

## РЕЛИГИЯ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ И О ПРЕПОДАВАНИИ ДУХОВНЫХ ДИСЦИПЛИН

*В.М. РОЗИН*

Государство и его заинтересованные институты (школа, промышленность, армия и др.), общество, отдельные граждане признают глубокий кризис российской жизни. Жизнь, так сказать, пошатнулась и падает. И это не случайно. Страна не может нормально развиваться, когда высшими ценностями выступают бездуховность, стяжательство, гедонизм, лицемерие. Если судить по следствиям (сокращение населения, высокая смертность, наркомания, алкоголизм, болезни, беспризорность, преступность, самоубийства), то Россию постигла национальная катастрофа, сравнимая с катастрофой времен сталинских репрессий. Этому противостоят и честные россияне и современные конфессии. Вокруг последних в настоящее время в России идут жаркие споры и баталии. Рассмотрим в связи с этим на примере православия, что собой представляет современная вера и как с ней можно знакомиться в средней школе.

Мое отношение к православию достаточно сложное. С одной стороны, в условиях гедонистической культуры и всеобщего снижения духовности православие в России (также, впрочем, как и мусульманство, иудаизм и другие конфессии) выполняет важную миссию: оно противостоит этим разрушительным тенденциям и пронесит сквозь время ценности здоровой и правильной жизни. С другой стороны, хотелось бы, чтобы православная церковь лучше понимала современные реалии и не всегда безоговорочно поддерживала власть и государство, которые в России нередко подавляют общество и отдельного человека.

В одной из последних работ «Лекции о Прусте» наш замечательный философ М.К. Мамардашвили писал, что жизнь не продолжается автоматически, ее возобновление в новых условиях (а у нас они таковы) предполагает работу мысли и поступок. Кроме того, он утверждал, что жертва Христа – это не завершенное, а продолжающееся событие, требующее от нас осмысления и творчества. «...мы начинаем понимать, – пишет Мамардашвили, – что это мистическое ощущение есть, конечно, попытка человека вернуться и возобновить некое элементарное чувство жизни как чего-то, по определению, неделанного и незавершившегося... Так, мы считаем, что Христа распяли и его агония случилась.

А мистическое ощущение — это ощущение себя присутствующим во всем мире, во всех событиях мира; они случаются тогда, когда я присутствую. И поэтому распятие Христа принадлежит человеческой истории в той мере, в какой оно есть длящееся или неслучившееся событие, внутри которого мы не должны спать. Это событие длится вечно»<sup>1</sup>.

Я это понимаю так, что каждый из нас (и верующий и неверующий, ведь все мы приобщены к иудео-христианской цивилизации) должен заново продумать и жертву Христа и христианство, включив все это в свою жизнь<sup>2</sup>. Что же возвестил нам Христос? Он принес нам Весть, что можно жить иначе, не стяжая богатство и власть, не действуя по принципу «око за око», «зуб за зуб», а живя ради блага ближнего, следуя бескорыстной любви. Весть о том, что смерть человека — не цель и предел жизни. Цель жизни — духовная жизнь и Спасение.

Продумывая эту Весть, св. Августин пришел к пониманию того, что Спасение предполагает переделку «ветхого» человека в «нового» — христианина, живущего по заветам Господа, а также, что необходимые условия Спасения — христианская община и Церковь.

В X — XI вв., заново осмысляя христианство и проблемы, очень напоминающие современные российские (беззаконие, беспредел, насилие, лицемерие и др.), христианская Церковь объявила в Европе борьбу за всеобщий мир и справедливость, указала на необходимость единства и очищения своих рядов. В это время, пишет Г.Дж. Берман, «началось движение за объединение множества существовавших самостоятельно монастырей и приходов, а также борьба за очищение церкви от феодальных и местных влияний и неизбежно сопутствующей им коррупции. Инициатором нового движения выступило аббатство Клюни, которое сумело создать и объединить более тысячи монастырей, которые все управлялись приорами под юрисдикцией аббата Клюни Одилона. Он же выступил инициатором церковного движения за “Мир Господний”, направленного против войн и насилия, что способствовало существенному поднятию авторитета христианской церкви (папа Григорий VII приступил к реформированию и самой церкви, например, он “приказал всем христианам бойкотировать священников, живших в браке или внебрачном сожителе, и не принимать их услуг в отношении таинств”»<sup>3</sup>.

Работа Церкви в этом направлении способствовала формированию не только канонического и светского права, на основе

которого под давлением общества разрешались конфликты между папами и королями, но и единого общества христиан Европы. Право, подчеркивает Берман, возникло в ответ на «потребность примирить бушующие конфликты внутри церкви, между церковью и светской властью, между разными светскими политиями и внутри них». Нужно было «осознать легитимность каждого из противоречащих друг другу элементов (церковного и светского, королевского и феодального, феодального и городского, городского и цехового) и в то же время осознать структурное единство всего общества (Европы, Запада, западного христианства), частью которого они являлись, и найти настоящий синтез»<sup>4</sup>.

Объясняя в 1914 г. для американского журнала существование российского варианта христианства — православия, Н.Н. Глубовский писал, что «хранитель благочестия у нас есть тело Церкви, т.е. самый народ», что православие «есть неисчерпаемая христианская энергия, идущая из первоначала» по «прямому преемству от Господа Спасителя», «что по своему внутреннему упованию православию мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденности»<sup>5</sup>.

Каким образом это можно понять сегодня, относительно России? Разве не пишут о глубоком расколе русской культуры, о том, что нет такой реальности (во всяком случае, единой), как народ, или о том, что россияне пассивны, что у них полностью иссякла энергия. Почти всех, кто посетил Китай, поражает, вероятно, в сравнении с нашей пассивностью, именно подъем и энергия, воодушевляющие все китайское население. Тут недавно нашему Президенту Медведеву задали вопрос: о каких реформах он говорит, если россияне погрузились в глубокую апатию?

Я думаю, что понимать Глубовского нужно в смысле необходимости определиться, к чему стоит стремиться, над чем работать. Сегодня в России, переживающей национальную катастрофу, как никогда актуальна Весть, которую провозгласил Христос, несмотря на проблемы и условность современного приобщения к вере.

Часто говорят, что в Церковь идут ради моды, что она заполнена толпами неверующих, которые только изображают себя христианами (соответственно, мусульманами, иудеями и пр.), а на самом деле — лицемеры, эгоисты и стяжатели. Обвиняют православную церковь и в том, что она безоговорочно поддерживает государство и алчет власти. Если Глубовский утверждал, что «православие есть лишь провозглашение исконного христианства — восприятием его, а не обоснованием, — верой, а не разумом»<sup>6</sup>, то в настоящее

время, указывают противники Церкви, каждый прихожанин понимает (и мыслит) веру по-своему. Как следствие – превращение православной веры (ислама, иудейства) в эзотерическое учение и различные ереси. Так ли это на самом деле?

Вопросы непростые. Думаю, ответить на них невозможно без уяснения особенностей современности. В нашей стране – это ситуация обращения в православие и другие конфессии многих прежде неверующих людей, в том числе ученых и инженеров. В связи с этим снова встала проблема, которая в истории культуры решалась несколько раз, а именно, *проведение демаркации между наукой и религией* для одних людей (верующих и атеистов), а также проблема *синтеза науки и религии* для других (тех, кто одинаково принимает веру и в Бога, и в рациональную реальность). Правда, не стоит заблуждаться: указанная здесь проблема и ее решение актуальны только для некоторых людей, главным образом представляющих собой целостную личность (св. Августин, Э. Сведенборг, П. Флоренский, являясь такими личностями, продемонстрировали нам сложное понимание веры, основанное на разуме). Основная же масса действует, реализуя другой жизненный сценарий – сценарий «двух комнат»: в одной из них человек верующий (христианин, иудей или мусульманин), а в другой – рационалист, например, ученый или инженер. Возникает естественный вопрос, как это возможно? Здесь есть два разных обстоятельства, одно скорее психологического характера, другое социокультурное – представление о том, что собой представляет современная вера и религия, каковы их функции.

Жить в двух «комнатах» сегодня не более затруднительно, чем жить в двух разных реальностях. Современный человек научился раздваиваться. Большую роль здесь сыграли, во-первых, искусство, в реальности которого мы можем входить и долго там жить; во-вторых, социальные практики (досуг, сферы жизни с разными условиями), позволяющие реально жить разными событиями. Более того, нередко в одной реальности человек действует противоположно тому, как он действует в другой. Например, в публичном пространстве он законопослушный гражданин или скучный обыватель, а в своих фантазиях или скрываемой от общества жизни – преступник и дерзкая личность. Соответственно, как часто бывает, современный ученый или политик в своей области – рационалист до мозга костей, а в церкви – почти мистик.

Не менее существенно, что в настоящее время вера и религия имеют другой смысл, чем прежде, скажем, в Средние века. По

социологическим наблюдениям не больше 2 – 5% верующих реально посещают все службы и, главное, живут событиями религиозной жизни, а остальные 70%, хотя и называют себя верующими, далеки от Бога. Можно предположить, что именно эти 2 – 5% продолжают сегодня подлинную религиозную традицию. А остальные, они что, – лицемерят? Думаю, нет. Люди, идентифицирующие себя как верующие, приходят в церковь или верят потому, что находят в религии то, чего им не хватает в обычной социальной жизни: например, общения и поддержки (к общине принадлежат те люди, которых я уважаю и ценю, на авторитет которых можно опереться), реальность, отчасти противоположную повседневной (здесь живут духовным, возвышенным), некоторых гарантий (а вдруг на самом деле там что-то есть, тогда лучше я лишний раз схожу в церковь и перекрещусь, меня не убудет). Другими словами, в настоящее время *вера все больше превращается в один из типов социальности*; проблемы спасения или жизнь сакральными событиями воспринимаются большей частью верующих не более как ритуал и виртуальный сценарий.

Но это только одна сторона дела. В Церковь сегодня идут и потому, что интуитивно чувствуют альтернативу бездуховности, стяжательству и гедонизму, уже прислушиваясь к Вести, веря, так сказать, еще до веры. Подобно тому, как в «Исповеди» Августин рассказывает, как он поверил в Господа еще до обретения подлинной веры, поскольку многие любимые им люди приходили к христианству, но и доводы рассудка и чувство влекли его в том же направлении. Именно в лоне Церкви в настоящее время складывается община верующих России.

В этой ситуации православная Церковь, вместе с церквями других российских конфессий, выступают как одна из основных сил и социальных институтов, собирающих российское общество, прививающих ему ценности духовной и здоровой жизни. Да, не всегда Церковь правильно выстраивает свои отношения с властью. Но не поддерживает же православная Церковь призывы некоторых представителей нашей власти везде видеть врагов, не поддержала она и очередную попытку некоторых кругов снова возвести Сталина на пьедестал, теперь уже под маской «эффективного менеджера» и символа памяти наших ветеранов.

Но спасение России, конечно, невозможно силами одной только православной Церкви. Без встречных усилий каждого из нас, без усилий сферы образования эту сверхзадачу решить

невозможно. В связи с последним рассмотрим *вопрос о преподавании духовных дисциплин*.

К духовным дисциплинам я отношу не только философию, психологию и культурологию, но и, например, православие или эзотерические учения. Такое расширение мне кажется вполне оправданным, учитывая, с одной стороны, традицию гуманитарных наук, которые первоначально назывались науками «о духе», с другой – вызовы нашего времени, снова настоятельно требующего сотрудничества разума и веры. Вспомним в связи с этим Средние века. С.С. Неретина в книге «Верующий разум» пишет, что, по убеждению ранних христиан, вера «непрерывно предполагает разум». Так, по мнению безымянного автора раннего Средневековья «Дидахе» («Учение двенадцати апостолов») «вы должны иметь рассудок, чтобы отличать правое от левого»; вера, утверждает Климент Римский, «не потому называется верой, что в ней нет разума, а потому, что этот разум обнаружил свою силу в вере»<sup>7</sup>.

Сегодня преподавание духовных дисциплин обычно сводится к традиционному изложению знаний – что сказали те или другие авторы, какие идеи содержатся в их учениях и пр. Наблюдения показывают, что это рождает формализм, а часто и просто закрывает для учащихся возможность приобщиться к духовной реальности. Именно против подобного подхода выступали Михаил Бахтин и Павел Флоренский. «Науки о духе, предмет их, – писал Бахтин, – не один, а два “духа” (изучаемый и изучающий, которые не должны сливаться в один дух). Настоящим предметом является взаимоотношение и взаимодействие “духов”... Каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его»<sup>8</sup>. «Итак, познание, – пишет Флоренский, – не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *общение* личностей, когда каждая для каждой служит и объектом и субъектом». Приходят к такому познанию, следуя формуле – «верю, преодолеваю доводы рассудка, затем познаю, во что я верю, в конце познания мое знание и вера сливаются в одно целое»<sup>9</sup>.

Как же в этом случае преподавать духовные дисциплины? Можно, конечно, просто проповеднически их излагать, надеясь заразить учащегося силой своей веры. Но что, если наш дух и вера не достаточно сильны или идут не совсем туда? Преподавание, а точнее образование все же должно вести в правильном направлении, готовя следующий шаг развития личности.

Однако, если духовные дисциплины состоят в родстве с гуманитарными науками, почему бы не взять на вооружение тезис Бахтина, писавшего: «Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тот час же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершённые объектные образы»<sup>10</sup>. Вопрос, правда, в одном, как сделать, чтобы авторы духовных учений заговорили с нами?

Один ход состоит в том, чтобы заговорить самому, задать вопросы автору, спросить у него о том, что нас волнует и что нам непонятно в его произведении. В рациональном ключе такое вопрошание истолковывается как проблематизация духовного произведения. Правильная постановка проблем — первая тропинка к пониманию произведения. Затем надо выслушать ответы автора духовного учения. Опять, каким образом? Здесь, я думаю, нам на помощь может прийти зачинатель наук о духе В. Дильтей. «По убеждению Дильтея, — пишет Гайденок, — постигнуть, что такое жизнь, можно только путем изучения истории... В отличие от Шлейермахера, для которого познание другого и себя — это непосредственное живое общение с современником, для Дильтея познание себя в другом наилучшим образом может быть осуществлено путем обращения к истории культуры как сфере письменно зафиксированных проявлений жизни, сфере опредмеченных форм человеческой деятельности... Но, выбрав этот третий путь, отличный как от естественно-научного познания, так и от художественного постижения, Дильтей тем самым вынужден разработать и третий метод — герменевтику. Этот метод имеет общее с естественно-научным в том смысле, что историку тоже надо оперировать некоторым внешним материалом, а не просто данными личного душевного опыта; общее же с художником у историка в том, что его материал особого рода, это, так сказать, человеческий материал, и поэтому можно говорить о том, что в известной мере он дан ему непосредственно, не так, как факты даны ученому-физику или геологу»<sup>11</sup>.

Итак, сначала проблематизация духовного произведения, причем не любого, а такого, которое отвечало бы на вызовы своего времени, затем гуманитарная реконструкция исторической ситуации, в которой это произведение создавалось (здесь нужно понять, какие проблемы решал автор и каким образом). Нужна, наконец, и реконструкция личности самого автора, идущего по духовному пути, ведь, по Бахтину, за произведением стоит личность его автора.

Попробую проиллюстрировать эти этапы на материале произведения Феофана Затворника «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться». В лице Феофана (в миру Георгий Говоров, 1815 – 1894) органически сочетались: истинный служитель православной церкви, перу которого принадлежат многочисленные теоретические богословские работы; последователь аскетической исихастской традиции в православии, с которой Говоров познакомился будучи с 1847 по 1853 гг. членом духовной православной миссии в Иерусалиме (именно в этот период он тесно общался с афонскими старцами), и высокообразованный человек, знавший много языков, преподававший логику и психологию в духовных семинариях Новгорода и Санкт-Петербурга (считается, что Говоров создал основы святоотеческой психологии).

При чтении указанной работы у меня возникли две проблемы. Первая, как Феофан понимает Творца: это сакральная личность или природа? Вторая, почему Феофан характеризует ангелов и души почти как ученых, говоря об эфире, свете и пр. Послушаем. Бог православных, пишет Феофан – это Отец, Судия, Руководитель, причем строгий, суровый, но и справедливый, это: «Бог, который все сотворил, все содержит и всем управляет», а верующие «во всем от него зависят, и Ему угождать должны», поскольку Бог «есть Судия и Мздовоздатель всякому по делам его»<sup>12</sup>. Все указанные характеристики рисуют Бога как личность и ответственное лицо – «сотворил», «содержит», «управляет», «судит», «воздает» и т.д.

Однако Бог Феофана настолько постоянен в своих действиях, что эти действия проявляют себя в обычной жизни почти как законы природы. «Так настроившись, ждите с терпением, что наконец изречет о вас Бог. Изречет же Он стечением обстоятельств и волей родителей». «Речь эту я веду к тому, чтобы дать вам разуметь, что нечего нам ломать своей головы над тем, как воссоединиться с Богом. Сколько ни ломай, ничего не придумаешь; а скорее, если Богу угодно было установить закон и порядок его воссоединения, поспеши принять его с полною верою».

Бог, выступающий как «стечения обстоятельств», «воля родителей», «закон», уже не воспринимается как личность, а, скорее, как некоторая духовная природа. Такой ход мысли понятен у Н. Бердяева, который утверждает, что в нашем мире правят социологические законы и необходимость, поскольку Бог оставил этот мир, ставший царством Сатаны. Но почему так говорит Феофан? Конечно, здесь можно сослаться на средневековое представление о «творящей природе». Сотворив природу, Бог не устранился из

нее, его замысел, воля и энергия постоянно проявляются в каждом акте природной и человеческой жизни. В «Книге о природе вещей» Беда Достопочтенный, в частности, пишет, что все *семена и первопричины вещей, что были сотворены тогда, развиваются естественным образом все то время, что существует мир, так что до сего дня продолжается деятельность Отца и Сына, до сих пор питает Бог птиц и одевает лилии.*

Может быть, Бог Феофана — не только личность, но также и естественная, неизменная природа, проявляющая себя в законах, в стечении обстоятельств, в действии эфира и т.д.? И верно, нигде в тексте Феофан не упоминает о поступках Бога, выходящих за пределы порядка и закона, им самим установленных. С одной стороны, мы ощущаем, что Бог — это живая личность, которая в любой момент может прийти нам на помощь и даже совершить чудо, если только мы сами работаем и ищем спасения, с другой — Бог, по Феофану, выступает как закон, порядок, необходимость, как особая природа, т.е. в этом втором понимании Бог выступает как эзотерическая реальность. Эзотерическим выглядит и обсуждение того, что необходимое условие спасения — это духовная работа, ревности (ревностность), умное делание, усилие и труд, борьба со своими страстями.

«Вдруг, — пишет Феофан, — внутреннее наше никогда не вставляется в должный порядок а всегда, по восприятию благого намерения и сподобления пособствующей благодати через таинства, требуется и предлежит опять усиленный труд над собою, над своим внутренним, — труд и усилие, обращенные на то, чтобы царствующее внутри нестроение уничтожить, и вместо его водворить порядок и строй, за чем последует внутренний мир и постоянное образовательное состояние сердца... Внутри нестроение: это вы опытно знаете. Его надо уничтожить: этого вы хотите, на это решились. Беритесь же прямо за устранение причины сего нестроения».

В этом пункте можно спросить: а почему все это не религиозная жизнь в варианте исихастского православия? Почему эзотеризм? Ну, можно сказать и так: учение Феофана Затворника — это эзотерический вариант религиозной веры. Ведь важно не только то, что речь идет о Боге, о молитве и борьбе со страстями, но и то, как Бог понимается (а он трактуется двояко: и религиозно — как личность, и эзотерически — как особая природа), какую роль играет молитва (она позволяет переходить из земного мира в мир эзотерический — рай при жизни), что собой представляет борьба со страстями (переделку человеческого существа в существо ду-

ховное, эзотерическое). И молитва, и вера в Бога, и аскеза могут быть проявлениями не только религиозных мироощущения и жизни, но также эзотерических.

В своих работах я развожу эзотеризм и религию следующим образом. Суть классического эзотерического мироощущения можно передать при помощи трех тезисов: 1. Наш обычный мир, культура, разум – неподлинны (неистинны, иллюзорны). 2. Существует другой, подлинный мир (другая реальность), где человек может найти свое спасение, обрести подлинное существование. 3. Человек может войти в этот подлинный мир, но для этого он должен изменить свою жизнь, решительно переделать себя. Собственно, жизненный путь эзотерика сводится к подобной переделке, включающей духовную работу и психотехнику.

Эзотерическая культура отличается от религиозной. Религиозное спасение предполагает соборное усилие, обращение к Богу (как бы он ни понимался), признание невозможности кардинального изменения своей души (творит и изменяет душу только Бог). Действительно, если эзотерическая реальность понимается как подлинный мир, как особенным образом понимаемая духовная природа, то религиозная реальность – это Бог, трактуемый как субъект (сверхсубъект). Утверждая, что человек создан по образу и подобию Бога, Церковь фактически указывает на субъектность Творца всего. Как субъект, Бог – любовь, истина, путь, творение и много других вполне человеческих действий (он помогает, поддерживает, управляет, наказывает, прощает и т.д. и т.п.). Как субъект, Бог представляет собой не только порядок и закон, но и свободное действие и даже непонятный для человека поступок.

В религиозной традиции человек спасается не один, а вместе с верующим народом (соборно) и существует общий путь, на котором ему помогает церковь, верующие, священные книги. В эзотерической же культуре спасение – дело самого подвизающегося на пути, никто ему не может помочь, он бросается в воду и или переплывет море или утонет. Конечно, учитель и община помогают, поддерживают эзотерика, но все равно пройти в подлинную реальность он может только сам; недаром в буддизме всех достигших нирваны называют Буддами. Наконец, в рамках религии человек приходит к Богу, сохраняя свою личность, а в эзотеризме, напротив, он превращается в другое существо.

Если применить указанные различия религии и эзотеризма к учению Феофана Затворника, то налицо затруднение: с точки зрения самого Феофана в его работах речь, конечно, идет о рели-

гии (православии), а с точки зрения объективного анализа, — и о христианстве, и об эзотерическом учении.

Эзотерическое мироощущение Феофана проявляется, например, в почти научной трактовке природы духовности, духовного взаимодействия людей с ангелами — как эфира, особой световой энергии (идеи эфира, так же, как и психологические представления интенсивно обсуждались как раз во второй половине XIX столетия).

«Если вы не забыли, — говорит Феофан своей наставнице, — когда-то я заводил с вами речь о тонкой-претонкой стихии, которая тоньше света. Зовут ее эфир. И пусть; не в имени дело, а в признании, что она есть. Я признаю, что такая тончайшая стихия есть, все проникает и всюду проходит, служа последней гранью вещественного бытия. Полагаю при сем, что в этой стихии витают все блаженные духи — ангелы и святые Божии, — сами будучи облечены в некую одежду из этой же стихии. Из этой же стихии и оболочка души нашей (подразумевайте при сем слове и дух, который есть душа души нашей человеческой). Сама душа — дух невещественна; но оболочка ее — из этой тонкой невещественной стихии... Из этого вам не трудно уже вывести заключение, что та всемирная тончайшая стихия, из которой эти оболочки и в которой витают все духи, есть посредница и для взаимного общения наших душ и духов тех... Переходите теперь к святым Божиим. — Та стихия, о коей речь, всюду проходит и никакой нигде помехи не встречает себе... (как Спаситель прошел в горницу, где были Апостолы дверем затворенным). Обитают они в определенном месте; но когда им повелевается или позволяется, тотчас переносятся куда нужно той стихии, и никаких преград не только не встречают, но и не видят.. И когда очи свои обращают на землю, то есть на нас грешных, то ясно видят и нас... только не это грубое тело наше, до коего им дела нет, а видят самую душу нашу, как она есть, не непосредственно, а посредством оболочки души, сродной с их оболочкою и тою стихиею, в которой они живут: ибо состояние души верно отражается в ее оболочке.

Извольте теперь вообразить: сидят двое и разговаривают; при этом душа каждого настроена своим образом. Каждый из них не видит, что на душе у другого, по причине грубой занавески тела, за которой прячется душа; а Ангелы и святые, если обратят взор на них, увидят душу их, как она есть: ибо какова она и что в ней — отражается в ее оболочке. Если в ней святые мысли и чувства, оболочка ее светла, и при каждом святом чувстве светла особым образом. А если мысли и чувства не совсем чисты, то и

оболочка ее не светла, и от каждого нечистого чувства своим образом помрачена, являясь то как туман, то как мрак ночи... И вот такими-то видят нас небожители; и, судя по тому, какими видят, радуются о нас или скорбят»<sup>13</sup>.

Близка к эзотерической, а именно, к учению о карме — идея зависимости судьбы человека после смерти от тех добрых дел, которые он сделал при жизни (здесь идея причинности реализована не в рамках науки, а в рамках сакральной реальности). «Эту жизнь Бог нам дал, чтобы мы имели время приготовиться к той. Эта коротенькая, а та конца не имеет. Но хоть она и коротенькая, а в продолжение ее можно заготовить провианту на целую вечность. Всякое доброе дело туда отходит как вклад небольшой; из всех таких вкладов составит общий капитал, проценты с которого и будут определять содержание вкладчика во всю вечность. Кто больше пошлет туда вкладов, того содержание будет богаче; кто меньше, того и содержание будет менее богато. Господь всякому воздаст по делам его... У тех, которые, получив благодать, не дали ей действовать в себе, а заморили, на суде Божиим сначала отнимут дар благодати, а потом ввергнут их в тьму кромешную».

Идея благодати, о которой здесь говорит Феофан, крайне интересна; она вместе с представлением о Духе обеспечивает связь религиозных и эзотерических построений. С одной стороны, Дух и благодать — это действие в человеке Бога, Божественных сил, с другой — духовное естество самого человека. Именно Дух и благодать переделывают ветхую природу человека, выступая и как религиозное начало, и как эзотерическое.

«Что же это за дух? — спрашивает Феофан. — Это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его... Дух как сила, от Бога исходящая, ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой... Пришедши в возраст и видя в себе добрые стороны, мы нередко тщеславимся тем, или другие — нами, приписывая то себе самим; между тем как все доброе, что есть в нас надо относить к благодати Божией, которая и все естественное в нас переделывает, и многое дает прямо от себя».

Кроме теоретической связи через идеи Духа и благодати оба типа сознания соединяются за счет принципа параллелизма божественных и эзотерических действий. Например, молитва — это, с одной стороны, действие религиозное (обращение человека к Богу и помощь Бога человеку), с другой — эзотерическое (перевод сознания через порог, отделяющий этот мир от мира эзотерического, духовного).

Итак, Феофан Затворник – христианин (православный), эзотерик (исихаст), ученый (натурфилософ). Как все это можно объяснить, каким образом сосуществуют указанные три его ипостаси? С одной стороны, такова личность Георгия Говорова. Он с детства был приобщен к православной вере и традиции православия, для которой важны отношения отеческой заботы, подчинения, страха, порядка. Как православный, Феофан признавал существование лишь одной реальности, в данном случае реальности Бога, в той трактовке, которую дает православная церковь. Но одновременно Феофан был человеком самостоятельного мышления, яркой личностью, на которую большое влияние оказали идеи Паламы и афонские старцы. Подобная личность нередко ищет свой индивидуальный путь к Богу и находит его, неосознанно для себя перемещая акценты: с идеи Бога-личности на идею Бога-природы (т.е. на идею эзотерической реальности), с идеи религиозного спасения в Боге на идею пути к Богу-природе и аскезы (т.е. идею эзотерического спасения), с идеи сотворенной Богом природы на идею эзотерического мира, подчиняющегося своим собственным законам.

С другой стороны, особенности учения Феофана Затворника можно понять, рассматривая вызовы, на которые он отвечал и в своих письмах и всей своей жизнью. Таких основных вызовов, на мой взгляд, было два. Первый вызов такой. Во второй половине XIX в. остро стояла задача нового синтеза Веры и Науки, научного разума и религии. Для своего времени (XVIII в.) эту задачу успешно решили И. Кант и Э. Сведенборг (первый в рациональном ключе, а второй – в эзотерическом). Для XIX века эту задачу решает Феофан, и не только он, чуть позже – русские религиозные философы (В. Соловьев, Н. Бердяев и др.).

Второй вызов, можно сказать, вечный – это выбор в пользу одной из двух альтернатив: или наша духовная жизнь трансцендентальна и совершенно не связана с обычной жизнью, или, напротив, духовная и обычная жизнь взаимопроникают, причем (об этом говорил еще Платон) духовная жизнь должна преображать обычную, делая нас чище и лучше. Так вот, Феофан Затворник решительно выбирает вторую альтернативу. Об этом выборе, а также об эзотерическом пути свидетельствует и такой известный поступок в его жизни, который не сразу был понят.

В 1866 году Феофан, будучи епископом, неожиданно для окружающих и синодальных членов подал в Святейший Синод прошение об увольнении его на покой с правом пребывания в

Вышенской пустыни Тамбовской епархии. Его прошением были удивлены и первоначально недовольны. В своем письме митрополиту Исидору от 30 мая 1866 г., разъясняя свои мотивы и побуждения, Феофан писал: «Я ищущ покоя, чтобы покойнее предаться занятиям желаемым, но не дилетанства ради, а с тем непременным намерением, чтобы был и плод трудов, — не бесполезный и не ненужный для Церкви Божией. Имею в мысли служить Церкви Божией, только иным образом служить»<sup>14</sup>.

До этого им уже был пройден значительный жизненный и духовный путь, отданный служению Церкви Божией на различных поприщах и в разных местах. Весь этот величайший и поистине бесценный опыт, накопленный на разнообразных жизненных поприщах, и особенно в годы затвора, был мобилизован святителем в его огромной переписке с многочисленными корреспондентами, среди которых были представители всех сословий, от сановника до крестьян. Со всех сторон России стекались эти просьбы в Вышинскую пустынь, где Преосвященный Феофан пребывал в течение последних 28 лет жизни, причем 22 года из них он находился в строгом затворе. Ежедневно почта приносила от 20 до 40 писем, и епископ Феофан обязательно отвечал на каждое из них, чутко угадывая состояние и потребности писавшего и находя для каждого идущее прямо к сердцу, необходимое слово. Он обладал редким даром просто, ясно, лаконично говорить о самых сложных предметах, о самых глубоких и премудрых вещах<sup>15</sup>.

Приведенный здесь анализ, конечно, всего лишь иллюстрация того подхода к преподаванию духовных дисциплин, о котором говорилось выше. Этот подход автор разработал и применяет вот уже больше десяти лет в университетах, где он читает курсы лекций по философии и психологии. Кроме прослушивания лекций студенты работают в группах. Групповая работа (в группу входит от двух до четырех студентов) заключается в написании творческого текста по материалам определенных работ, например, двух моих методологических романов. Участники группы не должны пересказывать содержание романов, а совместно ответить на поставленные по их поводу вопросы. Вопросы эти примерно следующие: *какие темы обсуждаются в данном романе, как автор понимает, что такое философия (социальные науки), какие проблемы вы видите в современном мире, и может ли философия (социальные науки) помочь в их решении.* Форму и жанр студенты определяют сами, она может быть самой разной (монологическое повествование, диалог, строго научный дискурс, научно-художественное построение

и пр.). Я стараюсь, чтобы лекции, вопросы и свободная форма работы способствовали становлению у студентов мышления и творческого отношения к философии и психологии<sup>16</sup>.

Теперь очень непростой вопрос, где знакомить учащихся с духовными учениями – в средней школе или в духовных учебных заведениях. Здесь я могу сослаться на анализ опыта Московской национальной еврейской школы. Ее созданию предшествовала поездка группы московских детей в Израиль. Поездка случайно совпала с началом войны Израиля с арабами, поэтому группу предложили срочно эвакуировать, но дети во главе с будущим директором решили поддержать «своих» и остались до конца туристического срока. Тогда же, воодушевленные всем увиденным, впервые понастоящему ощутив себя евреями, дети и педагоги решили, что по возвращении в Москву они создадут еврейскую национальную школу. И создали на волне реформы образования и нового Закона об образовании, предоставившего школам широкую свободу.

Целью новой школы была объявлена подготовка образованных евреев, знающих иврит, еврейскую историю, традиции и религию, сочетающая в себе приобщение к еврейским ценностям и традиции с высоким уровнем общего образования. Полученное еврейское образование, написано в программе школы, ориентирует выпускника школы на традиционный еврейский образ жизни, основанный на Торе и заповедях и создание гармоничной еврейской семьи. Позволяет ученику школы быть конкурентноспособным для поступления в высшие учебные заведения, продолжать обучение в существующей структуре еврейского образования в России и за рубежом, адекватно ориентироваться в условиях диалога культур.

Чтобы реализовать эти установки, в школу сначала принимали только еврейских детей, все педагоги были евреями. По субботам дети не учатся, в школе создан кабинет традиций (фактически выполняющий функцию синагоги), наряду с хорошей общей подготовкой (все выпускники школы поступают в вузы или университеты) основательно преподаются иврит, еврейская история и обычаи. В целом образ еврея заимствовался из традиционного представления о еврейской культуре: еврей – это человек верующий (соблюдающий Тору) и придерживающийся еврейских традиций (поэтому, например, в школьной столовой кошерная пища, старшеклассники носят «кипу», а девочки – удлиненные темные юбки, школа отмечает основные еврейские праздники и т.д.).

Понятно, что религиозное воспитание не может быть целью национальной *государственной* школы (что не отрицает созда-

ния религиозных национальных школ в рамках национально-культурной автономии или самого культа). В этом плане, например, то, что дети в Московской еврейской школе не учатся по субботам или путают кабинет традиций с синагогой, свидетельствует о неправильной ориентации школы. Учитывая, что в рамках школы вообще невозможно серьезно подключить учащихся к религии, можно понять религиозное еврейское воспитание в этой школе как своеобразную социальную игру, в которую дружно играют дети и педагоги, что и подтверждают наблюдения. Это же противоречие мы видим в статье Х. Ротман. С одной стороны, она пишет, что часто соблюдение в школах религиозных «заповедей как самими верующими, так и принципиальными противниками религии воспринимается в идеологической плоскости», и что «к этому печальному недоразумению не хотелось бы приобщать учеников, оставив исполнение заповедей на усмотрение совести их и их родителей»<sup>17</sup>. С другой же стороны, она говорит о том, что от формального преподавания религии «следует перейти на воспитание подлинного религиозного чувства, и лишь основываясь на нем вводить элементы религиозного самовыражения».

Замечу, что проблема преподавания духовных дисциплин близка к проблеме преподавания истории и культуры. Если в обычной и национальной школах изучение российской истории и культуры или русского языка и литературы происходит в контексте родной культуры, то, например, для российского еврея ситуация другая. История евреев, их верования, да и язык воспринимаются учащимися как иностранные, почти мертвые. И иврит или Тора для российских евреев никак не соотносятся с реальностями российской жизни. Другими словами, изучение национального языка, истории и культуры – непростая проблема, требующая воссоздания контекста и среды, вне которых все эти дисциплины или не идут или усваиваются формально.

В настоящее время в решении этой проблемы (т.е. преподавания дисциплин национального цикла) намечаются следующие два дополнительных подхода. Первый – создание образовательных контекстов и перемещение акцентов с преимущественного усвоения знаний и навыков на усвоение этих контекстов и внутри них соответствующих способов, способностей, навыков. «При всем уважении к знанию, – пишет Х. Ротман, – важнейшим элементом педагогического идеала все же является не оно само, а способность ученика руководствоваться духовными и нравственными ценностями, воспринятыми из источника

еврейской культуры, делать на их основе нравственный и интеллектуальный выбор»<sup>18</sup>.

В качестве образовательных контекстов могут выступать игровые, контексты искусства, особые рациональные реконструкции истории и происхождения и другие. Например, традиционные иудаистские и христианские представления в старших классах национальной еврейской школы могут осваиваться в ходе анализа и обсуждения литературных произведений (например, романа Томаса Манна «Иосиф и его братья»), в учебных играх, имитирующих архаические культурные ситуации, где возникали проблемы объяснения мира, страха перед смертью и т.п., в специальных исторических реконструкциях происхождения иудаизма и христианства (здесь, например, могут быть использованы исследования Ренана или определенные главы-комментарии Торы).

Второй подход – погружение учащегося в атмосферу современной жизни и проблем национального сообщества или диаспоры. Например, это могут быть встречи и контакты с интересными представителями национальной культуры, посещение исторической родины или крупных центров диаспоры, помощь нуждающимся в национальной общине (так, учащиеся Московской еврейской школы уже сегодня помогают престарелым евреям своего района), культурная деятельность для населения (еврейский театр, клуб, выставка рисунков и т.п.). Подобная деятельность создает вторичный, живой контекст, из которого можно черпать и для создания первого. Например, помощь престарелым людям национальной общины может быть использована также для практики общения и разговора на национальном языке, для составления жизнеописаний интересных людей, которые помогут лучше понять историю и культуру народа (нации).

Национальная школа, очевидно, невозможна без развитой клубной жизни, а также института кураторов. И дело здесь не просто в теплой семейной обстановке (хотя и это важно), а в том, что клубная школьная жизнь и деятельность кураторов создают еще один контекст и среду, необходимые для национального образования. Где естественней всего, как не в школьном клубе, обсудить со старшеклассниками проблемы национальной культуры (например, верны ли прогнозы об исчезновении евреев, нужны ли евреи в России, как относиться к антисемитизму, что такое еврей в современном мире, отвечает ли иудаизм на современные вызовы времени и др.). Кто лучше куратора ответит на трудные вопросы и сомнения, многие из которых касаются национальной действительности или иден-

тификации? Где лучше, как не в школьном национальном театре или мастерской народного промысла, уяснить суть национального характера, одежды, определенных исторических событий?

Указанные здесь функции и формы школьной жизни подсказывают, что, вероятно, национальную школу целесообразно кооперировать с культурным национальным центром. Выполняя ряд общих функций (создание образцов национального искусства и культуры, общения, обслуживания населения и т.п.), национальная школа и культурный центр будут, с одной стороны, дополнять друг друга, с другой – взаимно поставлять участников и зрителей.

Опыт Московской национальной еврейской школы показывает, что одним из необходимых условий ее создания было формирование педагогического коллектива, включавшего отдельных детей и их родителей, воодушевленных национальной идеей. Но сегодня, судя по всему, эта идея исчерпала себя, во всяком случае, в том виде, как она понималась при ее создании. Возникает вопрос, обязательно ли иметь подобную или сходную идею (например, школьный коллектив, воодушевленный духовным и нравственным воспитанием учащихся) для того, чтобы школа полноценно жила и развивалась?

Эти и многие другие сложные вопросы приобщения в школе наших детей к культуре и современной жизни, органическим моментом которого выступает и понимание ими существующих в нашей стране конфессий и культов, настоятельно требуют сегодня обсуждения и решения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте: (Психологическая топология пути). – М., 1995. – С. 302.

<sup>2</sup> Ки иудео-христианской цивилизации, как цивилизации, в «плавильный котел» которой все мы оказались заброшенными, на мой взгляд, принадлежит и ислам. Как религия и суперэтнос ислам, конечно, противостоит христианству, но в рамках современной цивилизации, во многом определяемой глобальными процессами, ислам и христианство сосуществуют и взаимодействуют друг с другом.

<sup>3</sup> Берман Г.Д. Западная традиция права: эпоха формирования. – М., 1998. – С. 100, 102.

<sup>4</sup> Там же. – С. 164.

<sup>5</sup> Глубовский Н.Н. Православие // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3. – М., 1995. – С. 384, 385, 388.

<sup>6</sup> Там же. – С. 387.

<sup>7</sup> Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995. – С. 26, 32.

<sup>8</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 349, 283, 285.

<sup>9</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. I. – М., 1990. – С. 62 – 63.

<sup>10</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – С. 116.

<sup>11</sup> Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997. – С. 396 – 398.

<sup>12</sup> Все цитаты анализируемого произведения взяты из книги: *Епископ Феофан*. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? – СПб., 1991 (<http://wco.ru/biblio/books/feofanz7/Main.htm>).

<sup>13</sup> Возможно, здесь Феофан Затворник идет прямо за Э. Сведенборгом, который явно был эзотериком в рамках христианской традиции. Действительно, мир небес, духов и ад подчиняется у Сведенборга закономерностям, напоминающим природные, только в данном случае – это не первая природа, а духовная. Так, любящие просветлены (излучают свет), ненавидящие людей и Бога, напротив, темны; угодные Господу проживают во внутренних небесах, а более отдаленные от него – на внешних; ангелы, близкие по духу, «как бы сами собой влекутся к подобным себе», пребывающие во зле и эгоизме не могут преодолеть сопротивления и попасть на небеса; «лицо каждого делается образом или выражением его внутренних чувств», так что нет разлада между реальными чувствами и мыслями и их публичным выражением во вне; «зло, постоянно дышащее из ада», достигает мира духов и даже небес, но «Господь постоянно охраняет небеса, отвращая их жителей от зла от себя, и держа их во благе, исходящем от него самого» (*Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде.* – Киев, 1993. – С. 21, 27, 30, 46, 183, 236, 295, 296, 324, 330).

<sup>14</sup> Цит. по: Душеполезное Чтение. – М., 1899. Часть первая. Январь. – С. 111; *Святитель Феофан Затворник*. Письма. Вып. V. Письмо 759.

<sup>15</sup> [http://www.koob.ru/feofan\\_zatvornik](http://www.koob.ru/feofan_zatvornik).

<sup>16</sup> Более подробно с указанным опытом преподавания можно познакомиться в работе: Приобщение к философии. Новый педагогический опыт / Сост. В.М. Розин. – М., 2009.

<sup>17</sup> *Ротман Х.* Педагогический идеал еврейской школы // Рукопись. Архив журнала «Новая еврейская школа». 1997.

<sup>18</sup> Там же.

### Аннотация

В статье анализируется современный способ приобщения к религии, роль православия в России, особенности преподавания духовных дисциплин.

### Ключевые слова:

православие, религия, современность, обучение, духовные дисциплины, церковь.

### Summary

The article analyses the modern way of introducing to religion, the role orthodoxy in Russia, especially teaching spiritual disciplines.

### Keywords:

religion, orthodoxy, modern, teaching, spiritual disciplines, culture, church.