

Иеромонах Афанасий (Микрюков)

Религиозно-антропологические истоки русской педагогической школы. Пример Г. С. Сковороды

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_207

Аннотация: В статье рассматриваются религиозно-антропологические истоки русской педагогической мысли, устанавливается историческая и культурная преемственность православной вероучительной традиции и педагогической проблематики на примере таких основополагающих принципов богословия и христианской духовности, как учение о Святой Троице и соборность церковной жизни. Делается акцент на соответствии между событием Евхаристии и педагогическим образцом, который заключается в достижении человеком духовного совершенства посредством преобразования внутри христианской общины. На примере философско-антропологических и педагогических идей в самобытном и оригинальном творчестве Г. С. Сковороды (1722–1794), взятом в контексте влияния православной интеллектуальной и духовной культуры на становление и развития русской педагогической традиции, показывается, что именно эти фундаментальные положения о стремлении человека к внутренней полноте и стремлении к нравственному совершенству лежат в основании принципов отечественной педагогической школы, потенциал которой востребован в контексте больших вызовов, стоящих перед современной цивилизацией.

Ключевые слова: Г. С. Сковорода, Евхаристия, педагогика, философия, русская педагогическая школа, религиозно-философские взгляды, антропология, воспитание, православная культура, нравственное совершенство.

Об авторе: **Иеромонах Афанасий (Микрюков Дмитрий Юрьевич)**

Старший преподаватель кафедры богословия и библеистики Николо-Угрешской православной духовной семинарии.

E-mail: afanasy.mikrukov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1982-4272>

Ссылка на статью: Афанасий (Микрюков), иером. Религиозно-антропологические истоки русской педагогической школы. Пример Г. С. Сковороды // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 207–217.

Финансирование: Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44224 «Факторы формирования социокультурной идентичности студентов в условиях поликонфессиональности: теологический и психолого-педагогический подходы».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Athanasius (Mikrukov)

**Religious and Anthropological Origins
of the Russian Pedagogical School.
The Example of G. S. Skovoroda**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_207

Abstract: The article examines the religious and anthropological origins of Russian pedagogical thought, establishes the historical and cultural continuity of the Orthodox doctrinal tradition and pedagogical problems, illustrating all this with the example of such fundamental principles of theology and Christian spirituality as the doctrine of the Holy Trinity and the conciliarity of church life. Emphasis is placed on the correspondence between the event of the Eucharist and the pedagogical model, which consists in the achievement of spiritual perfection by a person through transformation within the Christian community. Examples of philosophical, anthropological and pedagogical ideas expressed in the original and distinctive work of G. S. Skovoroda (1722–1794) and taken in the context of the influence of Orthodox intellectual and spiritual culture on the formation and development of the Russian pedagogical tradition, show that it is precisely these fundamental statements on a person's striving for inner completeness and moral perfection that lie at the heart of the principles of the domestic pedagogical school, whose potential resources are relevant in the context of the great challenges facing contemporary civilization.

Keywords: G. S. Skovoroda, Eucharist, pedagogy, philosophy, Russian pedagogical school, religious and philosophical views, anthropology, education, Orthodox culture, moral perfection.

About the author: **Hieromonk Athanasius (Mikrukov Dmitry Yurevich)**

Senior Lecturer of the Department of Theology and Bible Studies at the Nikolo-Ugreshskaya Seminary.

E-mail: afanasy.mikrukov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1982-4272>

Article link: Athanasius (Mikrukov), hieromonk. Religious and Anthropological Origins of the Russian Pedagogical School. The Example of G. S. Skovoroda. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 207–217.

Funding: The article was prepared with the support of Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 21-011-44224 “Factors of the formation of students’ socio-cultural identity in the context of polyconfessionalism: theological and psychological-pedagogical approaches”.

Домонгольская Русь, как органичная часть христианского мира, существовала вместе с другими европейскими государствами в едином историческом пространстве, в той ее части, для которой Константинополь был источником учености, образованности и духовности. Вместе с православием на Русь пришло то, что сопутствовало процессу становления сильной и самостоятельной государственности: письменность, активная церковная деятельность, педагогические практики [Дивногорцева, 2007, 43].

Известно, например, что жития святых были долгое время в том числе и воспитательным, и образовательным пособием [Андреев, 2015, 138], то есть православные святые были теми личностями, чьи примеры духовных подвигов на протяжении столетий вдохновляли русских людей и способствовали формированию в народе единого культурного кода.

Ключевым элементом духовной жизни православного христианина было не только частное воспитание, но также приобщение к церковным таинствам и строгое исполнение обрядов [Шмонин, 2021, 197–200]. Включенность в публичную сторону духовной жизни и по сей день является важнейшей составляющей христианского образа бытия, который свидетельствует о духовной полноте и внутреннем смирении и ответственности. Русский человек на протяжении столетий привыкал жить общиной не только исторически и семейственно, но и как член единой Православной Церкви. Поэтому такое специфически русское духовное явление, как соборность, нужно толковать не только с внешней обрядовой, но и с глубоко экзистенциальной стороны, обуславливающей самую суть не только традиционной русской культуры, но и русской религиозной мысли [Zernov, 1944, 21ff.; Зернов, 2010, 175; Хомяков, 2011, 75–82; Замалеев, 2007, 5]. Профессор Н. М. Зернов неслучайно писал: «Медленно и мучительно христиане усваивают ту истину, что свобода без Христа — это анархия, что единство без Него — это угнетение, и лишь в Его Церкви можно обрести как единство, так и свободу» [Зернов, 2010, 193]. Коллективное, соборное существование, единство Церкви и прихожан, единообразное воспитание и соблюдение духовных правил — вот те лучшие принципы организации общества и власти (равно светской и церковной), которые унаследовало русское православие от Византии. Из этого видно, что православный человек — это человек внутренне свободный, который без страха смотрит на мир, ибо сам является неотъемлемой его частью, а мир перед ним открывается со стороны благодати Божией.

Протопресвитер Василий Зеньковский отмечал, что русскому мировоззрению присущи неотъемлемые религиозные черты [Зеньковский, 1991, 31], а сама суть русского духа связана со специфической духовной практикой — аскетизмом: «Русский аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к другому — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена мира. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира. <...> Здесь корень того мотива космичности, который связывает русскую религиозность с святоотеческой: мир воспринимается как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. <...> Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний лежит в самом центре русского религиозного сознания» [Зеньковский, 1991, 37–38].

И действительно, вследствие таких мировоззренческих установок носители русской православной культуры обременяются целым спектром особенностей, регламентирующих не только повседневную жизнь, образ действий и мысли, но вместе с тем они получают и известные нравственные ориентиры, а значит, и совершенно особые представления о достойном подражанию типе личности и педагогических практиках. В предельном смысле можно говорить, что путь истинно верующего христианина — это подражание Христу, Который завещал людям такого рода воспитательный идеал: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете полный покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11:30).

Мы уже приводили пример изучения агиографических сочинений. Отметим далее, что и сам образ святого был для русского человека равносильным поведенческому образцу, ориентиру в направлении устремлений благочестия и духовного усилия. Святого делает всего этого достойным прежде всего сила смирения, которая является результатом кропотливого труда над собой и постоянным духовным упражнением¹. Более того, исследователи классической русской культуры XIX–XX вв. обнаруживают сходство эстетических и православных мотивов в образе инока как иного, того, кто стремится к красоте и истине не от мира сего. Противопоставляя высокий образец православного человека усредненному эгоистическому западноевропейцу, В. Н. Ильин писал: «Человек, устраивающий свои личные дела, взятый в качестве национального героя, человек, „срывающий цветы наслаждения“ в качестве положительного типа, которому надо следовать и подражать, — это нечто до такой степени дикое и невозможное для русской литературы, что об этом даже и вопрос никогда не поднимался. Русский человек всегда имел в качестве идеала — инока, служащего верховному идеалу» [Ильин, 2011, 50–51]. Очевидно, что подобный принципиально недостижимый идеал личности, такая поведенческая модель покажутся стороннику гуманистического сознания, характерного для западноевропейского общества, парадоксальными, если не сказать абсурдными.

Контраст между подходами к образовательному идеалу в русской традиции, впитавшей православный опыт, и западноевропейской, основанной на католической интеллектуальной культуре, становится тем решительнее, чем ближе мы подходим к собственно богословским проблемам. Согласимся с историко-философской оценкой сравнения богословских школ Восточной и Западной Церкви, которая указывает, что «главное различие между ними заключалось в отношении к разуму: для греческих отцов Церкви ничто не могло соседствовать с верой, тем более разум, который вызывал у них опасение как источник „разномыслий“ и ересей; латинские же „учителя“ отвергали апофатизм под предлогом того, что запрет разумного богопознания противоречит логике действий Самого Бога, сотворившего человека разумным и свободным» [Замалеев, 2007, 14]. Однако указанный контраст весьма характерен еще и в связи с тем, что для православной цивилизации, как наследницы и продолжательницы могучей традиции восточного христианства, двумя важнейшими источниками духовной силы и внутреннего единства являются учение о Святой Троице и принцип соборной Церкви. Раскроем оба этих источника более подробно, поскольку они имеют важнейшее значение для становления и развития теологии образования².

Тринитарное учение прочно лежит в основе христианского вероучения. Известно, что различные мыслители и богословы по всему миру утверждали в своих исследованиях религии и духовных поисков человека две противоположные тенденции: сближение Бога с человеком, природой и миром или, напротив, радикальное разделение Бога и мира — так, что Бог мыслился как некое недостижимое Начало Вселенной. Первая тенденция нередко называется в литературе имманентизмом, а вторая — трансцендентизмом³. Первая тенденция с неизбежностью приходит к отождествлению мира и Бога, а вторая — к упрочению взгляда, согласно которому Бог от мира бесконечно далек и совершенства Его никак невозможно достичь. Действительно, если мы примем позицию разума и будем развивать эти постулаты имманентизма и трансцендентизма строго логически, то мы должны будем прийти к таким заключениям. Однако христианское вероучение, предусматривая догматическое положение о Святой Троице, позволяет избежать отчаяния и страха, которые одолевают человека, полагающегося лишь на доводы разума безо всякой веры. Мы приведем формулировку этой доктрины в интерпретации профессора Н. М. Зернова: «Учение о Святой Троице

¹ Сила смирения превосходно была рассмотрена на примере прп. Сергия Радонежского в работе Н. М. Зернова [Зернов, 2010, 151–157].

² Мы пользуемся этим понятием в контексте работ Д. В. Шмониной [Шмонин, 2015, 206–221; Шмонин, 20186].

³ В этом рассмотрении мы опираемся на Н. М. Зернова [Зернов, 2010, 157–174].

описывает Бога как совершенное единство трех различных ипостасей. Бог — есть любовь, а сама природа любви предполагает взаимодействие и товарищество. Данное условие выполняется в совершенном соотношении, существующем внутри Святой Троицы, где Отец, Сын и Святой Дух составляют неделимое Единство. Таким образом, тринитарное понятие Бога представляет Творца Вселенной как вечную жизнь и любовь; Он обладает полнотой существования в Себе Самом и не нуждается ни в чем, что лежало бы вне его Бытия» [Зернов, 2010, 168].

Таким образом, налицо сближение тринитарного канона с каждой из этих тенденций — но только сближение, ведь на самом деле стремление к Богу заключается в росте человеческой личности, то есть непосредственно связано с образовательным и воспитательным процессом, с духовной практикой самостоятельной или же с помощью учителя. Стремление к собственной духовной полноте может появиться только вследствие осознания человеком собственной греховности и стремления к воссоединению с Богом через преодоление этого нарушения своей природы.

Замечательный образ этого стремления мы находим, между прочим, в сочинениях блж. Августина. Известно, что он получил достойное риторическое образование, которое давалось в его время в Риме юношам из хороших семей. Тогда преподавались и всевозможные науки, характерные для языческой культуры и отвратительные для истинного христианина, которым на тот момент будущий епископ Гиппонский не был. В «Исповеди» он вспоминает о том опыте с негодованием и подлинным раскаянием человека, осознавшего всю порочность предшествующих этапов своей жизни: «Горе тебе, людской обычай, подхватывающий нас потоком своим! Кто воспротивится тебе? Когда же ты иссохнешь? Доколе будешь уносить сынов Евы в огромное и страшное море, которое с трудом переплывают и взошедшие на корабль?» (Блж. Августин, 2007, 68–69). Очевидно, что он стремится преодолеть это прежнее свое заблуждение и всеми силами отказывается от полученного в языческой школе опыта. Но каким же способом возможно такое преодоление факта греховности? В другом месте, а именно в своем толковании на Евангелие от Иоанна (2, 4), блж. Августин дает более развернутое объяснение того, что в приведенной цитате обозначено как «корабль» (*lignum*). Дело в том, что под словом *lignum*, буквально обозначающим «бревно», метонимически стали понимать корабль, плавающий по бурным волнам житейского моря. Но ведь море, которое переплывают на этом корабле, — это метафора преодоления всего мира на корабле Церкви (подобно тому, как через осмысление греческого *ναῦς*, «корабль», как «корабль спасения», т. е. храм — *ναός*) и Кресте Христе: «Почему Он был распят? потому что для тебя необходимо это дерево (*lignum*) Его уничтожения. В своей гордости ты страшился Его, и тебя далеко унесло от родной земли. Волнами морскими смыло дорогу туда; только на этом корабле (*lignum*) сможешь вернуться ты домой. Он сам стал дорогой, но она лежит через море, пройти сам пешком по морю ты не можешь, тебя перенесет корабль, перенесет „Дерево“ (= Крест); верь в Распятие, и ты сможешь вернуться» (цит. по: [Блж. Августин, 2007, 410]).

Отсюда становится понятной специфика тринитарного учения: человеку дается творческая возможность стать на путь Истины, а познавшему этот путь — сообщить о нем и наставить на него другого. Соответственно, именно таков смысл подлинного служения Богу как задачи человека на земле: «От греха может исцелить Божественное милосердие, поддержанное усилиями самого человека. Задача человека на этой земле — не временное наслаждение дарами, происхождение и назначение которых ему не известно, но и безусловное подчинение Божественной воле. Это — ответственное сотрудничество человека с Творцом, исполнение процесса, начавшегося, когда Бог сказал: „Да будет свет!“ и отделил последний от тьмы» [Зернов, 2010, 170]. Сотрудничество с Богом, ощущение своего подлинного призвания, которое «не от мира сего», становится важнейшей составляющей не только христианской антропологии, но и педагогики: ведь догмат о Троице зиждется на признании Воплощения, пережитого позора Крестной муки и чуда Воскресения Спасителя. В этом отношении ясно, что вероучение христианской Церкви гораздо выше ставит веру

и духовную традицию, нежели холодный ум, свойственный мирской науке. Однако от этого отношения к предмету веры, буквально — от выбора одной из этих жизненных стратегий (вероучительной христианской или интеллектуальной светской), зависят и дальнейшее отношение человека к Богу и ко всему миру.

И здесь мы подходим ко второму важнейшему для правоверных христиан принципу — к соборной Церкви. Поскольку Бог дает человеку возможность преодолеть греховность его собственной природы, то должна быть возможность и свидетельства этой победы над изначальными тленом и смертью. Такова Церковь Христова, и наивысший смысл победы над смертью и свидетельство о преображении и восстановлении космоса поэтому заключается в Евхаристии. Принесение человеком земных плодов, преображенных своим трудом, Творцу есть великий символ того, что «искупление совершится при условии и посредством сотрудничества человека с триединым Богом» [Зернов, 2010, 181]. Известно, что центральный смысл Евхаристии состоит для всякого христианина уже в том, что она была установлена Самим Иисусом Христом на Тайной вечере (Мф 26:26–28, Мк 14:22–24, Лк 22:19, 20). Вместе с тем здесь совершается и преображение духа, преодоление плотского и приближение к Божественному, в соответствии с Ин 3:6: «Рожденное по плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух». Поэтому, в рассмотрении сущности Евхаристии, точнее, такого важного для христианской традиции понятия, как духовное тело (σῶμα πνευματικόν), православная богословская традиция — сошлемся здесь на архим. Киприана (Керна) — говорит: «Надо оправдать тело перед лицом духовного начала, надо уверовать в возможность его одухотворенности» [Киприан Керн, 2006, 15].

Обратим внимание и на то, что в восточно-христианском, православном понимании внутреннее совершенствование человека рассматривается как соборное, совместное усилие общины. Здесь мы обнаруживаем важный педагогический смысл церковной жизни: человек, попадающий в храм впервые, может удивиться, изумиться. Следствием этого становится возможность пересмотреть свою прежнюю жизнь, однако только постоянный прихожанин знает, насколько трудно «упражняться в себе», каждый раз принимая участие в литургии. Таким образом, обрядовость церковной жизни наполняется фундаментальным смыслом сопричастности всех ее участников победе Духа над плотью: «Литургия в сознании церковном, в понимании свв. отцов, всегда была и есть живая и жизненная философия православия, т. е. исповедание в гимнографии, иконах, священнодействиях и всем вообще быте церковном всего того, во что Церковь верует и символически в догматах веры воплощает.

Наряду с богословием трактатов и догматических исповеданий существует богословие литургическое, не только не менее важное, чем первое, но такое же по своему значению ценное и с ним органически в одно целое богословие связанное и поэтому от него неотделимое» [Киприан Керн, 2006, 213]. Из этого следует, что именно в Церкви, в живом общении членов ее и в таинстве Евхаристии происходит столь желанное всякому истинному христианину созидание Царства Святой Троицы. При этом отмечено, что сама Евхаристия есть как бы идеальная модель мира и образчик подлинной, истинной жизни. Н. М. Зернов, например, обращает на это внимание именно в связи со строгим педагогическим смыслом соборного общения: если те, кто участвуют в Евхаристии, в своей повседневной жизни не придерживаются того, что они же провозглашают в церкви, они неминуемо оказываются провинившимися в глазах Господа [Зернов, 2010, 181].

Итак, мы напомнили, что в основании антропологических и педагогических взглядов Церкви Христовой лежат принципы тринитарности и Евхаристии. Обратим теперь внимание читателя на то, что русская педагогическая традиция, на протяжении столетий испытывавшая сильнейшее влияние православного богословия, православной культуры и церковной жизни, впитала эти принципы, при этом оригинально их переработав. Подобно тому как многие русские мыслители коренным вопросом своих исследований видели именно человека и его место в мире (обычным в литературе стало упоминание об «антропоцентризме» русской философии, см.:

[Зеньковский, 1991, 16]), также и педагогическая мысль стремилась к обнаружению в воспитаннике духовной составляющей, обращению к его нравственным качествам и прививке ему идеи образования как самопознания на пути к духовному совершенствованию. Можно сказать, что в своем предельном выражении образовательный идеал русской педагогической школы есть идеал религиозный, поскольку он связан с задачей формирования характера совершенного человека. Именно в этом смысле фундаментальную роль в педагогической деятельности с неизбежностью начинает играть православная традиция [Шмонин, 2018а, 206–207].

Такую постановку педагогических задач мы встречаем отнюдь не только в XIX в., когда активно развивается педагогика как наука и возникают самостоятельные проекты не только конфессионального, но и светского образования⁴. Мы могли бы указать на фактического предшественника национального подхода к решению образовательных задач, который одновременно является как бы «христологической фигурой» для всей истории оригинальной русской мысли. Речь идет об одном из замечательных и своеобразных представителей отечественной интеллектуальной и духовной культуры XVIII в. — о Григории Саввиче Сковороде. В своих сочинениях он в одинаковой степени уделяет внимание как исследованиям человека, так и поискам духовного обоснования самопознания, как принято говорить, «практики себя».

Его фигура также интересна главным образом своей самобытностью; он был замечательно последователен в своих исканиях, не стремясь ни к известности, ни к высоким должностям. Достаточно сказать, что в своих работах он, при несомненно широкой эрудиции и начитанности, никого не цитирует. Складывается ощущение, что механистический, рационально-скептический, просвещенческий век Исаака Ньютона, Дэвида Юма, Жана-Жака Руссо и Иммануила Канта прошел как бы мимо него. В отношении этой особенности исследователи творчества Г. С. Сковороды отмечали положительные стороны, свидетельствующие об исключительной погруженности мыслителя в себя, о цельности его философской натуры, указывая вместе с тем на «нефилософский склад ума» и на некий «сектантский мистицизм», скрывающийся за кажущейся простотой мысли и ясностью языка⁵.

Между тем многие исследователи сходятся на том, что у порога подлинной истории самостоятельной русской философии стоял именно Г. С. Сковорода. Его жизнь представляет собой пример удивительного подвижничества, внутренней «самостийности» и спокойной уверенности в правоте собственного призвания и пути. В этом смысле за ним справедливо закрепилось прозвище «русского Сократа» — да он и сам видел образцом для подражания именно греческого мудреца. Г. Г. Шпет (хотя он в принципе невысокого мнения о философских достоинствах учения и сочинений странствующего мыслителя) замечает, правда, что «наш Сократ оказался без Платона, что, конечно, сильно умаляет его сократическое значение» [Шпет, 2008, 105]. Такая оценка кажется нам сильно преуменьшающей значение Сковороды, поскольку не учитывает его существенного влияния на последующее развитие отечественной (в том числе и педагогической) мысли 1840–1850-х гг.

По нашему мнению, близость философско-педагогических идей Г. С. Сковороды к православным богословско-антропологическим и педагогическим принципам, о которых мы говорили выше, обнаруживается в его тяге к «истине сердца» (Наркисс, 1973, 142), что, кстати, делает возможным считать его предшественником, во-первых, П. Д. Юшкевича, который мыслит сердце как «средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и недостатками» [Юркевич, 1990, 69], во-вторых, в более широком

⁴ Подробнее об этом пишет С. Ю. Дивногорцева [Дивногорцева, 2010, 31–40].

⁵ Наиболее противоположные оценки деятельности Г. С. Сковороды содержатся в исследованиях протопресв. В. Зеньковского и Г. Г. Шпета [Зеньковский, 1991, 64–81; Шпет, 2008, 104–118]. Безусловно высокая оценка творчества Г. С. Сковороды начинается с фундаментального исследования В. Ф. Эрн [Эрн, 1912].

плане, славянофилов, размышления которых в определенной мере окажутся следствием духовных поисков Сковороды⁶.

В контексте задач нашей статьи обратимся к содержательной стороне учения Г. С. Сковороды. Его размышления насквозь пронизаны проблемой человека. Главную задачу философии, вслед за античными мудрецами (набор несколько эклектичен: Сократ, Плутарх, Марк Аврелий и др. (Алфавит, 1973, 412; Толкование, 1973, 351–355; Письма, 1973, 328–329)) он видит в самопознании. Правда, изначальная основа его рассуждений не собственно античная, а библейская, при том вопросы веры и христианского вероучения он трактует чрезвычайно свободно. Обычно исследователи замечают, что на философские взгляды Сковороды оказали влияние Филон Александрийский, Дионисий Ареопагит, Ориген, Климент Александрийский, а также блж. Августин и Мейстер Экхарт [Шпет, 2008, 115]. Тем не менее то, как Сковорода поднимает и трактует вопросы происхождения и назначения человека, а также поиска человеком самого себя, очень сходно со стоической традицией [Зеньковский, 1991, 73]. С его точки зрения существо человека, его сердце и духовный мир человека — понятия равнозначные. Необходимо обращать внимание и понимать именно сердце человека, потому что оно есть подлинный ключ к истине о всем мире: «...в самопознании он раскрывает в себе истинного человека, в познании же целого „мира“ природы он точно так же, озаренный духом истины, раскрывает за тьмою свет, за тленом истину, которая, как и тот истинный человек, божественная, будучи самим Богом созиждена и устроена. Само узрение этого нового, второго мира божественно и вдохновлено Богом» [Шпет, 2008, 113]. Можно сказать, в своих антропологических воззрениях Сковорода близок к ренессансному представлению о человеке как о микрокосме — но только в том смысле, что человек сам есть неисчерпаемая вселенная и подлинная загадка Богом созданного прекрасного мира. Историки философии нередко видели в Сковороде пантеиста, но это клише вряд ли уместно, если обратить внимание на его мысли о роли физического мира, «реальности», которую он считал только тенью истинного бытия [Зеньковский, 1991, 75]. Очевидным и не содержащим проблемы для него является положение о том, что именно Бог является Главою и Создателем мира, причем именно Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых (Алфавит, 1973, 412–413, 426–428; Письма, 1973, 192–194).

Итак, согласно идеям Сковороды, существуют три мира: мир вселенский, который есть телесное бытие, вся видимая природа, мир человеческий, который есть подлинный ключ к истине — точно так же, как и третий мир, а именно Библия, мир символический. Такое разделение приводится в его сочинении «Потоп змиин», законченном в 1791 г. Взаимосвязь этих представлений предлагает в своем «Очерке...» Г. Г. Шпет, опираясь на выписки из сочинения самого философа: «Библия раскрывает то же, что раскрывается умному оку и в самом мире, и в человеке, которого мы называли поэтому „маленьким мырком“⁷. Библию можно также ввести в это тожество и приравнять ее к человеку и миру. „Библия есть человеком, и ты человек. Она есть телцом, и ты тоже. Если узнаешь ее, один человек и один телец будешь с нею“ — „Священная Библия есть-то позлащенная духом труба и маленький мырок“. „Всяк рожденный есть в мыре сем прищелец, слепый или просвещенный. Не прекрасный ли храм, премудраго Бога: мыр сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мыр мыров, и есть великий мыр. Другие два суть частные и малыи мыры. Первый микро-козм: сиречь — мырик, мирок, или человек. Второй Мыр символический, сиречь Библия“» [Шпет, 2008, 117].

Однако такое чисто теоретическое представление о человеке и мире не раскрывает всю суть учения русского мыслителя. Важнейшей составляющей не только своих размышлений, но и своего жизненного пути он считал дидактику, способность научить

⁶ О внутренней преемственности линии Г. С. Сковороды в истории русской мысли писал В. Ф. Эрн [Эрн, 1912, 331–342].

⁷ Мыр = мир. Особенности речи Г. С. Сковороды. Имеются и другие примеры: символ = символ, козм = космос и др.

человека жить и действовать в соответствии со своей природой. Как педагог-теоретик он был совершенно независим от веяний эпохи, в частности, от известнейшего в тот период воспитательного проекта Руссо; и в то же время он активно применял свои дидактические способности на практике, обучая или воспитывая своих друзей или же вверенных ему молодых людей [Эрн, 1912, 316].

Поскольку основополагающее значение для него в человеке имеет сердце, то с ним нужно уметь правильно обращаться, пестовать. Он для этого предлагает важное правило, как бы «гигиену души»: «Чтобы процветал этот разум, нужно, чтобы здоров был корень душевной жизни, т. е. сердце, а здоровье сердца всецело зависит от „мирности“ воли. Мир же сердечный, ясное спокойствие и необуреваемость воли всецело зиждутся на благодарности» [Эрн, 1912, 319]. Не нужно впускать в сердце с самого начала науки, различные эмпирические знания, не нужно стремиться ухватить умом весь мир; среди увещаний Сковороды встречаются такие, которые провозглашают именно науку о правильной душевной жизни высшей по сравнению с науками о вселенной, а также мысль о том, что книги рождаются от ума, а не наоборот [Эрн, 1912, 318–319]. Важно отметить, что Г. С. Сковорода чрезвычайно ценит любознательность в человеке, его стремление к познанию, «неиссякаемую способность удивляться» [Апенюк, 2015, 151]. Впрочем, все силы внутреннего своего внимания он предлагает молодым людям направлять на разъяснение себе своей собственной природы, на постоянные наблюдения за собой и на то, чтобы молодой человек стремился к улучшению своей натуры. Залогом этого является та самая благодарность, которая одновременно служит основой для внутреннего спокойствия и уравновешенности. Если идти против этого безусловного внутреннего принципа, человека поджидают на его жизненном пути несчастья и страдания: «Есть в глубине каждого человека тайный закон его возрастания, — надо поэтому прежде всего „найти самого себя“. Все страдания и муки, через которые проходит человек, происходят только из того, что человек живет противно тому, к чему он создан» [Зеньковский, 1991, 77]. Здесь мы также встречаемся с мыслью о том, что все в мире подчиняется Божественному единоначалию, раскрывающемуся на разных уровнях. Хорошо уловил эту связь между внешними мытарствами философа по свету и его внутренним духовным становлением исследователь его творчества В. Ф. Эрн: «Сковорода всю жизнь, остервенясь, странствовал, гонимый душевными бурями, по лесам и полям, и в этих видимых бросаниях с одного места на другое невидимо рос и укреплялся в нем мир душевный, мир Божий» [Эрн, 1991, 340].

В этом пункте об «истинной науке сердца» мы подходим, пожалуй, к наиболее оригинальной части философских поисков «русского Сократа». Примечательно, что А. Ф. Лосев ценил эти идеи Сковороды чрезвычайно высоко, полагая, что они не менее значимы, чем оригинальные взгляды о трех мирах и о том, что у мира две сущности — одна видимая, а другая невидимая [Лосев, 2003, 3–8]. Однако еще очень важным вопросом представляется вопрос о его принадлежности к лону Православной Церкви: насколько учение его и сам образ его мыслей совпадали с православным вероучением? Действительно, некоторые авторы полагают, что творчество Г. С. Сковороды — это вдохновенное безумство более или менее одинокого сектанта, почти фанатического человека, который не следует проторенной дорогой православной традиции. Исследованию этой проблемы В. Ф. Эрн посвятил отдельную главу в своей биографии русского философа [Эрн, 1912, 321–331]. Нам же представляется, что важный итог в исследовании этой темы был предложен протопресв. В. В. Зеньковским. Отмечая, что Сковорода «мыслит библейски», он далее прибавляет: «Сковорода был тверд в свободном своем творчестве, но решительно чужд всякому бунту: наоборот, им владеет убеждение, что он в своем искании истины остается со Христом, ибо „истина Господня, а не бесовская“. Сковорода никогда не отрывается от Церкви, но никогда и не боится идти путем свободной мысли. В истории русской философии Сковороде принадлежит таким образом очень значительное место как первого представителя религиозной философии. Вместе с тем в лице Сковороды

мы стоим перед бесспорным фактом внутрицерковной секуляризации мысли. Вот к кому действительно применима средневековая формула о *fides quaerens intellectum*» [Зеньковский, 1991, 81].

Важно добавить к этому, что антропологические и нравственные поиски Г. С. Сковороды и в самом деле как бы пронизывают всю историю русской философии и русской педагогики. По-видимому, это объясняется как обстоятельствами его жизни, так и его собственными философскими ориентирами, прежде всего фигурой Сократа, который также себя воспринимал как воспитателя афинского народа. Как бы то ни было, отзвуки идей замечательного мыслителя мы встретим еще в педагогических проектах и XIX, и XX, и начала XXI в.

Итак, мы обратили внимание на некоторые религиозно-антропологические истоки русской педагогической мысли. Прежде всего, мы постарались установить историческую и культурную преемственность православной вероучительной традиции и педагогической проблематики на примере таких основополагающих принципов богословия и христианской духовности, как учение о Святой Троице и соборность церковной жизни. Мы сделали акцент на соответствии между событием Евхаристии и педагогическим образцом, который заключается в достижении человеком духовного совершенства посредством преобразования внутри христианской общины. Мы также постарались показать, что именно эти фундаментальные положения о стремлении человека к внутренней полноте и стремлении к нравственному совершенству лежат в основании принципов русской педагогической школы. Замечательно эту мысль также выразил П. Д. Юркевич: «Нужды человека так разнообразны, так многосложны, его назначение, указанное ему Богом, так велико и требует таких разнообразных средств, что только в мире и живом союзе с другими людьми, только в человечестве, где он трудится для всех и все для него, может он сделаться тем, чем он должен быть по воле Божией» [Юркевич, 1990, 352]. Так понятая задача самопознания и самосовершенствования есть переосмысление заложенных в русскую религиозную философию и педагогику идей Г. С. Сковороды; многие мысли его и мотивы его духовных поисков исследователи обнаруживают и у других авторов, размышлявших на педагогические темы [Эрн, 1912, 331–342; Шпет, 2008, 115].

Источники и литература

Источники

1. Блж. Августин (2007) — *Аврелий Августин. Исповедь*. М.: ДАРЪ, 2007.
2. Наркисс (1973) — *Сковорода Г. С. Наркисс // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 122–171.
3. Алфавит (1973) — *Сковорода Г. С. Алфавит или букварь мира // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 412–464.
4. Письма (1973) — *Сковорода Г. С. Письма // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 189–340.
5. Толкование (1973) — *Сковорода Г. С. Толкование из Плутарха о тишине сердца // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 351–365.

Литература

6. Андреев (2015) — *Андреев А. Л. Российское образование как модернизационный проект // Россия реформирующаяся*. 2015. № 13. С. 134–152
7. Апенюк (2015) — *Апенюк (Черкасова) Р. С. Содержание психологических взглядов Г. С. Сковороды // Социально-экономические явления и процессы*. 2015. Т. 10. № 4. С. 148–152.

8. Дивногорцева (2007) — *Дивногорцева С. Ю.* Место духовно-нравственного воспитания в общей структуре содержания образования // Вестник ПСТГУ. Сер. 4: Педагогика. Психология. 2007. № 4 (7). С. 41–63.
9. Дивногорцева (2010) — *Дивногорцева С. Ю.* Этика учителя в православной педагогической традиции русской школы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. № 1 (16). С. 31–40.
10. Замалеев (2007) — *Замалеев А. Ф.* Русская религиозная философия: XI–XX вв. СПб.: Изд. дом С.-Петербур. ун-та, 2007.
11. Зеньковский (1991) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 1.
12. Зернов (2010) — *Зернов Н. М.* Сергей Радонежский — устроитель Руси. СПб.: Русский Миръ, 2010.
13. Ильин (2011) — *Ильин В. Н.* Вавилон и Иерусалим: демоническое и святое в литературе. СПб.: Русский миръ, 2011.
14. Киприан Керн (2006) — *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006.
15. Лосев (2003) — *Лосев А. Ф. Г. С.* Сковорода в истории русской культуры // Лосевские чтения. Материалы научно-теоретической конференции «Цивилизация и человек: проблемы развития». ЮРГТУ (НПИ), май 2003 г. Ростов-на-Дону, 2003. С. 3–8.
16. Хомяков (2011) — *Хомяков А. С.* Соборность и «западный раскол». О Церкви, католичестве и протестантизме // *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. С. 75–82.
17. Шмонин (2015) — *Шмонин Д. В.* Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. № 4. С. 206–221.
18. Шмонин (2018а) — *Шмонин Д. В.* Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018.
19. Шмонин (2018б) — *Шмонин Д. В.* Цель педагогики, секулярная культура и теологическая рациональность // Теология и образование. 2018. № 1. С. 203–224.
20. Шмонин (2021) — *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА, Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.
21. Шпет (2008) — *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. Т. I.
22. Эрн (1912) — *Эрн В. Ф.* Григорий Сковорода: жизнь и учение. СПб.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1912.
23. Эрн (1991) — *Эрн В. Ф.* «И на земли мир» // *Эрн В. Ф.* Сочинения М.: Правда, 1991. С. 339–341.
24. Юркевич (1990) — *Юркевич П. Д.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
25. Zernov (1944) — *Zernov N.* Moscow the Third Rome. London, New York, 1944.