

The consideration of its patristic sources is a prerequisite for a comprehensive study of the ideological origins of the religious form of philosophical thought in Kyivan Rus'. The Neoplatonic philosophy was changed and continued in the theological thought by the Eastern Christian Fathers of the Church. Christian thinkers redefined the ancient philosophical heritage in the field of divination and knowledge of God. It was Neoplatonism that became the ideological predecessors of the monotheism of Christianity with its main dogma of faith in the Three Hypostasis of the Holy Trinity. Philosophy of Neoplatonism has developed a system of means of philosophical substantiation of monotheistic theology.

Therefore, the sources and ideological origins of the religious form of philosophical thought of Kyivan Rus' was the philosophy of Neoplatonism interpreted in the Eastern Christian Fathers tradition.

Keywords: religious philosophy, ideological origins, Neoplatonism, patristic, God-knowledge, monotheism

DOI 10.33294/2523-4234-2019-29-1-72-85

Георгій Панков

Духовное падение в аскетической мысли Киево-Печерского патерика

Исследованы три фрагмента Киево-Печерского патерика с тремя разными ситуациями духовного падения аскетов – через сребролюбие, тщеславие и ненависть к ближнему. Их анализ позволяет выразить агиографический миф в качестве социокультурного канала презентации и трансляции аскетической идеологии православия с ее регулятивным механизмом. Обоснована роль мифологии патерика в смысло-жизненном ориентировании, а также в персонализации фигуры аскета.

Ключевые слова: духовное падение, духовное возвышение, аскетическая мысль, агиографический миф, бытие-в-ситуации-угрозы, Альтернатива

Георгій Панков

Духовне падіння в аскетичній думці Києво-Печерського патерика

Розглянуто духовне падіння як суттєву ланку християнської аскетичної практики. В цьому контексті вивчені тексти Києво-Печерського патерика дозволяють реконструювати характер аскетичної думки в її міфопоетичній модифікації. Дослідження порушеної в статті проблеми засноване на традиції філософії життя, завдяки якій зміст текстів Києво-Печерського патерика співвідноситься не з природничо-науковою картиною світу, а з життєвим світом людини в співвіднесеності з культурою.

Досліджено три фрагменти Києво-Печерського патерика з трьома різними ситуаціями морального занепаду аскетів – через грошолобство, марнославство і ненависть до ближнього. Їх аналіз дозволив визначити агіографічний миф як соціокультурний канал презентації і трансляції аскетичної ідеології православ'я з її регулятивним механізмом. Показано, що тексти Києво-Печерського патерика не тільки проєктують ситуацію в християнстві на аскетичну ідеологію, але також формують ідеологічний механізм регулювання духовної практики аскетів. Підкреслюється, що процес регулювання життя аскета з боку християнської традиції спонукає подвижника виробити механізм саморегулювання, в системі якого духовне падіння / відновлення набуває значення істотного мотиваційного фактору розширення і поглиблення аскетичного способу життя.

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Значну увагу приділено осмисленню стану буття-в-ситуації-загрози неминучої загибелі душі, який конститується в міфопоетичній формі як найважливіший мотиваційний механізм активізації подвижницької діяльності в напрямку відновлення духовного стану аскета. Звертається увага, що за допомогою ціннісної шкали міфологія Києво-Печерського патерика також здійснює функцію смисло-життєвого орієнтування і разом з цим персоналізацію фігури аскета як трансцендуючої особистості в напрямку Альтернативи.

Ключові слова: духовне падіння, духовне піднесення, аскетична думка, агіографічний міф, буття-в-ситуації-загрози, Альтернатива

Аскетизм представляет собой существенную константу религиозной жизни в органическом единстве аскетических духовных практик и аскетической мысли. В центр внимания аскетической культуры помещается человек в его ультимативной устремленности к участию с нуменозным. Такую устремленность уместно назвать, вслед за С. С. Хоружим, тягой к Альтернативе [1, с. 68]. Для христианства финальной Альтернативой служит радикально обновленная жизнь вместе с радикально обновленным состоянием личности, заключающаяся в достижении идеала святости (обожения). Аскетизм позиционируется как подвиг подражания Христу в восхождении личности к указанному идеалу. Этим самым проблема аскетизма актуализирует разнообразные антропологические и аксиологические вопросы, концентрирующиеся вокруг осмысления стратегических интенций человеческих устремлений, выраженных в христианской культуре.

Восхождение к Альтернативе представляется сложным процессом, который, порой, не протекает прямолинейно и гладко, но сталкивается с множеством преград. В таком случае аскетической практикой актуализируется проблема духовного противостояния отшельника появившимся на его пути препятствиям. При этом нередко аскет теряет бдительность (трезвление), вследствие чего он впадает в состояние духовного падения. Такое состояние представляет собой существенное звено в системе аскетической практики, хотя оно не позиционируется однозначно неизбежным для отшельника состоянием. Тем не менее, духовное падение аскета осмысливается реальной угрозой для успеха его восхождения к святости, что является предметом обостренной обеспокоенности со стороны апологетов христианской аскетической культуры. Духовное падение совместно с духовным возвышением образуют бинарную оппозицию в общем контексте динамики аскетического подвига как стратегии святости. Названная стратегия выражена эросологическими и танатологическими значениями, вокруг которых выстраивается аскетическая ценностная шкала. Поэтому тема духовного падения актуализирует антропологическое и аксиологическое измерение аскетической культуры, позволяет уяснить ее через реконструкцию противоположных тенденций жизненных устремлений подвижников христианского благочестия.

Духовное падение следует рассматривать одним из существенных компонентов аскетической практики. Формы проявления падения аскетов настолько

разнообразны, что уместно вести речь о духовных практиках падения. Аскетические традиции накопили богатый и разносторонний опыт падения их приверженцев, и данное обстоятельство побудило аскетическую мысль обобщить и выразить этот опыт. Осмысление опыта духовного падения продиктовано стремлением аскетической мысли указать на его угрожающие последствия и призвать аскетов к духовной бдительности (трезвлению), положив ее в основание аскетического подвижничества. Из рассмотренного обстоятельства вытекает актуальность темы данного исследования с точки зрения востребованности изучения религиоведением аскетической мысли разнообразных конфессий.

Осмысление духовных практик осуществляется в разнообразных культурных каналах, среди которых заметное место занимает агиографическая литература, посвященная жизнедеятельности подвижников религиозного благочестия. Среди выдающихся агиографических памятников следует выделить Киево-Печерский патерик, в котором собраны предания о подвижнической жизни монахов названной обители. Актуальность исследования этого памятника также обусловливается востребованностью изучения отечественной мысли в единстве ее содержания и механизмов конституирования.

Различные вопросы христианской аскетики в Киево-Печерском патерике освещались в трудах М. Е. Башлыковой [2], архиепископа Игоря (Исиченко) [3], Г. Д. Панкова [4–7], И. К. Смолича [8], В. Н. Топорова [9], Г. Федотова [10], архимандрита Владимира (Швеца) и С. Б. Сорочана [11]. Однако специальное изучение ситуаций духовного падения подвижников в текстах Киево-Печерского патерика в отечественном религиоведении не наблюдается.

Цель статьи – осуществить религиоведческое исследование сюжетов духовного падения христианских подвижников в Киево-Печерском патерике.

Научная новизна настоящей работы состоит в том, что автором впервые проанализирована идеология духовного падения в Киево-Печерском патерике в контексте светско-академического религиоведения с применением отдельных разработок онтологического и философско-антропологического осмысления религиозной культуры. Выполненное исследование позволяет уяснить характер агиографической мифологии как идеологического механизма регулирования аскетических духовных практик, а не только в виде жизнеописаний святых.

Методология данного исследования основывается на позициях светского религиоведения, рассматривающего сюжеты “Жития святых” в границах общественного и культурного бытия, в системе которого трансцендентное усматривается феноменом человеческого сознания, объективированного в артефактах творчества. В то же время предложенная методология отграничивается от позитивистского взгляда на миф как на вымысел, принимаемого за истину. Альтернативой позитивизму выдвигается проект религиоведения, базирующийся на ценностях “философии жизни”. Жизнь рассматривается в заботе по благоустройству судьбы, которая в большинстве религий ориентируется на вне-

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

земное существование. Поэтому религиозную культуру уместно рассматривать своеобразной проекцией отношения человека к жизни, где существеннейшее значение имеет отношение к собственной судьбе. Предпринятый подход к изучению христианских текстов углубляет гуманистический потенциал академического религиоведения и расширяет возможности диалога между светской и религиозной культурой.

Суть христианской аскезы уместно определить в качестве практики ультимативного устремления к партиципации с Христом посредством напряженной работы по минимизации зависимости от внешнего мира и собственной самости. Новозаветная мысль доводит аскетическую интенцию сознания христианина до уровня разрыва с миром и плотским “эго”. Например, в послании апостола Иакова подчеркивается мысль, согласно которой дружба с миром означает вражду против Бога [12, Иаков 4:4], а в первом послании Иоанна Богослова исповедывание Иисуса Христа и уподобление Богу непосредственно увязывается с отказом от любви к ценностям мира, “ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего)” [12, 1 Иоанна, 2:15–16]. В Евангелии от Матфея Иисус говорит своим ученикам: “Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною; Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее” [12, Мф. 16:24–25]. В приведенном изречении очевидно, что аскетическое требование следования за Христом неизбежно должно привести к финалу спасения в вечной жизни. Поэтому известный французский философ М. Фуко считает, что именно позиция отказа от себя является основой христианского аскетизма [13, с. 276].

Позиция отказа от себя представляет собой напряженную борьбу за святость против натисков соблазнов со стороны внешнего мира, собственной природы, а также дьявольских искушений. О риске в аскетическом восхождении к святости говорил Григорий Богослов: “Вся жизнь для тебя – уголья под ногами, и уголья горячие. Всегда идешь ты по скрытым сетям” [14, с. 174]. В аскетической литературе приводятся слова аввы Антония, который как-то сказал: “Монах – этот, как мне кажется, есть корабль, полный груза, но не знаю, взойдет ли он в пристань” [14, с. 181]. Многочисленные препятствия, встречающиеся на пути восхождения к “пристаням спасения” способны привести к падению души подвижника и ее гибели. “Видел ли ты падшего, – знай, что он последовал самому себе. Нет ничего опаснее, нет ничего губительного себе”, – писал известный подвижник авва Дорофей [15, с. 88]. В приведенном изречении указывается причина падения христианина, заключающаяся в гипертрофии самости, которая ведет к отпадению от Бога. Человеческая воля уподобляется медной стене между человеком и Богом, а также камню, противодействующему воле Бога [15, с. 85].

Угрозу падения души праведника, о которой часто предупреждали отцы Церкви, уместно расценить в виде культурного “вызова”, побуждающего

аскетов к подвижническому на него “ответу”. Рассмотрим вкратце вариант концептуального “ответа”, предложенного известным исихастом св. Исааком Сирином в седьмом слове его “подвижнических слов”. Его концепция нацелена на формирование образа падшего подвижника как “мудрого больного”, упорно борющегося за личное выживание. Основным условием этой борьбы ставится трезвление, согласно которому борец не забывает Бога и уповаает на его доброту и милость. Подвижник должен не ослаблять борьбу с врагом и не позволить ему одержать над собой победы. Для этого подвижнику необходимо “радеть о добре” и одновременно сокрушаться в своих грехах, чтобы заслужить божественную милость, без которой невозможно одолеть врага [16, с. 68–71].

Если не противостоять собственному падению, подвижника ожидает неминуемая смерть. “Когда случайно пошатнешься в добром стоянии, не трепещи, а выпрямись поскорее, спешి возвратиться к прежнему благоустроению печалью, желанием, самоукорением и слез довольным изливанием, в сокрушении духа; в силу коих, исшедши из случившегося падения, увидишь в лоно спасительного радования <...> ибо если здесь этого не будет, то всеконечно в будущем не миновать нам мук достойных”, – поучал авва Феогност [14, с. 178].

Согласно замечанию С. С. Хоружего, опыт смерти занимает уникальное место в онтологическом статусе человека. Человек стремится вытеснить смерть из поля жизни, и это стремление проецируется в религиозной культуре через утверждение идеала бессмертия. В христианской мысли прослеживается тенденция к углубленной, осмысленной проработке опыта смерти как смысла, через который обретается смысл жизни. Наряду с этим, отмечается тенденция поиска смысла – не смерти, но неприятия смерти [1, с. 26–28]. Однако обе указанные Хоружим тенденции в отношении смыслового поля смерти целесообразно объединить вокруг значения ее в качестве регулирующей функции и стимула к подвижнической деятельности. В аскетических текстах неприятие смерти относится не к физической ее разновидности, но к духовной. Регулирующее значение духовной смерти актуализируется через угрозу ее перспективы для тех, кто впадает в грех и совершает через него духовное падение. Как назидал монахов Иоанн Лествичник, “страсти, одна другую рождая, и одна другою укрепляясь, низвергают в бездну” [17, с. 109]. Согласно убеждению Иоанна Златоуста, причиной падений обыкновенно бывает не свойство искушений, но беспечность искушаемых, из чего вытекает основное требование аскезы – непрестанно бодрствовать и трезвиться [14, с. 175].

В таком случае логика аскетического восхождения к спасению, как альтернатива падению, проблематизирует восстановление падающего в бездну в направлении его обращения к Богу. Восстановление представляет собой сложную аскетическую динамику разрыва с приобретенными пороками через практику очищения и возобновления прежнего состояния души до того момента, когда

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

стало здійснюватися її падіння. Восстановлення духовно падаючого індивіда означає суттєву переорієнтацію його свідомості в контексті критичної співвіднесеності самосвідомості з світоосвідомленням і богоосвідомленням, результатом якого виявився б ультимативний вибір на користь ідеалу обоженої особистості.

Продуманий аналіз феномена духовного падіння в парадигмі християнської аскетичності дозволяє сформулювати наступні ключові положення розглядаваної проблеми. Перше: духовне падіння особистості аскета, безсумнівно, є відхиленням, а сама особистість – тип відхиленої особистості. Друге: духовне падіння особистості позиціонується стимулом для розширення і углиболення аскетичної практики як духовної праці і духовної боротьби за ідеальну особистість. Третє: духовне падіння аскета слід визнати одним з суттєвіших ланок в динаміці аскетичної практики.

Значення духовного падіння особистості слід розуміти заздалегідь в конструюванні мотива потенційного передостаннього перед ультимативною загрозою духовної смерті як ситуації буття-у-грози. Цей мотив, якщо і не виражається явно в агіографічному корпусі, тим не менше він присутній в ньому латентно, оскільки є універсальною аскетичною константою в християнстві. Значення мотива духовного падіння не менше суттєво порівняно з мотивом духовного возвищення особистості. Обидва вони утворюють бінарну опозицію між Танатосом і Еросом. Однак обидва ці бінари органічно пов'язані в тернарній моделі їх співвідношення, де “третьою ланкою” для них є кінцева доля християнина. Духовне падіння як танатологічний фактор виглядає ключовим регулюючим механізмом, поряд з еросологічним фактором святості: “тяга до Альтернативи”, під якою С. С. Хоружий розуміє прагнення до спасіння, тісно переплітається з прагненням уникнути духовного падіння в його фінальному виході.

Тема духовного падіння широко представлена в аскетичній літературі. “Для того і описані нам падіння праведних, щоб і добродетельні, і грішники отримали від них величезну користь. Грішник не приходив до відчаю і безнадійності, бачив, що інший впав, однак, міг знову встати; а добродетельний буде ревностнішим і благонадійнішим: коли він побачить, що багато з тих, які краще його, впали, то, вразюваний страхом їх падіння, буде завжди бдителішим і покаже велику увагу до самого себе”, – писав Іоанн Златоуст [14, с. 175]. “Вразумлення страхом” і вимога “уважливості до самого себе” слід розцінювати не як заурядні слова, а як регулюючий механізм, який реалізується в назидальній практиці “життєвої” літератури, включаючи Києво-Печерський патерик. В розгляданому патерикі звертають на себе три ситуації падіння – падіння через сребролюбство, тщеславство і ненависть до ближнього.

1. Ситуация падения через сребролюбие.

Сребролюбие определяется как страсть к стяжанию денег, и этот грех усматривается уже в наличии в сознании человека помысла об этом. “Сребролюбие, – писал Иоанн Златоуст, – делает людей безумными и безрассудными, бесстыдными и псами, вернее же сказать, злее и самих псов, и из псов делает демонами” [18, с. 501]. Душа сребролюбца сравнивалась святителем Иоанном Златоустом с одеждой, изъеденной тысячами червей, которая поржавела от грехов, сгнила, и на ней не осталось целого места [18, с. 499]. “Что моль в одежде, то страсть сребролюбия в сердце человеческого”, – отмечал Ефрем Сирий [18, с. 493]. Писатели-аскеты предупреждали, что желающие обогатиться попадают в сети, попав в которые, ум и сердце человека отходят от Бога. “Сердце сребролюбца, – подчеркивал Игнатий Брянчанинов, – затворяется для милосердия, и он лишает сам себя милости Божией или спасения, которое даруется одним милостивым” [18, с. 523]. Мало того, стяжание денег рассматривается как служение мамоне (то есть материальному богатству), означающее отречение от служения Христу [18, с. 496].

Напоминание о служении Иисусу Христу через тотальное отречение содержится в начале “Слова” о преподобных монахах Киево-Печерского монастыря Феодоре и Василии, изложенное в Киево-Печерском патерике. Этот нарратив уже изучался автором в контексте уяснения вопроса об агональности аскезы [4]. В настоящей же статье уместно вновь обратиться к нему, однако в новой постановке проблемы, посвященной осмыслению падения и возвышения аскета.

“Слово” о двух упомянутых монахах начинает свое повествование о подвижнике Феодоре, осознавшем сребролюбие в качестве корня всех зол и серьезного препятствия в духовном следовании за Иисусом Христом. Как и многие христианские подвижники, он оставил светскую жизнь, роздал свое богатство нуждающимся, принял монашество и удалился в Киево-Печерский монастырь, где вел добродетельную жизнь.

Как и во многих агиографических повествованиях, отшельник Феодор подвергся вражеским нападкам со стороны беса, побудившего в его сознании сожаление об оставленных богатствах. “И тот, целыми днями мрачней от нищеты, открыто делился своей грустью в кругу друзей”, – говорится в Патерике [19, с. 222]. Однако автор нарратива дает понять, что причину “прилога” к деньгам со стороны монаха следует усматривать в мирской интенции его сознания, возникшей в силу ослабления духовной бдительности. Она должна заключаться в памятовании евангельских изречений, осуждающих привязанность к земным благам с ультимативным упованием на заботу со стороны Бога. На эту необходимость указал отступившему иноку другой, более совершенный монах, по имени Василий. Услышав его назидание, Феодор убоился Божьего гнева, вспомнив о случае гибели одного монаха в Константинополе, который из-за золота погубил свою душу и жизнь. После этого Феодор перестал прельщаться мечтой обогащения и снова стал на добродетельный путь.

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Обращает внимание стимулирующее значение гнева Божия, которого убоялся Феодор, вставший на путь праведной жизни. Божий гнев позиционируется главным мотивом восстановления от духовного падения. Он усматривается священной санкцией, воздающей справедливое возмездие за девиантное поведение монаха. Осознание своего бытия-угрозы повлекло закономерным последствием осознание аскетического призвания, обратившего падающего отшельника к восстановлению прежнего состояния его души. Последующее за данным восстановлением новое падение от искушения со стороны беса также обуславливалось причиной, которая заключалась в том, что Феодор “не вспоминал Господа Бога, позволив бесу, мнимому брату, действовать смело” [19, с. 222]. Но, впоследствии, когда он прочел запретительную молитву, бес уже не смог появиться, а Бог избавил подвижника от “мысленных хищников”.

Авторитетные подвижники христианского благочестия утверждали мысль о недостаточности опасаться стяжания денег, наряду с которым настоятельно требуется выгнать из души самое желание денег. “Совершенная победа над сребролюбием одерживается тем, чтобы не допускать оставаться в нашем сердце искры желания какого-либо и малейшего стяжания, в той уверенности, что мы уже не в состоянии будем погасить ее, если сколько-нибудь пищи будем подавать этой искре в нас”, – утверждал Иоанн Кассиан [20, с. 515]. Поэтому Феодор и направил главные усилия собственной аскетической практики на искоренение помыслов о сребролюбии. Ее инструментами послужили физический труд, а также молитва, в которой он непрестанно просил Бога истребить в его сознании сребролюбивые мысли. Результатом такого подвижничества стало то, что “Господь избавил его от названной страсти, научив не думать про деньги, а золото и серебро почитать за сор” [19, с. 227].

2. Ситуация падения через тщеславие.

Тщеславие трактуется аскетической мыслью как совокупность мотивации действий и самих поступков ради мирской славы. “Поступок тогда бывает тщеславным, когда сердце имеет в виду сделать это напоказ”, – подчеркивал Нил Синайский [21, с. 537]. Выделяется два рода тщеславия: первый – основывается на превозношении “плотскими, видимыми” вещами, второй – на желании похвалы от занятия духовными, невидимыми предметами.

Осуждение порока тщеславия состоит в обличении мотивации поступков, когда требование добродетели ради Бога совершается ради суетной славы. “Тщеславный человек есть идолопоклонник, хотя и называется верующим, – утверждал Иоанн Лествичник. – Он думает, что почитает Бога; но в самом деле угождает не Богу, но людям” [17, с. 162].

Василий Великий наделял тщеславие эпитетами льстивого грабителя духовных богатств, врага душ, подтачивающего добродетели червя, расхитителя добра, намазанной медом отравой, которая подается людям в губительной чаше [22, с. 185]. Оно рассматривается отступлением от истинной подвижнической цели и

переходом к “цели, которая не по Богу”. Отступление от Бога непременно ведет последствием отступление Бога от отступника, означающее его гибель. “Тщеславие, – отмечал Иоанн Златоуст, – есть мать геенны, сильно воспаляет адский огонь и ядовитого червя” [21, с. 526]. Поэтому мыслители-аскеты предостерегают христиан от губительных последствий со стороны тщеславия и настойчиво призывают остерегаться его сетей, усилив духовный труд.

Картина духовного падение аскета через тщеславие представлена в повествовании Киево-Печерского патерика о жизни Никиты, ставшего впоследствии новгородским епископом. Оно начинается с констатации стремления юноши к затворническому подвигу не ради славы Бога, но ради славы среди людей. Мало того, он желал удостоиться от Бога дара чудотворения. На это игумен Никон ответил: “Остерегайся, брат, не упасть бы, вознесшись! Наше смирение велит тебе поработать на братию, и тогда получишь венец за свое послушание” [19, с. 147]. В ответе старца отчетливо выражено осознание глубокой трещины между тщеславием и смирением с учетом альтернативного финального исхода: первое ведет к падению через само-вознесение, второе – к обретению божественного венца через само-умаление.

Согласно православно-аскетической этике, отношение между настоятелем и насельником монастыря определяется нормой послушания настоятелю со стороны других монахов. В ответе старца послушание рассматривается в виде труда в пользу братии монастыря, а его ценность возвышается через значение ее увенчания. Однако юный Никита не послушался старца и самочинно ушел в затвор. Именно туда к нему явился бес в виде ангела и прельстил его, установив свою власть над душой юного монаха. Явление беса Никите рассматривается аскетикой закономерным последствием проявления своеволия вопреки совету опытного старца. Согласно утверждению аввы Дорофея, как только подвижник предается своей воле, враг, как хочет, устраивает его падение [15, с. 86]. “Ничем другим диавол не ведет инока к гибели, как внушает ему не слушаться отеческих советов и следовать своему мнению и своей воле”, – поучал известный подвижник XIX ст. игумен Филарет (Данилевский) [23, т. 1, с. 238]. Почему игумен Никон не благословил на затворническую жизнь юного монаха? Современный подвижник Киево-Печерской лавры архимандрит Нектарий так бы ответил на поставленный вопрос: “Для затвора нужны были и молитвенный опыт, и благословение старца. Почему? Одинокого человека бесы мыслями очень донимают и внушают плохое. Нужно лет 20 монашеской жизни, чтобы решиться на подобный затвор” [24, с. 60].

Явившийся Никите бес убедил его вместо молитв читать книги, а круг чтения Священного Писания был ограничен только ветхозаветными книгами, исключая тексты Нового Завета. С помощью беса Никита принялся учительствовать и пророчествовать так, что о нем среди людей распространилась великая слава. Так через тщеславие произошло мирское возвышение Никиты и одновременно

духовное его падение. Однако обнаружившие козни беса, благочестивые старцы монастыря своими молитвами освободили Никиту от его власти. Юный монах предался воздержанию, чистоте и смирению, превзойдя других насельников монастыря благочестием.

3. Ситуация духовного падения через ненависть к ближнему.

Ненависть к людям аскетика рассматривает одним из самых тяжких грехов, отвергаемых Богом. “Какой грех, кроме ереси наиболее тяжек? Рождающий вражду”, – писал Григорий Богослов [20, с. 526]. Ненавистники к человеку назывались детьми Сатаны, питающими в себе Дьявола и поэтому неминуемо обреченными на вечную гибель.

Картина осуждения павшего через ненависть к ближнему содержится в рассказе о монахах Тите и Евагрии [19, с. 293–294]. В нем повествуется о падении этих двух монахов, братская любовь между которыми сменилась глубокой ненавистью друг к другу. Со временем, уже на смертном одре, в сознании Тита произошел духовный перелом под воздействием чудесного видения светлых ангелов и нечестивых демонов. Монах искренне раскаялся перед Евагрием за совершенный по отношению к нему грех ненависти. Духовное восстановление падающего грешника представлено в виде причины его физического восстановления от предсмертного состояния к жизни. Раскаяние Тита выглядит ценностным “вызовом”, на который он ожидал со стороны Евагрия достойного “ответа” в соответствии с христианской этикой милосердия и прощения. Решительный отказ Евагрия от примирения с братом является недопустимым девиантным актом, повлекшим за собой немедленное осуждение в виде демонстрации физической смерти грешника от руки ангела.

В рассматриваемой картине чуда важнейшее смысловое значение составляют цитаты из евангелий: “Прощайте, и прощены будете” (Лк. 6, 37); “Всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду” (Мф. 5, 22). Оба изречения апеллируют к аксиологической евангельской шкале с назидательной для читателя целью. Это назидание напоминает о ценности прощения, осуждая ненависть и вражду к людям, а также о божественном суде над теми, кто уклоняется от установленного Богом порядка. Автор рассказа о Тите и Евагрии настойчиво побуждает читателя усвоить серьезный урок из их монашеского опыта: “Также и ты, брат, берегись подобного, и не оставляй бесу гнева места: кто ему повинуется, того он порабощает. Но спешి положить поклон враждующему с тобою, чтобы тебя не отдали грозному ангелу, и чтобы тебя Господь наш Иисус Христос сохранил от всякого гнева” [19, с. 294].

Анализ нарратива о Тите и Евагрии обнаруживает два способа осуществления агиографического мифа назидательной функции. Первый из них – апелляция к сакральному авторитету евангелий как Божественного откровения, в котором изъясняется обращенная к людям безусловная воля Бога. Второй способ представляет собой образ чудесного видения, который был явлен согрешившему монаху

Титу. Его содержание составляют биполярные образы плачущих о душе грешника ангелов и ликующих о ее падении бесов. Это видение уместно расценить в виде мифопоэтического указателя на сакральную санкцию, осуждающую грех ненависти к ближнему, а также предупреждения о неминуемом падении души грешника в ад. Под воздействием увиденного сознанием Тита мгновенно овладела тревога, что побудило его немедленно раскаяться перед Евагрием в содеянном грехе. Последствием этого раскаяния послужило физическое исцеление грешника. Отказ же со стороны Евагрия простить кающегося перед ним брата повлекло за собой последствием его смерть от руки грозного ангела, держащего огненное копьё.

В книге “Поэтика ранневизантийской литературы” ее автор С. С. Аверинцев отметил, что в отличие от научного менталитета, требующего доказательств, миф тяготеет не к “доказыванию”, а к “показыванию” [25, с. 34]. Вслед за Аверинцевым чудо рассматривается автором данной статьи в качестве важного мифопоэтического кода, выражающего не только представление о религиозной картине Универсума, но также являющегося сакральным механизмом утверждения ценностной шкалы христианской культуры в сознании людей [7, с. 348]. В случае с Титом и Евагрием мифопоэтика чуда “показала” наглядную ситуацию бытия-у-грозы и этим “показом” продемонстрировала способность служить семиотическим стимулятором обращения грешника к осознанию подвига духовного восстановления.

Таким образом, изучение жизнеописания подвижников в Киево-Печерском патерике обнаруживает глубокую озабоченность его авторов характером соблюдения монахами духовной последовательности аскетического подвижничества, а также судьбой каждого аскета. В данном контексте духовное падение подвижника указывает на трещину в жизненном пути аскета и на угрозу крушения его подвига. Одновременно оно означает трещину в системе аскетической практики, глубокий разлад с идеалом, к которому устремляется подвижник. Эта угроза происходит из будущего, и она исходит из эсхатологического осознания вечной гибели души.

Рассмотренные в статье три ситуации падения монахов указывают на назидательный характер агиографических текстов, которые не просто описывают опыт сложной отшельнической жизни в монастыре, но предупреждают о сопутствующих ей духовных срывах и разрывах с христианскими аскетическими ценностями. Эти ситуации представляют собой мифопоэтические сюжеты, в которых предупреждения об угрозе духовного падения выражены в образной форме, которую, наряду с подвижниками, составляют сверхъестественные силы – светлые ангелы вместе с коварными бесами, вмешивающимися в повседневную жизнь людей. В отличие от сциентического подхода к мифам, гуманитарная парадигма считает целесообразным усматривать в данных образах не фантастические вымыслы, принимаемые за действительность, но специфический код, выражающий жизненный мир, к которому принадлежит мир аскета в единстве его бытия и сознания.

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Образи подвижников благочестия в их соотнесенности со сверхъестественными образами нацелены к формированию идеального типа аскетической культуры на базе евангельских ценностей. Напоминание об ультимативном восхождении к Альтернативе сопровождается предупреждением о бдительности перед угрозой духовного падения, следствием которого неизбежен полный крах личности в ее богооставленности. Посредством угрозы перед будущим осуждением сознание монаха настраивается к сопротивлению в отношении захваченности его души мирскими страстями и ее поглощенностью греховным падением. Предотвращение этой угрозы ориентирует личность аскета к постоянной духовной бдительности, значение которой утверждается необходимой константой аскетического образа жизни.

Тематизация падения в аскетической мысли актуализирует целый комплекс вопросов, концентрирующихся вокруг фигуры аскета, его ценностного мира и образа жизни. Эти вопросы проецируются в агиографической мифологии, которую следует рассматривать в виде социокультурного канала, презентующего и транслирующего аскетическую идеологию. Тема духовного падения аскета является существенным аспектом аскетической идеологии и составляет одно из важнейших звеньев апологетики аскетической культуры православия и ее регулятивного механизма. В указанной идеологии прослеживаются две ее стороны – аспект отвержения и аспект утверждения. В содержании трех рассмотренных выше ситуациях решительно отвергаются пороки сребролюбия, тщеславия и ненависти к ближнему, которым противопоставляются утверждаемые ценности нестяжания, смирения, милосердия и любви.

Посредством ценностной шкалы мифология Киево-Печерского патерика осуществляет функцию смысло-жизненного ориентирования и вместе с этим персонализацию фигуры аскета, которая выглядит трансцендирующей личностью в направлении Альтернативы. Указанные выше ценности позиционируются в статусе норм аскетической жизни, санкционированных сакральным авторитетом евангельских установлений. Они составляют содержание агиографических наставлений, которые сосредоточены вокруг идеологии порядка.

Тексты Киево-Печерского патерика не только отражают сложившуюся в христианстве аскетическую идеологию, но также формируют идеологический механизм регулирования духовной практики аскетов. При этом необходимо подчеркнуть, что процесс внешнего регулирования жизни аскета со стороны христианской культуры побуждает подвижника выработать механизм саморегулирования, в системе которого духовное падение / восстановление приобретает значение существенного мотивационного фактора расширения и углубления аскетического образа жизни.

1. Хоружий С. С. Очерк синергичной антропологии. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

2. Башлыкова М. Е. Топика житий в Киево-Печерском патерике редакции 1661 года // Герменевтика древнерусской литературы: науч. сб. / отв. ред. О. А. Туфанова. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Сб. 15. С. 187–416.
3. Ісиченко І., архієп. Аскетична література Київської Русі. Харків: Акта, 2005. 397 с.
4. Панков Г. Агональність як смислова ланка аскетички в “Житті” киево-печерського ченця Феодора // Історія релігії в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2015. Кн. 2. С. 9–16.
5. Панков Г. Образ борця-аскета в агіографії Ісаака Печерського // Історія релігії в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2016. Ч. 2/3. С. 25–34.
6. Панков Г. Ситуація ціннісного конфлікту в житті Києво-Печерського ченця Тита у контексті культуролого-релігієзнавчого осмислення // Історія релігії в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2017. Вип. 27. С. 466–475.
7. Панков Г. Чудесные видения в аскетическом дискурсе Киево-Печерского патерика // Історія релігії в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2018. Вип. 28. С. 334–350.
8. Смолич И. К. Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старчества. Приложение к истории Русской Церкви / пер. с нем. прот. В. Цыпина, митр. Иоанна (Вендланда). Москва: Церковно-науч. центр “Православная энциклопедия”, 1997. 608 с.
9. Топоров В. Н. Трудничество во Христе (творческое собиране души и духовное трезвление). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Первый век христианства на Руси. Москва: Гносис – Школа “Языки русской литературы”, 1995. С. 600–870.
10. Федотов Г. Святые Древней Руси. Санкт-Петербург: Статис держава, 2004. 302 с.
11. Владимир (Швец), архим., Сорочан С. Б. Введение в агиографию: учеб. пособ. Харьков: Майдан, 2015. 264 с.
12. Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. Київ: Біблійні товариства, 1995. 959+266 с.
13. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 677 с.
14. Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли: в 12 т. / изд. Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни. Москва, 2005. Т. VII. 655 с.
15. Палестинский Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Краматорск: ЗАО “Тираж-51”, 2008. 336 с.
16. Исаак Сирия / Преподобного отца нашего Исаака Сирия слова подвижнические. Москва: Лепта Книга, 2010. 800 с.
17. Лествичник Иоанн. Лествица / Преподобного отца нашего Иоанна, игумена горы Синайской. Изд. 3-е Киево-Печерской лавры. Киев: Тип. Киево-Печер. Усп. Лавры, 2007. 320 с.
18. Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли: в 12 т. / изд. Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни. Москва, 2005. Т. X. 575 с.
19. Патерик Киево-Печерский: в 2 т. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 2009. Т. 1: Подвижники Киево-Печерской лавры XI–XV вв. и древние святые, причисленные к ее чудотворцам / под ред. В. Дятлова. 222 с.
20. Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли: в 12 т. / изд. Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни. Москва, 2005. Т. VI. 591 с.
21. Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли: в 12 т. / изд. Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни. Москва, 2005. Т. XI. 575 с.
22. Святитель Василий Великий о подвижничестве // До и после пострига: в 2 т. Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 2016. Т. 2. С. 110–217.

23. До и после пострига: в 2 т. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 2016. Т. 1. 615 с.
24. Лавра. Четыре сезона. Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская лавра, 2018. 513 с.
25. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва: CODA, 1997. 343 с.

SUMMARY

George Pankov

Spiritual downfall in ascetic thought of the Kiev-Pechersk Patericus

Spiritual downfall is observed as an essential link in Christian ascetic practice. Three fragments of the Kiev-Pechersk Patericus are investigated in the article with three different situations of the spiritual downfall of the ascetics – through avarice, vanity and hatred for their neighbour. Their analysis permits us to define the hagiographic myth as a sociocultural channel for the presentation and transmission of the ascetic ideology of Orthodoxy with its regulatory mechanism. It is shown that the texts of the Kiev-Pechersk Patericus not only project the ascetic ideology prevailing in Christianity, but also form an ideological mechanism for regulating the spiritual practice of the ascetics. It is emphasized that the process of external regulation of the ascetic's life by the Christian tradition induces the Ascetics to work out a self-regulation mechanism, in which a spiritual decline / restoration takes on the significance of a significant motivational factor in expanding and deepening of the ascetic lifestyle.

Considerable attention is paid to understanding of the status of the inevitable death of the soul, which is constituted in a myth-poetic form as the most important motivational mechanism for activating self-motivated activity in the direction of the restoring of the spiritual state of the Ascetic. The role of the mythology of the Kiev-Pechersk Patericus is substantiated in the sense-life orientation, as well as in the personalization of the ascetic figure, which looks like a transcending person in the direction of the Christian ideal of holiness. The attention is paid to the fact that by the means of the value scale, the mythology of Kiev-Pechersk Patericus also realizes the function of the sense vital orientation and alongside with it the personalization of the image of the Ascetics which looks like a transcending personality towards the Alternative.

Keywords: spiritual decline, spiritual elevation, ascetic thought, hagiographic myth, being-in-situation-threat, Alternative

DOI 10.33294/2523-4234-2019-29-1-85-94

Тетяна Цимбал

Номо viator vs. “людина вкорінена” в католицькому екзистенціалізмі Габріеля Марселя

Представлені результати соціально-філософського дослідження проблеми людини в католицькому екзистенціалізмі Габріеля Марселя. Підкреслюється, що на відміну від традиційної спрямованості релігійної філософії на покірний послух людини Богові, мислитель віддає перевагу особистому пошуку людини і створенню власного духовного світу. Обґрунтовано думку Г. Марселя про необхідність євангелізації душі як шляху подолання антропоцентризму і ствердження екзистенціалів свободи, братства, любові, надії, рівності, що є основою буттєвої вкоріненості людини. З'ясовано, що сутність людини Г. Марселя вбачає в образі *homo viator* – особи вкоріненої не локально, а онтологічно, яка долає свій шлях до Бога, набуваючи трагічну мудрість.

Ключові слова: людина, *homo viator*, буттєве вкорінення, братерство, свобода