

# «СШИВАНИЕ» ВЕЧНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО: ОТ СОЦИАЛИЗАЦИИ СВЯТОСТИ — К ВСТРЕЧЕ С БОЖЕСТВЕННЫМ

**Сергей Александрович Колесников**

*Доктор филологических наук,*

*проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии,*

*профессор Белгородского юридического института МВД России (Россия)*

skolesnikov2015@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема сопоставления метафизического и социального как условия социализации святости, выводящей к богословскому определению встречи с Божественным. Актуальность исследования определяется тем, что соотношение вечного и социального является непреходящей темой философско-теологических рассуждений. Тема взаимной соотнесенности метафизики и социальности указывает на уникальные возможности теологического метода к синхронизации этих разных областей. Обоснованием результативности данного богословского исследования является способность религиозной интеллектуальности к преодолению онтологических разрывов, к открытию единства бытия. Результатом исследования выступает описание гносеологической «методики шва», подразумевающей единство бытия и, как следствие, единство метафизического и общественного. Кроме того, аргументируется важность принятия христианских ценностей как на уровне микросоциума (общины), так и на уровне макросоциума (государства), что позволяет выйти к преобразению социальных задач в духе христианского домостроительства. Особое место в исследовании занимает проблема социализации святости как подтверждение результативности применения духовных ценностей в общественных преобразованиях. Выводом исследования становится определение контуров места встречи с Божественным как следствие социализации святости, а также аргументация возможности проектного подхода к теологическому осмыслению встречи с Божественным.

**Ключевые слова:** социальное и метафизическое, социализация святости, богословие Встречи, религия и социальность.

**Для цитирования:** Колесников С. А. «Сшивание» вечного и общественного: от социализации святости — к встрече с Божественным // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 19–41. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

## THE «STITCHING» OF THE ETERNAL AND THE SOCIAL: FROM THE SOCIALIZATION OF HOLINESS TO THE ENCOUNTER WITH THE DIVINE

**Sergei Aleksandrovich Kolesnikov**

*ScD in Philology,*

*Vice-Rector for Scientific Work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary,*

*Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry  
of Internal Affairs of Russia (Russia)*

*skolesnikov2015@yandex.ru*

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

---

**Annotation.** The article deals with the problem of comparing the metaphysical and the social as a condition for the socialization of holiness, leading to a theological definition of meeting with the Divine. The relevance of the research is determined by the fact that the ratio of the eternal and the social is an enduring theme of philosophical and theological reasoning. The theme of the mutual correlation of metaphysics and sociality indicates the unique possibilities of the theological method to synchronize these different areas. The substantiation of the effectiveness of this theological research is the ability of religious intellectuality to overcome ontological gaps, to discover the unity of being. The results of the study are the description of the epistemological “seam technique”, implying the unity of being and, as a result, the unity of the metaphysical and social. In addition, the importance of adopting Christian values is argued both at the level of micro-society (community) and at the

level of macrosociety (state), which allows us to achieve the transformation of social tasks in the spirit of the Christian 'economy' (oikonomia). A special place in the study is occupied by the problem of socialization of holiness as confirmation of the effectiveness of the application of spiritual values in social transformations. The conclusion of the study is the definition of the contours of the meeting place with the Divine as a consequence of the socialization of holiness, as well as the argumentation of the possibility of a project approach to the theological understanding of the meeting with the Divine.

**Keywords:** social and metaphysical, socialization of holiness, theology of Encounter, religion and sociality.

**For citation:** *Kolesnikov S. A.* The «stitching» of the eternal and the social: from the socialization of holiness to the encounter with the Divine // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 19–41. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

## Введение

**К**онфигурация границ между религиозно-метафизическими и социальными способами миропреображения в современных духовно-интеллектуальных реалиях обретает все большую открытость. Взаимоотношения между метафизикой и социальностью, имеющие глубокую традицию философского истолкования — от И. Канта (с его соположенностью феноменально-ноуменальных миров и императивностью социального поступка) до, например, А. Бадью (с его версией мета-идейной социальности: «Без Идеи остается лишь оскотинившееся человечество <...> Если человечество не работает над своим собственным раскрытием, своим собственным изобретением, у него нет, по сути, другого варианта, кроме как заниматься саморазрушением» [Бадью 2013: 49]), — требуют серьезных переосмыслений в сторону синхронизации этих сфер. Актуальная потребность в новых ракурсах понимания корреляционных процессов между метафизикой и социальностью открывается, например, в проблематике повседневности, которая стремительно расширяет свое присутствие в духовно-интеллектуальном поле.

Парадоксальность интеллектуального осмысления, связанная с разрастающимся присутствием темы повседневности в онтологических реалиях, подчеркивается разрывом между бытийным и бытовым форматами

понимания повседневности. Повседневность одновременно способна выражать «само собой разумеющуюся реальность, фактичность; мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают; структуры анонимных практик, а также будничность в противоположность праздничности, экономию в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству» [Марков 1999: 291] и вместе с тем выступать в метафизических ракурсах «интерсубъективности» (А. Шюц), «возможно-невозможной структурированности» (Ф. Бродель), «мета-скрепления сознания» (И. Т. Касавин) <...> — и такая сложно совместимая одновременность разнонаправленных смыслов приводит к показательной ситуации «разорванной повседневности» [Козлова 1992: 49]. Проблема гносеологического разрыва, наблюдаемая в поле философской концептуализации повседневности, — как и в иных континуумах, где соприкасаются метафизическое и социальное, — является ярким сигналом об актуальности и важности осмысления соположенности метафизического и общественного, важности преодоления разрывов вечного и социального богословско-интеллектуальными ресурсами.

### **Синхронизация религиозно-метафизического и социального: шов или разрыв**

Уникальность богословско-интеллектуального миропонимания наряду с иными возможностями состоит в способности теологического метода к преодолению онтологических разрывов, способности являть и выявлять единство бытия. Церковь как ярчайшее свидетельство принципиальной возможности единства мира в едином «теле Христа» (1 Кор. 12, 27) показывает и доказывает право мира быть единым, потенциальную перспективу к преобразению/излечению разрывов онтологической «плоти».

Философско-теологический взгляд на онтологический — а следовательно, и социальный — разрыв можно проиллюстрировать известными философемами М. Хайдеггера «открытость» (Erschlossenheit) и «просвет» (Lichtung). Бытийная открытость в просвещенности отменяет саму возможность разрывания бытия, на котором периодически настаивают а-теологические версии миропознания, будь то теории разделенного «бытия и ничто» (Ж.-П. Сартр), «абсурдно-дезинтегрированного общества» (А. Камю) или «разорванного сознания» (Р. Лейнг). Открывающийся просвет Хайдег-

гера — это философско-метафизический образ, символизирующий неразрывность бытия, в котором невозможна разделенность, а присутствует наполненность светом (прежде всего в его религиозном понимании) образующихся разомкнутостей: «Сущее, носящее титул присутствия, “просвечено”. Свет, создающий эту просвеченность присутствия, не какая-то онтически наличная сила <...> Эта просвеченность впервые только и делает возможным всякое высвечивание и выяснение, любое восприятие, “видение” и имение чего-либо» [Хайдеггер 1997: 350–351]. Вместе с тем взаимная открытость бытийного и метафизического в случае Хайдеггера напоминает «о том, что нельзя необдуманно применять категории, подобные категориям идентичности, в той ее области, в которой речь идет о чем-то таком, что существует не так, как существует сущее. Вот почему представляется целесообразным сначала поговорить о взаимоотношении бытия как такового и открытости» [Ищенко 2020: 64]. Бытие не идентично, такая онтологическая идентичность ведет к монофизитству или пантеизму, но бытие пронизано «взаимопринадлежностью», и, в первую очередь, взаимодействием метафизическому. Именно такое метафизическое обоснование определяет неразрывность социального и вечного, повседневного и метафизического.

Социальное при условии принятия духовно-интеллектуального истолкования способно преобразиться в то, что А. Н. Уайтхед называл «вечным объектом», где обеспечивается «...существование свойства, которое мы неопределенно называем сохранением, устойчивостью повторения. Это свойство равнозначно возврату к одной и той же ценности в условиях переходящей действительности, стремлению к самоидентификации, которое присуще первичным вечным объектам» [Уайтхед 1990: 164]. Социальное сопологаемо с вечным в тех ситуациях, когда проявляется верность и неразделенность с метафизическими аксиологиями, когда социальное руководствуется абсолютными ценностями, сохраняющими свою неизбывную значимость.

Попытки а-теологической позиции нивелировать возможность обусловленности социального метафизическим, как правило, сводятся к фиксации разрыва между общественным и трансцендентальным, основанным на все том же принципе разорванности бытия. Увод социальных результатов от их религиозно-метафизического фундамента может носить форму радикальных заявлений: «Ученые с возрастающей серьезностью обращают

внимание на используемые ими категории, которые наконец-то осознаются как плоды Модерна, а вовсе не как точные слепки с вневременной и аисторической действительности» [Узланер 2020: 22]. В этом случае в научном познании выстраивается непреодолимая дистанция, разделяющая повседневность и «вневременность», «модерн» позиционируется как полное отрезание социальной реальности от религиозно-метафизических корней. А-теологизм может быть выражен и в умеренном варианте, как, например, у С. Жижека, вынужденного приоткрывать возможность соположения социального и вечного: «...перед теологическим вновь приоткрылась дверь. Этот ход в теологию открылся именно потому, что капитализм в конце концов является структурой, замкнутой на самое себя, так что теология дает нам способ преодолеть капитал, основанный на реляционности, а не на Это (гегельянском “В-себе”）」 [Жижек, Милбанк 2020: 8]. Но и в этом случае «теологическое» оказывается обусловленным политико-экономическими и политико-технологическими ограничениями, религиозно-метафизическое загоняемо в регистр утилитарно-прагматических стратегий, которые в своей сущности а-теологичны. В любом варианте постулируется большая или меньшая оторванность социального от метафизического, обосновывается невыводимость общественных реалий из религиозно-трансцендентальных обоснований.

Однако принципиальная «сшиваемость» социального и метафизического показывает свою гносеологическую и праксиологическую результативность. «Методика шва» обеспечивает особые познавательные-деонтологические возможности для построения новых — расширенно-усугубленных! — горизонтов универсальных задач человечества: «Всякий шов есть преувеличение, ибо <...> философия усугубляет проблемы. Подшитая к одному из своих условий, она ссужает ему достоинства, которые изнутри отправления этого условия вряд ли удастся заметить» [Бадью 2003: 45]. Сшивание разрывов, прежде всего разрывов между социальным и вечным, оказывается продуктивным методом обнаружения, высвечивания новых путей познания и самопознания, тогда как методология разорванности предстает условием, ущемляющим и девальвирующим значимость социальных проектов.

Генетическое родство социальности и метафизической идейности доказывает их сущностную неразделенность: «Социальные структуры, в отличие от природных, не существуют независимо от идей и представлений

субъектов о сути своей деятельности» [Бхаскар 1991: 231]; а самое важное — определяет право религиозно-трансцендентального мировидения влиять на социальную реальность, являть социальную результативность в максимально возможном объеме. Когда П. Л. Бергер говорит о том, что «религия легитимирует социальные институты, даруя им безусловно значимый онтологический статус, помещая их в систему координат священного и космоса» [Бергер 2019: 48], он напоминает о скоординированности «стежков» между социально-институциональным и священно-космическим. В процедуре «сшивания» таких миров происходит качественное взаимопроникновение, взаимообогащение между социальным и метафизическим: «С одной стороны, для методологических парадигм светских социальных наук характерна метафизическая содержательная основа, не выводимая ни из каких наблюдений и фактов, проявляющаяся уже на этапе отбора и описания эмпирических реалий и оказывающая заметное влияние на результаты научной работы. С другой стороны, данные об особенностях состояния, самопонимания и ценностно-мотивационной сферы представителей современной культурно-исторической эпохи имеют существенное значение и для богословской антропологии, и для христианских социальных наук» [Чурсанов 2014: 17]. Сорботничество общественного и религиозно-богословского форматов миропознания способно предъявить «сшиваемую» неделимость онтологического «полотна», развернуть текстуальное (лат. *textum* — ткань, одежда, связь, соединение) единство, представить бытие как единосущное Слово.

Религиозность в социальном поле демонстрирует особую возможность — и право! — преобразования бытия в слаженную общность. Опыт обретения общности заложен в религиозной вере на самых глубинных уровнях: «Вера — это энергичный акт воли, утверждающий нашу общность с Богом и человечеством, демонстрирующий нашу солидарность с Царством Божиим и отвергающий эгоистическую изоляцию» [Rauschenbusch 1917: 102]. Солидаризация, контр-индивидуализм, коллективизм, общественная связанность, коммунитаризм в своем социальном звучании в религиозном контексте преобразуются в братство, содружество, сорботничество, соборность. Религиозно-богословский подход позволяет увидеть метафизические основы социальности: «Научная задача, решение которой позволяет заложить надежную основу для взаимодействия христианских социальных наук с разнообразными светскими научными

школами, заключается в прояснении предпосланного метафизического видения, стоящего за различными социальными концепциями и практиками» [Чурсанов 2014: 19], — и в этом случае происходит преобразование всей социальной панорамы.

Прежде всего происходит иное видение социально-государственных задач, обретающих метафизический масштаб и перспективу; при этом государство способно оставаться в своей генеральной линии светским, но исходящим в социальных задачах из духовно-метафизических оснований. Опыт церковности как единого Тела Христа переносится на государственно-общественные цели, государство, принимающее единство метафизического и социального, получает иной «инструментальный» регистр изменения социальной реальности. Церковно-теологическое понимание социальности меняет фокусировку государственных приоритетов, привносит в государственное мышление понимание иной шкалы духовно-социальных ценностей. Так, некогда Вселенские Соборы открывали Византийскому государству новую градуировку единства и порядка: «Государство требовало от соборов единства и порядка, но церковные порядок и единство не были для Церкви целью в себе, но ценностями, низшими, чем верность апостольскому преданию и истине» [Мейендорф Иоанн, протпресв. 2018: 314]. Кроме того, церковность стремилась научать государственную социальность вхождению в вечность (ведь даже *врата ада не одолеют ее* (Мф. 16,18)), и если конкретная государственность не могла вобрать в себя полноту процесса «сшивания» социального и религиозного, то такая государственность уходила из исторической реальности. Это случилось с той же византийской государственностью, не сумевшей на определенном этапе осознать важность слияния социального и метафизического (какая государственность в принципе способна на такое осознание?) и исчезнувшей: «Византийское общество никогда не приняло той идеи, что тайна Церкви может быть сведена к юридическим принципам *racis Romanae*» [Там же: 315]. Сакральная потаенность, отрезанная от социальной государственности, социальность, не совершившая процедуры «сшивания» с метафизическим, обречена в исторической перспективе на исчезновение. И напротив, духовно-социальный импульс, идущий от Вселенских Соборов в их верности апостольскому пониманию общины, в их духовном преобразении социальности как соборности, как социальной задачи «свободного единения людей, основанного на христианской любви,



направленного на поиски совместного коллективного спасения» [Хомяков 1992: 54], сохраняет свою значимость на протяжении столетий...

Монастырские пространства социальности, благотворительные церковные проекты, научно-богословские корпоративные формации, семья как малая церковь, симфония власти, социальное служение и многие-многие иные направления — все они иллюстрируют принципиальную возможность соположенности социального и религиозно-метафизического, право на «сшивание»/излечение болящего бытия. Тем самым социальность открыта для метафизического миропонимания, может быть результативно синхронизирована с религиозно-духовными ценностями, а следовательно, способна результативно-спасительно войти в соработничество Божиего домостроительства, внести свой голос в воспевание славы Божией.

### **Святость и социальность: подготовка к Встрече**

Право богословской религиозности на синхронизацию с социальностью обосновывается не только теоретическим (точнее, «феоритическим»:  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  — верное видение, правильно увиденное) базисом, но и требует праксисного подкрепления. Если принять святость как вектор духовно-праксисного совершенствования, то именно доказательная аргументация соположенности святости и социальности способна продемонстрировать продуктивность религиозных ценностей в общественном устройстве.

Ключевым вопросом становится принципиальная возможность достижения святости для каждого социального субъекта, открытость святости всем, кто желает пойти по пути духовного совершенствования.

В ответе на подобное вопрошание необходимо исходить из идеи христианского равенства, которая имеет свою особенность по сравнению со светским социальным эгалитаризмом. Церковь исходит из принципа духовно-социальной справедливости: «Пастырское слово Церкви должно включать заботу о социальной справедливости. Эта озабоченность основывается на равенстве людей перед Богом, имеющих одну природу и одно происхождение» [Кирилл (Гундяев), архиеп. 1990: 32]. Но в отличие от идеологемы социально-политического равенства в христианстве, равенство людей устанавливается в ситуации, описываемой как встреча лицом к лицу (Исх. 33, 11) с Божественным.

Люди равны пред ликом Божиим — и только такое понимание равенства приемлемо для христианства. Исходя из равенства перед Богом христианство формулирует социально значимую идею братства: «Этот народ весь состоит из братьев» [Паскаль 1995: 155]. Под влиянием религиозного понимания равенства и формируется «теологический социум», в котором реализуется христианское понимание равенства. При этом необходимо отметить важную особенность, заключающуюся в парадоксальной вариативности такого равенства. Христианское равенство может быть разным и представлено в самых разных формах: от проповеди социального идеала равенства людей в Царстве Божием — до равенства в устройстве бытия даже на числовом уровне<sup>1</sup>. Религиозное равенство онтологично и метафизично, оно не индивидуалистично и не фрагментарно-субъектно; религиозное равенство пронизывает перед лицом Божиим все бытие. И вытекающий из такого понимания смысл христианского равенства заключается в возможности обожения всего человечества: *Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы* (Пс. 81, 6). Во всеобщей «сыновности» Божественному и устанавливается общность равенства христианства, а следовательно, всеобщее равенство открытости к святости.

Через всечеловеческую открытость святости происходит преобразование фундаментальных оснований социальности. Святость, при условии всеобщности христианского равенства, парадоксальным образом оказывается соположенной с повседневностью — тот самый, уже упоминаемый, процесс духовной онтологизации повседневности! — придавая повседневности религиозно-метафизическое значение. Когда утверждается всеобщность святости: «Нехристианину может показаться дерзостью, когда христианин считает присутствие в каждом человеке святого и священно исцеленного начала следствием благодати Христовой и анонимным христианством, а также когда он воспринимает нехристианина как христианина, пусть еще и не сознающего этого. Но от такой “дерзости” христианин отказаться не может» (К. Ранер, цит. по: [Ратцингер 2007: 47]), — то эта всеобщность предстает дерзновением создания особой формы социальности, высвечивающейся именно через христианскую святость. Здесь опять возникает образ просветленного разрыва, преобразование светом святости «шва» между социальным и метафизическим. Равенство перед святостью,

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев: «Раньше всего бросается в глаза абсолютная равномерность взаимного распределения чисел и единиц» [Лосев 1997: 74].

как и равенство перед светом Божиим, преодолевающим любую разомкнутость, оказывается всеобщей духовно-социальной задачей обожения, задачей стремления к абсолютному совершенству, к достижению которого призван каждый (именно каждый!) человек.

Социальность святости таким образом проявляет себя в своеобразной преобразенной повседневности, ведь, например, библейская традиция трактует пророков, в частности пророка Моисея как «заурядного человека» (свт. Иоанн Златоуст), как человека повседневности. А в Евангелии формируется образ простоты в ее проявлениях как Божественной простоты: «Бог, будучи простым и несложным, всеми исповедуется [таковым]» [Кирилл Александрийский, свт. 2014: 262] и человеческой *простоты во Христе* (2 Кор. 11, 3). Святость в своей просветленности Божественным всеприсутствием, абсолютной разомкнутостью оказывается способной преобразовать социальность через эту потаенную просветленность. Святой предлагает увидеть социальный мир «как определенную участью конечную открытость, извлекая его из сокровенной тайны — из тайны, состоящей в том, что мир вообще раскрывается <...> живет в таком свете, сам есть свет, которому приходится закутываться в темноту тайны» [Пёггелер 2019: 551]. Опыт религиозного равенства перед Божиим светом выступает в качестве духовно-социального опыта, переносимого в общественную реальность.

Равенство перед светом, являемое в святости, способно предстать и как насущная социальная задача. Метафизическая сущность просветления, «алгоритм» свято-светлости, описанный, например, у М. Хайдеггера: «А именно, свет может влиться в просвет, в открытое, и там позволить сиянию (Helle) вступить в игру с тьмой. Но никогда свет первым не создает просвет, но первый (свет) пред/полагается вторым (просветом). И в силу этого просвет как открытое свободен не только для сияния и тьмы, но также для звука и его замирания, для звучания и его прекращения» [Хайдеггер. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf>], — открывает-высвечивает возможность вхождения в социальность Слова-звука, осуществляет «сшивание» Слова и социального мира.

Социальная повседневность преобразуется в свете святости. В этом случае становится возможной принципиальная открытость истории благодати, когда история обретает возможность стать благодатью, когда социальное «событие соизмеримо только с универсальным множеством, возможность которого это событие предписывает. Именно в этом смысле

оно — благодать, а не история. Тогда апостолом является тот, кто называет эту возможность (Евангелие, благая весть есть не что иное, как: мы *можем* победить смерть). Его дискурс — движение от простой верности к открытой событием возможности» [Бадью 1999: 24]. Теологическое понимание святости создает своеобразный «портал» между управлением в рамках социальной жизни и управлением за рамками этой жизни, теология выступает как расширение — возвышение! — возможностей человечества по переустройству своего влияния на социальный мир, как преобразование сущности самого социального мира. Социальная задача святости оказывается воплощаемой в культивации открытости Божественному, в увеличении и укреплении «швов» между духовностью и социальностью.

Результатом подобного «сшивания» способно стать появления «другой фигуры реального» [Там же: 29], иных контуров социальной реальности. На материале отечественной культуры святости можно проиллюстрировать появление преобразенной социальной реальности в конкретике личного пути русских святых. Характеристика русских святых — «это были герои, наделявшиеся особым рода исключительностью: положением на выходе за орбиту земного, что, впрочем, как показано выше, было и не столь большим чудом: “небо” средневекового человека было и невысоким, и проницаемым. Святые стояли на выходе к небу» [Клибанов 1996: 50], — дает возможность увидеть социальные параметры святости, своеобразную духовно-социальную «прагматику» святости, выраженную в «производстве» чудес, являемых социальному миру.

Просвет святости, открывающийся социальности нового неба и новой земли (см. Откр. 21:1), воплощается в «кенотическом типе» (Г.П. Федотов) русского святого, но при этом необходимо помнить и об открытости новому, содержащейся в сущности кенотипичности: «Кенотип — это познавательно-творческая структура, отражающая новую кристаллизацию общечеловеческого опыта, сложившаяся в конкретных исторических обстоятельствах, но к ним несводимая, выступающая как прообраз возможного или грядущего» [Эпштейн 1988: 390]. Новое социальное, высвечивающееся в просвете святости, — так можно описать стратегические перспективы общественной результативности реальной жизни святого. Параметры русской святости, такие как непротивление, аскетизм, смирение, соположение миров «павшей и преобразенной (обоженной) плоти» [Клибанов 1996: 65], — все эти составляющие кенотичного типа русской

святости являют контуры новых социальных реалий, преобразенных под воздействием святости.

Конечно, социализация святости несет в себе и духовные опасности, соблазны и искушения. Прежде всего это опасность наукообразия теологического метода, сориентированного на социальные задачи, при этом надо помнить, что такая опасность становится реальной при вхождении теологической мысли практически в любую сферу светского научного знания. Протопресвитер Александр Шмеман отразил одну из граней искушения богословской наукообразностью: «...тип богословия, который всегда процеживается через фильтр кого-нибудь из Кесарии Каппадокийской, — это и своего рода *редукция* богословия к *истории*, к цитатам, к ссылкам. И самое печальное в этом вот что: “Знаете, Максим Исповедник высказал одну очень интересную мысль...” — и вот мы проводим симпозиум по этой мысли! Мы должны в первую очередь попытаться осуществить это “открытие заново”, это “возрождение”, как наше собственное возвращение к тому, что потом будет жить в нас. И если оно будет жить в нас, оно осветит все вокруг нас, даже без наших к тому усилий» [Шмеман Александр, протопресв. 2013: 88]. Социальный историзм способен стать серьезным испытанием для теологического мировидения; превращение поиска спасения души в исполнение социального заказа (в его сциентически-позитивистских формах) снижает духовную значимость религиозных позиций в осуществлении общественных изменений, в том числе и в процессе социализации святости. Просветленность, о которой говорил протопресв. Александр Шмеман, как раз и восходит к социальной открытости святости для каждого, но при попытках вписать, редуцировать, этот «просвет» в рамки формализованного наукообразия оказывается невозможным сохранить саму просветленность, саму открытость преобразующему свету.

Яркой иллюстрацией искаженного понимания социальности выступают, например, политические стратегии, берущие на вооружение духовно-социальный потенциал религии, но трактующие его или в категориях а/антитеологического подхода, как это было в случае создания «Морального кодекса строителя коммунизма», где евангельские заповеди были трансформированы в политические установки, или в рамках утилитарной прагматики, как это представлено в проектах социального евангелизма. Конечно, причины возникновения таких проектов обусловлены снижением в мире уровня социальной ответственности, который предлагается

повысить с помощью активации синтеза религии и политики. Однако духовная результативность таких проектов девальвируется тем, что в их основании лежат внецерковные и внедогматические тезисы, не позволяющие рассматривать такие проекты как деятельность, направленную к спасению души. Пожалуй, единственным оправданием появления подобных движений может стать принятие промыслительности Божией: «Социалистическое движение развивается не на пустом месте, но можно сказать, что сам Бог способствовал возвышению этого движения для того, чтобы христиане, наконец, очнулись от индивидуалистического сна и начали всерьез воспринимать те острые социальные проблемы, которые лежат в основании кризиса современного общества» [Хитрук 2024: 14], — однако сама сущность христианства удаляется от политизированных или экономических прожектов, мимикрирующих под религиозные движения.

Христианство не является способом решения политических или экономических проблем: «Существует ошибочное мнение, что нужно призывать на помощь религию, скажем, христианство, когда общество находится в состоянии кризиса. Это ошибочно по двум причинам. Во-первых, христианство в принципе не является *a priori* стражем установленного порядка *ne varietur* (неизменного) и определенным противовесом всякого кризиса. Во-вторых, фактически историческая ситуация больше не признает “традиционного” влияния, которым раньше могла пользоваться религия» [Пупар 1993: 177]. Христианство не призвано реализовать себя как «антикризисный менеджмент», оно призвано — в том числе и через привнесение в социальность святости — преобразить социальную жизнь. Социализация святости — это позиция «не от мира сего», это взгляд из мира горнего, опыт перенесения в общественную реальность духовных ценностей, таких как смирение, аскетизм, взаимная просветленность...

Главная задача религиозной социализации состоит в подготовке, в «сшивании» места грядущей встречи человеческого и Божественного. Открытость святости, явленная в социальных масштабах, высвечивает пространство-просвет, где становится возможным Богооткровение, где обретаем социально значимый язык собеседования с Божественным.

Сущность социализации святости как подготовки к Встрече раскрывается в глубинной духовно-теологической парадоксальности, трагической парадоксальности: «Здесь заключается трагический парадокс: то, чем мы здесь и сейчас, в психолого-исторической действительности этого челове-

ка в этом мире, могли бы менее всего пренебречь как актом обращения к чужбине <...> именно это как акт, как установка вершины человеческих возможностей есть прорыв, катастрофа человеческой невозможности по отношению к Богу, именно это — то, что, с точки зрения Бога, должно быть оставлено» [Барт 2016: 231]. Изничтожаемость социально-мирского, оставление быта во имя бытия, перевод социальности на иной, духовный, уровень мировосприятия и есть подлинная социализация святости. Все иные варианты, принимающие «картину мира без парадокса и без вечности, знание без фона незнания <...> без воспоминания противостоящего нам “нет!”» [Там же: 22], для христианской теологии выступают методологической ошибкой, уводящей от главной цели — встречи с Божественным. Социализация святости оказывается тем парадоксом, «которым непосредственно видимое бытие, обладание и действие человека ограничено, поставлено под вопрос и в конце концов — утверждено и основано» [Там же: 95]. И в этой спасительной парадоксальности преображаема сущность самой социальности.

Социальность в ее соотнесенности со святостью обретает значимость в том случае, когда в перспективных горизонтах социальных проектов будет представлена категория «сретения», заветной встречи, как точка-начало чаемого спасения. Навык встречать и быть встреченным способен предстать в качестве духовно-социального «делания» (семантико-этимологического соположенного с «умным деланием»), включающего в себя многогранные позиции. Фундаментальными основаниями такого социального «задания» могут быть разные парадигмы. Это может быть и традиционно-догматическое истолкование Сретения: «Сретением — тем словом, которым мы называем праздник, когда Божия Матерь принесла Спасителя в храм и была встречена — пророческим приветствием и Живым Богом. Встреча всегда могла бы быть радостью, если бы только мы умели встречаться» [Антоний Сурожский, митр. 1994: 100], — открытого таким духовно-социальным проявлениям, как радость и надежда. Но сущность Сретения также может иметь и общественно-организующий формат, как это, например, прослеживается в названии Сретенского монастыря (давшего имя Сретенской духовной семинарии). Когда в 1397 г. великий князь Василий I основал на Кучковом поле Сретенский монастырь, то первопричиной основания стала духовно-социальная ситуация грандиозной встречи Владимирской иконы Пресвятой Богородицы, когда «весь град изыде противу

иконы на сретение ея». «Весь град» — и есть реальное воплощение социумом той духовно-общественной задачи, которая была активирована и выполнена именно в формате встречи человеческого и Божественного.

Поэтому принятие Встречи как социальной задачи, высвечивающейся в социализации святости, становится актуальным для современного христианского богословия. Духовно-социальное маршрутирование к точке встречи с Божественным сориентировано с теологическим поиском: «Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом» [Лосский 2006: 137]. Богословие Встречи способно предложить христианский вариант социально-сакрального «networking»-а, религиозно преобразая само понятие «правильного социального поведения» (подробнее см. [Wolff, Moser 2009: 196]). Поиск места Встречи формирует уникальный духовно-социальный навык, придающий социальному поведению характер «харизматической операции», заключающейся в принятии лично-духовного опыта святости в социальную реальность, в выстраивании в месте Встречи социально значимого диалога с Божественным: «Чтобы осуществлять эту “харизматическую операцию”, недостаточно обладать тем глубоким знанием человеческой природы, что приобретается длительным опытом; здесь каждый раз надо иметь видение данной личности, а личность может быть познана только откровением. Старец Леонид никогда не думал о том, что будет он говорить к нему приходящим: как в блеске молнии, по вдохновению Божию, видел он сокрытое в тайниках совести и говорил нужные слова» [Лосский. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/optinskie-startsy](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy)]. Встреченное Откровение, в «блеске молний» языка святости, перетекает в социальность, демонстрирует общественно-результативные ресурсы, преобразующие через говорящую святость сущность общественного «нетворкинга».

Траектория сближения с Богом как духовно-социальный «проект», устремленность к точке Встречи определяются своеобразным ступенчатым прогнозированием, включением святости в контекст социальных преобразований. Теологически осмысляемая святость, которая научает социальность уникальной «лестнице» Богопознания, поэтапно выводит к чаемой встрече с Божественным: «Теология соотносится с приснобытием, в свою очередь заключая в себе два этапа: первый — “простая мистагогия богословского ведения” <...> это есть созерцание — обоженным умом, преисполненным света Пресвятой Троицы; и второй этап — высшая ступень, где



проникают, в превосхождении себя, в совлечении своего ума, в Божество Христа» [Лосский 2006: 417], — и тогда внешняя социальность «сменяется вовлеченностью в Божественное, вхождением в процесс обожения, который и можно обозначить как Встреча» [Колесников 2022: 550].

В контексте богословия Встречи обретаема полнота социализации святости. Через преображенную святостью личность осуществляется влияние на общество в целом: «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность» [Лосский 2006: 455]. Социализация святости в рамках богословия Встречи выступает своеобразным катализатором сущности социализации, превращая ее в процесс Богопознания.

Социальный результат встречи с Божественным выражается в том, что Встреча «способна показать человеку, каково есть подлинное человечество, какова человеческая «ипостасность», каковы траектории возвращения человека к подлинному самому себе» [Колесников 2022: 550]. Такое кенотическо-социальное служение определяет подготовку к Встрече как духовно-социальную задачу, в рамках которой и реализуется основное призвание человека в его совершенстве человеческой «ипостасности».

В рамках богословия Встречи по-иному предстает сущность социального единства, социального равенства. Установление равенства человечества перед Ликом Божиим, в своей полноте явленное в святости, оказывается подготовкой общества к встрече с Божественным, именно Встреча начинает определять социальную результативность: «Не слияние вплоть до единства, а встреча — вот основная константа человеческого опыта бытия» (М. Бубер). Приоритетность Встречи меняет сущность социализации через непрекращающееся вознесение по лестнице святости. И в западной версии христианства, и в православном богословии идея кенотического служения способна явить свой духовно-социальный потенциал. Социальное общение христиан, вырастающее из опыта социальной результативности святости, сориентировано на точку встречи с Божественным, личностно-преображаемо в свете грядущей Встречи: «Личность не раскрывается вне социальности подлинной встречи, которая в свою очередь определяется возможностью богообщения» [Филоненко 2011: 242]. Весь указанный спектр духовно-теологических парадигм — кенотическая социальность, сверхмирская повседневность, сотериологическое равенство,

общественный праксис святости, построение вектора к точке встречи с Божественным — формирует контуры масштабного духовно-социального проекта, способного предложить результативные варианты «сшивания» Божественного и человеческого, явить максимально возможный простор для приближения к обожению.

## Заключение

Неизбывная притягательность для духовно-интеллектуальных построений темы соположенности вечного и социального сигнализирует об особом значении и важности преодоления разрыва между метафизическим и общественным. Проходящие красной нитью рассуждения о взаимной соотнесенности метафизики и социальности указывают на уникальные возможности теологического метода к «сшиванию» этих, казалось бы, несопоставимых областей.

Ключевым обоснованием результативности богословского подхода в осмыслении социально-метафизического единства выступает способность религиозной интеллектуальности к преодолению онтологических разрывов, к открытию единства бытия. Христианская теология доказательно обосновывает тезис о том, что бытие не может быть разорвано, а следовательно, метафизическое и социальное могут быть синхронизированы. В таком случае социальное обретает характеристики «вечного объекта», сопологаемо с вечностью, в свою очередь и вечность получает тональности социализации.

В теологическом подходе возникает «методика шва», позволяющая выйти на новые горизонты познания и самопознания. Именно здесь оказывается востребованным опыт церковного миропонимания, церковной социализации единого «тела Христова» — как на уровне микросоциума (общины), так и на уровне макросоциума (государства). Принятие христианских ценностей в регистр социальности позволяет изменить парадигму государственного мышления, придать социальным образованиям формат сотрудничества в домостроительстве.

Открытость социальности метафизическому выводит к особому пониманию общественного равенства, основанного на равенстве всех перед Ликом Божиим. Во всеобщей «сыновности» Божественному устанавливается общность братского равенства и, как следствие, всеобщая открытость святости. Святость получает формат социальной задачи, укрепляя «швы» между

духовностью и социальностью. Кроме того, социализация святости позволяет перевести в общественно значимый регистр тему встречи с Божественным, наметить траекторию социального развития к точке встречи с Богом.

При условии выполнения обозначенных параметров начинают прорисовываться контуры мета-социального проекта, который можно обозначить как исполнение ключевой задачи религиозной социализации, где социальные преобразования получают иное осмысление в свете грядущей встречи человеческого и Божественного.

## Литература

- Антоний, митр. Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. Санкт-Петербург : Сатись, 1994. 224 с.
- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. Москва : МФФ, 1999. 96 с.
- Бадью А. Манифест философии. Санкт-Петербург : Machina, 2003. 184 с.
- Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. Москва : Институт общегуманитарных исследований, 2013. 192 с.
- Барт К. Послание к Римлянам. Москва : ББИ, 2016. 521 с.
- Бергер П. Л. Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва : Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
- Бхаскар Р. Общества // Социо-логос: социология, антропология, метафизика. Москва : Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 231.
- Жижек С., Милбанк Дж. Монструозность Христа. Москва : РИПОЛ классик, 2020. 544 с.
- Ищенко Н. И. Понятие «открытость» в аналитике Dasein Мартина Хайдеггера: проблема определения // История философии. 2020. Т. 25. № 2. С. 55–68.
- Кирилл (Гундяев), архиеп. Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 2. С. 32–38.
- Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко; Сатись; Краснодар : Текст, 2014. 384 с.

- Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. Москва : Аспект Пресс, 1996. 368 с.
- Козлова Н. Н. Социология повседневности: переоценка ценностей // Общественные науки и современность. 1992. № 3. С. 47–56.
- Колесников С. А. В. Н. Лосский: богословский путь к Встрече (опыт просопографического жизнеописания). Белгород : Эпицентр, 2022. 600 с.
- Лосев А. Ф. Хаос и структура. Москва : Мысль, 1997. 831 с.
- Лосский В. Н. Боговидение. Москва : АСТ, 2006. 759 с.
- Лосский В. Н. Оптинские старцы. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/optinskie-startsy/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy/) (дата обращения: 22.08.2024).
- Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. 304 с.
- Мейендорф Иоанн, протопресв. Церковь в истории. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2018.
- Паскаль Б. Мысли. Москва : Издательство им. Сабашниковых, 1995. 480 с.
- Пёггелер О. Новые пути с Хайдеггером. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2019. 637 с.
- Пунар П. Церковь и культура : Заметки о пастырстве разума. Москва : б. и., 1993. 256 с.
- Ратцингер И. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии. Москва : ББИ, 2007. 367 с.
- Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Москва : Прогресс, 1990. 720 с.
- Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. Москва : Издательство Института Гайдара, 2020. 416 с.
- Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // Философия религии: Альманах. 2010–2011. Вып. 3. Москва : Восточная литература, 2011. С. 242.
- Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (дата обращения: 23.03.2020).
- Хитрук Е. Б. Проект «социальной теологии» в учении Вальтера Раушенбуша // Вестник ПСТГУ. 2024. Вып. 111. С. 11–28.

- Хомяков А. С. О старом и новом // Русская идея. Москва : Республика, 1992. С. 54.
- Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2014. 200 с.
- Шмеман Александр, протопресв. Литургия смерти и современная культура. Москва : Гранат, 2013. 176 с.
- Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. Москва : Советский писатель, 1988. 416 с.
- Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel. New York : The Macmillan Company, 1917.
- Wolff H .G., Moser K. Effects of Networking on Career Success: A Longitudinal Study // Journal of Applied Psychology, 2009. Vol. 94 (1). P. 196–206.

## References

- Antony, mitropolit Surozhskij. *Lyubov vsepobezhdayushchaya: propovedi, proiznesennye v Rossii* [Love is all-conquering: sermons delivered in Russia]. St. Petersburg, Satis Publ., 1994.
- Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [The Apostle Paul. The justification of universalism]. Moscow, MFF Publ., 1999.
- Badiou A. *Filosofiya i sobytie. Besedy s kratkim vvedeniem v filosofiyu Alena Badyu* [Philosophy and the event. Conversations with a brief introduction to the philosophy of Alain Badiou]. Moscow, Institut Obshchegumanitarnykh Issledovaniy Publ., 2013.
- Badiou A. *Manifest filosofii* [Manifesto of Philosophy]. St. Petersburg, Machina Publ., 2003.
- Bart K. *Poslanie k Rimlyanam* [Epistle to the Romans]. Moscow, BBI Publ., 2016.
- Berger P. L. *Svyashchennaya zavesa: elementy sociologicheskoy teorii religii* [The Sacred Veil: elements of the sociological theory of religion]. M., Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2019.
- Bhaskar R. [Societies]. *Sotsio-logos: sotsiologiya, antropologiya, metafizika. T. 1* [Socio-logos: sociology, anthropology, metaphysics. Vol. 1]. Moscow, Progress Publ., 1991. (In Russ.)

- Chursanov S. A. *Bogoslovskie osnovaniya socialnyh nauk* [The theological foundations of social sciences]. Moscow, PSTGU Publ., 2014.
- Epshtein M. *Paradoksy novizny. O literaturnom razvitií XIX–XX vekov* [The paradoxes of novelty. On the literary development of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries]. Moscow, Sovetskij pisatel' Publ., 1988.
- Filonenko A. S. [Theology of communication and Eucharistic anthropology]. *Filosofiya religii. Al'manakh. T. 3* [Philosophy of Religion: Almanac. Vol. 3]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011. (In Russ.)
- Haidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997.
- Haidegger M. *Konec filosofii i zadacha myshleniya* [The end of philosophy and the task of thinking]. Available at: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (23.03.2020).
- Hitruk E. B. [The project of “social theology” in the teachings of Walter Rauschenbusch]. *Bulletin of the PSU*. 2024, issue 111, pp. 11–28. (In Russ.)
- Homyakov A. S. [About the old and the new]. *Russian Idea*. Moscow, Respublika Publ., 1992. (In Russ.)
- Ioann Meiendorf, prot. *Cerkov v istorii* [The Church in history]. Moscow, PSTGU Publ., 2018.
- Ishchenko N.I. [The concept of “openness” in Martin Heidegger’s Dasein analytics: the problem of definition]. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2020, vol. 25, no. 2, pp. 55–68. (In Russ.)
- Kirill Aleksandriiskii, svt. *Kniga sokrovishch o Svyatoj i Edinosushchnoj Troice* [The Treasure Book about the Holy and Consubstantial Trinity]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ.; Satis Publ.; Krasnodar, Tekst Publ., 2014.
- Kirill (Gundyayev), arhiepiskop. [The Church in relation to society in the conditions of perestroika]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, 1990, no. 2, pp. 32–38. (In Russ.)
- Klibanov A. I. *Duhovnaya kultura srednevekovoj Rusi* [Spiritual culture of medieval Russia]. Moscow, Aspekt-press Publ., 1996.
- Kolesnikov S.A. V. N. *Losskij: bogoslovskij put k Vstreche (opyt prosopograficheskogo zhizneopisaniya)* [V. N. Lossky: the theological path to the Meeting (the experience of prosopographical biography)]. Belgorod, Epicentr Publ., 2022.

- Kozlova N.N. [Sociology of everyday life: revaluation of values]. *Sotsial'nye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Modernity]. 1992, no. 3, pp. 47–56. (In Russ.)
- Losev A. F. *Haos i struktura* [Chaos and Structure]. Moscow, Mysl Publ., 1997.
- Losskij V. N. *Bogovidenie* [God-vision]. Moscow, AST Publ., 2006.
- Losskij V. N. *Optinskie starcy* [Optina elders]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/optinskie-startsy/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy/) (accessed 22.08.2024).
- Markov B.V. *Hram i rynek. Chelovek v prostranstve kultury* [Temple and market. A person in the cultural space]. St. Petersburg, Aletejya Publ., 1999.
- Paskal' B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow, Izd-vo imeni Sabashnikovyh Publ., 1995.
- Poupard P. *Cerkov i kultura: Zametki o pastyrstve razuma* [Church and culture: Notes on the pastoral care of the mind]. Moscow, 1993.
- Pyoggeler O. *Novye puti s Hajdeggerom* [New ways with Heidegger]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2019.
- Ratzinger I. (Benedict XVI). *Vera — Istina — Tolerantnost. Hristianstvo i mirovye religii* [Faith — Truth — Tolerance. Christianity and World Religions]. Moscow, BBI Publ., 2007.
- Rauschenbusch W. *A Theology for the Social Gospel*. N. Y., The Macmillan Company, 1917.
- Schmeman, Alexander, protopresv. *Liturgiya smerti i sovremennaya kultura* [The Liturgy of Death and modern culture]. Moscow, Granat Publ., 2013.
- Uzlaner D. *Postsekulyarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Postsecular turn. How to think about religion in the 21<sup>st</sup> century]. Moscow, Izdatelstvo Instituta Gajdara Publ., 2020.
- Whitehead A. H. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected works on philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1990.
- Wolff H.G., Moser K. Effects of Networking on Career Success: A Longitudinal Study. *Journal of Applied Psychology*, 2009, vol. 94 (1), pp. 196–206.
- Zhizhek S., Milbank Dzh. *Monstruoznost' Hrista* [The Monstrosity of Christ]. Moscow, RIPOL klassik Publ., 2020.