «я», обслуживаемым техникой и технологией и разворачивающимся в соответствии с логикой истории, мы называем цивилизацией.

Стоя на таких теоретических позициях, мы можем увидеть, что Европа, несмотря на интеграционные устремления, имеет в современном социуме цивилизационное основание, а Русский мир – культурное. Следовательно, воцивилизованный человек – это не только человек, вписавшийся в цивилизационные обстоятельства, воспринимающий их как свои собственные и структурирующий смыслы и цели в цивилизационной логике. Это человек, исторгнувший из своего сознания культуру и для поддержания статуса социального существа перед лицом других заменивший исторгнутую культуру квазикультурой. Такая личность в своей активности и эмоциональных оценках обстоятельств становится в единственно возможную жизненную позицию – позицию трансгрессии. Термин, которым здесь обозначается запрещенное и тем не менее активное пересечение границы цивилизации с целью исторжения вне этой границы культуры и недозволенное, и тем не менее, расширение границ



цивилизации с помощью трансформации культуры в квазикультуру. Трансгрессия как образ действий и образ мыслей воцивилизованного человека определяется асимметричным отношением к человеку пространства цивилизации по сравнению с пространством культуры. Речь идет о том, что энергия экспансии цивилизации значительно превосходит энергию культуры. – В драке или споре нахал всегда победит интеллигента; ложки дегтя достаточно, чтобы испортить целую бочку меда; достаточно подковать блоху, чтобы лишить ее подвижности. Нарушение предписаний, сфера трансгрессии и осквернения всегда более агрессивны, более сильны перед устойчивостью структур социального и культурного порядка. Элементы структуры культурного, как и элементы структуры цивилизационного пространств, эмоционально маркированы. Однако качественно и количественно (в смысле интенсивности эмоций) эти эмоции совершенно различны. В первом случае – это эмоции бескорыстного наслаждения, во втором – корыстного.

Судить о степени адекватности конкретной личности тем или иным цивилизационным или культурным обстоятельствам в конкретном историческом времени мы можем лишь путем анализа и понимания особенностей дискурса этой личности. Понятие дискурса, как известно, было выдвинуто структуралистами и обозначает сложную содержательно и структурно социальную обусловленность речевых высказываний. Причем в каждом высказывании для характеристики субъекта важна главная смысловая связь, которая представляет собой доминанту как личностной характеристики, так и духа времени. В 19-м веке такой доминантой высказывания, вынесенного в заголовок, была бы связь «человек-добро», весь 20-й век и первая четверть 21-го выдвинул другую доминанту: «человек-зло». Дух сегодняшнего времени может быть выражен словами героя знаменитого романа дворника Пряхина: **как порешим, так и будет**. Для кого такой тип дискурса наиболее характерен? Аристотель считал, то для любого государства характерно наличие в его структуре четырех классов: священнослужители, воины, среднее сословие и народ. Среди последних трех всегда присутствует по духу и по манере действовать особая прослойка – назовем ее «лавочники» или мещане в том смысле, в каком их описывал Максим Горький. Каждый из представителей этих слоев по-разному относится к культуре: одни при слове культура хватаются за пистолет, другие готовы умереть за Бога, честь, достоинство, отечество, за жизнь других людей. Причем если подлинный священнослужитель готов умереть всегда, воин – на поле брани, то лавочник – никогда.

В наше время, вывернув свободу в либерализм, лавочник стал свободен в том смысле, что он теперь определяет, что есть добро и что есть



зло, используя логику цивилизации и отвергая логику культуры как враждебную свободе и как искажающую подлинные с его точки зрения ценности. Мир, т.е. социум, оказался вывернутым наизнанку: что было добром, теперь зло, зло стало добром, а цивилизация – единственной реальностью, которой и подчинен дискурс современного человека. Суть такого дискурса цинично выразил один американский миллиардер: «Деньги – это альфа и омега! Это домкрат, поднимающий дух». Понятно, КАКОЙ дух поднимается таким домкратом. В этом случае нарастает опасность трансформации культуры в ЯКОБЫ-культуру, в квазикультуру, а это, в свою очередь, ставит под угрозу существование человека как личности. Спасительное «да будет!» заменяется «ЯКОБЫ да будет», сослагательное наклонение реальности оплодотворяет цивилизацию и рождает уродов-якобы-людей. Между тем культурное пространство требует и одновременно порождает иной дискурс, его уже давно сформулировал авва Дорофей. Говоря про устройство человека, он впустил суть этого дискурса буквально в одну строчку псалма: *уклонися от зла и сотвори благо, възши мира и поженя и.* – Не твори злого, сотвори доброе, ищи мира и преследуй его, т.е. следуй этому правилу. Бог Каину говорил: если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним [Быт. 4: 6-7]. Господствовать над грехом, т.е. оставаться человеком, личностью. Быть свободным по отношению ко злу означает отказаться от искусающего дискурса оправдания зла. Господство над злом означает формирование и использование дискурса культуры, осуждающего зло.

Так что **русский мир в качестве реальности позитивного исторического опыта существования культуры на основе православной конфигурации духовности этой культуры представляет сегодня социальное пространство с мировоззренческой ориентацией на добро и достойную жизнь личности, верующей в христианские (православные) корни русской культуры.** Опыт этот может использоваться по-разному в зависимости от интеграции внутреннего человека в социальные обстоятельства его бытия – цивилизацию или культуру. – Из Европы мир человеку видится иначе, чем из Русского мира. Опыт европейского мировоззрения проявляется как интенциональность эгоизма, вражды, разделенности и оставленности, как свобода от всего, что определяет (в европейском разумении ограничивает) логику человеческого поведения. Известный украинский общественный деятель Левко Лукьяненко в работе «Национальная идея и национальная воля» писал, что украинский народ якобы имеет «генетично послідовний ряд: індивідуалізм – незалежність – особиста свобода – свобода як принцип організації



супільного життя. Останнє – не що інше, як демократія» [3, с. 120]. В цьому отривку ясно видно, що націоналізм і патріотизм основані на індивідуалізмі як фундаменті іменного цивілізаційного способу буття, який усе общечеловеческие цінності ісповедує сквозь призму егзма: «Мені подобається дохристиянський принцип справедливості: – вповне логічно пише цей автор, – на силу енергійно відповідати силою» [3, с. 91]. І далі: «Таким чином дві риси: любов і прив'язаність до землі і індивідуалізм, що склалися в часи трипільської культури, визначили всю подальшу українську долю» [3, с. 120]. В цивілізаційній трактовці історії і культури немає місця православ'ю і взагалі християнству. – «У юденській Біблії написано: не поклоняйся чужим Богам! Це добре сказано: християнський Бог для нас чужий, тому повертаймося до Рідної Української Національної віри» [3, с. 95]. Так що ідеологеми «Європа» і «Русский мир» відображають цілісну картину соціума з принципіально різних точок зору: в першому випадку з цивілізаційною з заміною релігії на квазірелігію, во другому – з культурною, коли відкривається суттєва основа культури як станового хребта російського світу в формі православ'я і духовної її конфігурації.

Отчужденность християнства від цивілізації розумів уже Гегель, коли писав, що «нічого більш чужого поглядам Ісуса і його друзів, ніж та точка зору, яка в усьому бачить машину, інструмент» [4, с. 192]. Російський світ – в першу чергу породження російської культури і його серцевини – православ'я, які в свою чергу зміцнювали і повертали російський світ. При цьому в епоху виникнення світової потреби в історичному досвіді російського світу слід теоретично розрізняти поняття «російський світ», «православний світ», «культура», «цивілізація», «квазікультура» і «квазіцивілізація». Європа, втрачаючи останні зв'язки з багатовіковою власною культурою, стає чистою і абсолютною цивілізацією, породжує в собі самій внаслідок цього тоску по культурі, яка виконується квазікультурою – т.є. культурою вистроєною за законами цивілізації.

**Висновки.** Російський світ все більш зміцнює в собі логіку буття як логіку культури, востаннє життєвий надлишок цивілізованості в своєму бутті трансформацією цивілізації в квазіцивілізацію, т.є. цивілізацію, вистроєну в логіці культури. Перший досвід такої трансформації – радянський – виявився нежиттєстійким, другим – православний – може стати рятувальним для всього світу.

### Література

1. Куракин Дмитрий / Дмитрий Куракин / Ускользающее



сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. – Т.10, №3, 2011. – С.41-70.

2. Ф.М. Достоевский. Пушкин // Библиотека Института философии Российской АН/ UPL: <http://www.philosophy.ru/library/catalog.html>.

3. Лук'яненко Левко Григорович. Національна ідея і національна воля. – К.: 2006. – 288 с.

4. Гегель. Дух христианства // Гегель. Философия религии. В двух томах. М.: «Мысль». – 1977. Т1, с. 192.

### **Isaev V.D., Ponomarev A.V. SOCIAL REALITY AND THE SPIRITUAL SENSE OF THE RUSSIAN WORLD**

*The article deals with the socio-ontological concepts of «Europe» and «Russian world», the ontological aspects of reality, the functioning of the Russian world in the space of civilization and culture. Given the original understanding of social reality called «Russian world» concept in the Orthodox configuration of the spirituality of culture of the Russian world and the limitations of the civilizational way of the search for a national idea.*

**Key words:** *the brand «Europe», energy disintegration, social optimism, Russian world, civilization, culture, internal and external, Orthodox configuration spirituality.*

**Исаев Владимир Данилович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, почетный профессор университета (г. Луганск).

**Пономарев Александр Владимирович** – аспирант, старший преподаватель кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

## ДИАЛЕКТИКА В ИЗУЧЕНИИ ЛИТЕРАТУРНОГО КАНОНА

*Диалектика человеческого духа находит отражение во всех сферах духовной культуры, и в частности – в литературе. Одним из показательных примеров этого является «Западный канон» Гарольда Блума, который анализируется в данной статье. Сердцевиной западного канона исследователь считает творчество Шекспира. По его мнению, наиболее адекватным методом интерпретации последнего является диалектическая эстетика Гегеля. Сердцевиной американского канона Блум считает творчество Уитмена. В статье предлагается использовать гегелевскую эстетику для анализа творчества американского писателя. Поскольку творчество Пушкина составляет сердцевину русского канона, диалектическую эстетику Гегеля также следует использовать для анализа этого творчества.*

**Ключевые слова:** *духовная культура, литературный канон, диалектика, противоречие, творчество.*

**Постановка проблемы.** Диалектика человеческого духа находит свое отражение в любой сфере духовной культуры. Это касается, в частности, истории и теории литературы. Однако практически необозримое количество литературных произведений затрудняет исследование литературы в целом. Поэтому из всего многообразия материала следует отобрать наиболее репрезентативную его часть. Такой частью на любом языке является соответствующий литературный канон. В качестве показательного примера последнего можно рассматривать «Западный канон» (1994) Гарольда Блума. Исследователь считает сердцевиной западного литературного канона творчество Шекспира, а наиболее адекватную интерпретацию последнего находит в работах Гегеля. Однако использование диалектической методологии в книге американского литературоведа еще не становилось предметом отдельного исследования.

**Цель исследования.** Рассмотрев особенности использования диалектического метода в работе Блума, расширить его применение для аналогичного изучения творчества авторов, которые выпали из поля зрения исследователя или были охарактеризованы недостаточно полно.



**Основная часть.** Всю историю мировой литературы (с выраженным акцентом на примерах из западной традиции) Блум разделил на четыре главных периода: «Теократическая эпоха» (от Библии до Средних веков), «Аристократическая эпоха» (От Данте до Гете), «Демократическая эпоха» (От Вордсворта до Ибсена), «Хаотическая эпоха» (От Фрейда до Беккета).

Для всех участников мирового литературного процесса (и содержания их творчества) была характерна состязательность. Обращаясь к тем литературоведам, которые «отрицают состязательность в литературе», американский ученый настаивает: «эстетика и агонистика были одним и тем же для всех античных греков, как и для Буркхарда с Ницше, которые заново явили миру эту истину. Гомер учит нас поэтике конфликта, о чем первым узнал его соперник Гесиод» [1, с. 11].

Отталкиваясь от различных гетерогенных подходов к анализу художественной литературы (классовый, партийный, феминистский и пр.), Блум фокусирует внимание на критериях эстетических. Он считает, что «вломиться в традицию можно лишь благодаря эстетической мощи, которую определяет амальгама языкового фигуративного мастерства, оригинальности, познавательной силы, знаний и поэтического красноречия» [1, с. 36].

Всей совокупностью подобных качеств обладает далеко не всякий писатель. Исследователь уверен, что «единственным методом и критерием определения эстетической ценности является конкретная личность» [1, с. 29] конкретного творца. А поскольку масштаб одной личности не может быть в точности равен масштабу другой, то среди писателей неизбежно возникает определенная иерархия. «Без ответа на тройственный вопрос канонического агона – «лучше чем», «хуже чем», «на том же уровне как» – об эстетической ценности не может быть и речи» [1, с. 30].

По его мнению, «эстетическая ценность возникает из конкуренции текстов: они конкурируют за читателей, языковое совершенство, место в школьных учебниках и как аргументы в общественных противостояниях» [1, с. 47]. Мы, однако, считаем, что эстетическая ценность лишь проявляется в процессе конкуренции текстов. Возникает же она в процессе художественного творчества. А если этого возникновения не произойдет, то и конкурировать будет нечему.

В итоге подобной конкуренции в каждой развитой культурной традиции возникает определенный литературный канон. Свою книгу Блум посвятил анализу западной литературы и ее вершин. Он понимает, что в этом вопросе возможны различные трактовки и выводы. Поэтому «основу Западного канона составляют значительные противоречия, то есть сам он никак не является целостной и стабильной структурой» [1, с. 46]. Однако это вовсе не мешает ему представить свою версию канона.



Лишь слегка касаясь «теократической эпохи», исследователь ограничился тремя оставшимися: «аристократической», «демократической» и «хаотической». Бесспорным лидером всех трех эпох автор считает Шекспира. Свою точку зрения он обосновал в главе «Шекспир – центр Канона». Английский писатель для него «является центром Канона, поскольку превосходит прочих западных авторов силой познавательной остроты, лингвистической энергии и новаторской мощью» [1, с. 52].

Шекспир фиксирует динамику развития человеческого духа, он учит нас «принимать изменения в нас самих и в других, принимать даже последнюю форму изменений» [1, с. 39]. Его предшественником в этом был Джеффри Чосер. Блум показывает, что некоторые герои Чосера «вслушиваются в голос своего внутреннего «я» (overhear themselves) и, соответственно, начинают выпадать из плутовской игровой интриги. Шекспир заимствует у Чосера этот прием и, начиная с Фальстафа, значительно расширяет роль такого вслушивания при создании своих сильнейших персонажей, обеспечивая им возможность изменяться». По мнению литературоведа, «именно это открытие обеспечило Шекспиру центральное место в каноне...Шекспир превосходит всех прочих в изображении мутаций человеческой психики. Конечно, это лишь часть его величия, но он является изобретателем изображения психологических изменений персонажа, который вслушивается в себя...Со времен сотворения Фальстафа и далее Шекспир добавляет к функции художественной литературы, которая давала возможность обращаться к другим, еще одну меланхолическую (теперь доминирующую функцию): литература учит нас, как обращаться к самому себе» [1, с. 56]. Такое «восприятие эстетического дает нам возможность научиться обращаться к себе и выдерживать собственное присутствие в этом мире» [1, с. 37].

«Во всяком случае, нам не удастся освободиться от Шекспира и от Канона, в центре которого он пребывает. Шекспир, как бы мы ни стремились это забыть, во многом изобрел нас; если к нему присоединить остаток Канона, то получится, что Шекспир и Канон полностью определили наше бытие. В своем произведении «Избранники человечества» Эмерсон уловил это чрезвычайно точно: «Шекспир стоит настолько отдельно от остальных выдающихся писателей, как он отделен и от толпы. Он разумен бесспорно; другие авторы разумны с определенными замечаниями. Хороший читатель вполне может обосноваться в мозгу Платона и мыслить его категориями, но думать, как Шекспир, невозможно. Мы все еще пребываем вне его. Как основоположный мыслитель, как творец Шекспир уникален» » [1, с. 49].



Мы не можем отбросить Шекспира. «Выступая против него, мы не можем не испытывать внутреннего противоречия: его произведения одновременно необычны и близки нам» [1, с. 57]. «Шекспир всегда концептуально и образно опережает вас, кем бы и когда бы вы ни были. Он заставляет вас почувствовать себя анахроничными по отношению к нему, потому что он уже *содержит* вас; и его невозможно соотносить ни с кем иным. Его невозможно прояснить какой-то новой доктриной...» [1, с. 31]. Однако доктрина для подобного прояснения вовсе не обязана быть новой.

Блум нашел такую доктрину в сфере философской мысли. Причем первоначально его оценка философии была скептической: «Вся история философии не содержит никого, кто бы сравнялся в познавательной мощи с Шекспиром, и мы с иронией и умилением поглядываем на Витгенштейна, потеющего в поисках аутентичного различия между тем, что говорит о мышлении Шекспир и мышлением вообще» [1, с. 16]. Однако, тем не менее, он нашел мыслителя, которого рассматривает уже без всякой иронии.

Характеризуя творчество писателя, критик постепенно приближается к тому, чья интеллектуальная мощь позволяет в полной мере оценить масштаб драматурга. Шекспир представляет собой «феномен исключительного литературного мастерства, такой силы мысли, образности и метафорики, которая достигает триумфа даже в переводе и при переносе из культуры в культуру, привлекает внимание любой аудитории... Шекспир для мировой литературы является тем же, кем Гамлет – для воображаемой сущности литературного персонажа: это дух, который проникает всюду и которого невозможно сковать определенными рамками» [1, с. 60]. «Шекспир стоит в стороне от остальных авторов. Он *понимает* больше, чем любой другой автор, *думает* глубже и проникновеннее, а также демонстрирует непринужденное мастерство во владении языком, превосходя в этом даже Данте» [1, с. 64]. «Шекспир настолько уникален, что его искусство одновременно является сложным и популярным. И в этом, я подозреваю, и кроется настоящий секрет Шекспира и главная причина его центральности в Каноне... Даже сегодня его пьесы способны привлечь внимание самой широкой мультикультуральной аудитории, независимо от того, представители высших или низших классов ее составляют... Именно универсализм репрезентации пробил для Шекспира путь к центру Канона» [1, с. 68].

Адекватный инструмент анализа Блум ищет в эстетике. «В произведениях Шекспира присутствует специфическая эстетическая материя, которая уже доказала свою значимость в разных культурах и на разных языках; он предлагает такой прагматический мультикультурализм,



что в сравнении с ним вся современная нам политика литературы выглядит не более чем достойным жалости вялым нащупыванием идеала. Шекспир является зародышем мирового Канона, не западного, и не восточного и ни в коей мере не европоцентрического; так что я снова возвращаюсь к вопросу: в чем же отличие Шекспира, что именно и количественно, и качественно отличает его от всех других авторов?» [1, с. 72].

Не используя данного термина, критик фактически подчеркивает диалектичность всего творчества писателя. «Настоящая сила Шекспира в том, как он изображает человеческие характеры и изменчивость человеческой природы. Первым выразил эту каноническую похвалу великому автору Сэмюэл Джонсон в своем предисловии к изданию произведений Шекспира 1765 года: «Он превосходит всех писателей, по крайней мере всех современных писателей, как поэт природы, поэт, подносящий к лицу своих читателей правдивое зеркало, в котором отражены наши обычаи и сама жизнь»» [1, с. 72].

Говоря о внутриличностных и межличностных конфликтах шекспировских героев, Блум подчеркивает, что «ни одно зеркало не может отразить противоречивость этой природы, как никто не сможет утверждать, что его собственное чувство реальности является более емким, чем заложенное в шекспировских трагедиях» [1, с. 73].

По мнению американского критика, даже Гете «не смог настоящему оценить величие и уникальность Шекспира. Справиться с этим заданием выпало Гегелю, который в своих лекциях, изданных после его смерти под названием «Философия искусства», превозносил мастерство Шекспира в создании характеров – этим путем, собственно, должны следовать и мы, если хотим, чтобы Шекспир когда-нибудь получил надлежащее критическое прочтение» [1, с. 80].

Критик напоминает, что на недостижимой высоте над всеми драматургами (в том числе Гете и Шиллером) «Гегель помещает Шекспира, сопровождая такую оценку лучшим из мне известных комментариев качества шекспировского создания персонажей». После этого введения Блум приводит длинную цитату из Гегеля и подчеркивает самое важное в ней: «Чем дальше Шекспир, в своем бесконечном стремлении охватить весь мир, заходит в изображении зла и глупости, тем больше он замыкает своих персонажей внутри их характеров. Однако, вопреки этому, он дарит каждому из них интеллект и воображение; поэтому **поскольку** они, благодаря данному им интеллекту, начинают **объективно** осознавать себя произведениями искусства, он превращает их в художников, которые творят сами себя и способны, вследствие зрелости и правдивости его обрисовки характеров, вызвать у нас



заинтересованность, хотя сами они являются преступниками, вульгарными невеждами или дураками» [1, с. 81].

На примере нескольких шекспировских героев критик показывает, что они «объективно осознают себя благодаря данному им интеллекту, а поэтому понимают, что являются драматическими персонажами и эстетическими конструктами. Они становятся творцами, которые творят самих себя, то есть могут переписать себя, побудить свою личность к изменениям. Вслушиваясь в собственный язык и обдумывая каждую из своих фраз, они изменяются, осознавая внутри собственного «я» определенную инаковость или возможность такой инаковости» [1, с. 81].

Блум вопрошает: «Что же это такое, что это значит, когда мы называем выдуманного персонажа «художником, который творит сам себя»? До Шекспира в литературе Запада я такого феномена не нахожу...Этот эффект фигуративного языка Шекспира остается непревзойденным, хотя вот уже четыре столетия его стремятся копировать» [1, с. 83]. Он уверен, что такое «интроспективное сознание, которое осмысливает само себя, остается самым элитарным из всех образов литературы Запада, без него Канон невозможен и, если честно, мы невозможны также» [1, с. 84].

Если Шекспир является центром Западного канона, то он не может не влиять и на региональные каноны. Одна из глав книги Блума носит название «Уолт Уитмен – центр американского канона». Читаем: «Шекспир пребывает в центре Западного канона потому, что, изменив литературное изображение познания, изменил сами основы нашего познания. Уитмен пребывает в центре американского канона потому, что, изменив изображение наших неофициальных, внутренних Я и нашей постхристианской религии, изменил само американское Я и саму американскую религию» [1, с. 324].

Однако, если диалектика пронизывает творчество Шекспира, то она не может не присутствовать и в региональных канонах, в том числе – в американском. Уитмен «предлагает нам свою муку и свою расколотость, а также удивительную особенность своей личности быть одновременно и субъектом, и объектом познания. В его лучших произведениях невозможно отличить онтологическое и эмпирическое» [1, с. 317]. По этому поводу Блум справедливо вспоминает о «представлениях европейской диалектики».

Исследователи творчества Уитмена отмечали влияние, которое на него оказывал как европейский, так и американский романтизм. Из немецкой литературы он читал Шиллера и Гете, Гейне и Шеллинга. Важнейшую роль в духовном развитии поэта сыграла романтическая



философия американских трансценденталистов. Все эти влияния привели к синтетическому результату, о котором Т.Д. Венедиктова написала: «Поэт нигде не дает «окончательных» формул, и «определить» Уитмена как пантеиста, панпсихиста, мистика или гегельянца (такие попытки тоже предпринимались) не значит еще раскрыть глубину и оригинальность его художественного мышления» [2, с. 41].

Разумеется, синтез Уитмена не был философским. Исследовательница справедливо ссылается на Р. Вагнера: «То, что философ понимает как сущность, поэт изображает как явление» [2, с. 33]. Однако этот поэтический синтез был диалектическим. Как отмечал Б.А. Гиленсон, «Уитмен уникален в своей разноплановости, когда свободно переходит от микроскопически малого – к астрономическому, от сиюминутного – к вневременному, от первоэлементов бытия – к беспредельности мироздания» [2, с. 123].

К Западному канону Блум относит также русский литературный канон. Причем одни писатели творили в эпоху «демократическую» (А. Пушкин, Н. Гоголь, М. Лермонтов, С. Аксаков, А. Герцен, И. Гончаров, И. Тургенев, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Н. Лесков, А. Островский, Н. Чернышевский, А. Блок, А. Чехов), а другие – в эпоху «хаотическую» (А. Ахматова, Л. Андреев, А. Белый, О. Мандельштам, В. Хлебников, В. Маяковский, М. Булгаков, М. Кузьмин, М. Горький, И. Бунин, И. Бабель, Б. Пастернак, Ю. Олеша, М. Цветаева, М. Зощенко, А. Платонов, А. Солженицын, И. Бродский).

Критик не задает вопроса о центре русского канона. Но для любого русского писателя и читателя ответ очевиден: «Александр Пушкин – центр русского канона». Такой главы у Блума нет, но ее легко можно представить. И, разумеется, без диалектики анализировать творчество Пушкина невозможно. Ведь сам он предельно ясно сформулировал свое диалектическое кредо в финале первой главы «Евгения Онегина»: «Пересмотрел все это строго. Противоречий очень много. Но их исправить не хочу».

В связи с последней цитатой невольно вспоминаются слова из уитменовской «Песни о себе»: «По-твоему я противоречу себе? Ну что же, значит, я противоречу себе» [2, с. 32]. По мнению уитменоведов, «язык в понимании Уитмена, – живой, развивающийся организм, в котором «бьется пульс, ритм нашей жизни» [2, с. 49]. Думается, нетрудно будет найти аналогичное высказывание и в работах пушкинистов.

**Выводы.** В центре Западного канона находится творчество Шекспира с присущей этому творчеству диалектичностью. В центре американского канона находится творчество Уитмена с присущей ему



диалектичностью. В центре русского канона находится творчество Пушкина со всей его диалектичностью. Этот параллелизм объясняется тем, что глубинное исследование жизни вне диалектики не представляется возможным. Поэтому диалектическую эстетику Гегеля можно и нужно применять для анализа любого литературного канона.

### Литература

1. Блум Г. Західний канон: книги на тлі епох. – К.: Факт, 2007. – 720 с.
2. Венедиктова Т. Д. Поэзия Уолта Уитмена. – М.: Изд-во Моск. Унта, 1982. – 128 с.

### **Derevyanko K.V. DIALECTICS IN THE STUDY OF LITERARY CANON.**

*Dialectics of the human spirit is evidence in every sphere of the spiritual culture and, for example, in the literature. Its role in Harold Bloom's "Western Canon" is analysed in this article. Shakespear's Work is considered as the centre of Western Canon in this book. Hegel's dialectical aesthetics is announced as the most adequate method of his Works' analysis. Witman's Work is considered as the centre of American canon. We are suggesting to use Hegel's dialectical aesthetics for his Works' analysis too. We may regard Pushkin's Work as the centre of Russian canon. Obviously, Hegel's aesthetics may be used for his Works' analysis too.*

**Key words:** *spiritual culture, literary canon, dialectics, controversy, creativity.*

**Деревянко Константин Васильевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Института философии и проблем человека Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

## **РЕЛИГИОЗНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ СОЗНАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

*Рассматривается проблема взаимоотношения философского и религиозного сознания в культуре XX – нач. XXI веков, когда «возврат к святыням» или «ревани Бога» становится характерной особенностью современной культуры. Автор утверждает, что катастрофа современной культуры – результат катастрофы мировоззрения. Религиозность человека – особенность современной культуры и возможность выхода из духовного кризиса. Особенность современной философии – возможность ее активного участия в жизни общества.*

***Ключевые слова:** философия, религия, культура, человек, мировоззрение.*

**Постановка проблемы.** В XX веке проблема взаимоотношений человека и религии в культуре выдвинулась на первый план, хотя наиболее полно сущность человека рассмотрел в своем творчестве еще Федор Достоевский, изобразив в образах своих героев различные типы личностей своих современников. Он предчувствовал те страшные потрясения, которые ожидали человечество в XX веке, когда потерпели крушение утопические попытки перестроить жизнь на разумных началах. Потерпела крушение концепция рационального бытия, овладев законами которого, казалось бы, человек, как существо высшее, смог бы преобразовать мир по своему усмотрению. Религия «человекобожества» – по выражению С. Булгакова, сначала вознесла человека, а потом ввергла его в черно-красную бездну. Поэтому «возврат к священному» в конце XX века является ожидаемой характерной особенностью современной культуры.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Проблему взаимоотношения философии и религии в современной культуре рассматривали исследователи с разных точек зрения – М. Мамардашвили, В. Бибахин, И. Евлампиев, К. Ясперс, Э. Жильсон, Э. Кассирер и другие, однако в каждую эпоху эта проблема раскрывается своими новыми гранями.

**Цель исследования** – анализ проблемы взаимоотношения



философского и религиозного сознания в современной культуре применительно к реалиям современности.

**Основная часть.** Как отмечают исследователи, многие мыслители XIX в. были убеждены в том, что в грядущем столетии религии не будет, ее вытеснит наука. Излагались различные проекты крушения религии на основе обнаружения ее земной природы. В европейской философии только, пожалуй, В. Шеллинг, а в русской философии многие религиозные мыслители были убеждены в обратном: религия сохранит себя. В XX в. социологи постоянно писали о том, что зона светской культуры теснит ареал религиозного сознания. Он будет постоянно уменьшаться. Однако неожиданно для культурологической мысли в середине прошлого века начался процесс возрождения религии. Он нашел свое отражение в рехристианизации, реисламизации, реиндуизации мира. Религия восстановила утраченные позиции. Она стала мощным фактором политики, культурного обновления. XXI в. обещает быть веком религиозного возрождения. «Реванш Бога», как выразился Жиль Кеппель, происходит в масштабах всего мира. Все чаще и чаще приходится слышать о кровавых столкновениях между приверженцами разных религий. Оформились и крепко встали на ноги политические движения, стремящиеся к перераспределению национальных идентичностей в религиозных терминах [4, с.28-29].

Кризис XX века охватил все стороны современной цивилизации, продолжающей рациональные поиски Нового времени. XX век опытно доказал, что если нет Бога, то нет и человека. Призыв к «новому средневековью» в наше время, согласно выражению, встречающемуся в творчестве Н. Бердяева, – это призыв к новому сознанию. Долгое время существовало представление о том, что средние века и господствующее в ту эпоху мировоззрение – пустое место в умственной истории человечества. Но в ту эпоху было так много замечательных мыслителей и разнообразие в мире мысли, как ни в одну другую эпоху. Для средних веков жизненным было то, что представляется ненужной роскошью Новому времени. Потребовалось «очеловечение» жизни и ее одухотворение. По-новому рассматриваются отношения человека и Бога. Человек остро чувствует свое одиночество во Вселенной и все чаще думает о Боге. Но не как об устройтеле и созидателе, а как о единственном кроме человека живом существе во всей Вселенной. «Ведь кто произносит слово Бог и действительно имеет мыслью Ты...обращается к настоящему Ты своей жизни, которое не может быть ограничено никаким другим и с которым он находится в отношении, которое охватывает все другие отношения», – считает Мартин Бубер [2, с. 46].



Человек не одинок! С точки зрения Н. Бердяева, нельзя освободить человека во имя свободы человека, не может быть сам человек целью человека. Так опираемся мы в совершенную пустоту. Человек лишается всякого содержания, ему не к чему восходить. Свобода человека оказывается совершенно формальной и бессодержательной свободой. Не может человек жить только для себя и служить только себе. Духовные поиски человека в начале III тысячелетия приобретают новый смысл, приближая его к Богу. Религия не может быть частным делом, это дело всеобщее и всеопределяющее. С точки зрения М. Хайдеггера, сакральный опыт объединяет явления не столько уникальные, сколько онтологически конечные, когда наблюдается выход за границы онтологии человеческого существования, эмпирической реальности. В таком опыте осуществляется «онтологический исход», выход за границы наличного бытия [12, с. 198].

В своих лекциях, названных «Всемирно-исторические размышления», «... Якоб Буркхардт, выдающийся швейцарский историк культуры, напоминает изречение Ф. Бэкона «Религия – наиболее важные связующие узы человечества». Перед лицом бедствий, поразивших нашу цивилизацию, верное понимание прошлой и современной роли религии приобретает особенно важное значение. Прошло то время, когда специалисты в области сравнительного исследования религии могли преподносить свои достижения с позиции нейтралитета... Более реалистический подход состоит в сочетании сочувственного проникновения в смысл проявлений религиозности, отдаленных от нас географически и во времени, с критическим осознанием их уместности в современной действительности», – утверждает И. Вах [3, с. 212-220]. Поэтому сегодня насущной проблемой является выяснение задач философии и религии в современном катастрофически быстро меняющемся мире.

Для формирования любой нации необходима философия, которая является «самосознанием нации», в процессе становления которого нация «достигает зрелости». И тут особую роль играет религиозное сознание народа. «Определяя свое отношение к источнику всего существующего, к Богу, т.е. обретая свою «веру», нации, как и отдельные люди, «взрослеют», становятся ответственными субъектами истории. Поэтому можно усилить высказанный ранее тезис о связи каждой национальной традиции с определенной метафизической парадигмой: не просто каждой национальной культуре свойственно свое понимание метафизической проблематики, но сама национальная характерность обретается именно благодаря опыту решения метафизических проблем». Для национальной характеристики культуры метафизическое ядро философской традиции



имеет гораздо более существенное значение, чем кажется с первого взгляда. Оно существует «раньше самой философии, оно укоренено в культуре, составляет тот корень, из которого растет национальная культура. До возникновения развитой философии метафизическое ядро культуры существует в качестве религиозного основания культуры» [6, с. 119]. Религиозность – характерная черта нашей национальной культуры.

В нашу эпоху, наполненную социальными потрясениями, скорее всего ломается линия, непосредственно идущая от Ренессанса и эпохи Просвещения, и нас ждет переход к «новому Средневековью». Эта мысль была развернута А. Солженицыным в Гарвардской речи 1978 года: «Если не к гибели, то мир сейчас подошел к повороту истории, по значению равному повороту от средних веков к Возрождению, и требует от нас духовной вспышки, подъема на новую высоту обзора, на новый уровень жизни, где не будет, как в средние века, предана проклятью наша физическая природа, но и тем более не будет, как в Новейшее время, растоптана наша духовная жизнь. Этот подъем подобен восхождению на следующую антропологическую ступень. И ни у кого на земле не осталось другого выхода, как – вверх» [10, с. 297].

Важность религиозного опыта для культуры подчеркивают мыслители современности. М. Эпштейн утверждает, что «сердцевина религиозного опыта, именно то, в чем Бог является живым и непостижимым для разума, раскрывается в ином измерении, возможного–невозможного. В Бога верят, потому что невозможно в Него поверить; чудо потому и происходит как чудо, что оно невозможно» [14, с. 266].

В. Бибихин утверждает, что в большинстве религиозных понятий заложена способность человека «отойти от суетливой спешки», обратить внимание, совестливо и тщательно вдуматься в то, что по-настоящему серьезно. «Религия» в смысле вдумчивой добросовестности – необходимое, хотя и не достаточное для философии настроение. Всякая философия религиозна задолго до того как берется за «религиозные темы». «...философия смотрит туда же, куда вера. Философия не именуется собственным именем то, что ее захватило. Вера дерзает и именуется, полагаясь на свою способность слышать голос Бога», – считает В. Бибихин [1]. Дело обстоит вовсе не так, что философия преодолена или отброшена верой. Благодаря философии вера не забудет, что именуется неизменное. Она поэтому всегда сумеет вернуться к философии. Бибихин считает также, что «вера настолько отдельна от философии, что не имеет с ней даже границы, о которой нужно было бы спорить. Они не два соседних государства, чтобы им пришлось взаимно потесниться. Вещи до такой степени разные могут не опасаться, что сила одной что-то отнимет от



второй, – скорее наоборот, только там, где удалась одна, окрепнет и другая» [1]. Философия сама по себе с самого начала уже религиозна тем, что снова и снова возвращается к началам вещей, повторно вчитывается в мир, казалось бы, уже зачитанный до дыр. Только не заметившие этого, т.е., значит, не понявшие, что такое философия, хотя бы делать ее «религиозной». Негласная причина этого занятия – неспособность вынести напряжение открытых вопросов. Другое дело, что мысли нужна вера, как правой руке левая, и неумение работать обеими не надо считать особым преимуществом.

Именно религия, несмотря на то, что ее история есть история ошибок и ересей, «дает нам обещание и перспективу трансцендентного мира, находящегося далеко за пределами нашего человеческого опыта, и остается человеческой, все такой же человеческой», – считает Э. Кассирер [7, с. 380-383]. Стремление осмыслить свое место в мире с философских и религиозных позиций – характерная черта человека современной культуры.

Вслед за существующей в научном сообществе тенденцией определять особенности современного человека как разновидности Homo: homo religiosus (А. Кырлежев), homo communicativus (Е. Баркова), homo virtus (Н. Журба, Т. Лугуценко), homo virtualis (С. Марийко) и др., попытаемся определить представителя современной «постатеистической» культуры, который, будучи человеком информационного общества, которое, несмотря на негативные прогнозы ученых (Т. Сидорина считает, что особенностью современной эпохи является быстрота процессов и их антисоциальная направленность, а потому вопрос в том, сможет ли общество дожить до наступления информационной эры [9]), все-таки наступило – имеет черты всех вышеупомянутых homo. Современный верующий является человеком информационного общества, поэтому он воплощает все накопленные на протяжении истории культуры качества. Следует подчеркнуть, что «проклятый религиозный вопрос» является неотъемлемой частью существования человека в современном мире. В современной литературе достаточно распространена мысль об изначальной склонности человека к религиозности, ведь даже атеисты, такие как Р. Докинз, признают «общечеловеческий характер» религиозности [5, с. 23-245].

Следует отметить, что в современном социуме наблюдается внешняя религиозность и внутренняя. Внешняя религиозность включает в себя соблюдение культовых требований, и большинство верующих считают себя верными той или иной конфессии по культовому признаку. Внутренняя – более связана с мнением современного исследователя М. Эпштейна, который вводит понятие «постатеистическая религиозность», и



отмечает ее характерные черты как «внехрамовое служение», «укорененность в миру», «каждодневная потребность соотносить жизнь с абсолютным смыслом» [13, с. 29].

С точки зрения М. Эпштейна, это становится «опытом переживания священного в чистом виде, вне тех рационализаций и дифференциаций, которые привносятся богословскими догмами и обрядовыми традициями» [13, с. 34]. Для многих людей жизнь наполняется смыслом только в том случае, когда она связана с сакральным, но они не относят себя к какой-либо конфессии.

Исторически жизнь народов связана с религией и определялась религиозными смыслами, независимо от того, какая мировоззренческая идея преобладала в ту или иную эпоху. «Жизнь едва ли не всего человечества, доступная исторической памяти, религиозна; это – указание на истину и сущность, заключающиеся в религии, игнорировать которую невозможно» [15, с. 457].

Ни эпоха Нового времени, с ее идеей «секуляризации», ни советский или китайский атеизм не смогли уничтожить традиционную религию. А многие из тех, кто «порвал» с религией, стали сторонниками ее квазирелигиозных заменителей: неокультов, светских верований и т.д. Религиозность имеет особые свойства, это вера вопреки всему, как, например, у Алеши Карамазова, и религиозный аспект существования человека не сводится ни к чему другому. А. Кырлежев утверждает, что человек современной культуры – *Homo religiosus* – это тот, кто, примиряясь со своей неизбежной космической определенностью (потому что в этом отношении он *animal* – даже если и *rationalis*), не хочет быть детерминирован социокультурно, то есть этой второй, межчеловеческой, данностью. И если в его распоряжении нет высокой философии, «возвышающего обмана» художественного творчества или чего-то подобного, то есть если он – «средний человек», тогда у него, по крайней мере, есть такой мощный ресурс актуализации своего врожденного метафизического дефекта, как религия [8].

Катастрофа духовной культуры – результат катастрофы мировоззрения. «Проклятый религиозный вопрос» – это свидетельство того, что человек в своей внешней обрядовой религиозности – еще не совсем определившийся человек, он должен еще превзойти свою данность. Религия как стремление прислониться к чему-то высшему – это возможность превзойти себя, а потому возможность самосовершенствования. Если внешняя обрядовая религиозность – не полная, то и чисто внутренняя религиозность не является полной. Современное общество должно стремиться к воспитанию в человеке



единства внешней и внутренней религиозности. Задача современного общества – воспитание полноценного человека, опирающегося на традиции и формирующего новую – православную культуру – внутренне и внешне определяющую его мироустой и образ жизни. Роль науки сегодня – в формировании нового человека, нового сознания.

**Выводы.** Социальные потрясения вызывают иное отношение к религиозной вере, которое проверяется испытаниями на прочность и в то же время дает устойчивость для новых испытаний. Для человека, находящегося в неопределенных условиях бытия, единственной точкой опоры является религиозная вера, что неоднократно было подтверждено историей христианства и доказано мыслителями как русской, так и других культур. Мы находимся на этапе новой антропологической ступени – на место внешней обрядовой религиозности приходит новое сознание – внутреннее стремление человека к Богу.

Великий философ К. Ясперс пророчески предсказал судьбу современной философии: «Философ, безусловно, не может указывать теологам и церквям, как им следует поступать. Философ может лишь надеяться на участие в разработке предпосылок. Он хотел бы помочь подготовить почву и сделать осязаемым пространство духовной ситуации, в котором должно расти то, что он создать не может» [15, с. 472]. Особенность современной философии в ее тесной связи с религией и в том, что она может непосредственно участвовать в строительстве современного общества, а не только предсказывать цели и определять смыслы.

### Литература

1. Бибахин В. Философия и религия. – [Электронный ресурс]. – URL: [http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_philosophy/bibihin/1/](http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/bibihin/1/)
2. Бубер М. Я и Ты/Мартин Бубер; [пер. с нем. Ю. Терентьева, Н. Файнгольд]. – М.: Высш.шк., 1993. – 175 с.
3. Вах И. Социология религии //Социология религии: классические подходы. Хрестоматия/ Науч.ред.и сост.М.П.Гапочки и Ю.А.Кимелева.– М.,1994. – С. 212-220.
4. Гуревич П.С. Культурология. 5-е изд./П.С.Гуревич. – М., КНОРУС, 2011. – 448 с.
5. Докинз Р. Бог как иллюзия / Р.Докинз. –М.:Ко–Либри, Азбука–Аттикус, 2012. – 560 с.
6. Евлампиев И.И. Религиозность русской философии как проблема//Вопросы философии. – М.: Наука. –2012. – № 1. – С.118-125.
7. Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры//Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1./ Пер. с англ.,

нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М.: Канон+, 1996.(История философии в памятниках). – С.380-383.

8. Кырлежев А. О «среднем человеке», шизофрении и «наезде» на религиоведов. – [Электронный ресурс]. – URL: Homo religiosus <http://religo.ru/columns/14619>.

9. Сидорина Т. Философия кризиса. Учебное пособие. – [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.e-reading.by/bookreader.php/51879/Sidorina\\_-\\_Filosofiya\\_krizisa.html](http://www.e-reading.by/bookreader.php/51879/Sidorina_-_Filosofiya_krizisa.html)

10. Солженицын А.И. Сочинения – Т.9. / А.И. Солженицын. – Вермонт – Париж: ИМКА–пресс, 1981. – 394 с.

11. Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / [за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги]. – К: Інститут соціології НАН України, 2013. – 566 с.

12. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. А.В.Михайлов] // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С.264-312.

13. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии / М.Эпштейн. – М.: АСТ–ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с.

14. Эпштейн М.Н. Философия возможного / М.Н. Эпштейн. – СПб: Алетейя, 2001. – 335 с.

15. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; [пер. с нем. Левина М.И.] – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

## **Zvonok N. S. RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONSCIOUSNESS IN MODERN CULTURE**

*The article touches a problem of the relationship of philosophical and religious consciousness in the culture of the XX-XXI centuries, when the «returning to the sacred» or «revenge of God» ideas becomes a characteristic feature of modern culture. The author claims, that the disaster of modern culture – the result of the worldview catastrophe. Religiosity of the human is a feature of modern culture and it is a way to exit from the spiritual crisis. The peculiarity of modern philosophy is the possibility of its active participation in society life.*

**Key words:** *philosophy, religion, culture, people, world.*

**Звонок Наталья Степановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

*Долженко О.А.*

## **САСПЕНС КАК АТРИБУТ СОВРЕМЕННОСТИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

*В статье кратко рассмотрена проблема саспенса как атрибута современности, определена его онтологическая сущность. Проанализированы структурные элементы саспенса – страх, ужас, тревога и отчаяние, показана трансформация понимания данных понятий в истории философии. Вводится категория саспенса как метакатегория для определения современного состояния культуры и общества в целом и выявления взаимосвязи его составных элементов.*

**Ключевые слова:** *саспенс, страх, ужас, тревога, отчаяние, Angst.*

Вся история человеческого общества до самых сокровенных его слоев пропитана чувствами страха, ужаса и тревоги. Сегодня эти переживания стали настолько обыденным для современного человека, что в большинстве случаев они становятся внешне незаметными, но тем не менее продолжают оказывать на жизнь человека и общества в целом такое же существенное влияние, как сотни и тысячи лет назад.

Культурфилософскому анализу проблем страха, ужаса и тревоги посвящено довольно большое количество работ в истории философии, начиная с античности и заканчивая современностью. Первым из мыслителей, обратившихся к теоретическому обоснованию феномена страха, был Платон, для которого главным страхом, определяющим жизнь любого человека, был страх перед смертью, т. е. страх того, что тело умирает, и что будет с нами после смерти. Ввиду того, что мыслитель уверенно поддерживал верование в бессмертие души, в ее переселение в другое тело после смерти первого, им активно отрицается состоятельность чувства страха как такового, ведь какой смысл бояться смерти бrenного тела, если оно есть лишь «тень» вечной и неизменно существующей души-эйдоса?

Далеко идущими вперед можно с полной уверенностью назвать размышления над этим вопросом Тита Лукреция Кара, который будучи последовательным эпикурейцем, отмечал, что природа страха заключается не только лишь в страхе перед смертью и бесконечным небытием,



лежащим за нею, но и в социальных неурядицах, в частности в социально-экономическом неблагополучии, к примеру, голоде или море, которые людьми рассматриваются как предвестники смерти не только отдельного человека, но и человечества в целом, как факторы, которые лишают покоя всех без исключения, заставляя их мучиться в бесконечном осознании неизвестности. Эти воззрения Лукреция великолепнейшим образом переплетаются с современной ситуацией, в которой как глобальные, так и региональные социально-экономические проблемы, тот же кризис, война, переживаются человеком как конец всего привычного ему, дорогого и родного. Сродни этой мысли можно вспомнить утверждение З. Фрейда, согласно которому страх является ничем иным, как тревогой потерять некий ценный, родной и любимый объект, с которым ассоциируется спокойствие, безопасность и стабильность существования субъекта.

Понимание страха реформировалось и в средние века и последующие эпохи. Так для средневековых мыслителей страх, прежде всего, ассоциировался со страхом перед Судом божьим, грехом. В эпоху Возрождения, эпоху активного отхода от церковных догматов, в некоторых моментах даже активного противостояния им (эпоха Реформации), страх вплетается в утилитарную канву существования отдельно взятого человека. Так, если обратиться к социальной философии Н. Макиавелли, мы увидим, что страх здесь становится не переживанием чего-либо, а методом воздействия государя на подданных ему.

Если Ренессанс принес нам практическое использование феномена страха, то эпоха Нового времени со свойственным ей рационализмом соединила понятие страха и «заблуждений» разума, или попросту, суеверий, авторитетов, предрассудков, ложных суждений о действительности, одним словом всего того, что Ф. Бэкон в свое время назвал «идолами» рода, пещеры, площади и театра. В эту эпоху страх связывается, прежде всего, со способностями и особенностями разума, с процессом познания и самим знанием. Так ряд мыслителей того времени утверждают, что страх как чувство, порожденное неведомым, стимулирует процесс познания, другими словами, человек, который боится неизвестного ему, стремится избавиться от этого страха путем познания того, что навевает на него этот страх: страх конечности мира и страх остаться не у дел становится началом великих географических открытий, страх экономического кризиса порождает развитие техники и т. д.

Неклассическая философия поставила феномен страха на совершенно новый уровень. Так у А. Шопенгауэра это положительно окрашенная сторона жизни человека, ибо благодаря страху совершить ошибки и лишиться жизни человек избегает опасных для своего



существования моментов, тем самым напрямую поддерживая наличие «воли к жизни».

В своей книге «Смысл тревоги» Р. Мэй указывает: «...тревога всегда в какой-то мере иррациональна...» [1], – а особенностью нашей культуры является то, что внимание в ней зачастую уделяется рациональным вещам, поэтому феномен тревоги долгое время не поддавался исследованию. Основательную разработку феномена тревоги мы впервые находим в небольшой работе С. Кьеркегора под названием «Страх и трепет». Здесь мыслителем понятие тревоги напрямую связывается с понятием свободы, которая в свою очередь отождествляется с возможностью: возможность чего-то нового, что является свободой выбора, действия, мысли и т. п. неизменно сопровождается чувством тревоги по отношению к тому, что будет с человеком *за* тем, что ему уже известно [2].

Дальше Кьеркегора в решении вопроса соотношения страха и тревоги идет П. Тиллих. В своей работе «Мужество быть» [3] через анализ понятия мужества Тиллих вводит четкое разграничение в понимании и определении таких форм отношения к миру, как страх и тревога. По его мнению, страх и тревога являются неразрывными понятиями, но при этом они совершенно различны по своей природе. Страх для человека более «безопасен», если можно так выразиться, ибо он всегда имеет объект, на который он направлен. Тревога же объекта не имеет, точнее, как говорит Тиллих: «Ее объект представляет собой отрицание любого объекта» [3, с. 30], – а отрицание любого объекта говорит нам о невозможности абсолютно любого типа переживания, которое могло бы быть направлено на данный объект. Исходя из этого, философ отмечает: «Человек, охваченный тревогой, до тех пор пока это чистая тревога, полностью ей предоставлен и лишен всякой опоры» [3, с. 31], – а это значит, что состояние тревоги для человека является более нежелательным, нежели состояние страха, т. к. побороть тревогу, не ведая интенционального объекта, не представляется ему возможным. Именно поэтому человек в состоянии тревоги всегда старается, прежде всего, найти объект тревожности, т. е. перейти из состояния тревоги в состояние страха. Именно поэтому такую огромнейшую популярность имеют кинофильмы в жанре хоррор, триллер и т. п.: здесь чувство тревоги, тревоги перед неизвестностью обретает интенциональный объект, объект тревоги, когда зритель испытывает тревогу перед тем, что должно произойти нечто страшное и он не знает, что это будет: авторы фильма выводят перед нами на экран «лицо» объекта, к примеру, убийцы или инопланетного монстра, который и является причиной тревоги субъекта, т.е. происходит персонификация интенционального объекта и чувство тревоги заменяется



чувством страха, который можно побороть, т.к. ты теперь знаешь, с чем бороться. Тревога зачастую выражает боязнь не самого неизвестного субъекту объекта, но того, что последует за этим объектом. Например, при тафобии человек испытывает страх быть погребенным заживо – мы видим объект страха, но присутствует ли здесь исключительно страх? Конечно же нет, т. к. за самим действием следует момент пробуждения и осознания безысходности ситуации, т. е. человек находится одновременно и в состоянии тревоги.

Дальнейшее рассмотрение феномена тревоги проявилось и в психоанализе. Классическое определение тревоги здесь звучит так: «Переживание эмоционального дискомфорта, связанное с ожиданием неблагополучия, предчувствием грозящей опасности» [4, с. 493]. Причем в психологии трактовка понятий страха и тревоги один в один совпадает с их интерпретацией у П. Тиллиха, о которой мы сказали ранее: страх есть реакция на конкретную, реальную опасность (рациональность переживания), в то время как тревога – это переживание безобъективной, неопределенной, нераспознанной угрозы (иррациональность переживания).

Следует отметить, что состояния страха и тревоги присущи не только лишь человеку, но и животным. Но человек находится не только в состоянии ожидания чего-то неопределенного (страх), ожидания чего-то неопределенного, но ситуативного (тревога), но и в состоянии *ожидания постоянного присутствия в жизни неопределенных событий* [5]. Это последнее состояние присуще только лишь человеку и для его определения применимо понятие *Agnst*. Согласно М. Хайдеггеру, *Agnst* есть не что иное, как неустранимая тревога перед бытием-в-мире и как фактор человеческого существования [5]. В философии М. Хайдеггера появляется разграничение понятий «страх» и «ужас», чего не было ранее. Если страх у него есть *характеристика* любого сущего, то ужас представляется ним как *состояние*, дающее возможность как бы «перешагнуть» за сущее и тем самым познать Ничто как таковое. Человек изначально боится познать Ничто, ибо оно неведомо ему и неоткрыто, и только благодаря переживанию ужаса завеса его тайнства может приоткрыться. *Agnst* является примером экзистенциальной тревоги, от которой человек просто не может избавиться, ибо она ему становится присуща в тот самый момент, когда он становится вброшенным в этот мир.

Если до XX-XXI веков переживание и осмысление страха, ужаса и тревоги были в какой-то мере независимыми друг от друга, хотя и неизменно присущими жизни каждого человека, то события, как социально-экономические, так и культурные, имеющие место быть в современном мире, показывают нам все чаще, что страх, ужас и тревога вплетаются в единую



канву переживания человеком современного мира.

В середине XX века А. Хичкоком, мастером триллера, в кинематографическом искусстве был введен термин «саспенс». Данный термин, несмотря на свою уникальность, сложность и многогранность, к сожалению, далее кинематографии и литературного жанра не вышел. На наш же взгляд, понятие «саспенс» как никакое иное наилучшим образом отражает состояние современного общества и культуры. Это единственный термин, который наиболее органично соединяет в себе понятия страха, ужаса, тревоги и такого самого непереводаемого Angst. Именно поэтому мы сочли необходимым начать наше исследование именно с анализа данных категорий.

Термин «саспенс» имеет изначально латинский корень (*suspendere*), который в переводе дословно означает «подвешенный», что наиболее точно отражает суть данного термина. Введенный в оборот А. Хичкоком, саспенс определялся Ф. Трюффо, как «нарастание напряженного ожидания» [6, с. 35]. Суть данного приема заключается в том, чтобы обеспечить зрителя максимально возможным знанием относительно происходящего на экране, причем таким знанием, которым не обладает главный герой, которому зритель максимально симпатизирует. Пример саспенса довольно прост: на экране семейный ужин за одним столом, под которым заложена бомба, зритель знает о том, что под столом находится бомба, а герой – нет, зритель знает, что бомба должна взорваться именно во время обеда, а герой – нет, зритель обладает знанием, которое он не может передать герою, поэтому на фоне этого у зрителя формируется чувство *безысходного сопереживания* герою. Апогей саспенса – это когда зрителю хочется кричать своему герою об опасности, которая его подстерегает. Зритель, находясь в состоянии саспенса, находится как бы в подвешенном состоянии, когда он располагает определенным знанием, сопереживает герою, но сделать ничего не может.

Почему мы говорим о том, что саспенс наиболее органично соединяет в себе ужас, страх и тревогу и почему саспенс является понятием более высокого порядка, нежели просто методом кинематографов и литераторов? Страх является изначальным понятием, которое означает реакцию человека на конкретное объективное событие (бомба под столом), ужас есть крайняя степень переживания страха, в которой человек не способен на какие-либо продуманные действия (момент взрыва), и тревога есть неосознаваемое чувство страха перед неизвестностью (что будет дальше с главным героем). Ко всему этому, на наш взгляд, следует добавить состояние отчаяния, в котором сочувствующий зритель находится в момент, когда осознает невозможность помочь своему герою, понимая тем самым безысходность ситуации.



Страх, ужас и тревога являются неизменными спутниками человечества. В XX веке происходит коренная трансформация всех сфер жизни человека, начиная от бытовой сферы и социально-экономических принципов, и заканчивая искусством и культурой человечества в целом. Процесс неуклонного обобщения, слияния множества сфер приводит к тому, что понятия страха, ужаса и тревоги уже не существуют раздельно, они взаимообусловлены и взаимнеобходимы для существования современного общества. Как в свое время категория эстетического заменила собой предмет эстетики, объединив в себе не только прекрасное, но и его противоположность, а также все прочие эстетические категории, так и сейчас саспенс должен стать новой всеобъемлющей метакатегорией, в полной мере отражающей суть современных трансформаций в обществе и культуре.

Масс-медиа стало неизменным атрибутом жизни практически каждого из нас. С экранов телевизоров, с полос газет, со страниц журналов и книг нам отовсюду показывают, как надо жить, и программируют наше сознание на нечто такое, что зачастую неуловимо простому обывателю. Саспенс сегодня пронизывает абсолютно все сферы нашей жизни, он стал органичным дополнением, неким наркотиком, без которого современное человечество, кажется, уже и не в состоянии существовать. Практически все продукты киноиндустрии построены на крайней форме саспенса, многие фильмы состоят из сплошного саспенса, заставляя нас все больше и больше сопереживать вымышленным персонажам, забывая при этом о реальности. Новостные блоки пестрят сообщениями, которые должны вызывать одновременно и страх, и ужас, и тревогу, и отчаяние. Последние события в мире, нарастающая с невероятной скоростью угроза терроризма вводят зрителя в состояние саспенса: мы знаем о том, что свершится трагедия (хотя здесь зачастую отсутствует временной фактор события), и переживаем страх, мы видим хладнокровные убийства, беспристрастно снятые профессиональными режиссерами и пущенные во всеобщее рассмотрение в сеть Интернет, и переживаем ужас, мы боимся за наши жизни и жизни наших родных, даже если мы защищены от угрозы терроризма, и мы переживаем чувство тревоги, мы видим происходящие изменения в мире, неуклонно ведущие к краху традиций и мира, и переживаем отчаяние.

Одной из главных характеристик саспенса как художественного метода является максимальная вовлеченность зрителя в происходящее на экране или страницах книги. А. Хичкок добивался саспенса у зрителя путем использования крупного плана, дробного монтажа, игры со временем и тщательно подобранного музыкального сопровождения. А теперь



обратим внимание, каким образом строятся новостные блоки. Нам показывают картинку высокого качества, перемеживая ее с кадрами, на которых тяжело что-то разобрать, нам показывают крупным планом страдания простых людей, ничем не отличающихся от нас (кроме как вероисповеданием, цветом кожи или языком), репортер во время съемки сюжета то бежит куда-то, пытаясь скрыться от угрозы, то стоит на одном месте, соответственно меняя наше восприятие времени относительно показываемых событий. Отдельно обратим внимание на «музыкальное» сопровождение сюжетов: зачастую репортер старается находиться в самой гуще событий, ведь так зрителю наилучшим образом будут слышны плач ребенка, оставшегося без родителей вследствие последнего обстрела мирного квартала боевиками, шум и гам в лагере беженцев, которые стремятся достучаться до тех, кто уничтожил их дома и теперь лишает последней надежды на спокойное мирное будущее, свист летящих и разрывающихся снарядов, уничтожающих последние целые дома в городе и т. д. Одним словом, даже звуковое сопровождение новостного сюжета направлено зачастую на то, чтобы ввести зрителя в состояние саспенса. Отсюда возникает вопрос: зачем это нужно, зачем мы смотрим фильмы ужасов, зачем нам отовсюду показывают страдания, страх и боль отчаяния? Ответ на этот вопрос максимально прост: прежде всего, современное человечество зачастую лишено возможности переживать сильные эмоции, эмоции, связанные, прежде всего, с инстинктом самосохранения, а человек лишенный этого перестает полноценно существовать, ведь он уверен в своей безопасности (пусть даже относительной), он уверен в том, что у него будет пища и кров, стабильная работа с хорошей зарплатой, отпуск и т. д. Человек, лишенный сильных переживаний, фактически изживает себя, но природой заложено так, что человек испытывает потребность в эмоциональных встряшках, идеальной формой которых становятся фильмы ужасов, компьютерные игры и даже новостные блоки на телевидении. Человек, испытывающий саспенс не в реальности, безопасен как индивид, он не ищет встряски в реальности. И не важно, что является предметом страха, ведь как точно отметил Л. Свендсен: «Страх рассказывает нам очень немного о предмете страха» [7, с. 223]. Кроме того, вспомним Н. Макиавелли, которого мы упомянули несколько ранее: страх является великодушным средством управления не только отдельным человеком, но и большими массами.

В целом в понимании феномена саспенса можно выделить несколько аспектов: антропологический (изначальная родовая связь страха, ужаса и тревоги с инстинктом самосохранения человека), онтологический (непосредственная природа феномена саспенса, как он возможен),



эпистемологический (знание неизвестности, ограниченное реальностью конкретного человека), гносеологический (роль и место саспенса в жизни современного человека и общества) и культурологический (влияние саспенса на формирование современной культуры).

Таким образом, мы можем говорить о том, что в современном мире «правит» саспенс. Современное общество ощущает потребность в получении острых ощущений, при этом безопасности наблюдателя не должно ничто угрожать. Саспенс, который представляет собой состояние некой эмоциональной подвешенности «зрителя», наилучшим образом обеспечивает данное состояние, благодаря ему человек получает возможность одновременно переживать страх, ужас, тревогу и отчаяние, но при этом, выключив телевизор, компьютер или закрыв книгу, с облегчением осознать, что все это происходит не с ним.

### Литература

1. Мэй Р.. [May R.]. Смысл тревоги [Электронный ресурс] // PSYLIB: самопознание и саморазвитие: психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. URL: <http://psylib.org.ua/books/meyro02/txt02.htm> (дата обращения: 28.11.2015).
2. Кьеркегор С. [Søren Aabye Kierkegaard] Страх и трепет: пер. с дат. Изд. 2-е, дополненное и исправленное. М.: Культурная революция, 2010.
3. Тиллих П. [Tillich P.] Мужество быть // Тиллих П. Избранное: теология культуры: пер. с англ. М.: Юрист, 1995. – С. 7-131.
4. Большой психологический словарь / под ред. Б.Г. Мещерякова, В.П.Зинченко. СПбМ.: Прайм-Еврознак, 2004.
5. Леонтьев Д.А. Экзистенциальная тревога и как с ней бороться // Московский психотерапевтический журнал. 2003. № 2 [Электронный ресурс] // PSYLIB: самопознание и саморазвитие: психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. URL: [http://psylib.ukrweb.net/books/\\_leond03.htm](http://psylib.ukrweb.net/books/_leond03.htm) (дата обращения: 12.12.2015).
6. Трюффо Ф. [Truffaut F.] Хичкок/Трюффо: пер. с англ, фр. М.: «Эйзенштейновский центр исследований кинокультуры» («Киноведческие записки»), 1996.
7. Свендсен Л. [Svendsen Lars Fr. H.] Философия страха: пер. с норв. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

### **Dolzhenko O.A. SUSPENSE AS AN ATTRIBUTE OF MODERNITY: THE PHILOSOPHICAL ASPECT**

*This article briefly discusses the problem of Suspense as an attribute of*



*modernity and defines its ontological essence. Here were analyzed the structural elements of Suspense such as a fear, horror, anxiety and despair, showed a transformation of the understanding of these concepts in the history of philosophy. It's introduced a category of Suspense as a meta-category to determine the current state of culture and society and to identify the relationship of its constituent elements.*

**Key words:** *Suspense, fear, horror, anxiety, despair, Angst.*

**Долженко Ольга Анатольевна** – ассистент кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Шелюто В.М.** – д. филос. н., профессор.

УДК 111.852: 81'215

**Абраменко А.С.**

## **ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ. НЕОБХОДИМОСТЬ ВНЕДРЕНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

*Рассмотрены теоретические основы нравственной природы человека. Проведено исследование проблемы потери нравственных идеалов общества в XXI веке. Исследовано нравственное состояние и духовная культура современного общества. Рассмотрены направления и способы организации нравственного воспитания современного общества.*

**Ключевые слова:** *Нравственность, совесть, Православие, культура, мировоззрение, религия, христианская этика, духовность, семья, учение, сознание.*

**Постановка проблемы.** Проблема нравственного воспитания является актуальной проблемой для современного общества. Бездуховность современного социума вызвала необходимость рассмотрения в данном исследовании теоретических основ нравственной природы человека, а также анализа нравственных идеалов общества в XXI веке. Автор попытался представить характеристику нравственного состояния



современного общества и сформулировать способы организации её воспитания.

**Целью исследования** является исследование основ духовно-нравственного воспитания современного общества.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Исследование нравственного воспитания через призму православно-христианского вероучения всегда было и остается актуальным. При исследовании методов влияния на современного человека и воспитания у него нравственности в данной работе использовались труды таких авторов как: Б. Братусь, Р. Буре, О. Дробницкий, И. Мулько, И. Свадковский, Г. Шиманский, Н. Шишова. Следует отметить, что актуальность данной темы связана с её высокой социальной значимостью, а изучение этого вопроса даст возможность раскрыть основные положения ситуации морального выбора и нравственного развития личности.

**Основная часть.** Духовно-нравственное воспитание – это формирование ценностного отношения к жизни, обеспечивающего устойчивое, гармоничное развитие человека, включающее в себя воспитание чувства долга, справедливости, ответственности и других качеств, способных придать высокий смысл делам и мыслям человека.

Несмотря на то, что человек сознает себя лицом и лицом нравственным, не все, однако же, происходящее от него и в нем, причитается ему как лицу или есть нравственно [10, с. 27].

Духовно-нравственное воспитание человека должно начинаться еще с пелёнок, ведь восприимчивость человека к обучению наиболее ярко выражена именно в детском возрасте. Поэтому оно должно являться одной из основных задач современного общества и образовательного процесса.

Ведь в последнее время в обществе отмечается общий рост социальной напряженности и агрессии, а это отражается на детях и проявляется в детской агрессивности и враждебности. Есть такая шуточная типология, которую приводит в одной из своих книг Б.С. Братусь: «Хороший человек с хорошим характером, хороший человек с плохим характером, плохой человек с хорошим характером и плохой человек с плохим характером» [2, с. 4]. Таким образом, искажения нравственного сознания, эмоциональная, волевая, душевная и духовная незрелость прослеживаются сегодня у людей практически всех возрастов. Дети проходят большой путь от усвоения нравственных понятий сначала на уровне представления до полного овладения его содержанием [2, с. 96]. Недаром Иоганн Герберт (1776-1841), разрабатывая вопросы педагогики, писал: «Единую задачу воспитания можно целиком выразить в одном только слове – нравственность» [8, с. 96].



Вот поэтому вопрос духовно-нравственного воспитания является на сегодняшний день одной из ключевых проблем, стоящих перед обществом и государством в целом, а особенно перед Церковью, ведь именно Церковь являетсяместилищем Истины. Это двухтысячелетняя духовная традиция, построенная на реальном опыте духовно-нравственной жизни.

Из понятия о христианской нравственности со всей очевидностью следует, что нравственность: в основе своей имеет веру в Бога или религию и находится в самом тесном союзе с ней. Поэтому Апостол Павел говорит: «без веры невозможно угодить Богу» и «всякому приходящему к Богу подобает прежде всего веровать» (Евр. 11:6).

Вера или религия служит основанием для нравственности. Только тогда у человека будет твердая уверенность в незыблемости (нерушимости) и значении нравственного закона и необходимости его исполнения, если в основе этого закона будет вера во всеятого и всеблагого Бога, слово (закон) Которого пребывает во веки и есть истинно и свято (Пс. 118:89; 1 Петр. 1:25; Ин. 17:17; Петр. 1:15). Если у человека нет веры в Бога, то что может побудить его к исполнению нравственного закона, даже с признанием этого закона? Тогда человек очень легко может прийти к выводу, что он сам себе – для себя закон, и сам может жить, как велит ему его развращенное себялюбивое сердце. Как здание без основания не может быть прочно и надежно, так и нравственная жизнь, не опирающаяся на веру в Бога, не будет иметь для себя надлежащих оснований.

Без веры в Бога, слово Которого свято и истинно, не может быть должных побуждений и твердой надежды на достижение цели нравственной жизни. Религия и вера в Бога поддерживает человека в нравственной жизни, дает ему силу в достижении нравственной цели. В нравственной жизни мы встречаем много препятствий и испытываем в себе недостаточность сил. Так например, наша телесная природа, подверженная болезням, страданиям, слабостям, часто является препятствием к достижению нравственного совершенства (примеры: молитва; бодрствование, сон и др.). Еще больше препятствий встречаем мы в духе человеческом, в его воле. Здесь, по слову Апостола, мы ощущаем «ин (другой) закон, противовоющий закону ума (духа) нашего и пленяющий нас законом греховным,» так что мы «еже хотим доброе сие не творим, а еже не хотим (злое), сие содеваем» (Ср. Рим. 7:15-23). В этой борьбе нас поддерживает только вера в Бога, благого и премудрого, Его всеблагой Промысл, вера в Спасителя нашего Господа Иисуса Христа, совершившего и совершающего силою Святого Духа возрождение, обновление, спасение человека. Только при вере в эту всеильную, благодатную помощь возможны мужество и энергия в стремлении к нравственному



совершенствованию, готовность человека ради этого к перенесению всякого рода скорбей, и трудов, и страданий.

Связь между религией и нравственностью настолько тесная, что чистота веры непременно отражается на чистоте (качестве) и высоте нравственности. Это понятно. Не имея правильного понятия о Боге, нельзя иметь и правильного понятия о нравственности. Еще при первом грехопадении в раю первый человек поставил свое «я» любовь к себе – выше любви Божией. Находясь в грехе, человек делает себя средоточным пунктом своей жизни и поэтому нравственность его извращается себялюбием, эгоизмом или ложной любовью к самому себе. Нравственность его тогда весьма далека от своего идеала, состоящего в самоотверженной деятельности по мотивам искренней любви. С ложной же любовью к себе неизбежно связана и ложная привязанность к миру и рабство миру. Только в христианской религии нравственность может достигнуть высочайшей чистоты. Это потому, что в христианстве мы имеем возвышенное учение о Боге, Который есть высочайшая любовь и общение с Которым есть самый высший и достойнейший предмет человеческих желаний и стремлений. Только здесь, в истинной религии христианства, человек призывается отрешиться от эгоизма, а также от ложной привязанности к миру и унижительного ему служения. Только в христианстве мы имеем учение о Боге как Едином Небесном Отце всех, и потому именно здесь развивается познание, что все люди – братья и сестры.

Таким образом, вера в Бога или религия составляет основание нравственности. Религию можно уподобить корню растения, а нравственность – стволу и ветвям [6, с. 97].

Но отсюда следует также, что и религия не может остаться живой и действенной, если она отрешится от нравственности: тогда она вырождается в ложную мистику. Поэтому апостол Иаков говорит: «вера без дел мертва есть» (Иак. 2:26). Апостол Павел также приписывает полное значение вере, поспешествуемой любовью и свидетельствуемой соблюдением заповедей Божиих. Поэтому истинная вера имеет нравственный характер, и нравственность имеет религиозный характер. Ту же самую истину о тесной связи веры и нравственности выражали и отцы Церкви. Св. Игнатий Богоносец говорит: «Вера есть путеводитель, а любовь – путь к Богу» [14, с. 5].

Что касается психологической природы нравственного чувства, то в основе всех нравственных действий, под целым рядом сознательных причин, лежит недоступная сознанию потребность, которая, в отличие от других потребностей, называется нравственной потребностью. Эта нравственная потребность есть прирожденная сила влечения к нравственному Первообразу



как высшему Благу. Созданная для бессмертной жизни душа томится временной жизнью на земле, ибо смутно, но несомненно чувствует, что в этом мире, на земле, нет и не может быть истинного блага, которое есть Благо вечное. Из этой потребности вырастает стремление к жизни в Боге как истинному и высочайшему носителю вечного нравственного Блага и Добра. Как всякое стремление, нравственное стремление ищет удовлетворения и бывает удовлетворяемо или неудовлетворяемо. При удовлетворении нравственных стремлений возникает чувство покоя, нравственного довольства или нравственного блага, а при неудовлетворении – чувство беспокойства, нравственного неудовольствия или нравственного зла и греха.

Нравственные чувства ясно отличаются от всех иных чувств. Все чувства не нравственного характера возбуждаются предметами, существующими вне нашего сознания; нравственные же чувства возбуждаются тем, что сознаются исходящими из глубины души. Нравственные чувства могут возникать по поводу всяких потребностей, но не смешиваться с ними. Этим объясняется то, что иногда человек испытывает духовное удовлетворение при телесных страданиях, и наоборот. Все движения нравственного чувства, по поводу намерений и действий, бывают или успокаивающими или беспокойными, так как в каждом случае производится оценка нашего личного достоинства, определяемого как благородство или низость, и тем самым возбуждающая в нас чувства радости и нравственного удовлетворения, или сокрушения сердечного и нравственного недовольства. Постепенно, из совокупности личного опыта и общения с опытом других людей, в сознании человека ясно и определенно встает объективный нравственный закон, указывающий, что в поведении людей есть добро и что зло. Отсюда рождается чувство долга или нравственной обязанности.

К.Д. Ушинский в книге «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии» писал: «Ничто - ни слова, ни мысли, ни даже поступки наши не выражают так ясно и верно нас самих и наши отношения к миру, как наши чувствования; в них слышен характер не отдельной мысли, не отдельного решения, а всего содержания души нашей и ее строя. В мыслях наших мы можем сами себя обманывать, но чувствования наши скажут нам, что мы такое: не то, чем бы мы хотели быть, но то, что мы такое на самом деле» [13, с. 201].

Сознание, с одной стороны, движений нравственного чувства одобрения или порицания, довольства или недовольства, а с другой – сознание нравственного закона и соединенного с ним нравственного долга составляют то, что называется совестью.

Где существуют вышеуказанные проявления нравственного чувства,



там являются и нравственные действия, из которых согласные с нравственным законом называются добродетелями, а несогласные – грехами. Из различного сочетания добродетелей и грехов в каждой отдельной личности образуется тот или иной нравственный характер. Сила нравственного характера, тесно связанная с нравственным самоопределением, не бывает неизменной. Каждый акт свободного нравственного самоопределения, повторяясь, становится привычным. Совокупность этих привычных актов делает человека нравственно определенной личностью. По мере того как личность нравственно укрепляется, или, наоборот, уклоняется в безнравственность, – становится все более трудным, и, наконец, даже почти невозможным изменение преобладающего направления нравственной жизни. Но человек (в отличие от добрых и злых духов), пока он находится в земных условиях бытия, не может быть безповоротно в одном направлении и тем самым окончательно утратить своей свободы избирать добро и зло. Раскаяние возможно при самом крайнем укоренении во зле, в последний момент земной жизни человека (конечно, только с помощью Божьей).

От добровольного исполнения нравственного закона зависит личное или высшее достоинство человека – лучшее его украшение. Ни высокий ум, ни блестящий художественный талант, ни житейское благоразумие, ни тем более физическая сила не в состоянии заполнить глубокий недостаток человека при отсутствии в нем доброй нравственности. И только доброе направление воли сообщает истинное значение и достоинство остальным способностям (уму, эстетическому таланту и т.д.), а также человеческим произведениям в мире (науке, искусствам, промышленности т.д.). Таким образом, к указанным выше двум сторонам в понятии о нравственности, к ее закону, содержащему норму жизни для человека и к свободному исполнению добродетели, надо присоединить третью сторону, а именно – благо как результат нравственности.

Сейчас мир находится в совершенно иных условиях развития, нежели в начале XX века. Возникновение новых средств коммуникации привело к формированию идей глобализации, создания единого мирового сообщества, и это должно коснуться всех сфер жизни человека.

Экономические процессы уже давно стремятся к единообразию. Сфера политики также может, путем создания международных организаций, прийти к единому целому.

Культура же различных регионов – это та сфера, которую очень тяжело и, можно сказать, практически невозможно привести к единому образцу. И в меняющихся условиях очень важно изучать культуры отдельных народов, а именно их духовные основы, так как только это



может помочь прийти к взаимопониманию между народами.

Особенно важно изучать духовную культуру сейчас, в начале XXI века, ещё и потому, что большинством исследователей отмечается упадок нравственности, засилье духовной пустоты, о чём предупреждали классики философской мысли (О. Шпенглер, П. Сорокин, Н. Бердяев), говоря о «закате культуры» и рождении бездуховной, неэтнической цивилизации. Это связано с созданием так называемого общества потребления, «визуализацией» культуры, когда большее значение имеет зрительный образ, именно так человек получает сейчас основную долю информации. И такое понятие, как «интеллектуальная мода» в настоящее время диктует обращение к проблемам нравственного идеала, к истокам русской духовности и поиску путей преодоления кризиса нравственных ценностей, свойственному современному российскому обществу. Оно оказалось в ситуации, когда старые нормы и ценности разрушены, а новые не вступили в действие. Именно поэтому большинство современных исследователей опасается, что русская культура, вследствие усвоения чуждых ей норм и ценностей, может утратить свою самобытность, и ставит вопрос об актуальности проблемы изучения нравственных основ русской культуры и её нравственного идеала. Эта значимость связана также и с тем, что наблюдается определённая прерывистость в развитии русской философской и этической мысли, обусловленной самой русской историей XX века. Кроме того, необходимо учитывать, что при рассмотрении вопросов русской культуры и нравственности не уделялось должного внимания изучению народной системы нравственности в различных формах её бытования. Однако именно это позволит выявить основания русской культуры на уровне ментальности и мировоззрения. Немаловажную роль в обучении и воспитании культуры играет родной язык. Обучение правильному, красивому поведению содействует развитию речи ребёнка. Эта цель предполагает расширение у ребенка круга этико-поведенческих понятий, достигаемое с помощью словарной работы [12, с. 144].

Рассмотрение нравственного идеала русской культуры и поиск форм, которые будут способствовать его сохранению и распространению свойственных ему нравственных норм – вот та задача, решение которой находится в центре нашего внимания. Значимость этого ракурса подтверждается обсуждением вопроса о создании системы нравственного воспитания в современных школах. Проблема сохранения духовных традиций, нравственного идеала нашей культуры нашла своё отражение и при создании «Основ социальной концепции Русской православной церкви».



Одна из проблем современного образования состоит в том, что в процессе воспитания не соблюдается историческая преемственность поколений. Дети лишаются возможности брать пример с людей, живших в прошлом, не знают, как люди решали свои проблемы, что стало с теми, кто пошел против высших ценностей, и с теми, кто смог изменить свою жизнь, подавая нам яркий пример. Именно школа в большей степени формирует конформизм/нонконформизм в структуре ценностей взрослеющего человека [7, с. 9]. Поэтому так важно не упустить тот нужный момент, ведь именно в этом возрасте воспитываются нравственные чувства, определяющие отношение детей к окружающим людям, к труду, к природе, к важным общественным событиям [5, с. 108].

В области воспитания дошкольников всесторонне был исследован процесс формирования духовно-нравственных основ. Понятия «нравственный» и «духовный» определяются следующим образом.

Так, С.Я. Рубинштейн считает, что «духовность» – это состояние близости души, внутреннего мира человека.

Р.С. Буре полагает, что «нравственность» – это твердая постоянная решимость воли следовать за добрыми влечениями сердца и совести (добронравие) [3, с. 37].

Нравственность – это не только мышление о чем-то внешнем, (общественной жизни и истории, человеческой практике и поведении), но и самосознание, понятие о себе самой [4, с. 117].

Нравственное развитие личности – это процесс обретения все большей и большей моральной свободы, когда личность мало-помалу эмансипируется в своих действиях от непосредственных влияний внешней среды и от влияния собственных импульсивных желаний.

**Выводы.** В результате изложенного в непретендующей на полноту формы православного взгляда на проблему упадка нравственного состояния в обществе можно сделать несколько существенных выводов.

Нравственное воспитание – целенаправленный двухсторонний процесс формирования морального сознания, развития нравственных чувств и выработки навыков и привычек нравственного поведения. Оно включает формирование нравственного сознания, воспитание и развитие нравственных чувств, выработку умений и привычек нравственного поведения. Поведение нравственно, если человек взвешивает, продумывает свои действия, поступает со знанием дела, выбирая верный путь решения стоящей перед ним проблемы.

Важнейшим средством нравственного воспитания является использование нравственных идеалов, т.е. образцов нравственного поведения, к которому стремится человек. В православной Традиции – это



святые отцы, учителя Церкви и, конечно же, сам Господь – Иисус Христос.

Таким образом, православное учение о нравственности, основанное на Традиции, несет в себе антикризисный потенциал в борьбе с деградиционными явлениями постмодернизма, и искать пути выхода из них необходимо в духовно-нравственной традиции. Православное учение о нравственности формирует среду, где нормой является принцип различения добра и зла, где даются понятия о грехе и нечестии, о безбожии, культа наслаждения, эгоизма и корыстолюбия, о величии целомудрия, о чести, благородстве, честности, патриотизме, ответственности перед обществом, о святости семьи, о высшей ценности ребенка и ответственности за его гражданское воспитание в заботе о будущем народа – не только экономическом, но – прежде всего – нравственном.

Таким образом, в исследовании сделана попытка подробнее раскрыть эту мысль, и показать различные взгляды на способы и пути к её решению; описать принцип православного учения и нравственности на теологическом уровне, разделяя само учение и принципы его реализации.

Современному обществу необходимо нравственное учение, в данном случае религиозное, православное, которое могло бы его оздоровить духовно.

### **Литература**

1. Библия. Ветхий Завет. Перевод с древнегреческого. Книга Второзакония. – Издательство Свято-Успенской Почаевской Лавры, 2001.
2. Братусь Б.С. Психологические аспекты нравственного развития личности. – М.: Знание, 1977. – С. 4.
3. Буре Р.С. Социально-нравственное воспитание дошкольников. Для работы с детьми 3-7 лет. Изд. «Мозаика – Синтез». 2012. ФГТ. – С. 29.
4. Дробницкий О.Г. Моральная философия. – М.: Гардарики, 2002. – 117 с.
5. Ермолаева М.В., Захарова А.Е., Калинина Л.И., Наумова С.И. Психологическая практика в системе образования. – Воронеж: НПО «МОДЭК», 1998. – 108 с.
6. Епископ Филипп (М. Филипченко) Православная семья. Духовность, быт, здоровье. – М., Изд-во «Феникс», 2007. – С. 97.
7. Манько Ю.В., Оганян К.М. Социология молодёжи. – СПб: ИД «Петрополис». 2008. – С. 9.
8. Мулько И. Ф. Социально-нравственное воспитание дошкольников 5-7 лет. – Изд-во Москва, 2004. – 96 с.
9. Плукин С.Г. Ценностные ориентации: [Электронный ресурс] / URL: <http://plook.ru/index/cennostnye-orientacii>.

- 
10. Святитель Феофан Затворник – Начертание Христианского Нравоучения. Изд. 3-е. – Москва 1895. – С. 27.
  11. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – 303 с.
  12. Сवादковский И.Ф. – «Нравственное воспитание», – М.: Учпедгиз, 1972. – 144 с.
  13. Харламов И.Ф. Педагогика: 2-е изд., перераб. и доп. – Москва 1990. - 201 с.
  14. Шиманский Г.И. – «Нравственное Богословие», - Изд-во Имени святителя Льва, папы Римского, 2010. – С. 5.

**Abramenko A. S. ORTHODOX CHRISTIAN TEACHING ON MORALITY. THE NEED TO INTRODUCE MORAL EDUCATION IN MODERN SOCIETY.**

*The theoretical foundations, moral nature of man. A study of the problem of loss of moral ideals of society in the XXI century. Studied the moral condition and spiritual culture of modern society. The directions and methods of organization of moral education in modern society.*

**Key words:** *morality, conscience, Christianity, culture, philosophy, religion, Christian ethics, spirituality, family, learning, consciousness.*

**Абраменко Александр Сергеевич** – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Звонок Н.С.** – к. филос. н., доцент.

*Литвинов С. В.*

## **НЕФОРМАТНОСТЬ ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА В ЛИЧНОСТНОЙ ИНКУЛЬТУРАЦИИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА**

*В данной статье представлен анализ неформатности (личностной и социальной) внешнего человека в личностной инкультурации в современном социуме. Социальные процессы, которые связывают индивида и общество, к числу которых относятся социализация, инкультурация, социальная адаптация, воспитание, переплетены очень тесно между собой. Соответственно и определения их зачастую пересекаются, доходя до тождественности (к примеру, «социализация» и «инкультурация») нередко используются как синонимы).*

**Ключевые слова:** *инкультурация, духовность, социализация, социальная адаптация, неформатность, лица с ограниченными физическими возможностями здоровья.*

**Актуальной проблемой** является необходимость сущностного изменения мнения общественности и отношения к лицам с ограниченными физическими возможностями здоровья в современном обществе.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Анализ методологических, научных, документальных, методических источников в процессе исследования включает изучение и обеспечение условий инкультурации и социализации лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья.

Социально-культурная реабилитация выступает как особая разновидность, как симбиоз различных видов реабилитации, трактовки понятия «социокультурная реабилитация» предложены Т.А. Зреловой, Т.Г. Киселевой, Ю.Д. Красильниковым, Ю.С. Моздовой.

Аспекты инкультурации и социализации посредством погружения личности в культурное пространство отражены в трудах М.А. Ариарского, Г.Д. Дмитриева, Б.С. Ерасова, Н.Б. Крыловой, С.П. Мамонтова, В.А. Ремизова. В изучении вопросов взаимодействия личности инвалида с окружающей его культурной средой существенными стали работы С.Н. Иконниковой, Л.Н. Когана, Ю.А. Лукина и других. Важнейшим



средством инкультурации выступает сама культурная деятельность, человекотворческий потенциал которой неоднократно подчеркивался культурологами, философами и педагогами М.А. Ариарским, М.С. Каганом, Е.И. Григорьевой, Д.В. Шамсутдиновой, Н.Н. Ярошенко.

**Цель исследования** – раскрыть современное представление о сущности инкультурации лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья как взрослого так и детского населения

**Основная часть.** Инкультурация, как реабилитационный компонент социокультурной интеграции, сложившаяся на рубеже веков, и в десятилетия XXI века социокультурная ситуация способствует обострению интереса как педагогической общественности, так и широкого круга представителей различных социальных групп к положению лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья, в особенности детей в современном обществе, проблемам детства, особенностям их инкультурации. Научный интерес представляет исследование механизмов освоения культуры, а также определение стилей инкультурации и социализации лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья, в том числе и детей-инвалидов.

С возросшим масштабом перемен и преобразований современного общества ускоряется темп жизни, где новому поколению предстоит освоить не готовые модели и решения, а самостоятельно найти пути реализации и формирования своего творческого потенциала. Творческая деятельность ребенка становится важным условием социализации, а самореализация посредством моделирования окружающего мира определяет доминанты существования личности в культуре.

Недооценка субъектами инкультурации специфики инвалидной среды во многом стала препятствием в реализации практических мер по отношению к инвалидам на современном этапе.

Творческая реабилитация и инкультурация детей и взрослых с ограниченными возможностями здоровья не менее значима, чем реабилитация медицинская, она является, с одной стороны, одним из наиболее действенных способов восстановления и расширения духовного мира, а с другой – средством формирования толерантного отношения к лицам с ограниченными физическими возможностями здоровья. Именно в искусстве лица с ограниченными физическими возможностями здоровья на равных могут конкурировать со здоровыми людьми и сверстниками, проявлять в полной мере все свои таланты и способности. Занятия различными видами художественного творчества создают определенные условия для самореализации личности, изменяют личностную самооценку, направлены на перспективу развития ребенка. Активность лиц с



ограниченными физическими возможностями здоровья в сфере творческой деятельности способствует самоутверждению, формирует положительную мотивацию жизнедеятельности, улучшает психологический фон, в результате чего выполняет реабилитирующие и адаптирующие функции.

Необходимо отметить, что процесс инкультурации лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья может рассматриваться и как компенсаторный механизм, который актуален в том случае, когда иные механизмы социализации неэффективны. Погружение в мир культуры помогает ребенку-инвалиду и инвалиду-взрослому «смириться» с неравными психическими, физическими, а также социальными возможностями, вызванными характером дефекта. Процессы инкультурации и социализации различны по своей сути и определяются феноменами культуры и социума. Социум в данном контексте представляет собой совокупность основных социальных субъектов (институтов, организаций, социальных групп), являющихся типичными, устойчивыми и универсальными образованиями, которые способны отражать социальные отношения и взаимодействия. Культура же рассматривается как совокупность традиций, знаковых систем, идей, норм, ценностей, идей, смыслов, носителем которых является тот или иной социальный субъект.

Можно сделать вывод, что инкультурация является таким же необходимым процессом личностного развития человека с ограниченными физическими возможностями, как и социализация. Именно культурная деятельность (безусловно, в рамках возможного) человека с ограниченными физическими возможностями здоровья особенно для ребенка-инвалида является одним из механизмов социокультурной реабилитации. Одновременно культурная деятельность может определяться как средство индивидуальной самореализации, адаптации, вследствие чего обеспечивать равные возможности взаимодействия с нормально развивающимися сверстниками в последующие возрастные периоды жизни.

Сущность социализации – сформировать необходимый набор социально одобренных практик и ролей, опирающийся на современные реабилитационные технологии в соответствии с общественными предписаниями. Инкультурация, конечно же, способствует преодолению социально-ролевой ограниченности человека, способствует нравственной и духовной целостности личности. Если социальная коммуникация – это целеориентированная активность, содержание которой задано ролью, то культурная коммуникация – это ценностно-ориентированная и смысловая активность. Можно определить основные виды культурной коммуникации,



влияющие на сознание, поведение личности, – это информационно-просветительская, практическая, воспитательно-развивающая, эстетическая, творческая, рекреационная, исследовательская и другие. Инкультурация личности в рамках социально-интеграционных и реабилитационных программ рассматривается как компенсирующее, самостоятельное направление. Культурная деятельность является средством инкультурации и социализации человека, значимость и человекотворческий потенциал которой неоднократно обсуждался и подчеркивался культурологами, социологами и педагогами (М.А. Ариарский, Т.А. Зрелова, А.З. Свердлов, Д.В. Шамсутдинова и др.). В данном контексте возникает потребность в рассмотрении социально культурного творчества как особой технологии социокультурной реабилитации.

Стоит отметить, что, «осваивая мир культуры, дети не всегда пользуются дарованной им взрослыми «свободой выбора» альтернативного средства или орудия. Нередко они идут по пути наибольшего сопротивления, существенно раздвигая начальные рамки тех задач, которые ставят перед ними взрослые. Креативный потенциал ребенка открывается в контакте с культурой, умении делать выбор в различных условиях, создавать конструктивную альтернативу самому выбору. С этой точки зрения воспроизводство и развитие культуры представляют собой трансляцию от поколения к поколению всеобщей формы «проблемности человеческого бытия». Обретая предметную оболочку, культура для каждого поколения может носить как явный, так и скрытый характер, но в любом случае она объективируется и исторически передается и воспроизводится в улучшенных образцах. Именно поэтому культура выступает для человека с ограниченными физическими возможностями не только как совокупность общественно признанных умений, навыков и знаний, но и как открытая многомерная система проблемно-творческих задач. Более глубокое погружение в проблемное поле культуры способствует развитию психики ребенка-инвалида, повышению его самооценки. Поэтому культурная деятельность как психический процесс приобретает черты креативности, с одной стороны, и с другой – обеспечивает равные возможности взаимодействия детей-инвалидов и нормально развивающихся их сверстников.

Однако движущей силой реабилитационного развития детей с ограниченными возможностями здоровья и взрослых является не присвоение общечеловеческого опыта, а его проблематизация – особое действие взрослого и ребенка по приданию формы незавершенности, неопределенности различным компонентам социокультурного опыта:



предметам культуры, их социально закрепленным.

В числе главных современных проблем, которые отражаются на положении лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья, – это сохраняющиеся в нашем современном обществе отношение к инвалидам как физически, так и психологически «иным» людям, изменение экономических реалий, которые формируют «невостребованность» и даже изоляцию инвалидов как неэффективной социальной группы, чрезмерная дифференциация общества, определяющая статус инвалидной среды как «вынужденную нагрузку» на социум. Это обусловливается прежде всего установками общественного сознания, нежеланием коммерческих структур и многих государственных учреждений использовать труд инвалидов под предлогом его низкой эффективности и необходимости обеспечения социальных гарантий, недостаточным спектром возможностей полноценного включения лиц с ограниченными возможностями здоровья в культурную жизнь общества. Весьма актуальной и плачевной остается проблема социального положения семей, имеющих детей-инвалидов, особенно находящихся за чертой бедности и с низким уровнем доходов.

Культурная деятельность, однозначно обладающая реабилитационным потенциалом, способствует социализации и идентификации личности ребенка инвалида в социальном окружении. Исторический процесс развития человечества породил многообразие различных культурных форм, частных факторов, которые ребенок воспринимает и осмысливает в готовом выражении. Однако без внутренней духовно-смысловой работы значение этих факторов осталось бы неосвоенным, а ребенок оказался беспомощным перед лицом социокультурной реальности. Таким образом, культура предлагает человеку вызов, создает исходную проблемную ситуацию, ставит его перед необходимостью поиска новых образцов, культурных форм, заставляет развиваться универсально, т.е. саморазвиваться.

На разных этапах онтогенеза ребенок заново находит и конструирует новые смысловые фрагменты, расширяя тем самым границы своего индивидуального опыта, зону ближайшего развития, которые предлагает взрослый. Это позволяет интерпретировать социокультурную реабилитацию как изначально творческий процесс, направленный на восстановление или хотя бы частичную компенсацию взаимодействия ребенка-инвалида с социумом.

Творческое участие ребенка в изменении средовой реальности, с одной – предполагает разрыв с традиционным социальным опытом, известную свободу от его эталонов, с другой, подразумевает его самостоятельность в творческом самовыражении. Однако все многообразие



возможностей культурной деятельности, которая в своем роде стимулирует процесс саморазвития личности, не позволяет использовать традиционный взгляд на культурную среду как на комплекс фиксированных эталонов (норм, ценностей, форм и т.д.), которые «оформляют» и определяют содержание индивидуального сознания, его границы.

Культура не может быть досконально и однозначно точно освоена ребенком посредством усвоения общественно выработанных предписаний и норм. Существуют особые формы ее фиксации и способы передачи между поколениями. Вступая в «мир культуры», ребенок осуществляет творческую, исследовательскую, проектную деятельность, апробирует возможные способы преобразования предметных ситуаций. Сотрудничая с другими детьми и взрослыми, ребенок-инвалид способен преодолеть поставленные задачи, инициативно выдвигать новые цели и проблемы.

Основная задача инкультурации для лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья – обеспечить процесс духовной реабилитации инвалида и ребенка-инвалида, который будет являться важной составляющей в противостоянии с не всегда дружелюбно настроенным окружающим миром. В современном обществе факты структурного насилия в отношении социально незащищенных категорий населения – детей-инвалидов, лиц пожилого возраста и других отличаются множеством проявлений, начиная с актов агрессивного поведения, оскорбительных намеков в семейной, дошкольной, школьной, досуговой среде, производственных, бытовых коллективах, а также в средствах массовой информации.

Агрессия, которая стала одним из распространенных способов решения проблем, возникающих в сложных ситуациях, коснулась и детской инвалидной среды. Анализ и диагностика агрессивных и враждебных реакций по отношению к инвалидам позволяет выделить следующие разновидности прямого и структурного насилия:

- негативизм – демонстративная оппозиционная форма поведения по отношению к ребенку-инвалиду, усиливающая сегрегацию и депривацию;
- использование физической силы;
- раздражительность – грубость, резкость, проявление вспыльчивости;
- вербальная агрессия – выражается в негативных чувствах: брань, крик, использование ненормативной лексики;
- косвенная агрессия – направленная на инвалида в виде сплетен, неоскорбительных шуток, корректных намеков;
- обида и подозрительность, негативное общественное отношение;
- безосновательные обвинения и убеждения инвалида в своей



несостоятельности, «обузе» обществу, стремление вызвать у него угрызения совести;

- обида и подозрительность, негативное общественное отношение.

Чтобы негативные переживания нейтрализовать для детей с ограниченными возможностями здоровья, необходимы нравственные ориентиры, значимые образцы для подражания, точка опоры в определении смысла жизни, которые способны помочь в восприятии физического и психического несовершенства, а также понять свое социальное предназначение и обрести душевную гармонию. Принятие идеи самосовершенствования личности и саморазвития несет в себе социально-психологический и педагогический смысл, направляя стремление человека на преодоление трудностей и заставляя поверить в собственные силы.

Противоречия современной социокультурной среды также обуславливаются ее мультикультурным характером. Необходимо отдавать отчет в том, что мультикультурализм – не органическая солидарность общества, а механическая. В такой ситуации нередко утверждение своей идентичности одной социальной или национально-культурной группы происходит на основе разрушения либо поглощения другой.

К механизмам культурной экспансии относятся различные технологии внедрения массовой культуры определенного образца, использование демонстрационного давления с помощью рекламы, выставочной деятельности, а также средств массовой информации.

Принадлежащая к широко применяемым инструментам международной конкуренции, культурная экспансия активно способствует завоеванию рынков сбыта для носителей определенного типа культуры в виде конкретных продуктов или услуг социально-культурного назначения. К характерным чертам культурной экспансии исследователи относят: перенесение субъектами как микро-, так и макросреды своего образа жизни, культурных предпочтений и потребительских ориентаций на окружающие социальные группы, в том числе и на инвалидную среду. Формирование потребительских ориентаций и установок в значительной мере дезавуирует социально-педагогические усилия по активизации культурно-творческого потенциала детей-инвалидов.

Проблема решения социокультурной адаптации и реабилитации инвалидов требует комплексного подхода. При этом основным объектом социально-культурной политики рассматривается образ жизни инвалида, основные социокультурные формы и способы обеспечения его жизнедеятельности (инкультурация, социализация, социальная коммуникация, жизнеобеспечение). Такой подход позволяет:

- определить содержание и специфику целей, средств, форм их



реализации в наиболее значимых для инвалидов типах жизненных ситуаций;

- смоделировать конкретные виды деятельности, которые способны компенсировать имеющийся дефект;

- определить наиболее эффективные социокультурные технологии реабилитации детей-инвалидов с целью их интеграции в социокультурную жизнь микрорайона, города, страны, мира.

Инкультурация как компонент социокультурной реабилитации позволяет стимулировать процесс социализации, саморазвития личности, реализовать творческие потребности инвалидов и детей-инвалидов. Творческая деятельность может рассматриваться как средство включения людей с ограниченными возможностями здоровья в культуру, способствовать обеспечению равных возможностей их развития. В то же время, испытывая порой недетские физические и душевные страдания, эти люди обладают тонким восприятием мира и благодарно отвечают на внимание и сострадание со стороны окружающих.

**Выводы.** Во всем цивилизованном мире детство признается важным этапом жизни человека и исходит из принципов приоритетности подготовки детей к полноценной жизни в обществе. Это касается всех детей, независимо от состояния их здоровья. В условиях осуществления глубоких идеологических, экономических и социально-культурных реформ происходят существенные изменения в образе жизни, трудовой занятости, ценностных ориентациях достаточно крупной в настоящее время и социально уязвимой группы населения – инвалидов. Государственная политика в отношении инвалидов, и детей-инвалидов в частности, как одной из наименее социально защищенных категорий населения является важной составляющей социокультурной политики страны. За истекшие годы государство поддерживало на определенном уровне социальную, трудовую активность инвалидов. Тем не менее выявились острые противоречия между идеологическими декларациями о «равных возможностях для всех» и реальным положением, например, детей-инвалидов, их фактической дискриминацией в учебе, быту, культурной жизни. Ограничены возможности более близкого ознакомления с многолетним опытом реабилитационной работы среди инвалидов, накопленным в цивилизованных странах Запада и его внедрения в отечественную практику.

В условиях начала XXI века инвалиды, как и прежде, сталкиваются с не менее острыми противоречиями между декларативно провозглашенными в законодательстве правами на равное участие в политической, экономической и культурной жизни и использовании этих



прав в реальности. В инвалидной среде получили распространение потребительские и иждивенческие настроения, социальная апатия, что отразилось и на возможностях реабилитационной деятельности в детской инвалидной среде. В настоящее время также обострилось противоречие между отсутствием материальных возможностей государства и общественных организаций для удовлетворения культурных интересов и запросов инвалидов и равнодушием большинства коммерческих предприятий, фирм и банков к реальным нуждам современной инвалидной среды, особенно в вопросах трудоустройства.

Современное общество и экономика и сегодня и в будущем будут нести существенные потери из-за недооценки значительного духовного, интеллектуального потенциала, которым владеют многие взрослые и дети-инвалиды.

В решении отмеченных проблем особое внимание отводится качеству социально-реабилитационной деятельности. Представляется целесообразным осуществление комплексного подхода к реабилитации детей-инвалидов, включающего, помимо медицинских мер, создание психологических, профессиональных, бытовых условий, необходимых каждому инвалиду для нормальной жизнедеятельности. Среди всех видов реабилитационной деятельности наиболее молодым, но уже завоевавшим признание (в том числе среди медицинских работников) является направление социально-культурной реабилитации, доказавшее, что только социальными или медицинскими мерами невозможно полноценно помочь человеку с ограниченными возможностями здоровья интегрироваться в общество. Нельзя также не отметить возрастающее, не всегда положительное, социализирующее влияние Интернета на инвалидов в условиях современного общества. Представляется, что проблема социализации личности в условиях новой информационной среды предполагает две основные линии анализа:

- изучение виртуальной среды как нового ресурса социального развития лиц с ограниченными возможностями здоровья (т.е. влияния новых информационных технологий на процессы социализации и инкультурации детей инвалидов в целом);

- изменения параметров социокультурного развития личности в информационной среде.

Объединяя анализ, можно сделать вывод о том, что современное общество является одновременно средством и средой социального развития лиц с ограниченными физическими возможностями здоровья, и особенно детей-инвалидов.

Инвалидность не означает ненужность. Одним из компонентов



реабилитации детей-инвалидов является получение среднего и профессионального образования различных уровней. Однако обучение для них зачастую затруднено либо и вовсе невозможно в силу ограниченности возможностей средних и высших учебных заведений обеспечить необходимые технические условия, привлечь специалистов (например, сурдопереводчиков и тифлоассистентов). В этой связи не вызывает сомнения необходимость самого широкого использования информационных технологий в специальной педагогике как одного из эффективных средств реабилитации детей-инвалидов.

Организация постоянного культурного диалога посредством интеграции детской инвалидной среды в социум («Дети так не делятся» – популярная социальная реклама) и развитие их творческих способностей – одно из приоритетных направлений социокультурной реабилитации и интеграции детей с ограниченными возможностями здоровья. Совершенствование «культуры безбарьерной среды» может быть достигнуто в результате доступности учреждений культуры различного типа, музейных экспозиций, библиотек, Церкви и еще более широкого применения информационных технологий в повседневной жизни.

В быстро меняющихся социокультурных условиях практически существующая сегрегация инвалидов приводит к тому, что они теряют ориентацию в отношении происходящего, затрудняются их сегментарные контакты с окружением. Необходимо учитывать, что полная интеграция инвалидов в социум недостижима, так как невозможно полностью компенсировать серьезные дефекты здоровья (глухоту, слепоту, умственную отсталость, нарушение опорно-двигательного аппарата). Поэтому «специфичность» положения инвалидов в обществе будет сохраняться. Однако минимизация данного фактора становится насущной культурной потребностью, социальной необходимостью, позволяющей обеспечить равный доступ лицам с ограниченными физическими возможностями здоровья к культурным благам, независимой жизни, самоопределению, свободе выбора наравне с другими людьми.

### **Литература**

1. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации /Т.Г. Грушевицкая и др.– М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 352 с.

2. Кравченко А.И. Культурология / А.И.Кравченко: Учебное пособие для вузов. – 3-е изд. – М.: Академический проект, 2001.



3. Комарова Г. Инкультурация личности в социокультурном пространстве /Г.Комарова – Вестник Казанского Государственного Университета Культуры и Искусств, 2005. – 148 с

4. Нигматуллина Г.А. Особенности процессов инкультурации российской молодежи на современном этапе /Г.А. Нигматуллина. – Дис. канд. филос. наук: 24.00.01 : Казань, – 2004. – 161 с.

5. Солонин Ю.Н. Культурология /Ю.Н. Солонин – Москва: Высшее образование, 2007. – 375 с.

6. Стефаненко Т.Д. Этнокультурная вариативность социализации /Т.Д. Стефаненко – URL: <http://kursrefer.ru/17/kref.php?id=00143>.

7. Тард Г. Л. Законы подражания / Г.Л. Тард – М.,1989. – 119 с.

8. Словари и энциклопедии на Академике. – URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1304640>.

### **Litvinov S.V. NONFORMAT OF EXTERNAL HUMAN BEING IN PERSONAL INCULTURATION OF MODERN SOCIETY**

*The scientific research deals with a complex and systematic analysis of nonformat (personal and social) of external human being in personal inculturation of modern society.*

*Social processes linking the individual and society in particular socialization, inculturation, social adaptation and education are closely connected. Their definitions are often intersected reaching identity.*

**Key words:** *inculturation, spirituality, socialization, social adaptation, nonformat, limited health opportunities.*

**Литвинов Сергей Викторович** – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).



# АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

УДК 37.017.92(477)

*Ильченко В. И.*

## **ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ**

*Рассматривается система идеалов, ценностей и стратегических целей, разработанных в творческом наследии мыслителей XIX-XX веков (личный идеал, общественный идеал, идеал государственности, религиозный идеал демократии, соборный идеал народа, идеал образования) – как духовно-методологическая основа возрождения системы образования в Луганской Народной Республике.*

***Ключевые слова:** ценности, духовность, нравственность, идеалы, система образования, личный идеал, Луганская Народная Республика.*

**Постановка проблемы.** Беспрецедентные кровавые события 2014-2015 гг., происходящие в Донбассе в зоне Антинародной военной операции, хотя и закончились Минскими соглашениями, однако застыли на старте возможного возвращения Донбасса как «блудного сына» в Украину за колючую проволоку (заявление нардепа Украины Е. Рыбчинского 26.01.16). За ангажированная украинская власть никак не может смириться с той независимостью воли, духа и суверенитета, который обрел Донбасс, а в его составе и Луганская Народная Республика (ЛНР). Прошедший 2015 год в ЛНР был обозначен как год «Духовности», а 2016 год заявлен как год «Духовно-нравственного воспитания». Это призыв ко всем



образовательным структурам ЛНР включиться в параллельную работу как строительства Новой страны, так и созидание нового человека, способного осуществлять такую творческую работу. Для эффективного входа в это состояние необходимо определить созидательную стратегию – «что, как, для чего и кем делать?!». В каком направлении нужно начать движение и какие истинные идеалы, цели и ценности для такого движения должны быть избраны? Полноценного и системного ответа на такие стратегические вопросы современности пока нет, но есть уникальный опыт, наработанный великими педагогами XIX-XX веков. Ведь новое – это хорошо забытое старое, а, тем более, что оно (и старое, и новое) в данном подходе сопряжено с вечностью.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Анализируя тематику проведенных в ЛНР конференций, научных изданий и газетных публикаций [1], можно прийти к выводу, что в своем основном массиве они несистемные, ибо пока нет Закона об Образовании, выписанной идеологии и интенционального вектора государственного развития нашей Державы. Таким образом, разработанный уровень всеобщего как главный феномен аналитического исследования просто отсутствует. Хотя конкретный политический лозунг «Строим новую страну» неотступно витает в ЛНР, однако он не расшифрован ни в содержательном плане, ни в этапах и сроках своего осуществления. Пока нет представлений об идее будущего облика, а тем более результатов такого государственного строительства. А если нет четких представлений о ценностях, идеалах и целях строительства, так что же анализировать?

Обилие конкретной информации, которое логически не увязано в строгие диалектические соотношения с особенным и всеобщим, не может быть объектом системного исследования. А кто может точно указать спасительный путь? Из каких источников нужно черпать знание Абсолютной Истины? Оказывается, – не из человеческих публикаций: ни научных умозаключений, ни философского мудрствования! Святые тексты строго предупреждают: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира» (Кол.2:8,9). Ибо «проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своєю опорою, и которого сердце удаляется от Господа» (Иер.17:5). Удаляясь от Бога человек обречен на гибельное строительство очередных Вавилонских башен. Но «Благословен человек, который надеется на Господа, и которого упование – Господь» (Иер.17:7). Потому и теоретической и практической опорой нашего государственного строительства должен быть Господь. В Новом Завете Иисус Христос сказал однозначно: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода;



ибо без Меня не можете делать ничего» (Иоан.15:5).

Учитывая, что в основании нашей духовности лежат тысячелетние ценности православного христианства Киевской Руси, можно с уверенностью констатировать: образ Бога, который содержится в сознании каждого крещенного человека, есть Бог – Иисус Христос, являющийся «дверью» в Троицу. Именно в Нем обитает вся полнота Истины (Кол.2:9). Но во многих законодательных документах ряда государств утверждается идея, что «Церковь и религиозные организации отделены от государства, а школа – от церкви. Никакая религия не может быть признана государством как обязательная». Но что понимать под этим отделением? Какое содержание и смысл вкладывали светские законодатели в отделение школы от церкви? Ведь церковь – это и есть народ, соборно и Евхаристически объединившийся в едином для всех теле Христовом. Потому В. Еленский говорит об исторической инерции, оставшейся от богоборческой чиновничьей власти: «Якщо бути більш точним, то треба визнати: відокремлення, яке здійснюється в багатьох пострадянських країнах, - це відокремлення є виразними ленінськими рудиментами. Це означає, що Церква величезною мірою залежить від чиновницької сваволі» [7, с. 11].

Исходя из необходимости трансляции духовных святынь народа приходящим поколениям, государственная система образования находится в сложной диалектической взаимосвязи с Церковью и религией. Не отсечение, а сложнейший синтез этих структур (принцип дополнительности), стоит сегодня на повестке дня для ЛНР. Должна заработать на новом своем витке развития испытанная Византийская идея синергии и симфонии во взаимосвязи государства и Церкви. В последнее время в школу вошли православные священники для духовной работы с молодежью, вводятся совершенно новые дисциплины, наполненные духовным содержанием («Основы православной культуры», «История Церкви», а в некоторых экспериментальных школах и «Закон Божий») [8]. Перестраивается на системно-диалектической, гуманитарной и духовной основе содержательный компонент даже такого материалистически незыблемого предмета, как физика [9; с.10]. Таким образом, есть все основания утверждать, что обозначенная проблема имеет потенциальную возможность для своего разрешения.

**Цель исследования.** Найти в историческом контексте произведений тех мыслителей, идеи которых помогут реализовать выдвинутую концепцию на современном этапе развития духовно-нравственного образования и воспитания в ЛНР.

**Основная часть.** В плане предложенного исследования заслуживает особого внимания наследие нашего земляка П.И. Новгородцева –



правоведа, философа, богослова, политика, этика, культуролога и педагога [2, с. 3]. Исследуя его творчество, попытаемся использовать наследие мыслителя для сообразования системы образования ЛНР. Какую конструктивную роль в решении нашей сегодняшней критической ситуации могут сыграть креативные мысли мыслителей-педагогов XIX столетия, предшественников П.И. Новгородцева, в лице Н.И. Пирогова и К.Д. Ушинского?

Облегчить осмысление и возможное принятие системы идеалов, предложенных П.И. Новгородцевым, поможет знание всевозможных губительных утопий-обманок, на которые он указывал. Вот только некоторые из них:

- утопия построения земного рая, в том числе и через совершенствование социально-демократических форм отношений [2, с. 341-347, с. 365, 375; 2, с. 22, 33, 515];

- утопия доминанты рационалистического утопизма, объявившего индивидуальный человеческий разум всемогущим и самодовлеющим, пытающийся все объяснить и все построить из себя [2, с. 352-354, 369];

- утопия о совершенстве народа, его зрелости и готовности правильно свершать демократические преобразования, осуществить идеал всеобщего земного счастья (эвдемонизм, гедонизм) [2, с. 356, 396, 431];

- утопия принципа упрощения социальной жизни, движения к гармонической простоте, сведение культуры к цивилизации, а духовной вертикали к потребительской горизонтали [2, с.344, 364];

- утопия о созидательной силе разрушения (до основания разрушим, а потом...) [2, с. 356];

- утопия устройство полноценной жизни без Бога, без религии, без трансцендентного, иррационального, сверхъестественного и потустороннего [2, с.365-366, 373, 375];

- утопия, что Запад является единственным и безусловным образцом всякого развития (общества, культуры, человека и т.д.) [2, с.372, 376].

Зная из жизни, к каким кровавым катаклизмам привело следование таким утопиям, рассмотрим выписанные П.И. Новгородцевым те идеалы к которым должны были устремиться восточно-славянские народы в начале XX века. Те идеалы, которые не потеряли свою ценность и в XXI веке, ибо они – вечны.

**Личностный идеал.** Выстраивая иерархию идеалов, мыслитель приоритет отдал человеку, поставив его самоценность выше всего иного. Ведь сама личность, ее духовно-душевная жизнь шире и глубже политики и общественности, и потому спасение и удовлетворение человек должен



искать не только в обществе, но прежде всего в себе, в духовных глубинах своего «Я». Таким образом, «исходным пунктом и конечной опорой является человек и его нравственное призвание. Не обетованная земля, а непреклонная личность – такова наша последняя опора. Личность, непреклонная в своем нравственном стремлении, неизменно сохраняющая свой идеал при всех поворотах истории, – вот что берется за основу и для общественного созидания» [2, с. 346; 3, с. 44].

По мнению П.И. Новгородцева, чтобы состоялась личность, непреклонная в своем нравственном устремлении, над человеком обязательно должна быть некая высшая сила, перед которой он мог бы преклониться. Имя ей – Бог, который для православного христианина выступает как Святая Троица в лице Богочеловека – Иисуса Христа.

**Общественный идеал.** Высший идеал общественных отношений, как отмечает П.И. Новгородцев, есть внутренне свободное единство всех людей, единство, достигаемое не принуждением и внешним авторитетом, а только законом Христовым, когда он станет внутренней природой человека. Осуществление общественного идеала в личностном исполнении (обожение, теозис) без Бога невозможно [2, с. 373]. Таким образом, исходным началом при построении общественного идеала должна быть признана свобода бесконечного развития, а не гармония законченного совершенства [3, с. 52, 54]. Значит, общественный прогресс связан с развитием личности и вытекает из ее индивидуальных задач [3, с. 139]. Именно в церкви формируется этот общественный идеал, имя которому «Соборность» и «Соборная Личность».

**Идеал государственности.** П.И. Новгородцев в своей работе «Демократия на распутье» [2, с. 388-406] утверждает мысль, что развитие государственных форм с неповторимой закономерностью приводит к демократии. Это тот естественный и неизбежный факт, который непременно наступит все равно, «боятся ли его или желают его» [2, с. 388].

Демократия предстает как одна из форм правового государства, в котором верховная власть принадлежит народу. В данном пространстве действует принцип: «Разрешено все, что не запрещено законом». Исходя из этого демократию можно назвать системой политического релятивизма. В такой связи система не знает никаких абсолютных верований и воззрений. Закон превыше всего. *Dura lex sed lex* – «Закон суров, но это – закон».

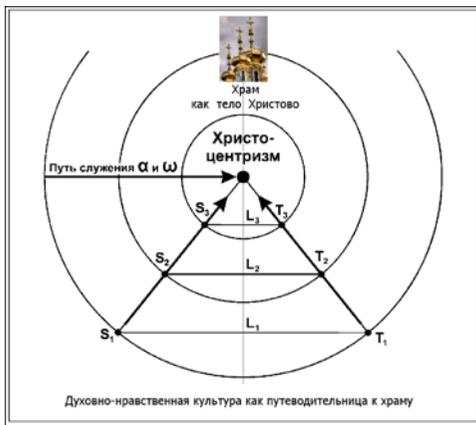
Демократия – материя очень тонкая. Любые, даже самые незначительные перегибы способствуют вырождению демократии в свою противоположность: в несвободу, деспотизм, анархизм, беззаконие, доминанту толпы, всесилие денег и др. В этом случае она незамедлительно превращается в «фурию разрушения». Нейтрализовать потенцию

разрушения можно при условии, что эти силы и их человеческие носители добровольно подчинят себя высшему, обязывающему их личностному нравственному началу – Богу. Поэтому П.И. Новгородцев настаивает на тезисе, что демократия невозможна без высокого нравственного уровня народа и неосуществима без развития у него «глубокого религиозного чувства» [2, с. 397].

В этой парадигме проявляется новая, непосредственная взаимосвязь государства, права, нравственности и подчинение их более высокому религиозному Закону Божьему, закону любви [2, с. 374]. Таким образом, «судьба права и государства зависит в первую очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу» [2, с. 377]. Подтверждая эту мысль, П.И. Новгородцев цитирует Руссо: «Если брать понятие демократии во всей строгости его значения, то истинной демократии никогда не было и не будет. Демократия, собственно говоря, приходится богам, а не людям» [2, с. 395]. Отсюда следует неукоснительный вывод: если народ взялся строить демократическое общество, он должен неустанно свершать духовный подвиг обожения в своей всеобщей массе. Такой подвиг нужно творить постоянно, так как демократия «бессильна» в нравственной области [2, с. 402].

**Религиозный идеал демократии.** Лично П.И. Новгородцев принял религиозную веру в живой и конкретной форме православия. Свое богословское знание он успешно использовал для разработки и решения проблем демократического обустройства России.

Высшей основой и святыней жизни, считал Павел Иванович, является *религия*. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры [2, с. 352, 376]. Исходя из этого мыслитель делает вывод о том, что для воплощения демократии необходимо глубокое религиозное чувство народа. Поэтому будущее демократии, как и всяких других форм государственности, провозглашающих свободы, зависит от будущности религии [2, с.397, 405].





П.И. Новгородцев отмечает, что только православие осталось «в некотором удивительном согласии с духом первоначального христианства». Православная Церковь имеет значение вселенской потому, что «она носит в себе свойства всемирной и всепоборяющей истины» [2, с. 408, 412]. Главный же принцип православия – это принцип соборности и «взаимной любви всех во Христе». Это не просто любовь, а дар Божией милости. Такая любовь просвещенная и перерожденная соприсутствием Божией благодати. В этом и проявляется специфика Православия как религиозно-мистическое понимание христианства. Именно соборность и взаимная любовь во Христе являются принципами той религии, которая спасет демократию.

Проанализировав наследие П.И. Новгородцева, можно с определенной уверенностью утверждать, что *без Православия невозможно осуществить истинную демократию, как форму государственности, оптимальную для восточнославянских народов (украинского, русского, белорусского)*. Именно демократия через Православие и соборность, может привести к теократии.

**Личностный идеал народа.** П.И. Новгородцев отмечает, что в народной душе, как и во всякой душе, есть лучшая и худшая часть (внешний и внутренний человек). Поэтому от народа может исходить и высокий подъем мудрости и героизма и «бунт бессмысленный и беспощадный». Народ должен выступать не предметом поклонения, а *средой обнаружения и существования народного духа*. И потому не народу нужно поклоняться, а *духовным идеалам и святыням* его. И когда народ об истинном своем идеале забывает, то «сразу оказывается зверем, сидящим во тьме сени смертной. Но в лучшие Христовы минуты он никогда в правде не ошибается. Потому *идеал народа – Христос* (выд. авт.)» [2, с. 432]. Потому и человек и весь народ должны стать на единственно верный путь движения – движение ко Христу. А это и есть архитектоника Теозиса, обозначаемая понятием «Христоцентризм».

**Идеал образования.** Степень отдаленности всех реальных демократий от демократического идеала ставит на повестку дня основополагающую педагогическую проблему: «демократия невозможна без воспитания народа, без поднятия его нравственного уровня» [2, с. 397]. В народе должен образоваться крепкий духовный стержень жизни, на котором все будет держаться, как на органической своей основе. Через систему образования должны воспитываться люди «нового сердца и нового сознания», а не только тонкого и всепроникающего ума [2, с. 443].

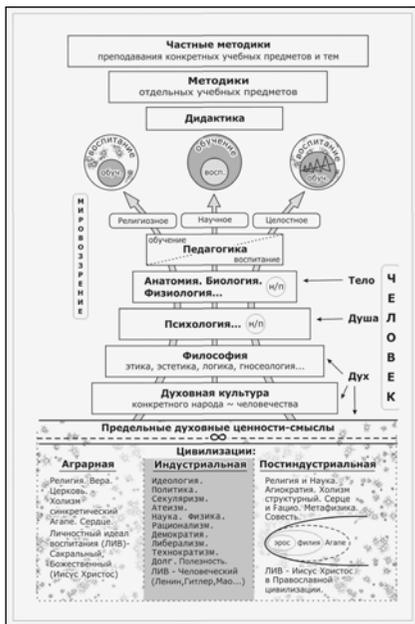
И здесь уже одного научного образования будет совершенно

недостаточно. П.И. Новгородцев обращается к Ф.М. Достоевскому: «Еще не один народ в устройении своей жизни не опирался только на ум и науку». Ум и наука всегда, от начала и до сего дня, играли в жизни народов лишь второстепенную и служебную роль, и не будут играть никакой судьбоносной роли до конца света [2, с. 374-375].

Главное для системы образования помочь человеку в свободном выборе сформировать личностный идеал, чтобы по нему созидать себя в процессе всей своей жизнедеятельности. Для славянского народа личностный идеал – Богочеловек Иисус Христос. Этот идеал необходимо поможет созидать религиозный склад сознания народа через благодатное просвещение душ во взаимной любви всех во Христе. Потому люди через систему образования могут через подвиг веры устремляться к подобию Божию [2, с. 377, 395, 409-411, 442].

Идеи П.И. Новгородцева проросли из исходных оснований, которые разрабатывал целых три десятилетия Н.И. Пирогов в статье «Вопросы жизни». Он поставил заглавную задачу системе образования любого

уровня: готовить к жизни не специалиста-профессионала, а человека! Это высокая цель-мечта, которая для всех должна остаться высокой и утешительной: «Жить на земле и готовить себе чрез земное бытие путь к бессмертию, к сохранению сознания о себе и за гробом; – кто, посмотрев с этой точки зрения на жизнь, не поймет, что при таком взгляде наши мысли, намерения, речи и поступки получают другое направление?! Вот наш эдем, вот вечное блаженство Откровения. Утратить духовное сознание и слиться с грубыми стихиями земли — вот вечный ад» [4, с. 545]. Основой же такого воспитания, по Н.И. Пирогову, должно служить Откровение! Ибо мы, в целостной массе своей народа,



– христиане. Так оно было, так оно и есть [5].

Учитель учителей русских, К.Д. Ушинский считает, что сущность воспитания во все времена и во всех странах, – это народность. Чувство



народности настолько сильно что оно гибнет последним. Основания воспитания и цель его у каждого народа и определяются народным характером. От народности Ушинский далее пришел к *принципу национальных основ в педагогике*. Но в поисках начал, объединяющих и народности, и национальное, он приходит далее к *христианству* как «идеалу воспитания, который стоит над народностью». Это религиозное начало привело Ушинского к *православию* как единственно правильной христианской религии, и, наконец, в статье «О нравственном элементе в русском воспитании» он доходит до принципа *церковности* в воспитании. Потому великий педагог констатирует, что дело народного воспитания должно быть освящено церковью, а школа должна быть преддверием церкви. Вот только несколько фундаментальных мыслей К.Д. Ушинского конструктивного значения: «Школа не проповедница религии, но настоящая прогрессивная школа менее всего противоречит принципам православной религии, имеющей историческое основание и обращающейся прежде всего к чувству человека. Обозрев поле приобретенных знаний и поле потребностей жизни человеческой, мы приходим к заключению, что человеку одними знаниями не прожить, и потому вера нужна ему как дополнение знаний. У детей мы видим ясно способность врожденности веры. Эту способность надо облагородить и развить чувством эстетического и морального, чувством христианства» [6, с. 361].

«Кто не имеет религии и не чувствует ее потребности, тот не должен воспитывать детей, религии не учить. Евангелие действует на десятилетнее дитя, это я сам испытал на себе и на детях. Всякое религиозное чувство выше всех остальных и само по себе почтенно; но должно воспитывать в почтении к той религии к которой принадлежит воспитатель, и в этом отношении мы поставлены очень счастливо, ибо наша религия соответствует самым высоким требованиям воспитания» [6, с. 614].

«Похвалы и даже лесть приятны; но основание этого – *стремление к совершенству*, из которого вырастают высочайшие добродетели и величайшие пороки. Только христианство может вести человека по этой великой и опасной дороге: оно устремляет нас к совершенству, но тут же смиряет нашу заносчивость, указывая живой *идеал совершенства – Христа*» [6, с. 92]. Эти идеи материализованы на вышепредставленной схеме, которая позволяет определиться, на какой методологической и духовной базе создавать педагогику и систему образования в ЛНР.



**Выводы.** В статье представлен общий теоретический концепт духовных основ возрождения системы образования ЛНР. Естественно, что любая теоретическая конструкция должна со временем доводиться до своего оптимального устройства, став моделью для практической апробации. Но практика обязательно потребует наличия целого корпуса педагогов, способных реализовать предложенный проект.

Для решения проблемы «кем делать?» констатируем, что уже сегодня в Луганском государственном университете имени Владимира Даля в «Институте философии и проблем человека» на кафедре «Мировой философии и теологии» открыты две магистратуры по «Религиоведению» и «Теологии» (богословию), на которых производится подготовка кадров высшей квалификации для практического осуществления вышеобозначенного проекта (на фото первый выпуск магистров).

Таким образом, можно констатировать, что в ЛНР есть все исходно необходимые возможности, предпосылки и условия для возрождения системы образования, построенной на духовно-нравственном основании. Нужно только иметь добрую волю для такого осуществления.

### **Литература**

1. Тишкина С. Из года духовности в год духовно-нравственного воспитания. Интервью с Высокопреосвященнейшим Митрофаном,

митрополитом Луганским и Алчевским / С.Тишкина // XXI ВЕК. – 30.12.15. – № 296. – С. 3.

Тишкина С. Восхождение к одухотворенной нравственности. Интервью с доц. кафедры «Мировой философии и теологии» Ильченко В.И. / С.Тишкина // XXI ВЕК. – 29.01.16. – № 19. – С. 10; № 20. – С. 8.

2. Новгородцев П.И. Сочинения / П.И. Новгородцев. – М.:Паритет, 1995. – 448 с.

3. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – М.:Пресса, 1991. – 639 с.

4. Пирогов Н.И. Избранные педагогические сочинения / Н.И. Пирогов.– Москва, Изд-во АПН РСФСР, 1953. – 448 с.

5. Верующие на Украине (статистика). [Электронный ресурс]. – URL.:<http://subscribe.ru/archive/religion.kopilochka/200904/27132401.html/>.

6. Ушинский К.Д. Собрание сочинений: в 11 т. / К.Д. Ушинский. – М.-Л., Изд-во АПН РСФСР, 1952. – Т. 10. – 1953. – 560 с.

7. Єленський В. Конституцію прийнято. Що далі? (Про напрями розвитку української системи церковно-державних відносин) / В. Єленський // Людина і світ. – 1996. – № 9. – С. 9-13.

8. Ильченко В. И. Духовная диалектика в содержании современного образования / К.В. Деревянко, В.И. Ильченко // Філософські дослідження: Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск № 16. – Луганськ: вид-во СЧУ ім. В. Даля, 2012. – С. 91-98.

9. Ильченко В.И. Физика очеловеченная и одухотворенная. Книга в 2-х томах. / Ильченко В.И., Проказа А.Т. – Луганск «Ремир», «Світлиця», 2009.

10. Ильченко В.И. Фізичні теорії: люди, ідеї, події. Навчальний посібник. Гриф МОН № 1/11-829 від 13 лютого 2010 р. / Ильченко В.И., Проказа О.Т., Стріха М.В. – Луганськ: Елтон-2, 2012. – 384 с.

## **П'chenko V. I. SPIRITUAL AND MORAL BASIS OF THE REVIVAL OF THE EDUCATION SYSTEM IN THE LUHANSK PEOPLE'S REPUBLIC.**

*A system of ideals, values and strategic objectives developed in the artistic heritage of thinkers XIX-XX centuries (personal ideal of a social ideal, statehood ideal, the religious ideal of democracy, the cathedral ideal people, education ideal) – both spiritual and methodological basis of the education system revival in Luhansk the People's Republic.*

**Key words:** *values, spirituality, morality, ideals, the education system, the personal ideal, Luhansk People's Republic.*



**Ильченко Валерий Иванович** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры «Мировой философии и теологии» Луганского государственного университета имени Владимира Даля, (г. Луганск).

УДК 271.2

*Слюсаренко А. В.*

## **ЛУГАНСКАЯ ЕПАРХИЯ В СОСТАВЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

*В статье рассматривается история православия на территории Луганской епархии РПЦ. Особое внимание уделяется подвижникам благочестия, новомученикам и исповедникам нашего края. Помимо епархии, входящей в юрисдикцию Московского патриархата, в статье уделяется внимание местным старообрядцам. Обращается внимание на духовное значение нашей топонимики. История православия на Луганской земле рассматривается в контексте истории Русского православия в целом.*

**Ключевые слова:** епархия, канонизация, обновленческий раскол, сергианство, непоминающие, старообрядчество, топонимика.

**Постановка проблемы.** Энтропийные процессы, вызвавшие кризис Российской государственности в XX веке, затронули и церковную жизнь. Украинские обособленческие движения рассматривали Луганщину и весь Донбасс в целом как «русифицированную» территорию, с автохтонно украинской духовностью и культурой. Сепаратистская идеология Украины как «не России» не нашла весомых исторических аргументов. В то же время исследования православия на Луганской земле свидетельствуют о неразрывной связи нашего региона с большой Россией. К сожалению, до сих пор не существует фундаментального исследования истории Луганской епархии. Наша статья намечает возможные пути таких исследований.

**Цель исследования.** Обзор основных событий, персоналий и явлений, связанных с историей православия на территории ЛНР, включая временно неподконтрольные территории, бывшей Луганской области.



**Основная часть.** Земли нынешней Луганской области начиная с XVI века осваивались Московским государством, донскими и запорожскими казаками. Вместе с ними на нашей земле утвердилась и православная вера. До 1667 г. церкви, находящиеся на территории современной Луганской епархии, как и всей Слободской Украины, входили в состав Патриаршей области, а после учреждения Белгородской епархии влились в нее и управлялись Белгородскими архипастырями, в том числе и святителем Иосафом (Горленко) [1].

К началу XX века территория нынешней Луганской области входила в состав сразу трёх епархий Русской Церкви: Екатеринославской, Харьковской и Донской. Пожалуй, самый почитаемый подвижник синодального периода истории Луганщины – старец Димитрий Горский, прошедший 46 лет в затворе [2, с. 37]. 19 июня 2014 г. Священный Синод УПЦ МП благословил местную канонизацию старца в пределах Северодонецкой епархии [3]. В Луганской епархии канонизаций не было вовсе. А между тем XX век прокатился по нашей земле красным колесом, унеся за собой жизни многих мучеников и исповедников веры Христовой. Из всех этих забытых ныне святых больше других посчастливилось епископу Павлу (Кратирову), который в феврале 1922 г. был рукоположен в сан епископа Старобельского, викария Харьковской епархии. В 1981 г. к лику святых его причислила РПЦЗ. Владыка Павел был уроженцем Вологодской губернии, окончил Вологодскую семинарию, а затем Казанскую Духовную Академию, перед революцией преподавал в Харьковской семинарии. Он был твёрдым сторонником единства Русской Церкви, открыто обличал обновленческий раскол. Бескомпромиссная позиция еп. Павла не осталась без внимания ЧК. Он был в 1923 г. арестован и выслан за пределы епархии. Когда в 1927 г. митрополит Сергей (Страгородский) выступил с известной Декларацией лояльности советской власти, еп. Павел прервал с ним общение. Он написал три послания против сергианства, в которых резко критиковал как советскую власть, так и соглашательскую политику Заместителя местоблюстителя патриаршего престола. В апреле 1927 г. владыка писал:

*«Пролетарское государство в конце разрушило вековые устои и нормы человеческого общежития и объявило всему миру, что оно хочет пересоздать человечество и создать какого-то нового социалистического человека. Но особенного внимания заслуживает то обстоятельство, что новое государство создало и новую классовую мораль, провозгласило новую марксистскую совесть и необычайное – на основах ленинского марксизма – учение о нравственности, не укладывающееся не только в рамки Христианской нравственности, но и в рамки общечеловеческой морали. То,*



*что с Христианской точки зрения или даже общечеловеческой считается добром, с точки зрения классовой морали ленинизма квалифицируется как уголовно наказуемое деяние» [4].*

Не согласившись с курсом м.Сергия, владыка Павел избрал мученический путь. В 1928 г. он писал:

*«Сергиевская церковь, подобно обновленческой, теперь свирепствует, господствует, запрещает, высылает и через это являет себя цезаро-папистской организацией в самом гнуснейшем смысле слова. А посему я ухожу в пустыню в той надежде, что в данное время только пустынная, лягальная Церковь может указывать тот истинный путь к вечному спасению, по которому должно идти христианину» [5, с. 188].*

Епископ Павел присоединился к группе непоминающих во главе с митрополитом Иосифом (Петровых). В 1930 он был вновь арестован, получил 10 лет ИТЛ и в 1932 умер в застенках харьковского ГПУ. В Луганске в 30-е годы проживала одна из дочерей владыки – Зоя. К сожалению, в нашей Церкви отношение к непоминающим всё ещё неоднозначно, в силу чего невозможна пока и общецерковная канонизация священномученика Павла (Кратирова).

История гонений православия на территории Луганской области ещё не написана, она требует кропотливой и компетентной работы церковных, музейных и архивных специалистов. За 20 лет существования Луганской епархии УПЦ в этом смысле сделано очень мало. Первые ростки показали только недавно. Наша епархиальная газета «Православие Луганщины» опубликовала два очерка об исповедниках Луганщины. В одном из них рассказывается о трагической судьбе священника Иоанна Грешнова, убитого большевиками во время советско-германской войны при отступлении 1941 г. в селе Есауловка Антрацитовского района [6]. В другом речь идёт об исповедническом подвиге священника Иоакима Олексюка, получившего 5 лет ссылки за службу в храме в Большой Вергунке в период оккупации [7].

Луганщина является неотъемлемой частью Русской Земли. Об этом, между прочим, свидетельствует и наша топонимика: сакральная и мирская. Сколько храмов освящено у нас в честь общерусских святых и общерусских святых: это храмы в честь Казанской иконы Божией Матери, в честь иконы Умиление, в честь преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского, благоверного князя Александра Невского, недавно в Белокуракино был освящён храм в честь святых Царственных Страстотерпцев. Названия наших городов и сёл также говорят о единстве Русской Земли: Новопсков, Старобельск, Станица Луганская, Урало-Кавказ, Новая Астрахань. А если вспомнить названия наших улиц?



Московская, Ростовская, Ломоносова, Пушкина, Лермонтова и т.д.

Интересна также история старообрядческого Успенского прихода в с. Городище Перевальского района. Он стал кузницей кадров для старообрядцев. Выходцем из этого прихода был архиепископ Флавиан (Слесарев) возглавлявший белокрыницкое согласие с 1952 по 1960 г. Недавно храм посещал нынешний глава старообрядческой Церкви митрополит Корнилий. 10 лет храму в Городище отдал епископ Патермуфий (Артемихин), возглавляющий ныне дальневосточную епархию РПСЦ.

Луганская земля дала Русской Церкви несколько видных современных деятелей. Наши земляки м.Платон (Удовенко), до недавнего времени Южно-Американский и Аргентинский, и м.Мефодий (Немцов), Пермский и Соликамский. В разных епархиях РПЦ служат и несколько молодых епископов – луганчан. А сколько монахов и священников дала наша земля и не перечесть.

Делегации Луганской епархии регулярно принимают участие в архиерейских и поместных соборах Русской Церкви. В 2011 г. состоялся исторический визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Луганск, впервые посетившего наш город. В епархии начал работу отдел приграничного сотрудничества, целью деятельности которого является укрепление связей между соседними епархиями РФ и Украины. Русская Православная Церковь оказала Луганской епархии существенную гуманитарную помощь для пострадавших в ходе войны 2014-2015 гг. Надеемся, что с Божией помощью, наша благодатная земля принесёт ещё немало пользы Матери-Церкви.

**Выводы.** Попытки рассматривать историю Луганской епархии вне контекста Русской истории беспочвенны и непродуктивны. История Луганской епархии во все эпохи, включая синодальную и подсоветскую, неразрывно связана со всей полнотой Русской Православной Церкви.

### Литература

1. Луганская и Алчевская епархия. Историческая справка : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/73327.html>
2. Фирсов А. [А.В. Кудяев]. Подвижники благочестия и святые места Луганской земли. Луганск, 2005. – 192 с.
3. ЖУРНАЛЫ заседания Священного Синода Украинской Православной Церкви от 19 июня 2014 года : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.pravmir.ru/zhurnalyi-zasedaniya-svyashhennogo-sinoda-ukrainskoy-pravoslavnoy-tserkvi-ot-19-iyunya-2014-goda/>
4. Павел Кратиров, епископ. [О Декларации] : [Электронный ресурс]



– URL: <http://www.ipc-russia.ru/polemika/21/106-2009-02-26-04-25-13.html>.

5. Шкаровский М.В. Судьбы иосифлянских пастырей. СПб. 2006. – 92 с.

6. Должников П. Подвиг священника // Православие Луганщины: Официальное издание Луганской епархии. 27 февраля 2012.

7. Третьяченко Т. Трагедия одной судьбы. Дело №13564// Православие Луганщины: Официальное издание Луганской епархии. 10 января 2012.

**Slyusarenko A.V. LUGANSK DIOCESE IN COMPOSITION  
RUSSIAN ORTHODOXY CHURCH: HISTORY AND  
CONTEMPORANEITY**

*In the spotlight of author of the article is history of the Lugansk diocese of Russian Orthodoxy Church. The special attention is spared to the devotees of piety, new martyrs and confessors of our edge. Besides the diocese included in jurisdiction of Moscow patriarchy, in the article paid attention to the local old believers. Attention applies on the spiritual value of our toponymy. History of Orthodoxy on Lugansk earth is examined in the context of history of Russian Orthodoxy on the whole.*

**Key words:** *diocese, canonization, renovationism, unmentioning, the old believers, toponymy.*

**Слюсаренко Алексей Владимирович** – кандидат богословия, старший преподаватель кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

## **ДОГМАТИЧЕСКИЕ ЛЕКЦИИ ПЕРВОГО РЕКТОРА РЕФОРМИРОВАННОЙ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ АРХИМАНДРИТА МОИСЕЯ (БОГДАНОВА-ПЛАТОНОВА)**

*Архимандрит Моисей (Богданов-Платонов) стал первым ректором преобразованной по Уставу 1814 года Киевской духовной академии, а также первым профессором догматического богословия. В построении своего курса он старался отойти от распространенного влияния на догматику того времени: систем Иринея (Фальковского) и Феофилакта (Горского), а через них, следовательно и системы Феофана (Прокоповича), а также пытался положить начало своим собственным взглядам на преподавание предмета.*

**Ключевые слова:** *Моисей (Богданов-Платонов), догматическое богословие, Киевская духовная академия, Иисус Христос, космология.*

27 октября 1817 г. была торжественно открыта Киевская семинария, которой было поручено стать плацдармом для преобразования ее в обновленную академию, открытие которой и состоялось 28 сентября 1819 года. Осуществление этой важной миссии лягло на плечи небольшого количества преподавателей во главе с ректором семинарии архим. Моисеем (Богдановым-Платоновым) [7, с. 172]. Молодой ректор Моисей по праву занимает видное место в истории академии, в качестве первого ректора он был организатором учебно-воспитательного и хозяйственно-экономического процесса в школе. Как талантливый и квалифицированный профессор он поставил науку на высокую ступень развития, а под его четким руководством из стен школы вышли видные деятели науки и духовной жизни [7, с. 168].

Архиепископ Моисей ( в миру Матвей Михайлович Богданов-Платонов-Антипов) (1783-1834) закончил свой жизненный путь в сане архиепископа Карталинского и Кахетинского, экзарха Грузии (1832-1834).

Образование получил в Троице-Сергиевой духовной семинарии. В



1808 году пострижен в монашество. В 1814 году окончил Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью магистра. С 1817 года – ректор Киевской духовной семинарии и архимандрит Киевского Братского монастыря. С 1819 года – первый ректор Киевской духовной академии. В 1822 году за лекции, читанные в Киевской духовной академии, удостоен звания доктора богословия. 2 марта 1824 года хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии. 28 ноября 1827 года назначен епископом Вологодским и Устюжским. С 29 ноября 1828 года – епископ Саратовский и Царицынский. С 12 марта 1832 года – архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии, член Святейшего Синода.

Скончался 13 июля 1834 года. Погребён в Тифлисе в Сионском соборе.

«Преосвященный Моисей оставил о себе память как об архипастыре в высшей степени кротком, мягком, радушном, общительном, снисходительном и приветливом» [5].

Именно на плечи этого молодого архимандрита (31 июля 1817 г. иером. Моисей был назначен ректором Киевской семинарии, а 1 августа того же года был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Киево-братского второклассного монастыря) лягла честь введения реформы в Академии. «Благодаря его такту и неутомимой настойчивости это дело завершилось спокойно, без особых каких-либо колебаний и задержек. Он не только ввел реформу, но за четыре года своего ректорства сделал все необходимое для укрепления и утверждения нового академического строя» [6, с. 348-349].

Один из учеников архим. Моисея, свидетель его ректорского попечения о школе, Иван Борисов (в последствии преподаватель и ректор академии епископ Иннокентий), называет учителя «учредителем нового порядка в Киевской духовной Академии, который своими трудами положил основание ее благоустройству и образованию» [6, с. 350]. В этих словах содержится характеристика всей академической деятельности архим. Моисея как первого ректора, первого профессора богословия, как учителя свят. Иннокентия (Борисова), воспитавшего плеяду видных богословов и догматистов, оказавшего влияние на дальнейшее развитие Академии до 1869 г. «Его дух, воззрения, административные и педагогические приемы – все отразилось на последующей академической жизни, благодаря чему личность Моисея (Богданова-Платонова) является центральной и доминирующей во всем периоде жизни Академии», – такую высокую оценку киевскому академическому периоду жизни ректора дает проф. Ф. Титов [там же].

В первое десятилетие наука представляла собой, с одной стороны,



большое влияние старой схоластическо-формальной системы, зачастую, со старыми учебниками; а, с другой – новые веяния и начатки научного развития, которые пока касаются лишь «немногих главных предметов курса, редко заходя в специальность, ограничиваются обрисовкой общих черт научных систем, предлагаемых с догматической определенностью и авторитетностью» [3, с. 81].

Во время всего своего ректорства архим. Моисей был профессором богословских наук. В течение первого учебного курса (1819-1821) он читал студентам низшего отделения Священное Писание. Эти лекции профессором читались на русском языке [6, с. 349]. За них, на основании отзыва еп. Григория (Постникова) («нахожу их основательными и достойными докторской степени» [7, с. 188]), ректора СПбДА, Комиссия духовных училищ 30 июня 1822 г. утвердила архим. Моисея в звании доктора богословия (Дело о присвоении ректору Киевской духовной академии архимандриту Моисею степени доктора богословия [2, №121]).

В течение следующего учебного курса (1821-1823 гг.) ректор читал высшему отделению богословские науки: Введение в богословие и Догматическое богословие, которые были прочитаны им в полном объеме [7, с. 189]. Как видно из лекций по догматике, архим. Моисей и его ближайшие приемники еще не оставляют латыни как главного языка преподавания богословских дисциплин.

По замечанию профессора Титова, работавшего с рукописью слушателя архим. Моисея студента I курса Павла Диомидова, лекции ректора «отличались особенной краткостью, точностью, ясностью и раздельностью» [там же]. Это же замечание видно и из планов-конспектов лекций, сохранившихся в ЦГИА Украины в г. Киеве [2, №201]. Проф. Ф. Титов, делая обзор ректорского периода жизни архим. Моисея, проводит параллель между лекциями первого ректора и последующими научно-богословскими целостными системами. Программа архим. Моисея очень сходна с программой, по которой позже преподавал богословие его ученик преосвящ. Иннокентий (Борисов). «А программа последнего послужила основой для конспекта богословских чтений преосвящ. Димитрия (Муретова) и через него преосвящ. Макария (Булгакова), то есть необходимо признать, что первоначальный источник программы богословских наук, преподававшихся в КДА в течение 30 лет после ее преобразования и затем сделавшихся достоянием печати в виде известных трудов митр. Макария, заключается именно в чтениях преосвященного Моисея» [7, с. 189]. Следует заметить, что это замечание относится только к программам преподавания, а не к самому чтению и методу изложения [там же].



Перейдем теперь к рассмотрению сохранившихся материалов конспектов и планов лекций по богословию, преподанных преосвящ. Моисеем на высшем отделении и преставленных к экзаменам в июне и декабре за его личной подписью.

Как уже было отмечено, ректор архим. Моисей читал курс догматики на протяжении 2 лет. Содержание конспектов его лекций указывает на прочтение их в полном объеме [2, №128; №138; №127; №185; №202]. В системе архим. Моисея мы встречаемся с новым планом, «возникающим не в преемственной связи с традициями системы Прокоповича» [8, с. 551], а составленному следуя католическому догматисту Добмаеру и его системе «Systema theologiae catholicae» [там же]. Как и у Добмаера, курс лекций архим. Моисея состоял из таких частей: Введение и 3 основных частей – теоретическая теология, сотериология и эсхатология (дело о проведении испытаний студентов за 1 курс (начатое 26 июля, закончено 25 июля 1823 г.) на 135 листах [2, №201]; Конспект и регистрация учеников с отметками, поданными в семинарии перед испытаниями в декабре 1817 года на 42 листах. – Институт рукописи НБУ. – Ф.160. – № 369; Порядок испытаний учеников Киевской семинарии, конспекты, списки учеников, программы за 1818 года на 18 листах. – Институт рукописи НБУ. – Ф.160. – №371.

Предисловие к догматическому богословию, которое было озаглавлено «Введение в целостное христианское богословие (теологию)» состояло из 5 основных частей. Сам же курс лекцией начинался с главы «О религии в целом»: понятие религии вообще, происхождение религиозного чувства в человеке. Далее автор переходил к рассмотрению естественной (природной) религии, в которой давал понятие такой религии и открывал ее недостаочность для спасения человека на основнии знания, практики и опыта. Таким методом профессор подводил слушателей к необходимости богооткровенной религии, которой и стало христианство. В этих лекциях богословом излагается учение о ветхозаветных свидетельствах, касательно сотворения мира; первоначанном бытии первых людей; блаженной жизни и утрате такого состояния. Далее он переходит к свидетельствам Ветхого Завета относительно Искупителя – пришествию Иисуса Христа, Его божественности и богоданности Его учения. Так же им затрагивается вопрос апостольской проповеди в возвещении истины спасения; создание церковной институции через действие Святого Духа, чудеса и божественную помощь в возвещении и распространении евангельской истины. В последней части Введения профессор ведет речь о богословии, причлествующем Церкви, и его основании в Священном Писании. Именно такое деление «Введения в богословие» было заимствовано из



системы Добмаера, а предметы, излагающиеся в этой части, входили в состав общего теоретического богословия, «задача которого состояла в обозрении и исследовании коренных или общих вопросов христианской религии, как главного объекта богословской науки. Эта часть богословия имела свое введение, в котором определялись предмет богословия, задача и важность его изучения, историческая судьба и прочее, и которое называлось обыкновенно prolegomena» [8, с. 533].

После «Введения» начинается первая часть уже собственно догматики – «Теоретическое богословие». Эту часть ректор делит на 7 членов: реальность Бога; рациональный путь познания Бога; природа Бога; Бог Троица; богословское содержание космологии; пневматология и антропология (во времена архим. Моисея под этим понятием понималось учение о невидимом ангельском мире).

Профессор начинает эту часть вводными понятиями о догматике как теоретическом богословии, дает определение науки, указывает на предмет и содержание курса. Первый член этой части занимал одну лекцию, в которой он доказывал существование Бога на основании свидетельств Священного Писания и из рассмотрения апологетических аргументов – космологического, телеологического, морального (нравственной природы человека). В тот период преподавание основного богословия (апологетики) еще не было выделено в отдельную дисциплину и входило в курс догматического богословия. Такая конструкция лекций берет свое начало еще от системы архиеп. Феофана, построение которой излагалось в полемико-апологетическом стиле, соединяя в себе части разных богословских дисциплин, предназначенных для апологетики христианства. Поэтому для архим. Моисея, руководствующегося системой архиеп. Феофана, свойственны такие вставки.

Далее, рассматривая рациональный путь познания Бога, Ректор определяет два пути познания – естественный (из наблюдений за видимым тварным миром) и сверхъестественный (через Божественное Откровение и непосредственное откровение Святого Духа), определяя возможности такого познания, их достоинства и недостатки. Также в этой части обращает внимание на возможность приобретения знания через откровение и на прирост такого познания.

Следующая часть его конспекта (4-5 лекции) отводилась под рассмотрение «Природы Бога». Профессор начинает эти лекции с рассмотрения ограниченности человеческого разума и невозможности постижения сущности Божией, как разве что через некоторые указания в Священном Писании. Он указывает на нераздельность Святой Троицы, единую божественную природу и свойственные ей божественные качества:



вечность, независимость, неизменность, независимость от пространства и времени. Далее автор переходит к определению реальности и качествам божественного знания: неограниченность Божественного знания, его всеведение. Потом рассматривает качества Божественной воли и определяет ее свойства: святость, мудрость, свобода, всемогущество, правосудие и правда Божия. Заканчивает этот раздел профессор состоянием Божественной природы – единством, блаженством и славой Божией.

Далее в его конспекте начинается часть – «Тринитарное Богословие», в которой сначала архим. Моисей говорит о единстве Бога, приводя аргументы из Писания и жизни Церкви. После чего переходит к рассмотрению отдельных Божественных Личностей, их свойств и отношений друг к другу. Также он определяет ипостасные свойства каждого Лица Святой Троицы. В частности, профессор акцентирует внимание на исхождении Святого Духа только от Отца, отводя этому догмату значительную часть материала, приводя примеры и свидетельства из Писания, Святых Отцов и литургической жизни Церкви. В заключение архим. Моисей указывает, что католическое учение о *filioque* является ошибочным.

Пятая часть его конспекта посвящена космологии, в которой вначале говорится о сотворении мира, затем дается понятие вселенной и творения вообще, далее излагается учение о Боге Творце и характере творения «из ничего». Также в этом разделе отец Моисей учит об участии в творении всех трех Лиц Святой Троицы и о предвечном совете. Профессор особо акцентирует свое внимание на различии качества созданных вещей от их Нетварного Создателя. В следующей лекции излагается учение о провидении Божиим: дается понятие провидения, промысла или сохранения. Профессор указывает на общий промысел о мире и частный – о каждом конкретном творении. Дает определение промысла и его истинность и неприменность.

Шестая часть (духовное богословие) состоит из 3 лекций. В первой преподаются общие определения пневматологии: понятие духовных сил, их происхождение, характер и истинность существования. Далее профессор переходит к ангелологии, в которой дает определение ангельскому миру, говорит о их количестве, сущности природы и назначении этих разумных служебных духов. В разделе «Демонология» архим. Моисей учит о истинности существования дьявола, его падении по гордыне, существовании и укоренении после этого его во зле. Также тут указываются виды греха, характер и состояние демонского мира, их количество и иерархию.



В заключительной части первого раздела («Антропология») профессор учит о творении человека по образу и подобию Божьему, вдунуении дыхания Божьего в первого человека, творении из Адамова ребра Евы, а также о замысле Бога в наполнении земли от первой четы. Еще он указывает на назначение к совершенствованию первых людей, их блаженной жизни в раю, говорит о совершенстве тела и ума и указывает на обязанности прародителей до грехопадения.

Далее начинается второй большой раздел догматики «Сотериология», которая состоит из трех частей. В первой части излагается история грехопадения первых людей, проклятия и смерти, которые грех повлек за собой, история изгнания из рая и последующие старания рода человеческого. Дается определение первородного греха, его действительность, происхождение и распространение во всех людях посредством греховного рождения. Учит также профессор и о повреждении человеческой природы и смерти, которая вошла грехом в мир.

Во второй части излагает учение о спасении рода человеческого и восстановлении Завета с Богом посредством Искупителя и Посредника между Богом и людьми – Богочеловека Иисуса Христа, Его искупительной жертве, удовлетворении правосудия Божьего и возможности спасения рода человеческого. Сначала архим. Моисей доказывает действительность богосыновства Иисуса Христа на основании свидетельств ветхозаветных и пророческих: первоевангелие, «семена пророчества» у Авраама, пророчества Иакова, Захарии и Малахии, Даниила, а также свидетельства Иоанна Крестителя, как последнего пророка. Далее профессор переходит уже к Самой Личности Христа Спасителя, излагая учение о двойственной природе Богочеловека: Божественном и человеческом естестве. После чего переходит к образу соединения природ: понятие объединения природ, общение природы (*communio naturarum*) и, наконец, *communicatio idiomatum*. В последнем архим. Моисей различает три рода: Род *Idiomatum*, род *Majestaticum* и род *Apotelesmaticum*. Присутствует учение о различных степенях экзальтации. Заканчивает этот раздел профессор учением о двояком состоянии Христа и деле спасения, совершенным Мессией.

Завершается Сотериология учением о необходимости принятия Христа и его спасительной жертвы со стороны человечества. Для этого человечеству необходимы благодать, вера и добрые дела. Архим. Моисей указывает также и средства для спасения, установленные Самим Богом: Божественное Слово (Евангелие) и таинства: крещение, миропомазание, покаяние, Евхаристия, священство, брак, елеосвящение. На этом учение о спасении заканчивается.

Последние десять лекций составляют заключительный раздел



догматики архим. Моисея – «Эсхатологию», состоящую из трех частей. В первой он рассуждает о предопределении Божиим о человечестве и мире вообще; неизбежности смерти и конца всего сущего; преображении мира и возмездии по заслугам каждому человеку. Во второй говорит о загробном о состоянии каждого человека по его смерти; вообще о понятии смерти; о состоянии человека после смерти: состоянии души и тела, а также о частном суде. В заключительной части излагает учение о конце мира, Втором Пришествии и его признаках, о последнем страшном суде и о воскресении мертвых: о понятии этого явления, возможности и указании на него в Священном Писании. Заканчивается раздел догматики учением о загробной участи каждого человека – вечной блаженной жизни праведников в общении с Творцом и вечной смерти и муках грешников.

Итак, выше были рассмотрены основные положения и краткое содержание курса догматического богословия первого ректора обновленной КДА архим. Моисея, преподаваемого студентам первого курса в 1821-1823 гг. Лектор столкнулся с целым рядом проблем в изложении предмета, будучи первопроходцем в преподавании указанного курса. С одной стороны, ректор старается отойти от распространенного влияния на догматику того времени систем Иринейя (Фальковского) и Феофилакта (Горского), а через них, следовательно, и от системы Феофана (Прокоповича), а с другой – пытается заложить начало своим собственным взглядам на преподавание предмета. С последним автор справляется лишь отчасти. Основу лекций ректора составляет присутствие элемента полемическо-апологетического богословия, однако в них все же прослеживается влияние западных католических систем. А некоторые пункты его системы «с буквальной точностью взяты у Добмаера» [8, с. 553]; система М. Добмаера была предложена в католических школах Австрии и стала характерной для этой «переходной» эпохи [4, с. 45]. Следуя католическому догматисту, архим. Моисей делит догматику на три части: теогнозию, сотериологию и дикестологию, каждая часть в свою очередь подлежит дальнейшему делению, охватывая все строение богословской догматической науки. В соответствии с планом Прокоповича система преосвящ. Моисея отличается больше стройностью и логичностью, но еще сильно уступает последующим лекциям свт. Иннокентия или целостным богословским системам преосвящ. Антония (Амфитеатрова) или Макария (Булгакова). Но можно с уверенностью сказать, что первая попытка профессоров Киевской школы положить начало выработке своих отечественных систем догматического богословия была довольно успешной. Начался новый этап развития догматики в отечественном богословии, достойно продолженный киевской традицией.



## Литература

1. Институт Рукописей Национальной Библиотеки Украины имени В. И. Вернадского. Ф.160 (Киевская духовная академия (1819-1920)). – № 369, 371.
2. Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве. Ф.711 (Киевская духовная академия). Оп.1 (Внутреннее правление). Т.1. № 121, 127, 128, 138, 185,201, 202.
3. Малышевский И. Историческая записка о состоянии Академии в минувшее пятидесятилетие // Труды КДА, ноябрь, 1819.
4. Мозгова Н.Г. Київська Духовна Академія (1819-1920). Філософський спадок. – К., 2004. – 320 с.
5. Моисей (Богданов-Платонов-Антипов) // «Древо. Открытая православная энциклопедия» (5.02.2013) – URL: <http://drevo-info.ru/articles/13160.html>.
6. Титов Ф. Стара вища освіта в Київській Україні (XVI-поч.XIX ст.). – К., 1924. – 433 с.
7. Титов Ф. Очерк из истории КДА. Преосвященный Моисей Богданов-Платонов, первый ректор Киевской духовной Академии // Труды КДА, сентябрь, 1897.
8. Ястребов М. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской духовной Академии // Труды КДА, сентябрь 1900.

### **Lyubavtsev A.S. DOGMATIC LECTURES THE FIRST RECTOR OF THE REFORMED KIEV THEOLOGICAL ACADEMY ARCHIMANDRITE MOSES (BOGDANOVA-PLATONOVA).**

*Archimandrite Moses (Bogdanov-Platonov) became the first rector of the reformed Charter in 1814 the Kiev theological academy and the first professor of dogmatic theology. His course when creating he tried to move away from dissemination of influence on the dogma of the time: Iriney's system (Fal'kovskii), Theophylact's system (Gorsky) and Theophan's system (Prokopovich). He tried to initiate its own views on the teaching of the subject.*

**Key words:** *Moses (Bogdanov-Platonov), dogmatic theology, Kiev theological academy, Jesus Christ, cosmology.*

**Любавцев Антон Сергеевич** – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

## **ОБОЖЕНИЕ КАК СМЫСЛ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

*В статье рассматривается проблема обожения человека как смысл его бытия. Изучается понятие обожения, исследуется святоотеческое богословское учение об обожении, изучается учение свт. Григория Богослова об обожении, исследуется значение исихазма в достижении цели обожения, рассматривается «Лествица» св. Иоанна Лествичника как ступени достижения обожения.*

**Ключевые слова:** обожение (теозис), исихазм, монашество, синергия, святость.

**Постановка проблемы.** Вопрос о смысле и целях своего бытия волновал человечество с древности. Обожение – один из ответов на этот вопрос. Попытка его осмысления дается еще в мифологии древних. Но наиболее полно он был раскрыт именно в христианском вероучении. Христианство дает такой ответ на этот вопрос: смысл и цель жизни человека – в обожении.

Пресыщение благами земными вызвало в современном человеке поиск духовного. Но этот поиск зачастую приводит к печальным последствиям – секты, различные оккультные и эзотерические практики, обещающие быстрое духовное совершенство, приводят не только к проблемам со здоровьем, психикой, но и, что самое печальное, к смерти духовной. Этим обоснована актуальность исследования христианского учения об обожении как цели и смысла человеческой жизни, ведь только евангельское и святоотеческое учение, основанное на многовековом опыте, открывает человеку путь к истинным духовным вершинам.

**Цель исследования.** Изучение христианского, в данном случае православного, учения об обожении, как цели и смысле бытия.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Православное учение об обожении раскрывается в трудах святых отцов – «Лествица» св. Иоанна Лествичника, труды св. Григория Паламы, прп. Симеона Нового Богослова, свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника и многих других. Исследованиями проблемы обожения занимались В.Н. Лосский,



прот. Сергей Булгаков как часть его учения о софиологии. Из современных работ по данной теме следует обратить внимание на работу Е. Зайцева «Учение В. Лосского об обожении», работы С.С. Хоружего, труды В.И. Ильченко.

**Основная часть.** Обожение (святость) – учение Православной Церкви о соединении человека с Богом, приобщении человека Нетварной Божественной жизни через действие Божественной благодати. По учению Отцов Восточной Церкви, обожение (гр. – theosis) есть цель человеческой жизни [6].

Термин «обожение» не встречается в Священном Писании и мало знаком современному человеку. Гораздо понятнее и гораздо шире используется традиционный христианский термин «спасение». Этот термин указывает на спасение от чего-то: от греха, от власти дьявола, от смерти и ада. В восточнохристианской традиции спасение воспринималось не только как исправление последствий грехопадения, как освобождение от власти дьявола, но прежде всего как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Божию. Для описания этой цели и средств к ее достижению восточные отцы использовали термин «обожение». В основе же своей учение об обожении – не что иное, как учение о спасении, только выраженное на языке восточнохристианского богословия [1].

Тема обожения уходит корнями в новозаветное учение о том, что люди призваны стать причастниками Божеского естества (2 Пет 1:4). В основу учения греческих отцов об обожении легли также слова Христа, в которых Он называл людей «богами» (Ин 10:34; Пс 81:6); слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (см.: Ин 1:12) и о подобии Божиим в человеке (1 Ин 3:2), многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божиим в человеке (Рим 8:29; 1 Кор 5:49; 2 Кор 3:18; Кол 3:10), учение об усыновлении людей Богом (Гал 3:26; 4,5), учение о человеке как о храме Божиим (Кор 3 16). Эсхатологическое видение апостола Павла характеризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскресения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой – Христом (см.: Рим 8:18-23; Еф 1:10), и когда Бог будет всё во всём (1 Кор 15:28) [1].

Эти новозаветные идеи получили развитие уже у богословов II века. Игнатий Антиохийский называет христиан «богоносцами» и говорит об их единении с Богом, причастности Ему. Возможность обожения раскрывается Боговоплощением. Об этом единогласно свидетельствуют Отцы. У Иринея Лионского мы находим формулы, подчеркивающие



взаимосвязь между уподоблением Бога человеку в воплощении и уподоблением человека Богу. Согласно общей формуле Отцов, Бог стал человеком, чтобы человек через него стал богом, Боговоплощение Сына Божия Иисуса Христа делает человека богом в такой мере, в какой Сам Бог сделался человеком [1].

Терминологически это учение было разработано богословами александрийской традиции – Климентом, Оригеном и Афанасием Великим.

У Климента впервые встречается глагол Θεοτοίεω («сделать богом», «обожить»): «Слово обоживает человека Своим небесным учением». Климент понимает это обожение как нравственное совершенство: в своем совершенном состоянии человек становится «боговидным и богоподобным». По учению Климента, мы должны «уже здесь на земле быть озабоченными жизнью небесной, в которой некогда будем обожены» [1].

Классическая формула, выражающая обожение человека, содержится у Афанасия: «(Слово) вочеловечилось, чтобы мы обожились». В другом месте Афанасий говорит о Христе: «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить». Для Афанасия, как и для всех отцов периода Вселенских Соборов, единственное основание обожения человека – это воплощение Слова Божия. Афанасий подчеркивает онтологическую разницу между, с одной стороны, нашим усыновлением Богу и обожением и, с другой – сыновством и Божеством Христа: в окончательном обожении «мы делаемся сынами не подобно Ему, не по естеству и не в прямом смысле, но по благодати Призвавшего» [1].

Учение об обожении вполне утвердилось в святоотеческом богословии во время антиарианской полемики IV века. Для всех отцов периода Вселенских Соборов единственное основание обожения человека – это воплощение Слова Божия.

У Григория Богослова тема обожения занимает центральное место, которое сохранится за ней на протяжении всей истории византийского богословия. Ни один христианский богослов до Григория не употреблял термин обожение столь часто и последовательно, как это делал он; и в терминологическом, и в концептуальном смысле. Целью Боговоплощения, говорит Григорий, было «сделать (человека) богом и причастником высшего блаженства». Своими страданиями Христос обожил человека, смешав человеческий образ с небесным. Закваска обожения сделала человеческую плоть «новым смещением», а ум, приняв в себя эту закваску, «смешался с Богом, обожившись через Божество». Однако Григорий делает существенное уточнение: человек становится богом «настолько же, насколько» Бог стал человеком: «Дольний человек стал Богом после того,



как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что победило лучшее, дабы и мне быть богом настолько, насколько Он стал человеком». Таким образом, устанавливается прямая связь не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком и человек становится богом. Григорий делает это уточнение в противовес ереси Аполлинария: если Бог не стал всецелым человеком, то и человек не может всецело стать богом. В одном из стихотворений, направленных против Аполлинария, Григорий идет еще дальше и ставит Боговоплощение в прямую зависимость от обожения человека: «Бог настолько (стал) человеком, насколько меня делает из человека богом». Вера в полноту человеческой природы во Христе, таким образом, предполагает веру в обожение всецелого человека, состоящего из ума, души и тела; и наоборот, идея обожения предполагает веру во Христа как в полноценного человека с умом, душой и телом [1].

По словам свт. Григория, обожение человека происходит в Церкви благодаря участию в Таинствах крещения и Евхаристии. В крещении человек возрождается и воссоздается благодаря обоживающему действию Святого Духа. В Евхаристии же «мы причащаемся Христа, Его страданий и Его Божества». Если крещение очищает человека от первородного греха, то Евхаристия делает его причастным искупительному подвигу Христа [1].

Обожение, согласно Григорию, происходит благодаря любви человека к Богу. По слову Григория, «любовь к Богу есть путь к обожению». Вершиной этого пути является единение с Богом, которое и есть обожение: «Я – Христово достояние; храмом и жертвой стал я, но впоследствии буду богом, когда душа смешается с Божеством» [1].

Путь к обожению по учению свт. Григория лежит также через активное доброделание: «Показывай свою деятельность не в том, чтобы делать зло, но в том, чтобы делать добро, если хочешь быть богом». Благотворительность есть уподобление Богу: будучи щедрым и милосердным, начальник может стать богом для подначальных, богатый – для бедных, здоровый – для больных. Обожение не есть лишь интеллектуальное восхождение; вся жизнь христианина должна стать путем к обожению через исполнение евангельских заповедей: «Возвышайся скорее жизнью, чем мыслью. Первая обоживает, а вторая может стать причиной великого падения. Жизнь же соразмеряй не с ничтожными вещами, ведь даже если ты и высоко взойдешь, все равно останешься ниже того, что требует заповедь (Божия)» [1].

Путь к обожению, наконец, лежит через молитву, аскетическое трудничество и мистический опыт, через восхождение ума к Богу, предстояние Богу в молитвенном созерцании.



В прощальной беседе с учениками Господь Иисус Христос сказал: «Без Меня не можете делать ничего (Ин. 15:5). Пояснением этих слов является предложенная Спасителем притча о лозе и ветвях (Ин. 15:1–5). В той же беседе Господь, дав ученикам заповедь о любви, назвал ее новой (Ин. 13:34), несмотря на то, что она хорошо была известна людям Ветхого Завета. Эта новизна, очевидно, заключается в принципиально новом образе любви: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15:12). Таким образом, мы видим, что по учению Спасителя никакая человеческая деятельность, прежде всего аскетическая, не может быть успешной, если деятель не пребывает в теснейшем единстве со Христом, в соработничестве. Следовательно, обожение недостижимо человеческими усилиями, претворение человеческой природы заведомо неосуществимо собственными силами этой природы. Оно совершается действием нетварной Божественной благодати; дело же человеческих сил составляет «стяжание благодати», направляющееся к достижению синергии, совершенного согласования и соединения этих энергий с благодатью. При этом, однако, благодать не выступает как внешняя сила, воздействующая на человека; ее действие осуществляется через человека и внутри человека [4; 8].

По учению Симеона Нового богослова, вера в обожение человека является непременной составляющей православного образа мыслей. По Симеону, обожение включает в себя и человеческую инициативу и Божие снисхождение: по его учению, тот, кто забыл весь мир и совлекся всего земного, приобретает первозданную цельность ума, после чего Сам единый Бог соединяется с ним и через это соединение полностью обоживает его. Чтобы описать, как такое обожение изменяет человеческое естество, Симеон использует традиционный образ железа в огне: как огонь сообщает железу свои свойства, не воспринимая темноту железа, так Святой Дух дарует людям Свое нетление и бессмертие, преобразует их в свет и дарует полное уподобление Христу. Следовательно, обожение – это восстановление в человеке его изначального подобия Богу, Который, по словам Симеона, «не завидует тому, чтобы смертные через Божественную благодать являлись равными Ему... но утешается и радуется, когда видит нас... такими по благодати, каким Он был и остается по природе» [1].

Как совершенный дар, исходящий от Отца светов (Иак.1:17), оно установлено Богом. Дар обожения – дар нетварной божественной благодати. «Не может быть тварным этот дар, – учит св. Марк Эфесский. – Если бы обожение было посевом естественного семени, то нам не нужно было бы ни возрождение (во св. Крещении), ни иных таинств, в которых действует Божественная благодать» [6].



Обожение совершается во Христе благодатью Святого Духа. Вочеловечившийся Господь в благодатных таинствах и дарах соединяется и совоплощается с верными Ему душами, вносит «душу в душу, ипостась в ипостась» (св. Макарий Великий). Через подобное соединение человек сопричастается Нетварной Божественной Жизни Святого Духа, делается «причастником Божественного естества» (2 Пет.1:4). Обоженный человек во всем уподобляется Христу, становится зеркалом Божественного Света. Через причастие божественной благодати он исполняет призыв апостола Павла: «В вас должны быть те же чувствования, что и во Христе Иисусе» (Флп.2:5) [6].

Достижение обожения невозможно без подвига. Как подчеркивает прп. Исаак Сирин, человек, который стремится к совершенству и богопознанию, нуждается в удалении от мира, то есть во внешнем безмолвии, которое способствует внутреннему безмолвию, восхождению в состояние просвещения. В православной церкви такими людьми являются монахи, которые всю свою деятельность направляют на достижение евангельского совершенства, обожения и состояния боговидения. Исихазм, священное безмолвие, в жизни православного монашества имеет важное, если даже не первостепенное, значение. Исихазм, священное безмолвие, имеет своим началом внешнее безмолвие, удаление от мира. Митрополит Иерофей (Влахос) пишет о сущности православной исихии: «Исихия является необходимостью для очищения человека, для его совершенства, которое является его спасением. Свт. Григорий в своих творениях пишет: «Для того, чтобы чисто собеседовать с Богом, необходимо и безмолвствовать, и хотя бы немного возвести ум от непостоянного». С помощью исихии человек очищает сердце и ум свой от страстей, и таким образом он достигает очищения и единения с Богом. И это общение с Богом действительно является единением человека и Бога, посему-то оно и является спасением человека» [3].

Вот резюме профессора Афинского университета протопресвитера Георгия Металлиноса: «Исихазм как жизнь во Святом Духе составляет квинтэссенцию церковной традиции, отождествляя в себе непосредственно то, что включает в себя и выражает собой термин Православие. Православие вне исихастской традиции немислимо и не существует. Практика исихии является «пробным камнем» для признания подлинности христианства. Исихазм, отвечая цели присутствия Церкви в мире как тела Христова, может быть охарактеризован как «аскетико-терапевтическое воспитание» (о. Иоанн Романидис) и заключается в том, чтобы попытаться восстановить «ноэтическую функцию» в сердце верующего. Условием для исихастского делания является библейское различие между умом (дух



человека) и разумом (рассудок). С точки зрения церковного учения, ум является «оком» души и органом богопознания. В случае правильной направленности ума находится в сердце. Когда же ум приводится в бездействие в случае падения человека, то он смешивается с разумом и его помыслами. В своем естественном состоянии ум преисполнен благодати (является храмом Божиим) и непрестанно молится. То есть он обладает «постоянной памятью» о Боге (умная молитва) и подготавливает человека к соединению его с Богом (к обожению). Следовательно, умная молитва является естественной функцией ума в сердце, которое, кроме биологической функции, имеет и духовную функцию [3].

Цель исихазма состоит в очищении сердца и ума соответственно от страстей (преображение порочных, укоризненных страстей в непорочные) и от помыслов (всех помыслов, как добрых, так и плохих). Этот процесс у Святых Отцов Церкви именуется терапия, поскольку с помощью этого метода исцеляется ум, и он обретает свою природную, естественную функцию. В таком случае Святой Дух молится (Рим. 8:24) «непрестанно» (1 Фес. 5:17), в то время как ум продолжает совершать свою естественно-природную деятельность...» [3].

То есть исихазм – это не только метод моления, но и средство исцеления человека, врачевания страстного человека, который заключается в собирании и врачевании всех трех чувств человека в сердце как центре жизни, соединении ума и сердца с Богом. Иначе говоря, исихазм – это способ возвращения человека в состояние первозданного человека, очищение образа Божия в человеке. А если следовать терминологии преп. Максима Исповедника, исихазм есть способ благодатного перерождения человека из состояния «противоестественного» в состояние «естественное» и введение его в состояние преестественное [3].

Содержание исихастской практики – путь духовного восхождения: специфический процесс трансформации сознания и цельного существа подвижника, ориентированный к обожению – радикальному, онтологическому изменению (трансцендированию) самих фундаментальных предикатов, определяющих свойств человеческой природы. Процесс обладает, далее, выраженным членением: он отчетливо структурирован на ряд ступеней, с каждой из которых связан иной род внутренней деятельности, иные задачи и иной режим работы сознания. Ступени выстроены в строгой восходящей последовательности, отчего ко всему процессу Традиция издавна применяет символ или метафору лестницы (таково, в частности, название труда Иоанна Лествичника) [8].

В «Лествице» преп. Иоанн Лествичник показывает 30 ступеней духовного роста человека, цель которых – обожение, соединение человека



с Богом:

- ступени 1-4. Борьба с мирской суетой: отречение мирского жития, беспристрастность (отложение пощений и печали о мире), странничество (уклонение от мира), послушание;

- ступени 5-7. Скорби на пути к истинному блаженству: покаяние, память о смерти, плач о своей греховности;

- ступени 8-17. Борьба с пороками: кротость и безгневие, удаление памятозлобия, несквернословие, молчание, правдивость, отсутствие уныния и лени, борьба с чревоугодием, целомудрие, борьба со сребролюбием, нестяжание;

- ступени 18-26. Преодоление преград в аскетической жизни: искоренение нечувствия, малый сон, усердие к братской молитве, телесное бдение, отсутствие боязливости и укрепление в вере, искоренение тщеславия, отсутствие гордыни, кротость, простота и незлобие, смиренномудрие, низложение страстей и укрепление добродетелей;

- ступени 27-29. Душевный мир: безмолвие души и тела, молитва, бесстрастие;

- ступень 30. Вершина пути – союз трёх главных добродетелей: вера, надежда и любовь [5].

Человеческая личность, благодатно преображенная этической триадой (верой, надеждой, любовью), становится «христообразной». Переход из этической триады в Божественную является таинственным и всегда находится вне анализа как антропологического, так и антропоцентрического понимания. Здесь необходимо благодатно-мистическое переживание (испытание) самого факта сверхчувственного перехода. Обожение – это самая высокая ступень, которую достигает личность, реинтегрированная богочеловеческой «этической триадой» [7].

Григорий Богослов и Симеон Новый Богослов считают, что обожение есть прежде всего озарение Божественным светом и причастие ему: в этом заключается предел всякого желания. Симеон часто связывает две темы – Божественного света и обожения. «Через покаяние, – говорит он, – (люди) становятся сынами Твоего Божественного света. Ведь свет, конечно же, рождает свет: поэтому и они делаются светом, чадами Божиими, как написано, и богами по благодати». В другом месте Симеон обращается к своим читателям: «Постарайтесь... возжечь умственный светильник души, дабы вы сделались солнцами, светящими в мире... дабы вы стали, как боги». Когда Божественный свет озаряет нас, мы становимся богоподобными и «богами, видящими Бога». Ссылаясь на собственные видения света, Симеон говорит о том, как посредством их Бог совершенно обновил его, обессмертил и «сделал Христом» [1].



Усвоение Христа в собственную природу делает людей святыми и обоженными. На высших ступенях духовной жизни, непременно связанных со стяжанием высочайшего смирения, обожженный христианин получает особую благодать совершенства, выражающуюся в дарах чудотворений, исцелений, прозорливости. При этом его душа и ум совершенно соединяются с Богом. К такому человеку относятся слова апостола Павла «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20). Обожение человека через озарение Божественным светом и соединение со Христом является, по Симеону, настолько полным и совершенным, что оно охватывает все человеческое естество, включая тело и все его члены [7].

**Выводы.** Прп. Иустин (Попович) писал: Ипостасное соединение человеческого естества с Божественным в Образе Иисуса Христа уверяет в том, что естество человеческое приходит к своей определенной ипостасности только в Богочеловеке, в том, что это – последняя, заключительная стадия человеческой природы. С вознесением Христом – вознесение человека: вечное присутствие в Святой Троице: единение со Святой Троицей и причащение Ей, и осмысление человеческого: последнее оправдание человека в ипостасном единстве с Богочеловеком. Отсюда вся жизненность наша живет на небесах, где Христос сидит одесную Отца: здесь центр нашей личности, здесь центр познавательный, нравственный и общественный; здесь обоженность человека, его истинное – безгрешное естество; только здесь человек человекен, естественен, ибо здесь он богообразен, христообразен, здесь он – по образу Святой Троицы; только здесь возможна вечная истина – ипостасное единство Бога и человека; истина – Образ Христов, воскресший, вознесенный – всегда, вечно Один и Тот же; всегда вечная истина Божиего и человеческого, единящая Бога с человеком, ибо Бог отрешил грех, соделав человека средоточием и истиной (критерием) всего. Богочеловечность – основание и объем, и рост истинного познания; Образ Богочеловека – неизменная истина: Богу Божие, человеку человеческое. Весь смысл человека – совоплотиться Христу и через Него соединиться со Святой Троицей, стать по Ее образу. Через все сияет и над всем царствует Образ Богочеловека, которому «дадеся всяка власть на небе и на земле» [6].

### Литература

1. (Алфеев) Иларион, епископ. Православие. Том 1 – М.: изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 864 с.
2. Библия. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1992.
3. (Гаврильчик) Симеон, игумен. История исихазма и старческого служения в Православной Церкви и его традиции. [Электронный ресурс]. –



URL:[http://monasterium.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=369&catid=294&Itemid=122](http://monasterium.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=369&catid=294&Itemid=122).

4. Давыденков Олег, протоиерей Христологические основания православного учения об обожении. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1245508.html>.

5. Иоанн Лествичник Лествица или скрижали духовные преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/ioann1/Main.htm>

6. Обожение. [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/obozhenie>

7. (Попович) Иустин прп. Православная философия истины: Статьи. – Пермь: ПО «Панагия», 2003.

8. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/isihazm.html>

#### **Tolstyh P.N. DEIFICATION AS THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE.**

*The problem of the deification of man as the meaning of his existence. We study the notion of deification, studied patristic theological doctrine of deification, study the teachings of St. Gregory the Theologian of deification, we investigate the value of Hesychasm in achieving the goal of deification is considered «The Ladder» St. John of the Ladder, as a step to achieve deification.*

**Key words:** *deification (theosis), Hesychasm, monasticism, synergy, holiness.*

**Толстых Павел Николаевич** – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Звонок Н.С.** – к. филос. н., доцент.

## СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА СУЩНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

*Сделана попытка с философско-антропологической позиции рассмотреть онтологическую сущность феномена спасения. Раскрыты разные аспекты существования спасения в пространстве цивилизации и культуры. Показаны основные способы возникновения спасения в человеческих отношениях в цивилизационном пространстве. Отдельным механизмом объективизации сотериологии.*

**Ключевые слова:** сотериология, современный человек, спасение, Бог, цивилизация, культура.

**Постановка проблемы.** В современном мире исследование проблемы сотериологии приобрело новую значимость и актуальность. Обусловлено это тем, что современный социум нуждается в переосмыслении всего человеческого существования. Человечество на протяжении многих тысячелетий старалось рефлексировать над своим существованием и выработало определённую систему духовных ценностей, основная задача которых – творение добрых дел и жизнь «для другого». Но в современных условиях люди должны постоянно опираться на опыт прошлых поколений и адаптировать его к современным реалиям. Одними из самых главных и устойчивых духовных ценностей есть ценности христианские. А в христианских ценностях одним из стержневых есть учение о спасении, спасении «внутреннего человека» – сотериология. Современный человек, осознав спасение как абсолютное среди целого ряда современных лжеценностей, задаётся вопросом о правильном его толковании и понимании его сущности. Так прп. Симеон Новый Богослов пишет о том, что для спасения необходимо уподобление Богу: «И в будущей жизни христианин не будет испытует, отрекся ли он мира, постился ли, совершал ли бдения, молился ли, плакал ли, и другие какие совершал ли в настоящей жизни дела добрая, но будет тщательню испытует, имеет ли он какое-либо подобие Христу, как сын отцу, как говорит и Павел: чадца мои, имиже паки болезную, дондеже вообразится в вас Христос (Гал. 4, 19)» [1, с. 179]. К



тому же изучение сотериологии и её роли для современного человечества позволяет определить, как может достичь человек спасения в современных реалиях.

Изучению сотериологии посвящены труды как зарубежных так и отечественных учёных. Серьёзный вклад в общетеоретические исследования в сфере философской антропологии сделали: митр. Илларион (Алфеев), еп. Александр (Милеант), Г.Флоренский, О.Давыденков, С.С. Хорунжий, Е.А. Резниченко, М. Котиков и др. Особенно необходимо подчеркнуть огромный вклад в научную разработку этой проблематики работы протоиерея Думитру Станилоэ – известного румынского православного богослова и патролога. В одном из своих главных трудов «Православное догматическое богословие» он попытался преодолеть схоластический подход в изложении догматических истин. Для него богословие – это жизнь, поэтому оно должно быть доступно каждому человеку, а концепция «трех таинств» – это своего рода три догмы, которые являются ключевыми для спасения человека. Следует отметить и работы известного русского богослова, который находился в эмиграции, В. Н. Лосского. Вопросы сотериологии наиболее представлены в его трудах «Очерк мистического богословия восточной церкви, «Догматическое богословие» и в статье «Искушение и обожение». В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» выражение «мистическое богословие» означает не что иное, как ту духовность, которая выражает вероучительную позицию. Всё православное богословие «мистично», однако не в том смысле, который предполагается западным мистицизмом, а в том, что оно (богословие) выходит за пределы чисто интеллектуального постижения. На всем протяжении этой книги автор придерживается точки зрения, согласно которой духовность должна иметь догматическую основу, а догмат в свою очередь должен обретать жизнь и истолковываться из глубин христианского опыта.

**Целью исследования** есть попытка осуществлению философского анализа сотериологии и её проявление в жизни человека.

**Основная часть.** Трудность предмета исследования объясняется многогранностью и его внутренней неординарностью. Проблема сотериологии исследуется в этических, религиозных, философских, социальных и психологических контекстах, что подтверждает тезис о важности спасения в человеческой жизни. И в то же время показывает необходимость всех множественных существующих связей для объективного рассмотрения и изучения спасения в культурно-цивилизационном пространстве.



Сотериология – учение о спасении. Спасение – избавление человека от вечной смерти, то есть от греха и его последствий, и дарование ему вечной святой жизни в общении с Богом. Оно заключается в восстановлении единения с Богом, Источником жизни.

Это соединение было расторгнуто грехопадением первых людей, из-за которого человечество оказалось повреждено злом – подвержено греху, проклятию и смерти. В этом поврежденном, ветхом состоянии, люди не способны исправить сами себя, бессильны против живущего в них греха. Но Творец, прежде творения предвидевший падение человека, по Своей безграничной любви и неизреченному милосердию определил в предвечном Совете Пресвятой Троицы спасти его, вернуть ему его достоинство и ценность, возродить его к подлинной жизни, направить его к его назначению.

Ради спасения людей Господь Иисус Христос, Сын Божий, сошёл с небес и воплотился от Девы Марии. Соединив в Себе Божие и человеческое естества, будучи истинным Богом и истинным Человеком, Господь Иисус Христос совершил дело спасения во всей его полноте: благовествовал учение об истинной жизни, творил чудеса, взял на себя крест страдания за все человечество, был распят и умер на кресте, воскрес и стал Начальником и совершителем новой жизни для людей.

Вопрос о спасении необходимо рассматривать в тесной связи существования человека в культурном и цивилизационном пространстве. Такой ракурс изучения проблемы спасения связан с тем, что оно является значимым элементом мировой картины человеческого мировоззрения, и ответ мы находим у Олега Давыденкова, который обозначает во многом вектор самого человека в его культурном пространстве, цитируя свт. Игнатия (Брянчанинова), говорит: «Спасение заключается в возвращении общения с Богом. Это общение потерял весь род человеческий грехопадением праотцев. Весь род человеческий – разряд существ погибших. Погибель – удел всех людей: и добродетельных, и злодеев. Занимаемся в беззаконии, родимся во грехе. «Сниду к сыну моему сетуя во ад», – говорит святой патриарх Иаков о себе и святом сыне своем Иосифе целомудренном и прекрасном! Нисходили во ад по окончании земаго существования не только грешники, но и праведники Ветхаго Завета. Такова сила добрых дел человеческих. Такова цена добродетелей естества нашего падшаго! Чтоб восстановить общение человека с Богом, иначе, для спасения необходимо было искупление. Искупление рода человеческого было совершено не ангелом, не архангелом, не каким-нибудь еще из высших, но ограниченных и сотворенных существ, – совершено было Самим беспредельным Богом» [2, с. 224].



В религиозной и философской традиции спасение всегда мыслилось в категориях онтологических, а не юридических. В грехопадении человек уклонился от Божественного замысла о себе. Произошло рассогласование воли тварной с волей Божественной. Поменялась сама направленность человеческих устремлений: «Душа человеческая, смежив око, которым может созерцать Бога, измыслила себе злое, воображает не сущее и не такую уже остается, какую сотворена. Ибо сотворена была созерцать Бога и озаряться Им, она же вместо Бога взыскала тленного и тьмы» [3].

Необходимо личное желание и усердие каждого человека для того, чтобы достичь спасения, ведь Бог дал человеку свободную волю, благодаря которой он стремится достичь спасения, и никак нельзя не согласится со свт. Иоанном Златоустом, который говорит: «Нельзя быть добрым по необходимости... Я слышал многих говоривших: «Для чего Бог сотворил меня самовластным в добродетели?» - Но как возвести на небо тебя, дремлющего, спящего, преданного порокам, роскоши, чревоугодию? Ты и там не отстал бы от пороков?» [4]

Кроме того, митрополит Антоний Сурожский наводит на мысль, что невозможно, что бы душа, которая совершает грехи, была угодной Богу, ведь всякая скверна является мерзостью и противной. Об этом замечательно сказал преп. Макарий Великий, который говорит о душе, пребывающей во грехе, что для неё невозможно спасение: «Если погрешит она в чем и в служении своем будет поступать противно долгу, не сделает угодного Христу, не последует воле Его, не будет содейственницею присущей в ней благодати Духа; то с поруганием подвергается постыдному бесчестию и отлучается от жизни, как соделавшаяся неблагопотребной и неспособною к общению с небесным Царем» [5, с. 69].

Кроме того, с момента Воплощения во Христе человеческая природа получила направление развития, соответствующее замыслу Бога о ней. Соответственно и человеческая воля вновь соединяется с волей Божественной и последует ей. В противоположность Адаму Христос являет крайнюю степень послушания, «бывает послушным даже до смерти (Флп. 2, 8), чтобы уврачевать послушанием преступление преслушания, с воскресением из мертвых уничтожить вошедшую преслушанием смерть, ибо воскресение человека от смерти есть уничтожение смерти» [6].

Однако усвоение плодов искупительной жертвы не происходит механически. Христос открыл человеку путь восхождения к Богу, и потому каждый человек должен пройти этим путем, необходимо подчинить свою волю воле Божественной и, соединившись благодатью Божией, достигнуть утерянное грехопадением единство с Богом.



Чем больше христианин преуспевает в уподоблении своему Первообразу, тем глубже совершается его таинственное соединение с Ним. Господь Иисус Христос говорил: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23). Цель жизни – это стать «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1, 4).

Итак, эти и многие другие места Священного Писания убеждают в том, что спасение неразрывно связано с процессом духовного обновления. Рай, в первую очередь, – это состояние обновленной души. Бог милостиво призывает нас в Свое Небесное Царство, нам надо приложить усилие, чтобы достичь его. Поэтому: «Ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мат. 6, 19-34). «Мы сделались причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца» (Евр. 3, 12-14). Бог призвал нас стать Его детьми. Естественно, Он желает, чтобы мы уподоблялись Ему. Грех совратил нас на гибельный путь. Христос пришел, чтобы исправить поврежденное. Он помогает нам вернуться на правильный, спасительный путь. Поэтому христианство – это не столько учение, теория, сколько *путь*, образ жизни. Поняв это, человек поймет и логичность, и целесообразность всего того, что составляет отличительную сторону Православия – его учение о подвиге и воздержании; его таинства, посты, богослужения и праздники; его церковную архитектуру, пение и живопись. Все это вспомогательные средства на пути духовного совершенствования, как сказано: «Все испытывайте, доброго держитесь» (1 Фес. 5, 21).

Вся Нагорная беседа построена на мысли о недостаточности одного внешнего доброделания и о необходимости внутренней перемены, возрождения души в Боге, которое одно на самом деле и приводит человека к Небесному Царствию. Как лекарство для этой внутренней перемены нам и даны евангельские заповеди.

Апостолы часто и без подробных объяснений говорят в проповеди и в своих писаниях о том, что Христос «спас нас». О спасении они говорят в самых различных выражениях, как то: мы «искуплены от клятвы закона»; Христос «оправдал нас»; мы «куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6, 20); Христос «покрыл грехи наши»; Он есть «умилостивление за грехи наши»; мы Им «примирены с Богом»; «Христос есть Агнец Божий, Который берет на Себя грех мир» (Ин. 1, 29); Он есть «единый Первосвященник»; «Он разодрал бывшее о нас рукописание и пригвоздил его ко кресту»; Он «был за нас клятвой»; мы «примирились с Богом смертью Сына Его», «освятились кровью Его». В этих и подобных им выражениях, свободно избираемых, апостолы заключили ясную для них истину спасения.



При этом апостолы различали истину «совершенного» уже нашего спасения и другую истину – необходимость «совершения» каждым верующим своего спасения во Христе, то есть личного усвоения открытого для нас спасения. «Вы спасены, и сие не от вас, Божий дар» (Ефес. 2, 8), – пишет апостол; но он же наставляет: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Фил. 2, 12).

Священное Писание говорит: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). «Родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21). «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом; – благодатью мы спасены» (Еф. 2, 4-5). «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши» (1 Ин. 4, 10). Что придаёт нам уверенность на веру в спасение современному человеку [7].

В книге Хоружего «Неопатристический синтез и Русская философия», человек изображается не в состоянии собственными силами победить страстную природу своей души, повреждённой первородным грехом, не может сам изменить и исцелить себя и добиться спасения: (Мф.19, 26, Мк.10, 27, Лк.18, 27), его спасение возможно только Божией благодатью.

С другой стороны, без усилия человека ничего не произойдёт. Бог не принуждает человека, его спасение может быть лишь результатом решения его свободной воли и действий в соответствии с этой волей. Бог, оживляя душу человека призывающей благодатью, ожидает от него твердой решимости обрести спасение и, видя его волевое предначинание, довершает его Своею благодатью. Чтобы быть возрожденным благодатью, человек должен сам содействовать своему возрождению.

В силу своей греховности человек не может приобщиться к сущности Божией, что, однако, не исключает возможность единения человека с Богом и, как следствие этого познания Творца. В своей апологии Православного учения святитель Григорий Палама нарочито акцентирует внимание на словах апостола Петра о необходимости стать «причастниками Божеского естества» (2 Пет I: 4). Это причастие Божескому естеству возможно только лишь на путях приобщения к Нетварным Энергиям Бога.

Приобщение Божественной Благодати происходит только лишь через Церковь «тело Христово» (1 Кор.12, 27).

Мы все должны согласиться со мнением свт. Кирилла Александрийского, который говорит: «Честная кровь Христова избавляет нас не только от погибели, но и от всякой нечистоты, сокрытой внутри нас, и не допускает нас охлаждаться до равнодушия, но, наоборот, делает нас



горящими духом», так как это бесценный дар, который человек получает от Бога, приводит к очищению от всякой скверны и даёт надежду на спасение.

Спасение дается по благодати через веру во Христа. Покаяние есть дело Божье в открытом для Него человеческом сердце. Это необходимое для спасения состояние сердца, но покаяние ни в коем случае не является способом заработать спасение или заслужить Божье благоволение. Тем не менее, идея о возвращении Божьего благоволения с помощью дел становилась все сильнее, пока не стала доминировать в сотериологии Средневековья.

Греческие богословы на Востоке делали акцент на свободной человеческой воле, но в то же время признают греховность человечества и нужду в Божьей благодати. Под греховностью они понимали человеческую испорченную природу и ослабленную волю, а не вину за Адамов грех. Они говорили о сотрудничестве Бога и человека в деле спасения, и что человек способен начать этот процесс.

Западная схоластическая школа побудила Восточную церковь подробнее сформулировать свои взгляды по некоторым из этих вопросов. В семнадцатом веке она приняла учение Августина о том, что каждый человек виновен в Адамовом грехе и что этот грех удаляется при крещении, но продолжала отвергать предопределение [8].

По ясному учению Слова Божия, Георгий Флоровский наводит на мысль, что современный человек спасается тем, что он находится в самом тесном единении со Христом, как ветвь с виноградной лозой. «Я, – говорит Господь, – есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой – Виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более приносила плода... Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают в огонь, и они сгорают» (Ин. 15, 1-6). Пребыть во Христе значит пребыть верным Его учению, значит иметь «слово Его пребывающим» в нас (Ин. 15, 7), исполнять Его заповеди: «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей» (Ин. 15, 10) [9, с. 163].

Безусловно, можно согласиться с Лосским, который цитирует свт. Иоанна Златоуста: «Огонь, который мы получили по благодати Духа, который приводит нас ко спасению – если захотим, мы можем усилить, если же не захотим, тотчас угасим его. А когда он угаснет, в наших душах не останется ничего, кроме тьмы. Как с возжением светильника появляется



большой свет, так с его погашением не остается ничего, кроме мрака. Поэтому сказано: «Духа не угашайте» (1Сол. 5, 19)» [10].

**Выводы.** Подводя итоги, можно сказать, что спасение, во-первых, антропологично, оно не появилось из вне, оно возможно лишь при получении свободной воли самим человеком. Онтология спасения имеет границы, и границей спасения является сам человек и его деятельность; во-вторых, спасение настолько разнообразно, насколько разнообразна и многогранна жизнь человека. Другими словами, спасение возможно во всех сферах жизнедеятельности человека. В-третьих, проявление спасения возможно также во всех качественных сферах жизнедеятельности человека. Например, в цивилизационной площади, внутреннем человеке, сотериология даёт спасение, созида личность, проявляется в виде феноменальных актов, которые имеют положительные последствия для современного человека, и подаёт положительный пример. В плоскости культуры спасение становится как идеальный образ, который воплощает в себе не только феноменальные проявления, но и передаёт общее представления человека про положительный опыт взаимодействия с окружающим миром. В-четвёртых, исследуя проблему спасения, мы выяснили, что человеку свойственно делать попытки исследовать спасение, тем самым подтверждая онтологическую сущность спасения. Делая общий вывод, скажем, что поиски спасения свойственны каждому человеку, и задание человека – искать его появлений в современном мире.

### Литература

1. Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения, том 2, слова 53-92. / Преподобный Симеон Новый Богослов. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 – 593 с.
2. Давыденков О. Догматическое богословие / О. Давыденков. – Полтава: «Тираж-51», 2000, – 450 с.
3. Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие / Иларион (Алфеев). – Клин: Изд. 2-е., 2000, – 146 с.
4. Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс] URL.: [http://pravkniga.ru/intlibs.html?id=705].
5. Антоний митр. Сурожский. Проповеди и беседы / Антоний митр. Сурожский. – М.: Либрис, 1991. – 90 с.
6. Баумейстер А. Тома, православна традиция, «догматичний розвиток». Ч. II [Электронный ресурс] / А. Баумейстер // URL.: [http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/5578-toma-pravoslavna-tradiciya-dogmatichnij-rozvitok-ch-ii.html].



7. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра; «Феникс», 2008. – 1408 с.

8. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и Русская философия [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // URL.: [http://old.bfrz.ru/news/rus\_filos/choryg\_2.htm].

9. Флоровский Г. Догмат и история / Г. Флоровский. – М.: 1995. – 484с.

10. Лосский В.Н. Испупление и обожение [Электронный ресурс] / В.Н. Лосский // URL.: [http://www.pagez.ru/olb/138.php].

**Shvetsov G.Y. SOTERIOLOGICAL SIGHT ON THE ESSENCE OF MODERN MAN.**

*An attempt was made to philosophical – anthropological position considered the ontological essence of salvation phenomenon. Reveals the existence of different aspects of salvation in the space of civilization and culture. The basic methods of occurrence of salvation in human relations in the civilizational space. A separate mechanism soteriology objectification.*

**Key words:** *soteriology, modern man, salvation, God, civilization, culture.*

**Швецов Геннадий Юрьевич** – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

*Слюсаренко А. В., Поляков Д. В.*

## **ХРИСТИАНСТВО И БЕЗБРАЧИЕ. ИСТОРИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК**

*В статье исследуется феномен безбрачия в христианстве. Исследуется роль монашества в истории Церкви. Изучаются библейские тексты, комментарии святых отцов и современных богословов о безбрачии и монашестве. Сопоставляются два пути христианской жизни: брака и монашества.*

**Ключевые слова:** брак, таинство, монашество, безбрачие, сублимация, эрос, евхаристия.

**Постановка проблемы.** В чём состоит sacramentalный смысл монашества? Имело ли безбрачие в дохристианские времена духовный смысл? Что говорит Священное Писание о безбрачии? Ответы на эти и ряд других сопутствующих вопросов мы попытаемся дать в этом очерке.

**Цель исследования.** Экзегетический анализ текстов Священного Писания о браке и безбрачии, богословская характеристика двух путей христианской жизни.

**Основная часть.** Римское язычество, несомненно, чувствовало, что безбрачие есть необходимое условие служения богам. Именно это чувство породило институт весталок – жриц богини римской государственности Весты. «Весталки поддерживали вечный огонь в храме Весты, приносили ему бескровные жертвы и молились каждый день за государство» [1, с.125]. До 30 лет весталки обязаны были сохранять целомудрие. Но и после окончания срока служения в храме редкая весталка нарушала своё девство. Что касается безбрачия мужчин, то 2 тысячи лет тому назад как римское, так и иудейское общество практически не знало и даже отрицало такой путь: «Неженатый мужчина был в Израиле редкостью – в древнееврейском языке, - отмечает Библейская энциклопедия, – даже нет слова «холостяк» [2, с. 165]. Древнейшая часть Талмуда – «Мишна», предписывает каждому мужчине, если он не импотент, вступать в брак [3, с. 213]. Только немногочисленная секта ессеев, возникшая во II в. до Р.Х., в большинстве своём придерживалась безбрачия. Также и в Риме каждый гражданин, «надевшийся на продвижение по службе, должен быть женатым и иметь



трёх детей» [1, с. 155]. Исключением можно считать евнухов, однако уже Домициан воспретил это уродование людей.

В начале I-го столетия от Р.Х. Римская империя переживала глубокий нравственный кризис. Выдающиеся умы того времени Тит Ливий, Тацит с тревогой смотрели в будущее своего государства. Встревожена была и сама римская власть. Август Октавиан, например, издал закон «о наказании супружеской неверности» [1, с. 155], отправил в ссылку знаменитого Овидия за эротические элегии. Впрочем, высокой нравственностью не отличались и сами кесари. Так, «14 из 15 первых римских императоров были гомосексуалистами» [3, с. 211-212]. Народ же в общей массе требовал «хлеба и зрелищ». И вот на фоне этой духовной деградации в далёкой провинциальной Палестине незамеченный римлянами и отвергнутый иудеями взошёл на Крест Господь наш Иисус Христос. Мы обратимся лишь к одному аспекту Его учения: проблеме брака и безбрачия. Этой темы Он неоднократно касался в Своей проповеди Израиллю. Так, по пути на Страсти, в Заиордании «приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, спрашивали: «... по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?» (Мф.19.3).

«Если бы Он сказал, – пишет комментатор Евангелия, – что можно по всякой причине разводиться с женою, то фарисеи могли бы возразить: как же Ты говорил прежде, что не должно разводиться с женою, кроме вины любоддеяния? А если бы Он сказал, что нельзя разводиться с женою, то они оклеветали бы Его, как предлагающего новые законы, не согласные с законами Моисея» [4, т.3, с. 302].

Действительно, в Нагорной проповеди (Мф.5.32) Христос осудил любой развод за исключение развода, совершённого по причине супружеской неверности. С другой стороны, Второзаконие (24.1) вполне допускало возможность развода, и получалось, что Господь противоречит священному законодательству. Но ответ Назарянина был однозначным: «Моисей, по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так. Но Я говорю вам: кто разведётся с женою своею не за прелюбоддеяние и женится на другой, тот прелюбоддействует» (Мф.19.8-9).

В реакции учеников на слова Учителя слышатся нотки разочарования: «...если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Мф.19.10).

Слова Христа, возможно, показались им слишком утопичными?

«Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано. Ибо есть скопцы, которые из чрева матери родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами



для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф.19.11-12).

И Господь поддерживает эту мысль (Мф.19.10), высказанную кем-то из учеников, может быть женатым Петром? Он указывает, что добровольное безбрачие есть предпочтительная альтернатива брачным узам, для стремящегося достичь Царства Небесного. Кого имеет в виду Господь, говоря о добровольных скопцах? Несомненно, в глазах учеников стоял образ Иоанна Предтечи, но и Самого Спасителя – «Белого Инока», по замечательному выражению архиеп. Иоанна (Шаховского) [5, с.123].

Во вторник Страстной недели, отвечая искушавшим Его саддукеям, Господь подчёркивает, что безбрачие есть ангельское состояние:

«...ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж; но пребывают как Ангелы Божии на небесах» (Мф.22.30).

Таким образом, земные половые отношения носят временный характер, в вечности этого больше не будет, и хорошо человеку уже здесь, в тленном мире, не заботиться о преходящем. Но посетив свадьбу в Кане Галилейской, Христос благословил и брак. Он вовсе не учил, что брак лишь временное явление. Прот. Иоанн Мейендорф, комментируя вышеприведённый отрывок, пишет:

«Часто (например, в католичестве) эти слова приводятся как доказательство чисто временного характера брака, даже христианского, и безоговорочного поощрения брака после вдовства. Если бы это было так, то отношение Христа к левирату прямо противоречило бы учению апостола Павла о вдовстве и вообще о всём учении Церкви о браке как Таинстве... В действительности, пользуясь случаем вопроса о левирате, Христос прямо утверждает, что, в свете истины бессмертия, брак не может оставаться в Царстве Божьем утилитарным институтом для деторождения, положительного учения о браке как о новой христианской реальности Он в Своём ответе не даёт» [6, с. 7].

Итак, брак принадлежит вечности. Господь сразу указывает, что он доступен немногим. И мы знаем, что большинство апостолов имело жён. Не принадлежавший к этому большинству ап. Павел, развил учение Христа о добровольных скопцах. Этой темы апостол касается в 7-й главе Первого Послания к Коринфянам. Собственно, безбрачию посвящены два отрывка главы: стт. 7-9 и 25-40й.

Глава открывается наставлением апостола в том, что «хорошо человеку не касаться женщины» (1Кор.7.1). Павел сам избрал этот путь и советует другим сделать то же:

«Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я, но каждый имеет своё дарование от Бога, один так, другой иначе. Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я» (1Кор.7.7-8).



Избравших же путь супружества апостол предупреждает о неизбежных в этом случае «скорбях по плоти». Сравнивая состояние христианина в браке и вне его, ап. Павел пишет:

«Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разница между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. Говорю это для вашей же пользы, не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно служили Господу без развлечения» (1Кор.7.32-35).

Преимущество безбрачия, по мысли апостола, в свободе от мирских забот, в возможности отдать всю свою жизнь служению Господу. Безусловно, Павел видел, как часто заботы о хлебе насущном заставляли людей забывать о духовном, идти на компромиссы со своей христианской совестью. Поясняя вышеуказанное место Послания, святитель Феофан Затворник писал:

«Забота, печаль, многопопечительность – отличительная черта жизни по духу мира и её двигатель. Ни одна страсть не представляется такою благовидною, как эта; и ни одна не делает столько зла человеку в его христианской жизни, как она. Она кружит и мрачит ум, крушит и сушит сердце и одуматься не дает, гоня от одного дела к другому, и конца их видеть не давая. Между тем как кружимый, крушимый и гонимый на вид не представляет ничего худого, если не употребляет открыто худых средств для своих целей и если притом поддерживает должные отношения с другими. Таким образом, у него душа разбита, а думать о себе он думает как об исправном человеке и живет в призрачном обмане самого себя. О спасении, о вечности, об угождении Господу ему и подумать некогда» [7].

Верность учения Христа и Его ученика о безбрачии целиком подтверждается исторически: целый сонм святых во главе с Приснодевой Марией свидетельствуют об этом. Целомудрие позволяет полнее раскрыться духовным силам человека. Выражаясь современным психологическим языком, безбрачие даёт возможность сублимировать в сфере духовного собственные эротические влечения. Много размышлявший об этом Б.П. Вышеславцев писал:

«Космос любви возникает из хаоса телесных эротических порывов, Эрос брачной любви допускает сублимацию «во Христа и во Церковь» и есть «великая тайна» и таинство. Больше того, здесь центр христианских тайн, ибо все христианские символы из Эроса вырастают: Отец, Сын, Матерь, братья, Жених, Невеста. /.../

Вся христианская экзегеза есть грандиозный замысел сублимации,



знающий свои удачи и неудачи» [8, с. 47-49].

Отцы Церкви: псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Лествичник – прекрасно осознавали эту особенность девственной жизни. Последний из них, к примеру, писал, обращаясь к своему читателю: «Да будет физическое вожделение образом твоего стремления к Богу» («Лествица», 30-я степенъ). Таким образом, девство – это действенное средство преображения человека, его обожения.

При чтении I-го Послания Коринфянам может показаться, «что Павел подходит к браку чисто утилитарно» [9, с. 198]. Действительно, брак – это будто бы удел неполноценных христиан, тех кто не в состоянии противостоять блудной страсти. Однако несколько лет спустя, в Послании к Ефессянам, апостол сформулировал «мистическое учение о браке как отображении союза Христа и Церкви» [9, с. 199].

«Жены, – учил Павел, – повинуйтесь своим мужьям как Господу; потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуетея Христу, так и жены своим мужьям во всё. Мужья любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь...» (Еф.5.22-25)

Высокий смысл брака открывается нам в этих словах апостола, его отношение к союзу мужа и жены никак нельзя назвать утилитарным. Этот отрывок читается всякий раз при совершении таинства брака.

В отличие от брака, монашество не входит в число семи основных таинств Церкви. Тем не менее, для благочестивых семейных мирян, иночество всегда было идеалом христианской жизни. И в этом явлении реализовалось пожелание ап. Павла: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие...» (1Кор.7.29).

Несмотря на всё своё различие, брак и монашество имеют немало общего. Так, иноческий путь предполагает исполнение обетов послушания, нестяжательности и целомудрия. Но все эти добродетели могут и должны осуществляться и в браке:

«Монах, – писал митрополит Сурожский Антоний, – обязуется к совершенной непоколебимой устойчивости; в брачной жизни это называется супружеской верностью. Монах обязуется научиться слушать всем существом голос, звучащий рядом; в браке оба супруга призваны так друг другу внимать, так быть друг к другу обращёнными, так совершенно забывать себя самих, чтобы вслушиваться друг в друга, слышать и невысказанное слово... Если думать о целомудрии, разумеется, целомудрие в браке является ярким, чётким выражением верности... И, наконец, нестяжательность в браке... заключается в том, чтобы ничем не обладать



для самого себя, чтобы любое наше обладание скользило через наши руки, как дар тем, кто нас окружает» [10, с. 14-15].

Начиная с VI в., православными епископами могли становиться исключительно безбрачные христиане. Епископство стало рассматриваться как мистический брак с Церковью, «требующий полного отказа от мирских забот» [6, с. 41]. Римо-католическая церковь распространила обязательный целибат и на всё остальное священство. Такое положение следует признать ненужным перекосом, полностью противоречащим нормам Св. Писания (1Тим.3, Тит.1).

Монашество всегда было наиболее живой частью Церкви. По словам митрополита Антония (Блума), монахи – это «люди, которые готовы идти за Христом, куда бы Он ни шёл» [10, с. 7-8]. Твёрдость монашеского духа проявлялась в истории неоднократно. В VIII-IX вв. именно византийское монашество во главе с преп. Феодором Студитом отстояло иконопочитание. А если вспомнить новейшую историю, то наибольшую стойкость перед лицом советской власти проявили именно монахи. Шедшее на сотрудничество с большевиками обновленчество представляло собой бунт против монашества. Один из вождей обновленцев прот. В. Красницкий на страницах газеты «Живая Церковь» писал:

«Духовенство должно быть освобождено от мертвящего гнёта монашества, оно должно получить в свои руки органы церковного управления. И непременно получить доступ к епископскому сану» [11, с. 49-50].

Разница в реакции на революцию со стороны монашества и обновленцев очевидна.

Безбрачие возможно и вне монашества. Таким путём шли, к примеру, Н.В. Гоголь и В.С. Соловьёв. По каким-то причинам человек может и не создать семьи. В этом случае христианин, не чувствующий в себе призвания к монашеству, вынужден остаться безбрачным в миру. Этот путь нередко сопровождается трагедиями и различными неурядицами.

В заключение приведём слова о браке и безбрачии прот. Иоанна Мейендорфа:

«Церковь, – писал он, – благословляет как брак «во Христе», запечатлённый Евхаристией, так и безбрачие во имя Христово, являющее образ «ангельской» жизни. Она отнюдь не поощряет ни брак, если он заключён только как временный договор или как удовлетворение плотских потребностей, ни безбрачие, основанное на эгоизме и самооборонительной безответственности» [6, с. 43].

**Выводы.** Нынешний кризис семьи во многом обусловлен тем, что современный человек воспринимает брак язычески: либо как деловой



договор, либо как условие земного «счастья». И от этого неизбежный распад семей, сотни тысяч человеческих трагедий. В этой ситуации идеал христианского брака мог бы стать спасительным выходом для нашего заблудшего общества. И роль монашества остаётся в наши дни неизменно высокой. Без нравственного подвига ангелоподобных иноков невозможно представить религиозное возрождение нашей любимой родины России.

### Литература

1. Постернак А.В. История Древней Греции и Древнего Рима. М.: ПСТБИ, 1996. – 204 с.
2. Библейская энциклопедия. М.: РБО, 1996. – 352 с.
3. Толкование Новозаветных посланий и книги Откровения. Под ред. Дж.Вэлвурда и Р.Зака/Б.м. 1989. – 598 с.
4. Толковая Библия под ред. А.П.Лопухина в 3-х т. – Т. 3. – Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. – 2112 с.
5. Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. – Петрозаводск: Святой остров, 1992. – 576 с.
6. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. – М.: Путь, 1997. – 248 с.
7. Феофан Затворник, свят. Толкование Первого Послания Св. Апостола Павла к Коринфянам// [Электронный ресурс] – URL: [http://www.azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-korinfjanam/3](http://www.azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-korinfjanam/3)
8. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. М.: Республика, 1994. – 368 с.
9. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. Париж-Москва: YMCA-Press, Русский путь, 1996. – 370 с.
10. Антоний (Блум), митрополит. О монашестве// Вестник РХД, 1994, №170. – С. 5-18.
11. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви 1917-1990. М.: Хроника, 1994. – 256 с.

### **Slyusarenko A.V., Polyakov D.V. CHRISTIANITY AND CELIBACY. HISTORICAL AND EXEGETICAL ESSAY**

*In the essay studied the phenomenon of celibacy in Christianity. We study the role of monasticism in the history of the Church. We study the Bible texts, commentaries of the Holy Fathers and modern theologians of celibacy and monasticism. Compares two paths of Christian life.*

**Key words:** *Holy Matrimony, mystery, monasticism, celibacy, sublimation, eros, Eucharist.*



**Слюсаренко Алексей Владимирович** – кандидат богословия, старший преподаватель кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Поляков Денис Васильевич** – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

УДК 273.946.1

**Поповиченко А.О.**

## **САКРАЛЬНОСТЬ ВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА**

*В широком значении нужно развернуть картину духовных поисков личности в контексте феноменологии, в частности, показать поиски индивида «познать самого себя» через единение с Богом, а именно, проследить отношение к строению собственного опыта через глубокую и во многом не до конца осмысленную аскезу. Более того интересно проследить как изменяется сама человеческая природа на пути своего освящения, обожения, как оправдывается тот императив, что «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом».*

**Ключевые слова:** исихазм, обожение (богоуподобление), паламизм, мантра.

**Постановка проблемы.** Очень много материала существует с истории исследования данной темы, хоть и несколько противоречивого. Исихазм исследовали патрологи, историки Византии и церковные историки. Прежде всего нужно вспомнить работу игумена Модеста (Стрельбицкого), в которой он пишет о св. Григории Паламе как об одном из великих подвижников христианского благочестия, как об учителе и защитнике Греческой церкви в борьбе с папизмом за православие и свою самостоятельность. Эта работа была толчком для дальнейшего изучения творчества и богословия св. Григория Паламы и др. исихастов. Так появляется статья Г. Недетовского о Варлааме Калабрийском и его



последователей, в которой говорится о исихастских дискуссиях XIV ст.

Существует ряд исследователей, которые анализируют традицию интерпретации исихазма, рассматривая его взаимосвязь с мистическим опытом и практикой, перспектива историко-философских поисков предлагается в работах О. Васильева, Н. Жиртуевой, И. Концевича, В. Кравченко, А. Лосева, В. Лосского, И. Мейендорфа, С. Хоружего.

**Цель исследования.** Главной целью исследования является осмысление и выявление роли духовно-мистического опыта и духовно-мистической практики в концепции обожествления.

**Основная часть.** Исихазм – это практика умно-сердечной молитвы, объединенной с контролем всеми вытекающими из внутри помыслами, которые способствуют очищению ума и сердца и что готовят (но что не приводят сами по себе) подвижника к богопознанию. Понятно, здесь не идет речь о буквальном, физическом познании, а о духовном «внутреннем познании». Как писал Иоанн Синайский в «Лестнице»: «Исихастом является тот, кто пытается заключить в своем теле бестелесное». Ключевой цитатой со священного писания является «Царство Божие внутри вас есть».

Согласно Новому Завету «Бога не видел никто, никогда», но Григорий Палама и другие исихасты утверждают, что Его благодать пронизывает этот мир, то есть исихасты наблюдают несотворенное нематериальное влияние Бога. Утилитарный смысл этих мистических практик тяжело выясняемый. С обиходной точки зрения считается, что это приводит человека в состояние успокоения. Много исихастов утверждают о способности общения с ангельскими материями. Известны истории о чудесных способностях исихастов; они руководствуются библейским принципом «Поднимись и низвергнись в море» и не усомнятся в сердце своём, а поверит, что то, что он говорит, сбудется, то Бог исполнит это для него». Большая часть этих историй связана с афонскими монахами. Церковь всегда подозрительно относилась к мистикам, о чем свидетельствуют гонения на Григория Паламу, критика паламизма Варлаамом Калабрийским и его последователями, непонимание строгого аскетизма Антония.

Но нельзя не признать, что духовная доктрина исихазма имела некоторые недостатки и уязвимые места. Во-первых, как и в позднее время исихия точно ассоциировалась в представлении опытных интеллектуалов или консервативных традиционалистов с келейным поведением темных и отсталых монахов, почти диких животных, представлялось как нездоровое извращение, что не имеет прямого отношения к религиозному служению. Антагонисты исихии всегда акцентировали на ее «психотехнический» характер, сводили ее смысл к механической имитации определенных



физиологических упражнений – к так названному пупошеству «омфалопсихии». Во-вторых, тень на исихию бросали признаки ее подобности к сектантским еретическим формам богопознания. Постоянное произношение Иисусовой молитвы как самой необходимой рефлексии медитативного состояния сближало исихастов с богомилами, или как их тогда называли в Византии мессалианами.

Другим недостатком исихазма был его иконоборческий «нестязательный» смысл. В свое время Григорий Палама и его последователи обвиняли в «неуважении к святым иконам, священного начинания и др. христианского благочестия» [6, с. 366]. Исихасты противопоставляли пышной суете служб суровую простоту и постную упрощенность обрядности, а также одобрительно относились к секуляризации монастырских и даже церковных богатств. Практически все древнерусские адепты исихазма, что упоминаются в Печерском патерике, тоже были сознательными сторонниками нищеты, как, например, бывший купец, в монастыре Исаакий Юродивый, или Афанасий Затворник.

Вероятно, что летописный рассказ об искушении Исаакия «светоносным дьяволом» есть отголоском не каких-то представленных натуралистических грез инока, а результатом вполне определенных полемико-богословских спиритуалистических споров, что велись вокруг исихастского учения в Печерском монастыре. Теологическая критика паламизма в отдельных своих частях остается не опровергнутой и ныне. В целом размышления Св. Григория Паламы с их взлетом, напряженностью и падением остаются вызовом, на который современное Православие еще обязано будет ответить (В. Вениаминов).

Много исследователей, изучая исихазм, отмечали, что в нем есть много черт, близких к восточным медитативным практикам. Однако, как справедливо различает Е.А. Торчинов, имеет существенное различие. «Так практика постоянной молитвы, которая предусматривала повторение божественных имен как сильный психотехнический метод, хорошо известна нам с другими традициями и является универсальной. Достаточно вспомнить повторение «великой мантры» «Харе Кришне» в индийском вишнуйском бхакти или «памятование о Будде» в амидаизме, предполагающем постоянное осознанное (трезвение в исихазме) повторение имени будды Амитабхи (нянь фо, нэмбуцу). Иные психологи считают, что достигаемый эффект, связанный с постоянным повторением той или иной формулы, обусловлен механическим повторением, и формула может быть любой. Мы не можем согласиться с подобной точкой зрения. Несомненно, огромную, если не определяющую, роль здесь играет установка сознания, выражающаяся в вере в сакральность произносимого



имени и в сотериологическую эффективность его повторения. Это подчеркивает и традиция, утверждающая приоритет веры и отвергающая бездумное (не случаен акцент на трезвение, памятование, осознанность) и автоматическое повторение священных формул» [7].

Если говорить о дальнейшей судьбе исихазма, то его величие демонстрирует св. Сергей Радонежский. В XV-XVI ст. он расцветает благодаря работам Нила Сорского. После столетий упадка исихазм возрождается в старчестве конце XVIII-XIX ст., принципы которого изложены Ф.М. Достоевским в «Братьях Карамазовых». Свидетельство глубокого укоренения исихазма среди православного народа есть «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» (конец XIX ст.). В начале XX ст. убеждения о святости самого Иисусового имени выразилось в афонском монашестве в русле «имяславие», которое было обосновано С.Н. Булгаковым. Как замечает Е.А. Торчинов, «имяславие» можно считать «дальнейшим развитием исихатской традиции» [7]. Так по уставу афонский монах должен 1000 раз в день произнести Иисусову молитву.

Следует также сказать, что византийский исихазм, как позже и русский исихазм, который выражен в печорской аскезе, не ограничился молчанием и молитвой, а привел к расцвету богословия, реформированию монастырей, литургическому творчеству, к широким движениям общественного и политического обновления. В целом, по словам исследователя И. Мейендорфа, исихасты «вдохнули новую жизнь в застывшее христианское общество Византии» [4].

Мы уже вспоминали про то, что движение религиозного и культурного возрождения в Византии и в славянских странах связано с победой паламизма в Константинополе, оно было намного шире собственно исихатского и вообще монашеского, несмотря на то, что истинные отшельники (например, преподобный Григорий Синайский в Болгарии и преподобный Сергей Радонежский на Руси) играли в нем видную роль. К движению примкнули и общественные деятели, и иерархи, и живописцы. Всех их объединило живое восприятие тех религиозных и богословских истин, которые наилучше выражены в «Триадах» св. Григория Паламы: «Бог не возводимый к категории разумного мышления (и тем меньше каким бы то ни было земным ценностям); Он выше всего, что человек может о Нем воспринять. Но при этом Бог любит человека и любит мир и поэтому, по Собственной воле, выходит из Своей неприступности и является человеку. Человек также по своей природе имеет свойство «выхода из себя», то есть восприятие Того, Кто выше его самого, в этом его богоуподобление, в этом его призвание – стать царем творения, потому что выход из себя предвидит не разрыв с обычной жизнью, а, наоборот, возвращение к ней с целью ее



перевоплощения и спасения от зла и смерти» (Мейендорф И., протопресв. Православие и современный мир).

Воскресшее и перевоплощенное человечество Иисуса Христа является целью и надеждой людей. К нему человек приобщается в Церкви. В нем он находит обожествление, то есть общение с единственно истинной вечной жизнью. В ней она побеждает смерть и получает новую исцеляющую силу для спасения всего мира.

Именно это откровение о спасении Богом любимого человечества и есть предмет многих памятников литературы и церковной поэзии, а также гениальных икон и фресок, созданных в конце XIV ст. Они излучали свой радостный свет в храмах и домах людей. Именно это откровение защищал св. Григорий Палама, который выступал против номиналистического агностицизма, принесенного с Италии Варлаамом Калабрийским.

**Выводы.** Исследования религиозного феномена исихазма – мистического учения, направленного на усовершенствование человека и практику богопознания. В контексте историко-философского анализа сделана сравнительная характеристика идеи византийского, киево-русского и московского исихазма. Проанализировано влияние исихазма на тип восточно-славянского философствования. Византийский исихазм сформировался на почве патристического богословия и аскетического направления, что привело к созданию универсального учения об «обоожествлении человека». Перевоплощение достигалось путем мистической практики «умной молитвы», через воспитывание в подвижнике всеобъемлющей любви к Богу и целому миру. Догматическим выражением стремления человека к единению с миром стал культ Святой Троицы. Древнерусский исихазм не стал официальной идеологией церкви, что существенно уменьшило его влияние на культуру. Византийский исихазм стал идейной основой печерского затворничества Древней Руси, который имел свои специфические черты, уже описанные выше. Мало известно, действительно ли печерские аскеты использовали исихатский праксиз, но общие мировоззренческие установки указывают на то, что цель была общей: через затворничество, молчаливую, самоуглубленную «умную молитву», через смирение своей плоти и борьбу с искушениями достичь единства с Богом, вечного счастья и блаженства.

### Литература

1. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начало XII вв. – К., 1987.
2. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – М., 1991.



3. Мейендорф И., протопресв. Православие и современный мир : [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф. – Минск: Лучи Софии, 1995. – URL:

[http://lib100.com/book/christianity/orthodoxy/#\\_4\\_Историческое\\_значение](http://lib100.com/book/christianity/orthodoxy/#_4_Историческое_значение).

4. Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение : [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф; пер. Г.Н. Начинкина. – СПб: Византинороссика, 1997. – URL: [http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2446#part\\_44897](http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2446#part_44897).

5. Мейендорф И., протопресв. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. : [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф. – URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=ESiXagSeCEk%3D&abid=2275>.

6. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих / святитель Григорий Палама; пер., посл. и комм. В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995. – 384 с. – (История христианской мысли в памятниках).

7. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. психотехника и трансперсональные состояния. : [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt17.htm>.

8. Хоружий С. С. Исихазм. Аннотированная библиография. Под общей и научной ред. С. С. Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 911 с.

### ***Popovichenko A.O. SACRAL BYZANTINE HESYCHASM***

*In a broad sense – you want to deploy a picture spiritual search of the person in the context of phenomenology, in particular, you want show search individual «know himself» through communion with God, namely, to trace attitude to the construction of their own experience, through a deep and also in much not fully meaningful austerity. Moreover, it is interesting to trace how human nature changes itself in the way of their sanctification, deification, how it is justified in the imperative that «God became man so that man might become God».*

**Key words:** *hesychasm, deification, palamism, mantra.*

**Поповиченко Антонина Олеговна** – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент:** **Кобылкин Д.С.** – к. филос. н., доцент.

## **ДОНБАСС ГЛАЗАМИ ПРАВОСЛАВИЯ**

*Освящена проблема сложившейся ситуации на юго-востоке Украины через призму православной веры. Рассмотрены внешние и внутренние предпосылки возникновения военного конфликта. Отношение Церкви к явлению войны, к воюющим. Роль православия как духовной составляющей в решении трагедии, которая случилась на Донбассе.*

**Ключевые слова:** война, прощение, наказание, свобода воли, духовность.

**Постановка проблемы.** Представлен анализ основных проблем, которые стали причиной братоубиственной войны. Выявлены основополагающие: духовный недуг общества, обесценивание христианских добродетелей, утрата связи с предками. Война как осознанный выбор свободной воли каждого человека. Искушение – через духовный подвиг, прощение.

**Анализ исследований и публикаций.** Исследования вопроса христианского отношения к воинской службе интересны и противоречивы, а отсюда – неоднозначны публикации на данную тематику вообще и в контексте военной проблематики на юго-востоке Украины. При выяснении общих вопросов христианства и воинской службы было обращено внимание прежде всего на Библию как собрание текстов, которое является священным для христианства. Также были проанализированы работы таких авторов, как А. Байдуков, М.И. Драгомиров, А.А. Царевский, А.Е. Савинкин, И.В. Домнин, Ю.Т. Белов.

**Цель исследования.** Исследуется трагичность ситуации на Донбассе, которая первоначально была связана с отрывом от христианских ценностей, отношение Церкви к воинам и военным действиям, возможность регулирования затянувшегося внутринародного противостояния через православные ценности, критерии.

**Основная часть.** Православие – одна из традиционных мировых религий, которая дала культуру, жизнь, государственное устройство для многих народов и цивилизаций. И русская, и в большей части украинская



культуры, государственность были построены на православии при активном участии Церквей. Именно на этих территориях насчитывается наибольшее количество православных верующих, что до недавнего времени было одной из доминирующих основ родственных и братских связей двух соседних государств.

И так уже принято, что на всем историческом пути в России и большей части Украины двигателем многих аспектов жизни являлось именно православие.

Но в последние десятилетия для современного мира становится ближе либеральная эгоцентричная идеология. Одна из причин этого – подмена ценностей, причем первостепенных, поворот взглядов, убеждений в чужеземную сторону путем средств массовых информационных, образовательных систем, семейного воспитания и т.д. Ведь ценностное самоопределение человека всегда формирует критическое отношение к существующей идеологии и в случае несогласия с ней – умение противостоять этой идеологии. Другой удар был нанесен по институту семьи. За довольно продолжительный период уже появился целый класс людей, имеющих семьи, в которых все живут лишь по инерции, как с сожителями по хозяйственной деятельности в повседневной суете и не более. Единственное мерило современности – «благополучие: финансовое, социальное».

Война как следствие вышесказанного – проявление скрытого духовного недуга человечества, братоубийственной ненависти. Война – зло. Первостепенная причина любого зла – злоупотребление богоданной свободой, «ибо из сердец исходят злые помыслы: убийства, прелюбодеяния...» (Мф. 15, 19)

Если взглянуть на историю, то станет понятно, что прадеды никогда раньше не шли в бой за мирские ценности, за «повышение уровня жизни», лжерелигию современности, а воевали за Веру, Отечество, а тем более не задавались вопросом, что они с этого будут иметь. Почитали за счастье и честь умереть за Веру, за Родину. Быть верным Родине – это духовная обязанность, не сводимая к материальным ценностям. Человек, утративший духовную связь с предками, ничего не стоит. Он готов на подмену ценностей, смену приоритетов, таких как вера, традиции, язык на банальное экономическое благополучие – что есть нарушение прежде всего заповедей Божиих в пользу мирских приземленных благ. Борьба с дьяволом и его преподношениями компромисса не терпит. За что последовало наказание – наказание за забвение корней, наказание за наши нераскаянные грехи, глубокое безразличие к судьбе Отечества, безответственность перед Богом и предками.



Сепаратизму на Донбассе, как его называют проукраинские сторонники, предшествовал еще и духовный сепаратизм – помимо большого количества религиозных организаций – появление новой авторитетной, влиятельной православной веры Киевского Патриархата, не признанной ни одной церковью мирового православия. Забывая, что мы все братья во Христе, сторонники Православной церкви Киевского Патриархата стали разделять народ на плохих и хороших, своих и чужих, стали проповедовать ценности войны и вражды вместо христианских – любви и мира. Это во многом обусловлено духовной безграмотностью, что и повлекло за собой ментальный раскол в украинском обществе. Параллельно создана искусственная вражда между изначально исторически родственными народами. Но не стоит забывать, что война и участие в ней – это личностный выбор каждого человека.

Святое Евангелие говорит: «И волос с головы человека не упадет без воли Божией» (Мф. 10, 30), но это касается тех людей, которые живут по законам Бога. Человек одарен от Бога свободной волей. И если человек хочет пойти против добра и воли Божьей, то он это сделает. Люди хотят воевать и, не слушая Бога, делают это. Может ли Господь остановить военные действия? – Да, может, но, говоря на модном и современном языке мира политики, таким образом произойдет нарушение свободы воли человека, которая есть одним из свойств подобия Божьего. Бог дает возможность человеку реализовать этот образ по воле Его, в добре.

Православная церковь учит, что любая война есть зло, потому что влечет за собой ненависть, агрессию, злость, насилие, кровопролитие, смерть – все это страшные смертные грехи. Во многих древних религиях, в том числе и в Ветхом Завете, кровь имеет священный характер, поскольку кровь – это жизнь. Поэтому Библия предостерегает тех, кто чинит насилие: «Земля не иначе очищается от пролитой крови, как кровию пролившего ее» (Числ.35, 33). Тем не менее православие во все времена относилось с глубочайшим почтением к воинам, для которых война стала вынужденным средством защиты своих ближних порою ценою жизни своей. Многих воинов Святая Церковь причислила к лику святых, учитывая их христианские добродетели, следуя словам Иисуса Христа: «Нет больше любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15.13). Христолюбивые воины охраняют Святую Церковь, Отечество и ближних своих – это и есть драгоценные залого того, за что должен сражаться православный воин. Он прежде всего не должен терять свой нравственный облик, руководствуясь моральными, человеческими и духовными принципами: любовь к ближнему, народу, Отечеству; понимание нужд других народов; понимание того, что благое служение не может быть



достигнуто безнравственными нехристианскими методами. И только тогда защита Отечества, защита Родины, Веры есть одним из величайших служений христианина.

Поэтому и войны по своей сущности отличаются. Церковью благословляется война, которая несет оборонительный характер своих ближних, своей земли, а воинская служба почитается как высочайшее служение. Русские люди всегда защищали Родину с молитвой на устах. Часто только вера давала силы воинам, была единственным утешением и спасением. Нахождение Церкви рядом с воюющими не является соучастием с тем, что они делают, а скорее становится напоминанием о том, что есть другие приоритеты и ценности.

О праведности или несправедливости воюющих можно судить по используемым методам ведения войны: отношение к пленным, мирному населению противника, особенно детям, старикам, женщинам. «Война должна вестись с гневом праведным, но не со злобою, алчностью, похотью» (1 Ин. 2, 16). Нравственный христианский закон осуждает не борьбу со злом как таковую, а злобу сердца человеческого.

Из вышесказанного можно сделать такой вывод о существовании двух видов воин – агрессивной и оборонительной. Порой грань между ними еле уловимая. Современная ситуация на Донбассе – яркий пример этому, когда обе стороны считают себя защитниками своих народов, которые стали жертвами агрессий, забывая истинные факты и причины возникновения первоначального конфликта и кто выступил инициатором агрессивного решения сложившейся ситуации.

На юго-востоке Украины произошла трагедия. Для людей Донбасса надо заново выработать концепцию не просто жизни, а выживания. Донбасс по обе стороны разделен блокпостами, бесконечным паспортным контролем, досмотрами. Разделен границами человеческих претензий на землю. Для верующих же земля – это Божий дар. Это внешняя сторона войны. Очень многие придерживаются того мнения, что война на территории Донбасса идет не за территории, ресурсы и т.д., а на уничтожение истинного христианского мира – православия как осознанной или, многими в современном мире, неосознанной, забытой, стержнеобразующей основы человека. Наверное, неспроста военные действия на Донбассе начались именно с его духовного центра – со Славянска, где расположен Святогорский монастырь – один из оплотов православия.

Такое массовое уничтожение людей Донбасса, причем чаще всего прицельный огонь ведется по детским садам, школам, Церквям, логически не объяснимо, и порой становится похоже на сектантские



жертвоприношения, когда отдается темным силам дань за мирские благосостояния, господство, когда одни «избранные» очищают мир от других «лишних».

Одной из самых страшных расплат для воинствующего народа Украины, наравне с потерей близких и родных, будет жесткое вразумление от охватившего некогда массового психоза и умопомрачение всего народа за ненависть к своей исторической идентичности, за то, что отреклись от родовой культуры, православной духовности.

При отсутствии у людей высшего духовного идеала ничто не сможет остановить злой воли или пассивной безучастной позиции.

Когда смерть смотрит в глаза, невольно задумывается каждый над глубинными смыслами и проблемами: во имя чего стоит умереть; почему происходит все это; за что это наказание? Но стоит правильно понимать сущность «наказания». Наказание – наказ, испытание для дальнейшего внутреннего очищения согрешивших. Наказание есть явление правды, Божественной справедливости, проявление любви Божией к людям во имя их исправления как орудия любви и вразумления. Ведь скорби, которые Бог посылает, – это не отмщение. От церковнославянского «наказание» – «наказ, научение», цель которого – наше исправление и спасение. Увидев свои недостатки и слабости, люди должны начать бороться с ними, закалять свою волю в духовной борьбе. В ежедневном ощущении постоянной опасности, безысходности, смерти иметь духовную мощь прожить каждый день как последний – это не в смысле предвкушения смерти, а в смысле насыщенности, духовной глубины и содержательности прожитого дня.

Людям необходим сейчас сильный мощный духовный стержень, который поможет пережить несчастья, трагедии не только свои, но и тех, кто рядом с ними. Люди научились сопротивляться внутреннему страху собственной гибели. Взаимовыручка друг друга, помощь не только словами, но и поступками – это помощь в преодолении страха, сделать добро тем, кому сейчас тяжелей, а не пассивное диванно-интернетное соучастие в общей трагедии. Реализация себя сегодня и сейчас. Жители городов, которые удалены от прифронтовых зон, живут в режиме сна, и трагичность заключается в том, что у них нет больше потребности и искреннего желания помочь ближним, которые переживают сейчас ужасы военного времени. Те, кто пережил страшные моменты войны, потерю близких, знают теперь, как это жить и каждую минуты быть готовым умереть. Приходит осознание того, что не все и не полностью осознали наказание войной и так могут не использовать возможность преобразиться и искупить прегрешения прошлой жизни.



Искушение наказания в внутринародной войне, окончательное примирение возможно даже не после полного прекращения огня, соблюдения режима тишины. Это внешняя сторона, при которой останется неизменным то, что движет этой войной – жесткость, ненависть, злость. Искоренить проблему следует изнутри, а это возможно прежде всего через прощение.

В существующем братоубийственном месиве сила и величие народа Донбасса в том, что у него нет озлобленности и не утрачена способность прощать искренне, безоглядно. Умение прощать – удел очень сильных людей. Не утрачено стремление жить по правде Божией. Жить с ненавистью, дружить против кого-то – это духовный тупик: нравственный, социальный, политический. Просить прощение как в последний раз – обращение не вне, а внутрь себя. Это индивидуальный духовный подвиг, т.к. прощение происходит на личностном уровне, глубокое осознанное понимание совершаемого.

Возрождение моральных, духовных, нравственных основ станет возможным благодаря истинной православной вере. Какие духовно-нравственные и патриотические ценности должны стоять во главе? Тут встанет ряд вопросов: как мы будем жить дальше, как воспитывать детей, чтоб не повторить допущенный злой опыт войны? Главное, теперь не упустить возможность исторически важного момента, который дает шанс воспитать новое поколение, т.к. у детей Донбасса произошел перелом сознания, ценностей от увиденных и переживших все ужасы войны. Воспитывать – давать высшее питание. Проповедь честного и достойного образа жизни, духовное воспитание. И в этом, наверное, ведущую роль будет играть личный пример. Время прививать и конструировать очень многие добродетельные дела, желание созидать, возрождать традиции, а не просто подражать им или копировать. Также и патриотизм невозможен без внутренней духовной мотивации, развития. Полноценная духовно-нравственная адаптация к своим корням возможна через христианское понимание троиственности: церковь, культура и образование. Поэтому ценность нового общества должно стать сотрудничество людей с Господом.

**Выводы.** На Донбасс и православие возложена огромная миссия и ответственность – возродить, сохранить духовность, связь с предками, традициями. Кому много дано, с того много и спрашивается. Донбасс наказан... и награжден знаменем борьбы за воссоединение Руси. Война на Донбассе – это последнее предупреждение всему славянскому миру и последний шанс пробудиться, жить своей историей и православной верой.



## Литература

1. Байдуков А. Христианское вероучение о войне и воинской службе: Священное Писание о войне и воинах// Журнал московской патриархии, 1999, №8.
2. Библия. – М.: Российское Библийское Общество, 2004.
3. Драгомиров М.И. Избранные труды: Вопросы воспитания и обучение войск. М., 1956.
4. Святое Евангелие. – М.: Белый город, 2008.
5. Царевский А.А. Значение Православия. М., АНМ, Храм всех Святых в Земле Российской просиявших. 2000.
6. Христоролюбивое воинство: Православная традиция Русской Армии// Сост. Савинкин А.Е., Домнин И.В., Белов Ю.Т. и др. Изд. 2-е, испр., доп. – М.: Русский путь, 2006.

### **Khorava I.G. DONBASS EYES OF ORTHODOXY**

*The problem that has arisen in the South-East of Ukraine through the prism of the Orthodox faith. Considered external and internal preconditions of a military conflict. The Church's attitude to war and those who fought. The role of Orthodoxy as a spiritual component in addressing the tragedy which happened in the Donbass.*

**Key words:** *war, forgiveness, punishment, free will, spirituality.*

**Хорава Илона Григорьевна** – магистрант кафедры прикладной философии и теологии Луганского университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент:** **Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

## **ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О СОТВОРЕНИИ АНГЕЛОВ И ИХ ИЕРАРХИИ**

*Православное учение о сотворении мира составляет важнейшую часть православной догматики. В данной статье рассматривается то, что относится к творению Богом духовного ангельского мира. Каково же назначение существ духовного мира? Очевидно, они предназначены Богом к тому, чтобы быть совершенными отображениями Его величия и славы с нераздельным участием в Его блаженстве. Скрытый от человеческого взора ангельский мир время от времени напоминает нам о своем существовании. Каждый православный христианин должен обладать верным учением об ангелах.*

**Ключевые слова:** *Мир ангельский, сотворение ангелов, природа ангелов, иерархия ангелов, имена ангелов.*

**Постановка проблемы.** Исследуемое православное христианское вероучение об ангелах важно для понимания мировоззренческих основ религии и особенностей православных традиций. Практическая задача статьи – изложить основные положения в православной ангелологии в отношении сущности, свойств и предназначения ангелов в мироздании. Важным является то, что человек способен своим разумом и духовными чувствами значительно расширить свое понятие о мире и увидеть, что кроме физического, есть великий духовный мир.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Православное учение об ангелах важно для понимания мировоззренческих основ религии и особенностей православных традиций. На сегодняшний день различные аспекты святоотеческого учения об ангелах представлены в многочисленных сочинениях отцов Церкви, а также в богословских и философских произведениях христианских писателей XIX-XX веков. Однако целостная система восточно-христианской ангелологии отсутствует как в святоотеческих трудах, так и в более поздней теологической и научной русской литературе. В области современного религиоведения нет всестороннего анализа истоков и особенностей формирования ортодоксальных взглядов на



духовный трансцендентальный мир, не проведено полноценное и философское и религиоведческое исследование роли ангелов в христианской картине. Важные сведения представлены в книге А.С. Глаголева «Ветхозаветное учение об ангелах» (1900 г.), значительное место занимает произведение С. Н. Булгакова «Лествица Иаковля об ангелах» (1929 г.). В современной литературе православно-богословские традиции изложения вероучения о небесном мире представлены в работах архиепископа Василия (Кривошеина) – «Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных Отцов» (2000 г.); Д. Ю. Дорофеева «Книга Ангелов» (2001 г.).

**Цель статьи.** Показать, что в основе православного учения лежит Божественное Откровение как первоисточник сведений о духовном мире, а также рассмотреть происхождение и природу ангелов, их место и роль в составе небесного воинства, ангельской иерархии и их служение Богу.

**Основная часть.** Мир, рассматриваемый в его внешней красоте и внутренней гармонии, представляет собой дивное создание, изумляющее стройностью своих частей и чудесным разнообразием своих форм. Еще древнегреческий гений Пифагор, созерцая разумное устройство в мироздании, дал ему имя космос (kosmos), что значит красота, порядок. Священная Библия на первых своих страницах сообщает нам тайну происхождения этого мира.

«В начале сотворил Бог небо и землю», – говорит бытописатель Моисей. В этих немногих словах выражена та необъятная по своей глубине истина, что все существующее на небе и на земле, а следовательно, и первобытное вещество имеет свое начало. Словом «в начале» указывается, что мир не вечен, он призван из небытия к бытию Богом во времени, или вернее сказать – с самим временем. До появления мира не было времени, ибо время есть форма бытия материального мира [2].

Изначально, когда еще не было ни мира, ни человека, Бог сотворил святых ангелов. Слово «Ангел» – значит «посланник», «вестник». Их основное предназначение – возвещать людям волю Божию. По своей природе Ангелы – деятельные духи, имеющие разум, волю, знание. Они служат Богу, исполняют Его промыслительную волю и прославляют Его [3].

Ангелы во всей совокупности (ангельский собор) в своём единстве отличны от рода человеческого, также взятого как единое целое. В. Н. Лосский подчёркивает, что если «род человеческий» – это совокупность множества личностей, обладающих одной и той же природой, то ангелы – хоть и наделены личностными характеристиками – единства природы не имеют. «Каждый из них – отдельная природа,



отдельный умопостигаемый мир», и потому богослов характеризует их совокупность как гармоническое (а не органическое) единство [8].

По природе своей Ангелы не имеют пола, не имеют возраста... «Ангелы не претерпевают изменения. Нет между Ангелами ни отрока, ни юноши, ни старца, они остаются в том состоянии, в каком сотворены вначале, и состав их сохраняется чистым и неизменным» (св. Василий Великий) [10].

Несмотря на то, что Ангелы – бестелесны, они пространственно ограничены. «Ибо когда они находятся на небе, их нет на земле, и когда Богом посылаются на землю, они не остаются на небе» (преп. Иоанн Дамаскин) [6]. Как духи бесплотные Ангелы не знают ни нашего пространства, ни времени; наши способы передвижения, сопряженные со многими усилиями и трудностями, им неведомы. Ангелы быстролетны, быстродвижны: они сейчас в одном месте, во мгновение ока – в другом; ни стен, ни дверей, ни запоров для Ангелов нет. «Они, – учит Григорий Богослов, – свободно ходят окрест Великого Престола, потому что суть умы быстродвижные, пламень и божественные духи, скоропереносящиеся по воздуху». Они усердно служат высоким велениям. Они просты, духовны, проникнуты светом, не от плотей ведут начало (потому что всякая плоть едва огустеет, как уже и разрушается) и не входят в плоти, но пребывают, какими созданы. Желал бы я сказать, что они вовсе не одолимы злом, но удержу слишком борзо несущегося коня, стянув браздами ума. Из них одни предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир; и каждому дано особое начальство от Царя: иметь под надзором людей, города и целые народы и даже распоряжать словесными жертвами земнородных [9]. И «дверьми затворенным» проходят они, и видят сквозь стены, и никакая крепость, самая твердая, высокая и неприступная, не в силах сдержать их полета. На крыльях своих быстролетных неудержимо, свободно носятся Ангелы: пред шумом духа их (Дан.14:36), как дым, исчезает всякое пространство.

И тем не менее их телесность – совершенно иного порядка, настолько тонкого и неуловимого, что это позволило некоторым богословам говорить о совершенной духовности Ангелов. Однако они не абсолютно духовны, ибо всесовершенным и абсолютным Духом является только Бог. Ангелы духовны, если можно так выразиться, относительно. Они духовны для нас, для нашей природы. В пространстве нашего мироздания они действительно, как говорит св. Иоанн Дамаскин, «не удерживаются ни стенами, ни дверьми, ни запорами, ни печатями» [7]. Для Бога же они – просто творение. Другого рода, чем люди и вообще все принадлежащее сему космосу, но обычное творение.



Свойством ангельской природы является бессмертие (Лк. 20, 36). Но как бессмертны ангелы: по природе или по благодати? По этому вопросу существует два святоотеческих мнения. Первое высказывает св. Иоанн Дамаскин. Он считает, что ангелы бессмертны не по природе, а по благодати, ибо все, что имеет начало, имеет и конец, и ангелы, будучи сотворены, рано или поздно должны прекратить свое существование, и не прекращается оно только по благодати Божией [11]. Свт. Григорий Палама, напротив, считал, что ангелы бессмертны по природе, ибо, если отрицать бессмертие ангелов по природе, тогда невозможно объяснить вечные муки. В состоянии полной отверженности падшие ангелы уже не будут причастны Божественной благодати, но тем не менее они не прекратят свое существование. Следовательно, они бессмертны не по благодати, а по своей собственной природе. Ни то, ни другое мнение не имеет характера догмата.

Описать Ангелов невозможно. Еще раз заострю внимание на том, что они принадлежат к совершенно иному уровню миробытия, наши категории к Ангелам едва ли приложимы.

Ангелы – духи бесплотные, и поэтому невидимы телесными очами. Много раз ангелы являлись видимым образом, принимая на себя телесный вид, когда Бог посылал их к людям возвестить Свою волю. Бестелесными Ангелы называются в сравнении с человеком. Ибо в сравнении с Богом все оказывается грубым и вещественным. Только Бог всецело невещественен. Будучи бесплотными, Ангелы меньше, чем люди, зависимы от пространства и места. Они быстро проходят небесные пространства, появляясь там, где им следует действовать. Священное Писание изображает Ангелов то сходящими с неба на землю, то восходящими с земли на небо. Они не могут находиться в одно и то же время и на небе, и на земле. По своей природе Ангелы бессмертны, однако их бессмертие зависит, как и бессмертие человеческих душ, от воли и милости Божией [3].

Будучи созданы свободными, ангелы после победы над падшими духами настолько укрепились в добре, в послушании Богу и в любви к Нему, что как бы утратили всякую склонность ко греху и окончательно утвердились в добре. Этим они особенно отличаются от людей.

Очень сложен вопрос: какой мир выше у Бога: ангельский или мир праведных людей? Именование ангелов служебными духами, а равно и некоторые другие священные тексты позволяют считать преображенное святостью человеческое естество выше ангельского, конечно, лишь в пакибытии. Далее, только про человека сказано, что он создан по образу и подобию Божию. Божественное Слово, Второе Лицо Пресвятой Троицы, приняло человеческое естество, чтобы спасти и искупить грешный



человеческий род, но не претворилось в одного из падших ангелов, чтобы их спасти. Однако четкого церковного учения об этом нет, поэтому нам благоразумнее смиренно склониться перед этой божественной тайной...[12].

На определённом этапе развития человеческого сознания попытки решения казались бы чисто богословской по постановке задачи – осмыслить Бога и ангелов в их единстве – подводят человека к открытию заложенного в самих основах мироздания диалектического единства пары основополагающих философских категорий – сущности и явления. «Сущность является, явление существенно» (Гегель) – гносеологические истоки этой формулы «светской» философии уходят к постановке древней «богословской» задачи.

Вместе с тем единство Бога и ангельского собора рассматривается как неразрывное: все силы, тщившиеся его разорвать, противопоставить одну часть другой, были преодолены, и тем самым это единство было укреплено ещё до сотворения человека.

Иерархический принцип лежит в основе гармонического единства мира ангелов. Его разработка дана в сборнике трактатов и писем на догматические темы, написанном священномучеником Дионисием Ареопагитом. Главный его ангелологический тезис в трактате «О Небесной иерархии» [5] гласит, что: для ясности все небесные существа обозначаются девятью именами, причём «наш Божественный руководитель разделяет их на три тройственные степени». На русском языке три степени небесной иерархии, по три ангельских чина в каждой, представляются так:

1. Серафимы, Херувимы, Престолы.
2. Господства, Силы и Власти.
3. Начала, Архангелы и Ангелы.

Данное деление ни в коем случае не претендует на исчерпывающее описание «структуры» – в предыдущем § 1 этой главы Дионисий Ареопагит специально оговаривает, что людям не дано познать в полной мере все «тайны пренебесных Умов и святейшие их совершенства»[5].

Сколько чинов небесных Существ, какие они и каким образом у них совершаются тайны священноначалия – в точности знает это, как я думаю, один Бог, Виновник их Иерархии. Знают также и они сами свои собственные силы, свой свет, священное их и премирное чиновначалие, и что судить об этом можно лишь в пределах того, сколько Бог открыл нам чрез них же самих, как знающих себя.

Высшая степень, предстоящая Богу, – это Серафимы и Херувимы. Слово Серафимы переводится как «пламенеющие». Серафимы – высшие духовные существа, наиболее приближенные к Богу, пламенеющие



любовью к Господу. Поэтому они изображаются возле престола Вседержителя в виде существ с человеческим ликом в окружении шести красных крыльев. Красный цвет – символ пламенной любви к Богу. Слово Херувим в переводе с древнееврейского означает «мудрость». Это значит, что Херувимы обладают высшей духовной мудростью. На иконах они изображаются в виде человеческого лика, окруженного шестью или четырьмя крыльями голубого или зеленого цвета. Херувимы предстоят престолу Божию. Их часто изображают держащими престол, на котором восседает Господь.

В Ветхом Завете, в повествовании о грехопадении и изгнании первых людей из рая, говорится, что Херувим был поставлен с огненным мечем охранять двери рая. Много упоминаний об ангелах и в Новом Завете. Они являлись вестниками самых главных событий новозаветного откровения.

В Священном Писании некоторым высшим Ангелам присваиваются имена: Михаил, евр. «кто как Бог»; Архистратиг (военачальник); на иконе попирает ногами диавола, в левой руке держит зеленую финиковую ветвь, в правой – копье с белой хоругвью (иногда пламенный меч), на которой начертан червлёный крест. Поставлен Богом над всеми девятью Ангельскими чинами. Гавриил, «Сила Божия»; возвещает людям великие дела Божии; изображается с райской ветвью, принесенной им Пресвятой Деве, или со светящимся фонарем в правой руке и зеркалом из ясписа – в левой. Рафаил, «Исцеление Божие»; целитель, врач Божий; изображается держащим сосуд с целительными снадобьями и ведущим правою рукою Товию, несущего рыбу. Последний чин – Ангелы – наиболее близки к людям. Ангелы возвещают нам волю Божию, наставляют в добрых делах и святой жизни. Каждому христианину Бог дает при крещении ангел-хранителя, который невидимо помогает человеку во время всей его земной жизни.

Ангелы на иконах – набор символов, которые передают нам не внешний вид, а идею ангелов как посланников Божиих, т.к. Ангелы не имеют материальной плоти:

- Крылья – символ быстроты и всепроникновенности;
- Посох – символ посланничества;
- Зерцало (сфера в руке с изображением креста или аббревиатуры имени Спасителя) – символ дара предвидения, которым наделил Ангелов Бог;
- Тороки (развивающиеся золотые «ленты» в волосах) – символ особого слышания Бога и послушания воле Его;
- «Око» во лбу – символ всевидения.



Облик прекрасного юноши – символ совершенства. В Священном Писании Ангелы, посланные Богом, как правило, являлись избранным людям в образе прекрасных, светозарных юношей в белом облачении.

**Выводы.** Примеры служения ангелов Богу в качестве орудий Промысла: разрушение Содомы и Гоморры (Быт. 19, 1-13), Ин. 5, 4 – Ангел, сходявший в купальню Вифезда и возмущавший воду. Ангелы исполняют волю Вседержителя о стихиях мира, это наиболее явно видно из книги Откровения (Откр. 7, 2; 14, 18; 16, 5). Особенно ангелы содействуют делу нашего спасения. Закон на Синае был вручен Моисею при служении ангелов (Втор. 33, 2; Деян. 7, 53). Ангелы принимали участие в деле нашего Искупления и в деле сохранения и распространения Церкви на земле. Все важнейшие события нашего Искупления совершались с участием ангелов. Благовещение, Рождество, бегство в Египет и возвращение из Египта, моление Спасителя о чаше, Воскресение Христово, Его Вознесение – все эти события сопровождалось явлением ангелов. В жизни ранней Церкви также участвовали ангелы. Так, ангел вывел ап. Петра из темницы. Бог является единственной причиной происхождения Вселенной, и без Него ничего не могло произойти. Мир не мог произойти ни от случая, ни от самозарождения. Он произошел от свободного решения воли всемогущего Бога, благоволившего из небытия воззвать мир к временному бытию. Это решение вытекало единственно из любви и благости Творца с целью дать и твари возможность насладиться этими величайшими свойствами Его Существа. И вот ... Он, – по словам боговдохновенного псалмопевца, – сказал – и сделалось, Он повелел – и явилось все (Пс. 32:9).

### Литература

1. Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин). Архимандрит Исайя (Белов). Догматическое богословие. – [Электронный ресурс] –URL: <http://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dogmaticheskoe-bogoslovie-kastals>
2. Архиепископ Вениамин (Пушкар). Священная Библейская История Ветхого Завета – [Электронный ресурс] –URL: <http://ivblagochinie.ru/content/uploads/2013/11/Veniamin-Pushkar.-Svyashennaya-bibleyskaya-istoriya-Vethogo-Zaveta.pdf>
3. Ангельский мир– [Электронный ресурс] –URL: [http://www.zakonbozhij.ru/Zakon\\_Bozhij/Chast\\_1\\_O\\_vere\\_i\\_zhizni\\_hristiansk\\_oj/Angelskij\\_mir/](http://www.zakonbozhij.ru/Zakon_Bozhij/Chast_1_O_vere_i_zhizni_hristiansk_oj/Angelskij_mir/)
4. Давыденков О., иерей. Догматическое богословие: учеб. пособ. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 435 с.
5. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – [Электронный ресурс] –URL: <http://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dogmaticheskoe->

bogoslovie-kastalskij/3\_8#note442

6. Иванов М. С. Ангелология // Православная энциклопедия.– М., 2001.– Т. 2.– С. 300 – 306.– ISBN 5-89572-017-X – [Электронный ресурс] – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Православная энциклопедия](https://ru.wikipedia.org/wiki/Православная_энциклопедия)

7. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. - [Электронный ресурс] – URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very](http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very)

8. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский.Н. Боговидение.– [Электронный ресурс] – URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Losskij/](http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/)

9. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т.1.– [Электронный ресурс] – URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Makarij\\_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/](http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/)

10. Пархоменко Константин, свящ. Об ангелах и бесах.– [Электронный ресурс] –URL: [http://royallib.com/book/parhomenko\\_konstantin/ob\\_angelah\\_i\\_besah.html](http://royallib.com/book/parhomenko_konstantin/ob_angelah_i_besah.html)

11. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Об ангелах. – [Электронный ресурс] – URL: <http://www.angelologia.ru/osnovy/1kirill.ht>

12. Умные небесные силы. Сотворение неба и устройство ангельского мира. – [Электронный ресурс] –URL: [http://www.holy-transfiguration.org/ru/library\\_ru/ang\\_powers\\_ru.html](http://www.holy-transfiguration.org/ru/library_ru/ang_powers_ru.html).

### **Babichev S.P. ORTHODOX TEACHING ABOUT THE CREATION OF ANGELS AND THEIR IERARCHY**

*The world of angels. The creation of angels, their nature and the hierarchy. what belongs to God, the spiritual creation of the angelic world. What is the purpose of the spiritual world of creatures? Obviously, they are intended by God to that, to be perfect reflections of His greatness and glory, with inseparable participation in His blessedness. It is hidden from human sight the angelic world from time to time remind us of their existence. Every Orthodox Christian should have the correct doctrine about angels.*

**Key words:** *angelic world, the creation of the angels, the nature of angels, the hierarchy of angels, angels names.*

**Бабичев Сергей Павлович** – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Звонок Н.С.** – к. филос. н., доцент.

## ТРАГЕДИЯ ИДУЩЕГО К ГОРИЗОНТУ

*В статье предпринята попытка определить, как трансформируются социальные ценности современного человека в условиях глобализации общества. Рассматривается процесс глобализации как один из вариантов человеческого единства. Анализируются причины негативного влияния глобализационных процессов на человека.*

**Ключевые слова:** *Культура, глобализация, религиозность, религиозная культура, единство, общество, экономика.*

Единство, – возвестил оракул наших дней, –  
Быть может спаяно железом лишь и кровью...  
Но мы попробуем спаять его любовью, –  
А там увидим, что прочней.  
Ф. Тютчев

Идея человеческого единства не нова, она вызвана стремлением сохранять единство и управлять обществом наиболее рациональным способом, прекратить растрату человеческих ресурсов на конфликты и войны. Разумно устроенное единое глобальное государство, которое создаст единую, цельную общечеловеческую культуру, выработает единые для всех ценности, такова цель единения. Идея единения воплощалась на протяжении истории в цивилизационном и культурном пространствах. В пространстве цивилизации ранние «глобализаторы», такие как: Александр Македонский, Чингисхан, Наполеон и др., старались с помощью огня и меча расширить свою власть, захватить новые территории. Иными словами, действовали в логике цивилизации. В пространстве культуры идеи соборного человечества-государства стали содержанием утопий Платона, Августина, Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона. Единое человечество как конечная цель развития общества отражается в работах Н.Ф. Федорова, К. Поппера, В. Соловьева, Н. Бердяева, В. Вернадского, П. Тейяра де Шардена и др. Если фундаментом этих идей в культурном пространстве были концепции соборности всего человечества, синтеза культур и традиций, постановка и решение общих проблем и целей, то в пространстве



цивилизации основой были прагматические цели, преследующие индивидуальную выгоду.

Само понятие единство (от греч. *μονός*, лат. *unitas*) обозначает такую взаимосвязь определенных предметов, процессов, которая образует целостную систему взаимодействия, внутренне устойчивую в изменениях и в то же время включающуюся в более широкую систему, в конечном счете – в составе бесконечного во времени и пространстве мира [7].

Одним из современных проявлений единства есть глобализация. Этот процесс затрагивает все сферы жизни общества, трансформируя основы существования социума. Глобализация, на первый взгляд, кажется нейтральным явлением, происходящим в равной степени, и в культурном, и цивилизационном пространствах. Но именно в цивилизационном пространстве находятся механизмы, которые запустили столь стремительное развитие процесса глобализации. Большинство исследователей выделяют экономическую составляющую как доминирующую и иницирующую глобализацию. «Еще в начале XIX столетия исследователи писали о едином мировом пространстве, создаваемом рыночной цивилизацией обмена. Появление механического ткацкого станка в Англии обернулось разорением миллионов ткачей в Индии; зарождение республиканской идеи во Франции стало подрывать троны восточных монархий» [4]. Так, В.И. Самохвалова определяет метаэкономическое пространство как основную движущую силу глобализации: «цель и содержание глобализации сводится к решению финансово-экономических проблем, и в их интерпретации экономика в глобализационную эпоху выступает в качестве предельного обоснования и объяснения всех происходящих в обществе процессов» [5]. Схожую точку зрения высказывает и Жак Аттали в своей книге «Линии горизонта», называя деньги главной и универсальной ценностью, в том числе и духовной. По мнению Ж. Аттали, современный мир – «эра денег», формируется этот мир по принципу геоэкономики, которая претендует на то, чтобы стать и идеологией нового общества, и философией глобализационной эпохи. Ж. Аттали говорит о единой, универсальной форме организации общества и всего мира. Власть в таком мире будет измеряться лишь «количеством контролируемых денег», которые определяют и символизируют все отношения и тем самым становятся всеобщим эквивалентом. Логика, основанная на движении денег между людьми, становится определяющей логикой для всех человеческих отношений.

З. Бауман движущей силой глобализационных процессов в культурном пространстве определяет постмодерн противопоставляя ему



модерн: «культура модерна может быть представлена фигурой паломника, культура постмодерна – фигурой туриста. Сознание паломника центрировано: где бы он не находился, его путь в Мекку или в Иерусалим означает, что место его постоянного пребывания и священный центр мира суть точки единого организованного и иерархизированного пространства, придающего нашей жизни высший смысл. Паломник идет не любоваться достопримечательностями, а подтвердить свою ангажированность единими ценностями, которые пространственная удаленность не может ослабить. Совсем иначе ведет себя турист как центральная фигура постмодернистской эпохи. Он пересекает континенты, желая вкусить культурной экзотики, которая не более чем любопытна. Здесь не предполагается ангажированность теми смыслами и ценностями, которыми насыщена инокультурная среда. Напротив, чувство отстраненности от нее – сознание свободного наблюдателя или досужего, игрового стилизатора составляет главную прелесть туризма. Турист не ищет единого смысла; напротив, он пересекает границы различных культур, каждый раз рассчитывая увидеть нечто принципиально непохожее, невиданное. Чем выше дискретность социокультурного поля мира, тем острее удовольствие туриста. Его устроила бы полная мозаичность мира, населенного разными человеческими видами. Именно такую картину мира утверждает философия постмодернизма. Архаичная ныне фигура паломника была несравненно ближе к подлинному единству, чем фигура туриста. Паломник свято верил в единство человеческого рода, в единство мира и потому готов был спорить о ценностях. В самом деле: если речь идет о едином пространстве, в котором предстоит жить всем, то различные проекты и ценности стоит сопоставлять с целью отбора наилучших, предназначенных для всего человечества» [1]. Для паломника цель находится в центре мира, и он идет в центр мира. А для туриста цель «я» и ему без разницы куда идти, и он идет к горизонту. Авва Дорофей писал: «перед Богом мы все равны, мы – окружность, Бог центр окружности. Когда мы идем к Богу, то мы приближаемся и друг к другу, а если движемся от Бога, от центра, то мы отдаляемся и друг от друга». В этом и заключается принципиальное различие паломника и туриста: паломник идет к Богу и тем самым сближается с другим, укрепляя поле культуры, формируя своей жизнью пространство культуры, возможность понимать друг друга, возможность жить в мире оставаясь собой. А турист идет к горизонту, получает наслаждение от движения, «увидеть Париж и умереть». Турист разрывает пространство культуры, тем самым он неосознанно разрывает поле, в котором человек остается человеком.

Образ Бауманского «туриста» схож с образом «кочевника»



Ж. Аттали. Последний определял глобализацию, как переходный этап на пути к новому мировому порядку – «Торговому Строю» («общество потребления», одно из проявлений такого строя). Ж. Аттали пишет о «новых кочевнических объектах», которые перевернут ритм жизни и изменят отношение человека к культуре, семье, родине и миру вообще. И, конечно, к себе самому. К таким объектам он относит все современные цифровые устройства, такие как: компьютер, мобильный телефон и др., но ключевым называет создание микропроцессора. Благодаря этим объектам стало возможным оторваться от пространства. Человек становится более мобильным, «человеком-кочевником». Эта эволюция является в высшей степени показательной. Ж. Аттали уточняет: «кочевничество станет высшей формой Торгового Строя» [2]. Магнитные карточки сделают деньги, билеты и монеты ненужными. Так, деньги пройдут весь путь: от символов качественной реальности в традиционном мире – через фазу превращения в эквиваленты чистого количества – к полной жидкости («ликвидности»). «При этом именно «магнитная карточка станет подлинным протезом индивидуальности, его полноценным заместителем, неким искусственным органом, являющимся одновременно паспортом, чековой книжкой, телефоном и телефаксом, а также удостоверением личности». Магнитная карточка – «протез Я» человека, открывающим доступ к универсальному рынку [2]. Плата за мнимое единство (глобализацию) – превращение человека в собственный протез или симулякр, тень, в этом трагедия идущего к горизонту.

Но за границами экономической реальности существуют области бытия не сводимые к ней, которые способны воздействовать на содержание глобализационной эпохи. В первую очередь это пространство культуры, а в нём – культура, ценности, традиции и т.д. Культура является «домом» для человечества, но для современного человека домом становится цивилизация. Последняя выманивает человека из «дома» культуры, предлагает ему жить во «дворце». Соблазны цивилизации в процессе глобализации все возрастают. И сами соблазны принимают форму культуры, форму святости. Как бы предвидя это, поэт отвечал на эти цивилизационные ловушки:

Если крикнет рать святая:  
«Кинь ты Русь, живи в раю!»  
Я скажу: «Не надо рая,  
Дайте родину мою»

И когда человек, поддавшись «святым кликам», входит в манящий его дворец, то оказывается, что это всего лишь мираж, а возвратиться в дом не может, он уже разрушен, и это разрушение оплачено дорогой ценой – утратой



совести. Единство установлено, но «единство бессовестных».

В культурном пространстве обозначается рубеж, за которым начинается опасная деградация общества. То, что представляется как глобализация культуры, на самом деле есть перерождение культуры в квазикультуру. «Теневая» сторона глобализации состоит, по сути, в последовательном отстранении от всех местных интересов, норм и традиций [4]. На первый взгляд кажется, что глобализация борется с провинциализмом, но на самом деле это борьба с «культурными корнями человека», внутреннего человека. Если где-то забудут валенки, ничего страшного не произойдет, а если человек утратит потребность верить в любовь, высокие чувства, красоту, в Бога – вот тут проявляются главные деструктивные последствия. А начинается этот процесс незначительно, как отказ от местных традиций и норм. Такое национальное обезличивание приводит к подрыванию основ социальной жизни, к разрушению традиционных институтов ее организации: из-под них как бы выдергивается питающая и связывающая их корневая система, и теряющая укорененность структура национальной жизни начинает напоминать перепутанный клубок «перекапи-поля». Очевидно, именно эту принципиальную утрату укорененности имел в виду Ж. Аттали, когда писал, что космополитизация человечества как главная цель организации нового мирового порядка сделает основной характеристикой настроя кочевничества; кочевничество станет высшей формой нового общества. Кочевник, как ему и положено, будет в постоянном передвижении, без каких-либо устойчивых ориентиров во времени и пространстве. У новых «кочевников» не будет ни чувства Родины и родной почвы, ни веры предков – только желание «хлеба и зрелищ», представленных, конечно, в современном, т. е. информационном варианте. К сожалению, огромные массы людей, ставших мигрантами в результате сопутствующих глобализации разного рода конфликтов, нестабильности экономического положения, побуждающего искать лучшие места или просто спасения, заставляют думать, что и эта странная идея о кочевниках воплощается-таки в действительность в глобализуемом мире, подвергающемся действию жесткой руки, перемешивающей мир и формующей его как бы заново. «Кочевничество» приводит к десоциализации человека – отказу от норм и требований социальности и демонтажу всей классической системы социализации личности. Именно глобализм обосновывает эту десоциализацию под предлогом денационализации – освобождения от оков, налагаемых национальными кодексами чести. А поскольку большинство цивилизованных норм жизни были освоены человечеством в национальной «упаковке», то требование безбоязненно сбросить все то, что в той или иной степени несет на себе отзвук национального, на деле означает тотальное «раздевание» современного



человека, выставляющего на показ инварианты голой чувственности. Так, постмодернистский «гражданин мира» обретает черты нового дикаря, отбрасывающего рафинированность культуры то ли под предлогом ее «репрессивности», то ли под предлогом ее национальной ограниченности. Дробление народов, этносов приводит к атомизации общества, основанной на стимулировании крайнего индивидуализма. Фабрикуется атомизированный массовый человек, растворенный во внациональной культуре, лишенный традиционных религиозных ценностей, социальных привязок и ориентиров. Это своего рода нравственно-психологический люмпен с анестезированной телевидением душой [5].

Духовное сопротивление глобализационным процессам проявляется и в религиозной сфере, которая остается последним прибежищем, где человек может надеяться на свободу, когда в сферах политики и экономики для него уже не осталось никаких перспектив для свободного проявления. Религия, как правило, традиционна по сути, идеология же глобализма, «выравнивающая» (нивелирующая) всех под единый трафарет, враждебна любой традиции. И в этом плане весьма сильно сопротивление глобализации со стороны православия и ислама, которым свойственна антизападная настроенность и глубокие «корни» традиции. Что касается религиозного состояния «Запада», то христианство здесь является поверхностным, это своего рода социальный (даже не духовный) ритуал. Рождество Христово празднуется повсеместно и очень широко, но с течением времени утратило собственно религиозное, христианское наполнение. Сегодня на всем Западе Рождество (которое празднуется даже с большей торжественностью, чем сама Пасха) – это скорее праздник подарков, праздник, когда можно вкусно поесть, сходить в гости и т.д. Рождество превратилось в фестиваль потребительского американского общества, у которого оно ассоциируется чаще с Санта Клаусом и рождественским снижением цен на товары, чем с приходом в мир Иисуса Христа. Потребительское общество владеет умами, оно влияет на религиозное сознание и формирует его. В этой среде появилась философия прагматизма, выражающая дух нации, закрепляющая этот дух в поведении частном и общественном; индивидуализм в крайних формах закрепляет нежелание считаться с кем-либо, тем более если тот окажется в чем-то слабее. Сила, выступающая в разных аспектах и обличиях, становится доминирующим фактором при решении всех проблем, включая культурные [3]. Такой подход способствует разрушению фундаментальных ценностей, делая людей в определенном смысле беспомощными и легко управляемыми. Как пишет П. Сорокин, «люди с трансцендентальной системой ценностей и глубоким чувством нравственного долга обладают ценностями, которых не может у них отнять ни один человек и ни одна катастрофа. При всех обстоятельствах они



сохраняют ясность ума, чувство человеческого достоинства, самоуважение. Имея эти качества, они могут вынести любое испытание, каким бы суровым оно ни было» [6]. В то же время люди, которые опираются на временные ценности – богатство, слава, власть, – в условиях кризиса оказываются лишены почвы под ногами, ибо у них нет ни высшей цели в жизни, ни высшей мотивации к ней, которые бы поддерживали их в ситуации, когда утрачивается привычное положение, материальное благосостояние и т. п. Поэтому «перевод» людей на рыночные ценности делает их неукорененными в бытии. «Вызывает тревогу то, что крайняя степень материализации всех социальных отношений в ситуации формирующегося глобального рынка, денежная форма их измерения и оценки означает не просто торжество весьма определенного способа устройства общества, но и совершенно иную по отношению к традиционной форме существования и функционирования культуры. Таким образом, экономика из инструмента организации хозяйственной жизни, из технологии отношений в финансовой сфере стремится превратиться и в философию, и в идеологию глобализующегося мира, т. е. непосредственно формулировать стратегию и формировать смысл человеческого бытия, а также способ человеческого понимания мира» [5]. А это, в свою очередь, означает в конечном счете и пересмотр самой идеи человека, смысла его пребывания в мире и цели его развития.

Таким образом, современный человек в поисках единства оказывается не просто в статусе паломника или кочевника, но в статусе паломника, пытающегося ухватить черту горизонта. Но за далью (бесконечной разнообразности мира, в котором мы живем, включая нас самих) возникает иная даль – бесконечное разнообразие людей как личностей. Именно поэтому поиск единства ставит ищущих его на рельсы, ведущие в пещеру трагедии, и достичь подлинного единства человеку с другими людьми оказывается не делом теории, а делом жизни – **пережить** трагедию идущего за горизонт.

### Литература

1. Бауман З. От паломника к туристу / З. Бауман // Социологический журнал. – М., 1995, – № 4.
2. Левалуа Кристоф Число зверя / Кристоф Левалуа [Электронный ресурс] // Замечания о книге Жака Аттали «Линии горизонта». – URL.: [http://www.patriotica.ru/enemy/levalua\\_attali.html](http://www.patriotica.ru/enemy/levalua_attali.html).
3. Легойда В. Религиозность по-американски [Электронный ресурс] / В.Легойда. – URL.: [http://www.patriotica.ru/enemy/legoida\\_wetrust.html](http://www.patriotica.ru/enemy/legoida_wetrust.html).
4. Панарин А. Искушение глобализмом / А. Панарин. – М.: Эксмо, 2003. – 416с.
5. Самохвалова В.И. Метафизика глобализации. От утопии к



антиутопии [Электронный ресурс] / В.И. Самохвалова. – URL.: <http://www.perspektivy.info/print.php?ID=36184>.

6. Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствия / П.Сорокин // Вопросы социологии. – М., 1993, – №3.

7. Философская энциклопедия: в 5 т. / глав. ред. Ф. В. Константинов. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – Т. 2. – 575 с.

### **File E.A. TRAGEDY COMING TO THE HORIZON**

The article defines, how social values of modern man transform in a globalization of society. The process of globalization is considered as one of the variants of human unity. The reasons of the negative impact of globalization processes on human is analyzed in society.

**Key words:** culture, globalization, religion, religious culture, unity, society, economy.

**Филь Евгений Александрович** – ассистент кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

УДК 130.2 : 111.852

***Цехмистренко А.В.***

## **ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ И ПОТРЕБИТЕЛЬ**

*Рассматривается проблема потребителя в контексте современной экономической культуры в работах разных философов, культурологов, антропологов и социологов; выявлены основные черты современного субъекта экономической деятельности (потребителя); показан механизм взаимовлияния потребителя на экономическую культуру и общество и механизм их реакции на деятельность потребителя.*

**Ключевые слова:** экономическая культура, потребитель, проблема потребления, общество потребления.

**Постановка проблемы.** Развитие и становление общества массового потребления поставило перед исследователями вопрос о сущности



человека как субъекта потребления. Субъективные факторы, как оказалось, играют большую роль в формировании объективных процессов потребления, и необходимость выявить их механизмы вызвала появление ряда исследований, в рамках которых изучаются качества человека, которые делают его участником и даже творцом различных форм общественного потребления.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Социальное взаимодействие и культура в целом являются результатом стихийного взаимодействия множества культурных, экономических, социальных и политических факторов. В своей работе («Понятие и трагедия культуры»), Г. Зиммель говорит о взаимодействии и взаимном влиянии людей как сущностях общественных явлений [3]. М. Вебер в работе («Основные социологические понятия») исследует систему социальных действий, ориентированных на адекватную реакцию на поведение других индивидов [1]. Э. Дюркгейм в работе («Социология. Её предмет, метод, предназначение») считает императивные коллективные представления общества сочетанием воли и действий индивидов и утверждает, что общество – не субстанция, внешняя по отношению к человеку, а результат взаимоинтеграции личностей в определенных внешних условиях [2]. Э. Фромм в исследовании («Иметь или быть. Величие и ограниченность теории Фрейда») видит человека с ориентацией на обладание, называя его потребителем, и утверждает что он, потребитель, – ущербное, больное, неполноценное существо с мрачной перспективой существования [4]. М. Шелер в своих исследованиях, согласно Л.А. Чухину («Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера») показывает, что каждый феномен человеческой жизни сочетает витальные и духовные начала и процесс удовлетворения потребностей – не исключение. Так, для него растущее производство и потребление есть результат действия «воли к власти» над природой [5].

**Цель исследования** – выявить особые черты, которые определяют субъекта социальной деятельности как потребителя и позволяют оказывать влияние как на культуру в целом, так и на общество в частности. Реализация поставленной цели допускает решения следующих исследовательских задач: рассмотреть основные современные исследования проблемы потребителя; проанализировать основные признаки и черты потребителя с целью выявления границ и механизмов влияния на общество и культуру в целом.

**Основная часть.** Основные признаки и черты субъекта социальной деятельности, которые определяют его как потребителя, парадоксальны, вследствие чего способны породить разнообразное видение проблем



потребления и потребителя, в зависимости от направленности исследования и точки рассмотрения потребителя как явления.

Так, в наиболее обобщенном смысле, «основу потребителя составляет покупка рыночных товаров или символов, и в этом смысле человек потребляющий – существо рыночно зависимое. Но непрерывность покупательской активности и воспроизводство всей системы во многом зависят от свободного выбора в сфере повседневной жизни» [13, с. 13-19].

Под термином «потребитель» можно подразумевать концепцию человека как взаимодействующую совокупность разнообразных культурных образов, текстов и объектов, используемых определенными группами личностей. Здесь можно видеть взаимно пересекающиеся и даже конфликтующие потребительские практики и значения, которые создают коллективный смысл среды и окружения, помогают человеку ориентироваться в конкретных ситуациях, исполнять подобающие роли, вступать в приемлемые отношения с другими личностями, группами и культурой в целом. Здесь потребитель – «элемент сложно переплетенной сети глобальной коммуникации, через которые в локальные культуры проникают силы транснационального капитала и глобальные медиа» [12, с. 235].

Вследствие своей внутренней фрагментированной комплексности потребитель не видит свое действие как причинно-следственное явление. Для потребителя действия больше похоже на игру, где индивиды импровизируют в рамках правил. Эта игра приводит к возникновению абсолютно нереальных смыслов и отношений, которые в своем большинстве деструктивны, так как оторваны от реальности и выступают следствием некоей игры потребителя с самим собой и другими потребителями. Через механизмы экономической культуры эти новые смыслы реализуются, причем не как реакция на объективные явления а как реакция на некую внутреннюю игру, и эти новые смыслы вследствие своей природы не всегда полезны для культуры и общества. Но культура и общество должны на них как-то реагировать и принимать, и это, на наш взгляд, есть путь к различным социальным девиациям. В то же время потребитель есть часть экономической культуры, которая ограничивает его горизонты возможных действий, давая образцы поведения и рациональных интерпретаций. Эти ограничения действуют не на всех потребителей в равной степени, а степень воздействия экономической культуры зависит от степени социализации потребителя, то есть от степени культурной образованности субъекта потребления.

Таким образом, при изучении проблемы потребителя формируются междисциплинарная теоретическая основа и новые аналитико-



теоретические рамки, позволяющие фиксировать, анализировать и разъяснять силы, управляющие циклом потребления, и объединять различные сферы исследования потребителя.

Так же, на наш взгляд, необходимо уделить наибольшее внимание продуктивному (производящему) аспекту потребителя. Д. Хольт полагал, что этот аспект потребительской деятельности проявляется тогда, когда потребитель «активно перерабатывает, трансформирует и транслирует символические значения, закодированные в рекламе, брендах, «декорациях» розничной продажи, а также в товарах, чтобы формировать и проявлять свою индивидуальность в межличностной и социальной среде и расширять свою идентичность, стилизационные цели и идеалы» [7]. С этой точки зрения, рынок для потребителя предоставляет широкую и разнообразную совокупность ресурсов, из которых создается индивидуальная и групповая идентичность, необходимая для самоидентификации личности и группы в современном культурном пространстве с «размытыми» неясными ценностями. Подобная самоидентификация в современных условиях необходима для сохранения группы и противостояния идеологическим, культурным и социальным угрозам как для личности, так и для группы в целом.

Потребитель участвует в совместном конструировании и производстве, с помощью которого он преобразует материал, вырабатываемый рынком, то есть экономической культурой, для построения собственных смыслов. Предпосылкой этого процесса является то, что современная экономическая культура стала превосходным источником мифов и символов, посредством которых личность конструирует свою идентичность. Потребитель является создателем и искателем своей идентичности. Проекты потребительской идентичности, как правило, целенаправленны, хотя сами цели часто не определены, а подразумеваемы и не выражены ясно. Эти цели отмечены конфликтами, внутренними противоречиями, двусмысленностями, девиациями и даже патологиями. Эти сложности целеполагания часто приводят к использованию множества стратегий регулирования и соединению несоместимых значений, смыслов и идей. В работе о виртуальной самопрезентации Дж. Шау и М. Джилли показывают, как потребители используют бренды и гипертекстовые связи для создания множественных нелинейных самопрезентаций в киберпространстве [11].

Исследователи давно обратили внимание на отношения между проектами идентичности потребителя и структурирующим влиянием рынка. На основании этого взаимовлияния можно сделать вывод, что рынок порождает определенные позиции, которые потребитель выбирает.



«Хотя индивиды преследуют личные цели, с этих позиций они играют роли и персонализируют культурные сценарии, которые согласовывают их идентичности с культурными и структурными императивами рыночной глобальной экономики» [9, с. 695] – так Р. Козинец объясняет, как выстраивается антропологическая модель потребитель – спортивный болельщик или эстрадный фанат с помощью усвоения утопических идей и идеалов. Д. Хольт подробно описывает, как постмодернистская экономика знаков процветает, создавая потребителей, заикленных на личном суверенитете и личной неповторимости, которые добиваются этого нонконформистским потребительским поведением [8].

В противоположность традиционным представлениям антропологии о человеке как носителе культуры, потребители становятся производителями данной культуры, и в этом контексте основным вопросом исследования становится такой: каким образом непрерывность потребления, как главная деятельности субъекта экономической культуры, преобразует культурные проекты в действия и интерпретации, и наоборот? Исследования экономической культуры раскрывают сущность процессов, при помощи которых культура потребления проявляется в определенной культурной среде и выражается в личностных переживаниях и опыте. Здесь, у представителей различных культурных сред, будут доминировать различные виды потребительских культур и субкультур, характерных для большинства субъектов экономической деятельности в той или иной культурной среде.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что исследования потребителя обращаются также к способам формирования чувств социальной солидарности и создания своеобразных, свободных культурных миров у потребителей, когда они преследуют общие потребительские интересы. Тут выделяют субкультуры потребления, потребительские миры, микрокультуры потребления и соответствующие им типы потребителя. К этой позиции примыкает концепция неотрибализма М. Маффесоли, согласно этой концепции «силы глобализации и постиндустриальной социально-экономической трансформации расшатали саму основу традиционной социальности и поставили на ее место доминантный этос радикального индивидуализма, ориентированного на бесконечный поиск личной неповторимости и независимости выбора стиля жизни. В ответ на эти потенциально ведущие к отчуждению условия потребители порождают эфемерные коллективные идентификации и участвуют в ритуалах солидарности, основанных на общих стилежизненных интересах и хобби» [10].

Эти исследования показывают, что рыночные культуры часто



определяют свои символические границы через действующую оппозицию доминантным нормам главенствующего в данный момент стиля жизни. В противоположность классическим представлениям социологии о субкультуре внутригрупповой статус в потребительских объединениях возникает не через приверженность монолитным социальным нормам, а через локализованный культурный капитал (особые формы знаний и умений с высокой ценностью в группе) и умение комбинировать, перерабатывать, транслировать, накапливать и обновлять комплекты символических ресурсов, разделяемых членами группы.

Еще одна область исследования потребителя имеет отношение к институциональным и социальным структурам, систематически влияющим на потребление. К таким структурам относятся такие явления, как класс, сообщество, этничность, пол. Потребители есть исполнители определенных социальных ролей и сторонники определенных позиций и смыслов. Главный вопрос в этой сфере исследований – что такое человек в обществе потребления, как он формируется и поддерживает свое существование? Такое видение потребителя обращается к процессам, посредством которых социальная и классовая иерархия, национальность, формальные и неформальные группы и пол формируют потребительский выбор и поведение. В своих исследованиях проблемы потребления Д. Холт показывает как накопления социального капитала, распределяемые социальными классами, структурируют потребительские предпочтения [8]. Мелани Валендорф предполагает, что компетентность, набор знаний и умений, необходимых для эффективного потребительского поведения, определяется расой и классом [14]. Аллен, исследуя процесс потребительского выбора представителей рабочего класса, показал, что на него влияет неосознаваемый культурный капитал, через который рабочие социализируются и который постоянно противоречит их явно выраженной цели социальной мобильности [6].

Исследователи потребителя также обращают внимание на отношения в рамках опыта потребителей, в системе верований и практик, в основе которых лежат институциональные и социальные структуры. Так, например, исследования сообществ приверженцев определенного бренда показывают, что у данных групп сохраняются признаки традиционного сообщества, однако географические границы его размыты. Эти сообщества открыто стремятся к своему росту и развитию, потребляя определенные коммерческие бренды.

Интересны также «ассимиляционные» модели, полагающие, что этническая идентичность в определенном смысле становится «надкультурой» потребителя, которая полностью реконструирует всю



жизнь человека, превращая ее в нечто потребляемое и становясь «якорем» для идентичности в социальном контексте. Здесь можно увидеть, что членство в субкультурах часто определяет формирование основных потребительских нужд и потребностей.

Также мы можем видеть, что некоторые потребители активно сопротивляются идеологии и идеям, приходящим к ним в процессе взаимодействия в среде экономической культуры. Потребитель способен критически интерпретировать идеалы потребления, приводя в соответствие с собственными жизненными идеалами, а вовсе не бездумно поддастся давлению особых идеологических воздействий. Современная концепция потребителя подчеркивает, что потребитель – это активный борец, а не пассивный интерпретатор. Разные формы потребительского сопротивления являются неизбежной реакцией на идеологическое воздействие. Потребительские стили жизни бросают вызов доминирующим нормам потребления и агрессивным действиям корпораций в сфере экономической культуры. Предполагается, что между обычными потребителями и активистами потребительских движений существует некий альянс. Активисты ведут борьбу, чтобы разбудить моральность простого потребителя, но при этом сами мотивируют свой протест стремлением принадлежать к передовому социальному слою и при этом справляться с деятельностью корпораций.

Новые границы потребителя задаются историческими и институциональными силами, формирующими экономическую культуру и потребителя, то есть субъекта культуры как социальную категорию. Потребитель глубже погружается в историю, обращаясь к истории товаров, и оказывает все большее влияние на общество, формируя непостоянство потребительского опыта, провоцируемое интересом к ностальгии, определяя экономическое воздействия. Таким образом, существенной чертой потребителя является способность «транслировать» исторические образцы в современность.

Еще одно измерение потребителя – его нестабильный, переходный характер. Исследования создают впечатляющую историческую панораму беспрестанного «перерождения» потребителя в социокультурной среде. Современное понимание проблемы потребления позволяет выявить явление «коммерциализации повседневности», которое позволяет личности переживать постоянно изменяющиеся ощущения, такие как эстетическое наслаждение во время событий в музеях, адреналин во время добровольной помощи пожарным или экстремальных спортивных спектаклей. Человек-потребитель может более тонко понимать историчность и временной характер реальности.



Наконец, понимание потребителя связано с созданием и накоплением культурных инноваций, реализующихся в культурном капитале, участвующем в экономической деятельности. Идея свободного рынка показывает, как потребитель распределяет экономические, социальные и культурные ресурсы между конкурирующими идеями, используя их для обогащения собственной жизни. Эта инновационная роль потребителя делает его соучастником создания потребительской стоимости.

Антропологические исследования потребителей изучают их ценности – моральные и материальные, аккумулируют общие смыслы и традиции членов общества. Явление потребление и его субъекты – потребители описываются в терминах экологии, ее социальной структуры и идеологии, которая включает моральные и эстетические принципы. Особое внимание уделяется тому, как культурные смыслы создаются и распространяются среди членов общества.

Представители нового типа человека – потребители – создают собственную систему убеждений и обычаев, включая ценности. Их новая культура может быть описана через набор и описание системы особых глубинных ценностей. Важность потребления для понимания межличностного взаимодействия настолько велика, что исследователи называют наше общество обществом потребления, утверждая, что потребление может стать единственно значимым видом деятельности.

**Выводы.** Таким образом, можно выделить три основных видения потребителя: потребитель как субъект, формирующий историю и культуру общества в целом; потребитель как субъект формирующий идеологию и политику; потребитель как интеллектуальный лидер, формирующий широкий спектр социальных и культурных явлений. Также, на наш взгляд, в потребителе можно выделить такие основные группы черт, как символические, материальные и эмпирические аспекты поведенческих актов присвоения. В потребителе также можно видеть социокультурную комплексность взаимоотношений обмена и дарения.

Теория потребителя соответствует запросам современности, создавая теоретическое знание субъектом потребления, то есть потребителем, и его, потребителя, поведение на рынке, смещая акценты с общественного потребления на центральную конституирующую роль самого потребителя. Это, можно сказать, переворот во взглядах на потребление. Она устанавливает связи между индивидуальными уровнями значений и социально-культурными процессами и структурами, а затем помещает эти отношения в исторические контексты экономической культуры. Она напоминает, что потребление есть исторически сформированная модель социокультурной деятельности, возникающая в



рамках структур и идеологических императивов экономической культуры, где потребитель не просто конструирует свой опыт и идентичность в множестве переплетенных контекстов повседневной жизни.

Потребитель потребляет, при этом стимулируя общество создавать ряд новых социальных структур и смыслов, стимулируя все новые источники информации и изобретая новые способы ее обработки и сортировки. Потребитель превращает реальный мир из монолитного, унифицированного, рационального в открытую и вечно незавершенную систему множества реальностей, связанных с фантазиями, настоятельными желаниями, эстетикой, сценариями идентичности, не имеющими ничего общего с банальностями повседневной жизни.

### Литература

1. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М.: Прогресс, 1996.

2. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм // Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

3. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры / Г. Зиммель // Избранное: в 2 т. – М.: Юрист, 1996.

4. Фромм Э. Иметь или быть. Величие и ограниченность теории Фрейда: Пер. с нем./ Э.Фромм. – М.: АСТ, 2000. – С.59

5. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера / Л.Чухина // Философское мировоззрение. – 1929. – URL:

<http://www.anthropology.rinet.ru/old/library/sheler12.htm>.

6. Allen D. Toward a Theory of Consumer Choice AS Sociohistorically Shaped Practical Experience: The Fits-Like-a-Glove Framework / D. Alien//Journal of Consumer Research. – 2002. – №28 (March). – P. 515-532. – URL:

<http://www.journals.uchicago.edu/JCR/home.html>.

7. Holt D. B. Poststructuralist Lifestyle Analysis: Conceptualizing the Social Patterning of Consumption / D.B.Holt // Journal of Consumer Research. – 1997. – № 23 (March). – P. 326-350. – URL:

<http://www.Journals.uchicago.edu/JCR/home.html>.

8. Holt D.B. Why Do Brands Cause Trouble? A Dialectical Theory of Consumer Culture and Branding / D.B. Holt // Journal of Consumer Research – 2002. – №29 (June). – P. 70-90. – URL:

<http://www.Journals.uchicago.edu/JCR/home.html>.



9. Kozinets R. V., Handelman J. M. Adversaries of Consumption; Consumer Movements, Activism, and Ideology / R. V. Kozinets, J. M. Handelman // Journal of Consumer Research – 2004. – №31 (December). – P. 691-704. – URL:

<http://www.journals.uchicago.edu/JCR/home.html>.

10. Maffesoli M. The Time of Tribes / M. Maffesoli. – Thousand Oaks, CA: Sage. – 1996.

11. Schau H.J., Gilly M.C. We Are What We Post? Self-Presentation in Personal Web Space / H.J.Schau, M.C.Gilly // Journal of Consumer Research – 2003. – №30 (December). – P. 385-404. – URL:

<http://www.journals.uchicago.edu/JCR/home.html>.

12. Slater D. Consumer Culture and Modernity / D.Slater. – Cambridge: Polity Press, 1997. – P. 235.

13. Small R. G. Dead Men Walking: From Baudelaire to Bauhaus and Beyond / R.G. Small // Consumption, Markets and Culture, – 2002 – Vol. 5(1). – P. 13-19.

14. Wallendorf M. Literally Literacy / M. Wallendorf // Journal of Consumer Research – 2001. – №27 (March), 505-511. – URL:

<http://www.journals.uchicago.edu/JCR/home.html>.

## **Tshehmistrenko A.V. COMMUNITY CONSUMPTION AND CONSUMER**

The problem of the consumer in the context of modern economic culture in the works of different philosophers, cultural scientists, anthropologists and sociologists; The basic features of the modern economic operator (user); shows a mechanism of mutual influence of the consumer on the economic culture and society, and the mechanism of their reaction to the activities of the consumer.

**Key words:** economic culture, the consumer, the problem of consumption, the consumer society.

**Цехмистренко Александр Владимирович** – ассистент кафедры документоведения и технотронной информологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

**Рецензент: Шелюто В.М.** – д. филос. н., профессор.



**ТРЕБОВАНИЯ**  
**к публикациям в научном издании по философским наукам**  
**«Антропос: Логос и Теос»**  
**Луганского государственного университета**  
**имени Владимира Дала**

1. При оформлении текста: все поля 20 мм; шрифт Times New Roman, кегль 14, интервал – 1,5; абзац – 10 мм. Относительно символов. В тексте необходимо использовать только кавычки такого образца: «», дефис – это короткое тире «-». Не нужно ставить лишние пробелы, особенно перед квадратными или круглыми скобками, а также в них.

2. Разделы статей должны включать:

- Постановку проблемы (в общем виде и ее связь с важными научными и практическими задачами). Статья по возможности должна содержать анализ последних исследований и публикаций.

- Цель исследования.

- Основную часть (изложение основного материала исследования с полным обоснованием полученных научных результатов).

- Выводы.

3. Статья подается на русском или английском языках. Оптимальный объем текста статьи 10-12 страниц (не должен превышать 20 тыс. знаков), включая таблицы, схемы и рисунки. Графические материалы к статье должны направляться отдельными файлами. Использование цветных рисунков и графиков не рекомендуется.

4. Вверху на первой странице статьи: индекс УДК – слева, без абзацного отступа. Ниже по правому краю строки курсивным полужирным выделением приводятся фамилии и инициалы автора(ов). Далее, через один интервал прописными буквами полужирным выделением название статьи без переносов с выравниванием по центру. Далее через один интервал с абзацного отступа – аннотация к статье.

5. После названия статьи помещается аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5). В конце статьи (после списка литературы) на английском языке указываются инициалы и фамилии автора(ов), название статьи и представляется аннотация.

6. Если в статье присутствуют иллюстрации, необходимо располагать их по тексту, выравнивая подписи (рис. 1. Схема ...) по ширине с абзаца 1 см. Второй экземпляр иллюстрации необходимо представить на отдельном листе. Иллюстрации должны быть четкими и контрастными.



7. Таблицы располагать по тексту. Над таблицей поставить ее порядковый номер (Таблица 1) выравнивая по правому краю, под которой разместить название таблицы, выравнивая по центру.

8. Список литературы подается общим списком в конце статьи согласно установленным требованиям (ВАК РФ. ГОСТ Р 7.0.5 от 2008) через 1 см от последней строки шрифтом Times New Roman, кегль 14, с полупростым межстрочным интервалом и выравнивается по ширине. Ссылки на литературу в тексте даются по такому образцу [7, с. 123] по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5 – 2008 «Библиографическая ссылка». Страница ссылки на несколько источников одновременно разделяется знаком точка с запятой и подается таким образом: [1; 4; 8] или [2, 32; 9,48; 11, 257]. Ссылка на архивные источники оформляется согласно ГОСТ 11.3 и ГОСТ 11.4 – 2008. Упомянутые в тексте ученые, исследователи называются по алфавиту – Н. Бердяев, А. Лосев, В. Соловьев, Ф. Шеллинг и другие. В начале отмечается имя, а потом фамилию ученого. Необходимо выделять зарубежных и отечественных исследователей.

9. Обязательно подать электронный вариант статьи на диске CD-RW или по электронной почте – [dmitriy3003@mail.ru](mailto:dmitriy3003@mail.ru).

При значительном объеме статьи архивировать с помощью WINRAR и подать на диске DVD-RW.

10. Публикация должна быть снабжена информацией об авторе (ах), включающей фамилию, имя и отчество, должность, место работы или учебы, ученая степень, ученое звание, телефон, адрес электронной почты – подаются отдельным файлом.

11. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

12. Статьи аспирантов и соискателей без научной степени принимаются при наличии рекомендации кафедры (отдела) и рецензии доктора или кандидата наук.

13. Ответственность за точность изложенных фактов, цитат, цифр и фамилий несут авторы материалов. В статью могут быть внесены изменения редакционного характера без согласия автора. Редакционная коллегия оставляет за собой право отклонить некачественные материалы без пояснения причин.

Авторы статей оплачивают 30 руб. за 1 стр. (или 280 руб. – за публикацию. В электронном варианте издания – 50 рублей (без сборника)). Каждый из авторов получает один печатный вариант издания. В случае, если нужно большее количество экземпляров, необходимо заранее предупредить редакцию и оплатить стоимость дополнительных экземпляров.

Редколлегия сборника «Анропос: Логос и Теос»

находится по адресу:

к. 314, корпус 2, кв. Молодежный 20а,

Луганский государственный университет

имени Владимира Даля,

г. Луганск, 91034

Главный редактор: Исаев Владимир Данилович

Ответственный секретарь: Кобылкин Дмитрий Сергеевич

e-mail: [dmitriy3003@mail.ru](mailto:dmitriy3003@mail.ru) тел. 066-321-68-44

Контактные телефоны: тел. (0642) 41-80-53

e-mail кафедры мировой философии и теологии: [kaf.fil-teo@mail.ru](mailto:kaf.fil-teo@mail.ru).

# **АНТРОПОС: ЛОГОС И ТЕОС**

## **Выпуск 1**

Сборник научных трудов

Редакторы *Е.А. Мартынцева*  
*Л.В. Бугокова*

Оригинал-макет *Е.А. Гриниченко*

Подписано к печати 11.05.2016  
Формат 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типогр. Гарнитура Times New Roman.  
Печать офсетная. Услов. печат. листа 13,5. Учет изд. листа 14,2.  
Тираж 300 экз. Изд. № 37. Заказ № 1523. Цена договорная.

Издательство Луганского государственного  
университета имени Владимира Даля

*Свидетельство о регистрации серия* **МИ-СГР ИД 000003 от 20.11.2015 г.**

Адрес издательства: 91034, г. Луганск, кв. Молодежный, 20а  
Телефон: (0642) 34-48-48. Факс: (0642) 34-48-48

E-mail: [dahl.univer@yandex.ru](mailto:dahl.univer@yandex.ru). [www.dahluniver.ru](http://www.dahluniver.ru)

