

1

**НАУЧНО-
БОГОСЛОВЕСКИЕ
ТРУДЫ
ПО ПРОБЛЕМАМ
ПРАВОСЛАВНОЙ
МИССИИ**

Том II

Белгород, 1999

1

По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II

III

ЕВАНГЕЛИЕ И КУЛЬТУРА

И. Поздеева

доктор ист. н., ведущ. науч. сотр. МГУ им. М.В. Ломоносова,
зав. Археографической лабораторией

БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ИСТОРИКОВ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ БОГОСЛОВОВ

Вера в Господа объединяет, придает целостность христианской цивилизации, стержнем которой является история, понимаемая Церковью как история раскрытия идеи Бога в мир, Им сотворенный, хранимый и спасаемый. В этом смысле высшим смыслом мировой истории человечества является именно возрастание понимания идеи Господа, всеобщность и всепроникаемость которой обеспечивает ее глубочайшую значимость для каждой личности, пребывающей свой срок на земле, каждого общества и государства. Высшим (внутренним) смыслом истории личности в этом понимании являются поиски себя самого в Господе, поиски себя как подобия Божия, или мучительный путь постижения веры людьми ее утратившими.

История христианских цивилизаций не может быть понята без знания сущности веры. Тем более это справедливо для Православия, во многом определившего не только историю и культуру государства, но также характер и формы их складывания, взаимовлияния. О какой бы стороне и периоде нашей истории ни шла речь (достаточно напомнить время Великой Отечественной войны¹), в ней всегда так или иначе проявляются нравственные, социальные, этические традиции русского Православия. Все это естественно для любого человека, выросшего в рамках православного общества, уже только как члена этого общества. Но XX век в России для трех поколений людей стал временем господства воинствующих антирелигиозных воззрений, опирающихся на всю силу карательных, научных и образовательных возможностей государства. И именно поэтому сегодня необходимо говорить о возвращении исторической науки к пониманию сущности христианской цивилизации, которое в течение многих десятилетий

было выхолощено применительно не только к настоящему, но и к прошлому России.

По христианскому учению, людям не дано предвидение. Оно остается в руках Высшей Силы и дается за великие заслуги. Человеку остается Откровение Божие, данное людям на все времена, и опыт прошедшей человеческой истории, опыт личности, семьи, государства. Исторический опыт Церкви в этом смысле совпадает с пониманием светской истории, как опыт, данный нам в наблюдение и изучение. Так же, как икона помогает подняться человеческому духу над ее материальной сущностью, так и история человеческой цивилизации как история духовного опыта позволяет приблизиться к пониманию путей, предназначенных Господом для воплощения идей Домостроительства и Сотериологии. И еще одно сближает взгляды Церкви и науки на историю человечества: раскрытие идеи Господа индивидуально для каждого времени, каждого общества, каждой личности, которая проходит свой путь по-своему, т.е. в любом понимании в полном смысле слова исторично.

Русская наука, несмотря на все государственные запреты и гонения, всегда, хотя бы в традиции научных школ лучших своих представителей, хранила и понимание цивилизационной роли, и исторической миссии Церкви, и стремление дать светским историкам знание ее учения. По крайней мере опыт преподавания богословских дисциплин на историческом факультете МГУ достаточно велик. Чтение общего курса такого типа было начато как один из факультативов кафедры источниковедения отечественной истории А.И.Роговым на рубеже 60-х и 70-х гг., а с 1972 г. по планам той же кафедры ведется для всех желающих систематическое чтение нескольких самостоятельных специальных курсов, рас-

¹ Правда о религии в России. М.: Московская Патриархия, 1942 г. Предисловие митрополита Сергия (Страгородского) и его же обращение 22 июня 1941 г.

считанных и по содержанию лекций, и по количеству часов на то, чтобы за 4-5 лет обучения студенты могли получить стройную систему знаний о сущности русского Православия. Такой цикл состоит обычно из четырех, реже пяти курсов, три из которых повторяются в каждом из циклов. Это: Календарь и хронология Русской Православной Церкви, Догматическое и Литургическое богословие. Четвертым курсом может быть Нравственное богословие, но в зависимости от интересов и специализации слушателей он может быть заменен темой из истории христианства или православной русской культуры. Догматическое и Литургическое Богословие построены согласно классическим учебникам для Духовных академий и справочной литературе для священников и обычно включают всю их основную тематику. Чаще всего использовалась апробированная система курсов Догматического богословия митрополита Макария (Булгакова)², труды К.Т.Никольского³ и Настольная книга священнослужителя, которую Московская Патриархия начала издавать в 1977 г. Значительную помощь в становлении этого лекционного цикла оказали программы соответствующих курсов семинарии и Духовной академии Троице-Сергиевой Лавры. Однако цикл лекций, о котором идет речь, рассчитан именно на историков и в сложившейся на историческом факультете форме является продолжением и развитием того фундаментального исторического образования. Например, в рамках курса Отечественной истории все студенты изучают историю Церкви и национальной культуры; общие курсы, посвященные истории поздней Римской империи и средневековой Европы, достаточно подробно знакомят слушателей с историей раннего христианства. Студенты, специализирующиеся на кафедре истории средних веков, получают глубокие знания, в том числе и по всем проблемам истории христианских Церквей Европы; а будущие искусствоведы — подробно постигают историю христианского церковного искусства. Можно было бы назвать также многие другие общие и специальные дисциплины учебной программы, способствующие усвоению материала спецкурсов⁴. Чтение цикла начинается с курса «Календарь и хронология Русской Православной Церкви», так как понимание исторической и социальной психо-

логии православных обществ требует от историка глубокого знания церковных узаконений. Ведь литургическое служение совершается в рамках церковного Устава, построенного согласно символическому значению каждого часа суток, каждого суток лунного и солнечного года, каждого дня седмицы. Литургическое время, в отличие от исторического, может быть плотно сплавлено в ядре неизменных молитвословий суток, в течение которых молитвенно вспоминается время и Ветхого, и Нового Завета; может проследить земную жизнь Иисуса Христа в течение календарного года или фактически соответствовать само себе в величайшие моменты Священной истории и годовичного круга богослужения. Историк, пытающийся понять конкретные движения человеческой души, события истории христианских цивилизаций без знания и понимания символической и богословской сущности христианского времени, без знания его литургического наполнения неизбежно упускает чрезвычайно важные черты в их причинно-следственные связи изучаемой эпохи.

Неукоснительное соблюдение Устава богослужения, использование церковной хронологии и церковного календаря как единственного способа фиксации и подсчета лет в летописных и иных исторических памятниках, которые, как правило, создавались также Церковью, дают в руки историка, хорошо знакомого с литургической практикой изучаемого времени, точный инструмент вычисления дат событий, вплоть до дня и даже часа, когда они совершались, или причин их приуроченности к этому времени.

В свою очередь, Уставы и каноны, церковное право, обеспечивающее истинное соотношение Божественных узаконений и свободы человеческой воли, опираются на догматическое учение Церкви, без знания которого невозможно выявление, историческая оценка, да и само представление об истории христианских цивилизаций. Догматическое учение Церкви — одна из важнейших составляющих раскрытия идеи Бога в человеческий мир, инструмент и форма этого раскрытия.

В данном контексте нет нужды доказывать непререкаемую необходимость для представителей не только всех ответвлений исторической науки, но и

2 Выбор учебной литературы по курсам объяснялся не только авторитетностью этих учебников, но и популярностью в XIX в., что и определило многочисленные переиздания, а значит, относительно лучшую сохранность и наличие в Научной библиотеке МГУ нескольких экземпляров. В качестве основы для самостоятельной подготовки в 70-е-80-е годы использовались: Макарий (Булгаков М.П.). Введение в православное богословие. Изд-я 1-4. СПб., 1847-1871. Его же. Православно-догматическое богословие. Изд-я 1-5. СПб., 1849-1895. Его же. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. Изд. 1-2. СПб., 1869-1888. Филарет (Гумилевский Д.Г.). Православное догматическое богословие. Ч. 1-2. Чернигов, 1864; СПб., 1882.

3 Очень долго важнейшим справочником для студентов по курсу литургики были труды К.Т.Никольского и прежде всего его — Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1865 и СПб., 1874; Настольная книга священнослужителя. Т. 1-6, 8. М., 1977-1988, и знаменитый труд архиепископа Вениамина — Новая скрижаль, 11-е издание которого в переложении на современный изданию язык вышло в 1858 г. В конце XIX в. книга еще несколько раз переиздавалась и в Петербурге и в Москве.

4 См. Сборник программ общих курсов исторического факультета Московского государственного университета им.М.В.Ломоносова. М., 1998.

любого гуманитарного знания не просто основ православного вероучения, но и его целостной системы. Однако сегодня уже необходимо поставить вопрос о списках литературы, рекомендуемой Православной Церковью для изучения Догматического богословия представителями светских гуманитарных дисциплин. Ведь в отличие от прошлых лет, когда можно было пользоваться только одним-двумя сохранившимися в библиотеках классическими учебниками, сейчас страна буквально наводнена книгами самого разного, в том числе и сомнительного, достоинства.

Миссия Церкви раскрывается во всех ее служениях, и величайшее из них — молитвенное служение. Именно литургическое служение Церкви в христианских обществах максимально включает каждого их члена. Молитвенное служение охватывает в христианских цивилизациях жизнь каждого с рождения (и даже до рождения) до конца жизненного пути и после его завершения. Человек, приходя в этот мир, оказывался в ауре литургического служения и жил в ней каждый день; им отмечен любой важный этап жизни личности, семьи или коллектива; каждое государственное и личное событие сопровождалось, освещалось и становилось истинным для общества и государства только путем и вследствие определенного таинства, чина, соответствующего молитвословия. Даже сам человек становился в полном смысле «социальным субъектом», членом и Церкви, и государственной общности только в результате таинства крещения. Таинство брака создает важнейшую основу любого общества — семью. Каждый шаг, каждое жизненное явление православной цивилизации сопровождается словом соответствующей молитвы, оказывающей громадное влияние на человека своего времени. Общеизвестны молитвы, рассчитанные на каждую личность, семью, коллектив: «На вкушение хлебов», «В начало всякого дела» и «В начало учения», молитвы и чины, помогающие каждому «болящему», «в путь идущему», «страдающему», возносимые «за бездождие», «о даровании ведра», в случае военных действий, «в смертоносную язву». Ежедневно многократно возносились в ектениях молитвы за «власти предержавшие», за царя и членов его семьи. К началу XVIII в. молитвословия более трети дней года уже были связаны с воспоминаниями о членах дома Романовых; особенное внимание уделялось при вознесении молитв правильному и полному титулованию монарха, вплоть до суровых наказаний священникам, нарушившим эти правила. Существовали сложные развитые чины богослужения, например, «Шествие на осляти», в котором участвовали также царь, его двор, патриарх, высшие иерархи. В «Чине Торжества Православия» провоз-

глашалась «Анафема» еретикам и бунтовщикам, а в тексте Службы на положение Ризы Господней, составленной и напечатанной в 1625 г., прославляется Москва как «славнейший преименитый и Богом избранный» центр Православия⁵. Поэтому, как показывает опыт работы Исторического факультета Московского университета, особое значение для историка представляет умение прочитывать, понимать, осмысливать литургические тексты и литургические памятники. Особенности лучших из них — близость к духовным чаяниям народа, поразительная (как это ни парадоксально звучит в результате устоявшихся стереотипов незнания) народная образность языка, использование хорошо известных фактов предстательства святых подвижников или чудотворных икон — дают этим текстам непреходящую силу воспитания в Веру и воспитания Верой, неразрывную с воспитанием глубокой нравственности, патриотизма, вырастающими из истории отечественной святости. Не эти ли черты русской литургической мысли неизменно создавали умиленно-личностное настроение и просветленно-радостное чувство духовной надежды и уверенности в душах многих поколений людей, молившихся о заступничестве и спасении себя и земли Российской? И не в этом ли единстве причастности и ответственности корни и следствия духовной теплоты, умения выразить «силу благодатную в созвучьи слов живых...»?

К сожалению, у нас почти нет исследований этой стороны памятников русской литургики и в трудах самих богословов. На эту черту русских литургических текстов обратил внимание ученый, работавший в Париже, Ф.Г.Спасский. Специально анализируя тексты служб русских миней, начиная с древнейших времен, он пишет: «Творцы и писатели служб в честь русских святых и церковных событий... не отрывались от своего времени, отмечали в них исторические этапы жизни русского народа. К такому смешению были свои причины. Тексты русских служб могут служить иллюстрацией к начертанию русской истории». Эту сторону русского литургического творчества автор во многом объясняет слиянием в нем житийных и богослужебных текстов, считая, что в ряде случаев им даже место «в прологе, в четье минее, а не в книге молитвы...»⁶.

Ф.Г.Спасский оценивает «историчность» русского литургического творчества как сугубо отрицательную. Он заявляет, что в результате постоянной апелляции к событиям российской, земной истории «в условиях жизни государства, начавшего чувствовать себя Третьим Римом, потерялся... удельный вес значимости общецерковных воспоминаний, заглушенных местным торжеством». Принципиально не со-

⁵ Служба на Положение риз. М.: Печатный Двор, ок. 1625 г. См. 6-ю песьнь канона, л.15-15 об. См. также Поздеева И.В. Русские литургические тексты как источник изучения русской государственной идеологии XVII в. (в постановке проблемы). // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. с. 24-38.

⁶ Спасский Р.Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. См. лл. 6, 7, 47.

глашаясь в этом с автором указанной книги, оставляем право оценки содержания и стиля русских служб представителям Церкви, в данном контексте только утверждая, что ни одна важная проблема русской исторической жизни не осталась без отражения в богослужбном творчестве и практике русского Православия. Достаточно напомнить столь разные решения, как внесение в «Чин Торжества Православия» Успенского Кремлевского собора XVII в. анафематствования корчмарям, продающим водку в разлив, или публикации полной формулировки задач русско-турецких войн в тексте Ектений о победе на агарян, напечатанных в Москве в 1687 г.

Очевидна иная, чем в Духовных училищах любого уровня, задача вышеназванных курсов на историческом факультете. Они рассчитаны не на подготовку слушателей к пастырскому служению, а на понимание ими исторического прошлого и, естественно, на воспитание их нравственных устоев, хотя бы потому, что любой из курсов предполагает самое серьезное изучение слушателями Писания. Система вышеназванных курсов достаточно последовательно ориентирована на определенную эпоху в российской истории. При этом используются и при чтении лекций, и при самостоятельной подготовке слушателей подлинные книги того времени с их характером, структурой и лексикой, особенностями языка и орнаментики. Все это позволяет достаточно логично вводить «вечные» понятия в канву «временных» конкретно-исторических событий, сохраняя видение их внутреннего смысла и понимание исторической формы, обусловленной привычными исторической науке причинами.

Есть еще одна выработанная в процессе чтения особенность — вариативность этих курсов в зависимости от состава и интересов записавшейся на них группы — например, курс календаря может интерпретироваться как «Календарь чтения древнерусского книжника», а Литургическое богословие — освещаться в курсе «Литургический текст как исторический источник». Годичный курс Догматического богословия в наиболее «тяжелые» годы назывался и читался как курс «Термины и понятия русской традиционной книжности».

Однако великая миссия Церкви воинствующей, как дома Божия на земле, осуществляется также в данном историческом пространстве и данном времени. Поэтому РПЦ постоянно подчеркивает необходимость обогащать свой духовный опыт знанием человеческой истории. Ибо только историческое постижение времени дает возможность найти лучшие формы воздействия Слова Божия на челове-

ческие души, на человеческие личности, воспитанные своей культурой и своей эпохой. Русская Православная Церковь и в прошлом, и в настоящем, и в будущем — важнейшая часть русской национальной культуры, суть которой почти синонимична понятию Традиции. И сегодня истинное существование культуры и нравственного образования, согласно словам Святейшего Патриарха Алексия II, невозможно «без глубокой укорененности в родной отечественной традиции, выверенной опытом многих поколений людей». Поэтому любому служителю Церкви, особенно миссионеру, необходимо понимание и знание тех закономерностей, того исторического опыта, который абстрагирует историческая наука. С другой стороны, история имеет в своем научно-методическом арсенале десятки так называемых специальных дисциплин, в том числе археографии. Владение ими, как нам представляется, особенно необходимо сегодня, когда, прежде всего перед «историей духа» стоит задача последовательного пересмотра многих известных и изучения тысяч неизвестных памятников истории Православия и Православной Церкви. Ведь именно памятники, сохранившие до сегодняшнего дня разнообразие и неизвестные сведения о жизни, историко-культурном значении Русской Церкви, конкретной истории епархий, монастырей, храмов, их молитвенном служении — изучались менее всего. Значительнейшая их часть не только не введена в науку, но даже не имеет современного научного описания. Особенно плохо обстоит дело с письменными и старопечатными памятниками, находящимися в руках Церкви. Причины этого в прошлом очевидны, но, к сожалению, исчезнув из реальной жизни, они продолжают довлеть в сознании людей, до сих пор возражающих против их научного описания и введения соответствующей информации в науку. Речь идет не об уникальных древнейших списках текстов Писания и богослужения, которые, как правило, уже века находятся в государственных библиотеках (хотя, несмотря на это, с точки зрения истории русской литургики далеко не исследованы). Речь идет о, на первый взгляд, «неинтересных» и многочисленных рукописях и ранних кириллических изданиях XVI-XVII веков, сохранившиеся экземпляры которых, как правило, содержат незаменимые и уникальные сведения о реальном бытовании книги, отношении к ней и грамотности всех слоев общества, конкретно-исторических событиях, тысячах церквей и монастырей, о церковнослужителях и прихожанах, жизнь и труды которых и составляют историю Русской Церкви и, в конечном смысле, историю России. Обилие и ценность исторической информации на

7 Ектении о победе на агарян. М.: Печатный Двор, 05. 1987. См. Зернова А.С. Книги кириллической печати, изданные в Москве в XVI-XVII вв.: сводный каталог. М., 1958, № 495. Экземпляр издания имеется в РГБ.

8 Напомню, что в 70-х — первой половине 80-х годов вузовские библиотеки фактически не имели текстов Библии на русском языке, а Издательство Патриархии не имело права продавать в вузы экземпляры своих изданий. Париходилось просить о таком разрешении Совет по делам религии при Совмине СССР.

9 Миссионерское обозрение. 1998. № 2. с. 5.

экземплярах древних церковных книг объясняется высочайшим уважением к ним, как к святыне, и широко распространенным обычаем вкладывать именно и прежде всего книгу в церкви и монастыри «за здравие», «на помин души», просто как богоугодное дело. Покупка, вклад, передача по наследству, и многие иные типологические события в истории книги фиксировались на ее полях. Не менее важно, что читатели фиксировали там же свои мысли и чувства по поводу прочитанного. Объем указанной и иной поистине уникальной информации, которую краевед-историк может получить из научных описаний экземпляров самых распространенных текстов XVI-XVII в., почти необозрим. Например, работа с 25-ю научными описаниями экземпляров печатных кириллических книг XV-XVII в.¹⁰ показала, что в каждых 100 из них 77 книг имеют записи своих владельцев и читателей, нередко таких записей на одном экземпляре книги не менее пяти-десяти. Например, каждые 100 книг содержат около 181 имени своих владельцев (в том числе — около 78 имен — людей XVI и XVII веков); на каждых 100 книгах мы находим 26 точно датированных записей; 6-7 записей с ценами на эту книгу в XVI-XVII в., 52 записи с указаниями населенных пунктов и монастырей, где она находилась в древности; 20-21 запись с названиями церквей. Но кроме этого надо помнить о необозримо широком, почти всестороннем с точки зрения истории Православия и православной культуры характере информации, сохраненной записями. Еще более впечатляет объем информации записей, если проанализировать ее в одном каталоге. Например, в каталог старопечатных кириллических изданий библиотеки МГУ¹¹ вошло описание 371 экземпляра 156 изданий середины XVI в. — 1641 года. Это 81 экземпляр 24 изданий служебных, праздничных и общих миней и тrefологионов; 47 экземпляров 22 изданий учебной и следованной псалтырей; 45 экземпляров 13 изданий триодей постной и цветной; 29 экземпляров 9 изданий Октоиха и Шестоднева. 97 экземплярами представлены в этом томе библейские книги и чтения, с ними прямо связанные; среди них: 39 экземпляров 13 изданий Апостола (начиная с 1564г.) и 26 экземпляров 11 изданий Напрестольного Евангелия (начиная с дофедоровского московского издания ок. 1553-1559 г.). Указатель людей, упомянутых в записях на учтенных в каталоге экземплярах, содержит более полутора тысяч имен, почти половина которых — хозяева и читатели книг, жившие в XVI в. Среди них члены царской семьи, известные политические и церковные деятели, священники, причт, работники Печатного двора, торговые и посадские люди, крестьяне,

стрельцы, солдаты... Фактически, в именном указателе представлены все социальные слои русского общества, по крайней мере, общества XVII в. Указатель упомянутых в записях географических названий и мест, в которых в разное время находились учтенные в каталоге книги, содержит около девятисот названий, среди которых названия более 80 монастырей (более 50 из них указаны в записях XVII в.) и почти трехсот церквей, в том числе, более 180 церквей являлись владельцами книг также в XVII в. Насколько подробно и детально освещена в записях книжная культура и история кириллической печатной книги XVII в. особенно наглядно демонстрирует указатель датированных записей и помет. В нем учтено 422 датированных факта движения книги и помет, из которых 211 сделаны в XVII в. Еще большую ценность, несомненно, имеют материалы описаний древлехранилищ (в том числе, и изданий XVIII-XIX) конкретных монастырей, особенно широко известных, игравших на протяжении всей своей истории исключительно важную роль, например, Троице-Сергиевой лавры.

Двадцать первый век, на пороге которого мы находимся, с этой точки зрения по праву можно определить как век подлинников, что и создает объемность и важность общих для Церкви и исторической науки задач. Двадцать первый век так же может стать временем особо напряженного миссионерского служения, собирания российского церковного стада, безжалостно рассеянного бурями «воистину жестокого» века двадцатого. Эта задача неизбежно возвращает нас мысленно к подвигам миссионеров прошлого, но едва ли применимы в миссионерской деятельности формы деятельности ушедших веков. Например, великим делом святителя Иннокентия был перевод на якутский и языки северных народов книг Библии. Тогда было необходимо прежде всего дать понятное людям Слово Писания. Сегодня все народы давно имеют и Писание и Предание на национальных языках, но внутренняя ситуация их духовного восприятия во многом значительно изменилась. Все это требует от миссионера в том числе и глубоких исторических знаний, что, несомненно, полезно было бы учитывать и при создании современной системы духовного миссионерского образования. Ведь хотя бы суммарные знания о характере возможных исторических источников по истории прихода и епархии, о структуре тех архивных фондов (как дореволюционного, так и советского времени), где они оседали, о непреходящей ценности подлинных памятников духовной истории народа и хранимой ими информации — необходимо знать не только миссионеру, но и

10 Поздеева И.В.ю Ранняя кириллическая книга, историико-культурное значение поэкземплярного описания // Solanus: International Journal for Russian and East European Bibliographic, Library and publishing Studies. New Series. Vol. 10. Oxford, 1996? p. 131-169/

11 См. Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М. Кириллические издания XVI века — 1641 г. Находки археографических экспедиций 1971-1993 гг. В печати. Книга имеет десять аннотированных указателей, позволяющих легко находить любую интересующую читателя информацию.

любому приходскому священнику. Существенное значение могут иметь исторические знания в восстановлении места и роли Церкви как центра духовной и культурной жизни приходов. Именно на этом уровне сегодня мучительно недостает знания истории своей «малой» Родины. Часто восстанавливая церкви, люди не знают, когда и кем было построено храмовое здание, кто в нем служил, кто похоронен у его стен, кто и когда из служителей храма были репрессированы в XX веке. История местной Церкви, ее настоятелей и мучеников должна стать неотъемлемой главой истории села, города, региона, важной составной частью исторического краеведения, музейных исследований и экспозиций. Местные историко-краеведческие музеи — единственное место, где человек может увидеть памятники своей «малой» Родины как неразрывной составляющей Великой России. Но сегодня, с одной стороны, музейные экспозиции больше говорят о том, в каких домах люди раньше жили, что возделывали, что носили и ели, чем об их мыслях, надеждах, мечтах; а за красотой храмовой архитектуры еще часто остается незаметным духовное и культурное воздействие Церкви. С другой стороны, поскольку Советская власть специальные здания для местных музеев, как правило, не строила, размещая их в храмах — возникло не столь редкое напряженное противостояние музеев и епархиальных управлений. В это же время в современной ситуации музей и епархия (или приход) могут быть чрезвычайно друг другу полезны в восстановлении истории местных православных церквей и монастырей; в изучении архивных фондов, местных памятников церковной культуры и искусства, собирании воспоминаний, фотографий... Это направление церковной деятельности представляется сегодня не только традиционным и важным, но и актуальным настолько, что, очевидно, позволяет ставить вопрос об организации

епархиальных музеев или музейных фондов, совместных со светскими музеями постоянных или временных экспозиций.

В преддверии двухтысячелетия христианства, когда в России преодолевается многолетнее расчленение единой нации, и духовность снова становится важнейшей частью жизни личности и общества, науки и культуры, частью этого процесса может стать достижение понимания исторического процесса духовностью данной Церкви и силами высокопрофессиональных дисциплин, возникших на протяжении веков, как инструменты анализа памяти человечества и памятников его прошлого.

Святейший Патриарх Алексий II подчеркнул в своем недавнем выступлении, что не только «...верующий человек нуждается в основательных знаниях, как одном из средств познания воли Божией в мире», но и Церкви «необходимо овладение знаниями на современном уровне»¹². Эти слова полностью относятся и к системе глубокого исторического знания, владение которым до трагических событий XX в. было традицией Русской Православной Церкви. Строя заново целостную систему образования, необходимо вернуться к настойчивым попыткам сократить преподавание исторических дисциплин или подменить их псевдоисторическими и в средней школе и в вузе.

Современное положение нашего общества предполагает необходимость и одновременно позволяет наконец использование и путей веры, и возможностей науки в понимании той великой «связи времен», которую в своей духовном прозрении видит Церковь и ищет История.

Я надеюсь, что мне простится, если я позволю себе применить к тем задачам, которые пыталась пунктирно наметить, слова Писания, ибо сказано в Евангелии: «Блаженны алчущие» и сказано там же: «Ищите и обряцете»!

КИРИЧЕНКО О.В.,

кандидат исторических наук

Институт этнологии и антропологии РАН

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Как законченное и религиозно оформленное целое русская традиционная культура сложилась к концу XVII века. Она выросла в течение предшествующих веков в обществе, объединенном одними целями и ценностями. Жила и развивалась *одним живым организмом*, и имела в себе этическое, эстетическое и религиозное начала как *одно живое лицо, один пульс* творческой жизни, где православная вера была благодатной основой для яркого и глубокого раскрытия идеалов красоты и нравственности.

Культура XVIII - XIX веков в России уже не имела цельности прежней традиционной культуры. Отдельно стали существовать народное и аристократическое начала, а также старообрядческая культура.

То, что происходило в эти два века, напоминает создание памятков, ключей к закрытым дверям, образно говоря, «уснувшей» многовековой традиционной культуры. Устное народное творчество спешно переводилось в тексты, ноты, живописный ряд. То же и в аристократической части культуры. В лице лучших своих представителей — гениальных писателей, поэтов, художников, философов она призвана была *обратить внимание самого русского народа, но более важно — других народов мира на сокровище, которое ныне спит — на «спящую красавицу», на русскую культуру, о красоте которой Ф.М. Достоевский произнес свои пророческие слова.*

В этой связи стало устанавливаться *музейное отношение* к традиционной русской культуре. И этот процесс выглядел естественным до какого-то времени (в музей попадали исчезающие эстетичес-

кие образцы творчества). Но в XX веке, из-за открытого гонения на Православную Церковь, произошло насильственное отделение культуры от Церкви и в максимальной степени от православной традиции.

Тогда всецело на несколько десятилетий возобладала методология жесткого музейного подхода к культурному наследию. Узкое, безрелигиозное (эстетическое и этическое) значение стало одним единственным оценочным критерием культурного достоинства. Но в условиях «железного занавеса» советской власти подобная унификация все же не имела тех губительных последствий, какие открываются ныне для русского духовного наследия. Можем ли мы спасти сегодня нашу живую традиционную культуру, оставляя ей место только в музее? Кто всерьез *из большинства общества* ныне прислушивается к пестроте эстетических оценок, когда на нас навалился хаос «общечеловеческой» агрессивной массовой культуры?

Поэтому сейчас чрезвычайно важно для гуманитарных наук обратиться к духовным истокам, к тому корню, на котором выросло все великое Древо традиционной русской культуры — к русскому Православию.

В данном случае мы хотим обратить специальное внимание на важность изучения православной религиозности как определяющего фактора традиционной русской культуры.

Культура складывается из трех главных сфер творчества: религиозной, этической, эстетической. Мы рассмотрим, как в эстетической области русской традиционной культуры действовало религиозное начало.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Любому народу присуще то или иное врожденное эстетическое чувство как дар, полученный от Бога. Как повествует Библия, после потопа праотец Ной благословил своих трех сыновей — Сима, Хама и Иафе-

та, и в их лице их потомков идти тремя разными культурными путями¹. За каждым из родоначальников нового послепотопного человечества закреплялась своя доминанта нравственного служения и своя способ-

¹ Мы опирались на проработку темы в трудах современных этнографов М.М.Громыко, А.В.Камкина, Н.А.Миненко, Т.А.Листовой, И.А. Кремлевой, Т.А.Макашиной, Т.А.Ворониной, Л.А.Тулъцевой, С.В.Кузнецова, А.В.Буганова, К.В.Цеханской, М.В.Мальцева, Г.Н.Мелеховой и других современных авторов.

² Апостолы в проповеди грекам-язычникам говорили: «...благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных богов к Богу Живому, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них, Который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями (подчеркнуто — О.К.), хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с небо дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и *веселием сердца* наши» (Деян. 14, 15-17).

ность приобретения эстетического опыта, через умение вписываться в тот или иной земной объект.

Хам во время потопа, в ковчеге, как повествует Книга Бытия (Быт. 9, 25-27) и хронографы, проявил нравственное бесстыдство, когда все боялись грозы Божией и видели смерть пред своими глазами, и от всего воздерживались», он был близок с женою и зачал сына Ханаана.³ Вслед за этим Хам совершил другое тяжелейшее преступление: он посмеялся над отцом, опьяневшим от неизвестного ему доселе напитка вина, и лежавшим в нелепой позе. Хам не отверг дурную антиэстетику увиденного, но прельстился, вошел во вкус и посмеялся. Хам был проклят отцом за свое нечестие и в удел ему и его потомкам, по слову Ноя, предназначалось стать «рабами рабов у братьев своих» (Быт. 9, 25). Символично племя отец благословил быть в мире священствующим народом, а Иафетово — владычествующим. «Распространять свои пределы — это дело царского владычества, божественную же святую в себе иметь — это принадлежит священнической чести. Ной же как бы так сказал своим сыновьям: «Ты, Сим, священнодействуй, принося жертвы Богу и молясь; а ты, Иафет, владей народами, распространяя свободу их и защищай их; ты же, Хам, с сыном своим Ханааном работай им обоим».

Таким образом, у иафетидов эстетическим приоритетом стало установление и поддержание порядка в государстве, обществе, на Земле, по законам красоты. В русском православном государстве эти целеполагания осуществлялись в конкретных национальных формах.

Эстетическая выразительность культуры всегда напрямую зависела от господствующего в обществе

чувствования религиозной красоты и отношения к нормам нравственной красоты. Ценило ли общество высокие образцы духовной красоты, защищало ли честь и нравственность, пребывало ли едино в покаянии, молитве и посте, радовалось ли также едино святым своим праздникам. Если да, то в таком обществе устремления венчались благодатными от Бога дарами на земле, и тогда выцветала паразитическая по силе духа и эстетической красоте культура.

Высшим критерием красоты для русского народа в аристократии стали *образы святости*. Мерило всему и творец всего духовного эстетического пространства Крест Христов. Своим нежеланием разглядывать постыдную позу Ноя праотец Иафет отверг дурную эстетику бесстыдства. В противоположность этому в святой эстетике Креста Христова православный христианин стал черпать смысл Божией любви — принятие Христом-Богом унижений и бесславия ради грядущей славы спасаемого рода человеческого. Иудеи не увидели за этим поруганием Бога на Кресте высшей красоты Его и правды. «А мы проповедуем, — говорил апостол Павел, — Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа Божию силу и Божию премудрость» (I Кор. 1, 23).

Народный взгляд и взгляд аристократии на божественную красоту разнились. Народ искал Христа - страдающего Бога, обращаясь к конкретным образам и сюжетам из жизни святых, нищих, подвижников и, в первую очередь, к Его Пречистой Матери.

Аристократическая культура, как часть традиционной, была более знаково организованной и символически оформленной.

АРИСТОКРАТИЧЕСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА

Аристократическая православная эстетическая программа обрела завершенность форм к концу XVII века. Остановимся на ее содержании более подробно.

Первый период «княжеский» (X-XV вв.)

Приоритетом князя и аристократии являлась *идея защиты земли*. Православный князь был защитником в своей земле во образ Христа - Спасителя. Анализ важнейших духовных сфер деятельности князя (и, соответственно, аристократии), таких как храмоиздательство, крестные ходы, триумфы, устройство топографии городов, организация сражений, суда,

взаимных межкняжеских клятвенных обязательств позволяет выделить принципиальные для княжеской Среды христианские сюжеты. Во-первых, это Воздвижение Креста Господня, София Премудрость Божия (Логос Христос), также праздник (и образ) Спаса Нерукотворного образа, Спас Преображения и Спас Вседержитель (Спас в Силах). Во-вторых, это Благовещение, Успение Пресвятой Богородицы, Рождество Пресвятой Богородицы. В-третьих, почитание Архистратига Божия Михаила⁴, а из земных святых — царя-псалмопевца Давида⁵ и русских князей страстотерпцев Бориса и Глеба.

³ Святитель Димитрий Ростовский. Келейный Летописец // Синописис Св. Димитрия. М., 1994, репр. 1895, с. 158.

⁴ Святитель Димитрий Ростовский, указ. соч., с. 159.

⁵ Пророка Давида русские князья считали своим небесным покровителем. Искренние, глубокие *плачи* святого царя Давида над телами своих самых сильных дасадителей, Саулом и Авессаломом, наказание убийцы помазанника Божия Саула, вообще его особый трепетный Страх Божий перед тайной помазания, перед избранниками Божиими, унижение себя перед Всевышним без боязни быть высмеянным, благородство, великодушье, искренность перед Богом, своей совестью и народом. И потому, как повествует Вторая Книга Царств, «все, что делал царь, нравилось всему народу» (II Цар. 3, 32, 36). Кроме того, с царем Давидом был связан чрезвычайной важности эпизод — молитва-благодарение Богу за возвращенные пророком Нафаном грядущие милости Дому Давидову. И царь в порыве высоких чувств благодарения говорит Господу ни о чем другом, но лишь о любви к своему народу (II Цар. 7, 18-29). Отсюда такая выковавшаяся национальная черта у «истинного израильтянина» Нафанаила, как отсутствие лукавства — «льсти» (Ин. 1, 47).

Когда князь вместе с дружиной выступал против врагов, то выступал в высшем смысле против смерти. Чтобы победить ее, он обращался к образу Христа Распятого и лику Спаса Нерукотворного. Не образ Воскресения Христова сделался главной иконой в противостоянии врагам отечества, а образ Христа, где Он только явлен миру, открылся ему и бросил вызов смерти, аду, сатане. Князья и дружина вместе с Христом делали вызов врагу. Таким образом, *поединок* становится высшим деятельным моментом участия князя и аристократии в страстях Христовых. Но вызов врагам земли русской делался не дерзновенно напрямую от лица Христа Бога, а через предстательство Божией Матери. Поэтому благочестивые русские князья брали с собой на битву образ Божьей Матери, Распятие и знамя со Спасом Нерукотворным.

Отличительной особенностью периода X-XV вв. была борьба, поединок с *врагами физическими*. Они тогда, преимущественно, являлись смысловыми и главными противниками земли, веры («поганые» — их общее название).

Кроме участия в такого рода поединках — в сострадании к вышедшему к миру Царю мира, князья созидали и *культуру Славы Христовой*. Она заключалась в княжеских *триумфах*. Встречи у городских ворот князя-победителя имели прообразом Вход Господень в Иерусалим в славе Победителя земных страстей и врагов. Об этом говорит прежде всего тот факт, что городские ворота в великокняжеских столицах — в Киеве, Владимире, Москве делались «золотыми», то есть во образ Иерусалимских Золотых ворот.

Таким образом, важнейшими смысловыми идеями княжеской религиозно-эстетической программы в период X-XV вв. были поединок и триумф.

Второй период «царский» (XVI-XVII вв.).

В период XVI-XVII вв. на первый план для царя и аристократии стало выходить противостояние врагу духовному. Защита веры становится главным делом. Царь не просто следит за чистотой веры и пресекает ереси, крамолы, разного рода суеверия, язычество, но даже лично вступает в поединок — спор с иноверцами. Такие споры особенно любили проводить Иоанн Грозный и Алексей Михайлович.

Момент триумфа в «царский период» был заменен *Выходами* царя на Вселенские крестные ходы. Победа над духовным врагом мыслилась как Торжество Страшного Суда Божия. Поэтому такой вселенский крестный ход становится уже при Иоанне IV главным крестным шествием, символически прообразующим предстояние Суду Божию.

Таким образом, православная эстетическая

программа аристократии к XVII в. нашла завершение в мистериальных действиях, соборно организованных шествиях всех православных, посвященных грядущим событиям Страшного Суда.

Народные православные представления о красоте.

В русской православной культуре сложилось национально-самобытное понятие о красоте. Истинно красивым считалось то, что *было свято*. Святым же почиталось прославленное Богом. Все, кто прошли путь земных страданий во имя Божье, во имя Христа, кто невинными своими страданиями стремился уподобиться Ему — Подвигоположнику, и были для остальных иконами истинной красоты и жизни.

Весь религиозный пафос русского народа шел от самобытно усвоенного взгляда на невинные страдания Христа — Бога. *Не физические Его мучения на Кресте* (и размышления об этих мучениях, что присутствовало, например, в католической традиции), а *вольные страдания Бога*, Творца мира сделали главным предметом духовных размышлений русского народа. И хотя, как учит Православная Церковь, Божье начало в Христе действительно не страдало, когда Он страдал физически, а лишь человеческое, но православный русский народ, сострадая Богу, взял на себя духовную миссию понять, испытать эту ношу, понести, почувствовать Божьи страдания от Креста Христова. В *смирении Христа-Бога* народ нашел смысл святости, высшую красоту на земле. Тем самым, вслед за Благоразумным Разбойником русский народ попал в самый духовный центр человеческой истории, в самое сердце глубочайших борений и испытаний. Отсюда тот парадокс, на который указал Г.Федотов в исследовании о русском духовном стихе: «Народ не хочет видеть кенозиса Христа, народ отвращает взоры от страданий распятого Господа — но лишь для того, чтобы искать этого кенозиса и этих страданий, разлитых повсюду в жизни человеческой».

Как князь и аристократия, *народ имел свою религиозно-эстетическую программу*. Она имела сходство с аристократической в том, что также в период X-XV вв. на первом плане противостояния находились физические соперники, а во время XVI-XVII вв. — преимущественно, духовные. Но в центре противостояния, по народным представлениям, ставился не «поединок», а «подвиг». *Подвиги* святых подвижников, несение креста нищими и юродивыми, терпящими ради Христа холод, зной, унижения, подвиги русских князей, борющихся против супостатов, являлся высшим выражением духовной красоты для народа.

Славу же Господню в применении к своей

6 Кудрявцев М.П. Москва — Третий Рим. М., 1994, с. 180.

7 Митрополит Макарий. История русской Церкви. М., 1996, кн. 4, ч. 2, с. 188-196.

8 Романов Г.А. Московские крестные ходы XIV-XVI вв. М., 1996.

9 Святитель Димитрий Ростовский. Краткие вопросы и ответы о вере. // Отечество, 1990, № 2, с. 153.

10 Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991, с. 103.

жизни народ видел не в личностных триумфах или крестных шествиях, но в славе, которая даруется Богом их христианской матери - сырой земле. Крестоцветение земли — высшее проявление красоты и славы, Божьей на земле для народа. И простолюдин искал Божьей Славы как ликования Царства Божия, как неказанной красоты райских обителей.

Отношение к земле.

«Земля Божия» — так определяли русские крестьяне лицо того мира, в котором они жили и трудились. За этим стояло устоявшееся «этико-религиозное понятие, выражение целостного взгляда православного крестьянства на мир как творение»¹¹.

Народ уяснил, что живительная сила, которой обладает земля - роженица — это Божья сила: «Пуцал Господь Дух по всей земле»; «Воплотив Свят Дух во сыру Землю, во всю Поселенную»¹², пели народные сказители.

Красоту земля получала от Христа-Бога, как повествует другой русский духовный стих «Голубиная книга». Солнце, месяц, звезды, ночи, зори утренние, ветры буйные, дождь — от Христа Бога и Духа Святого.

На своей земле православный народ видел себя *семенем*, которым его земля засеивалась. В Колесов указывает, что «в средние века понятие о семени связано с развитием представлений о духовной жизни «новых людей» — христиан, призванных обновить землю»¹³. Народ помнил об освящении всей поднебесной земли кровью праведников, начиная от первомученика Авеля. Сам Господь Иисус Христос три дня пребывал телом усопшим в лоне ее. И Русская земля имела немалое число праведников, покоящихся в ней.

Постепенно, с утверждением православной традиции на первый план у крестьян по отношению к земле вышел мотив ее страдания. Она, по народному представлению, несет бремя грехов беззаконий людских. Она выступает как *страстотерпица*, тем самым, как участница спасительного дела Божьего. Земля лишь просит Бога ускорить время Страшного Суда по причине невыносимости страданий:

«Растужилась, расплакалась матушка сыра земля

Перед Господом Богом:

«Тяжел-то мне, тяжел, Господи, вольный свет!
Тяжеле — много грешников, боле беззаконников!»

ков!»

Речет же Сам Господь сырой земле:

«Потерпи же ты, матушка сыра земля!

Потерпи же ты несколько времечка, сыра земля!»

Как участница Божьего дела Земля представляется народу и свидетельницей людских дел на Страшном Суде. От земли кровь праведного Авеля вопиет к Богу. И Каин проклят «от земли, которая отверзла уста свои принять кровь» Авеля (Быт. 4, 11). Как передает народный стих о святых князьях Борисе и Глебе, кровь мучеников на земле вызывает «потрясение и ужас всей вселенной»¹⁴. К земле обращались с покаянием грешники именно потому, что она могла через Духа Святого «слышать» и от нее голос молитвы грешника, как голос крови невинно убиенных летел к небесам. О земле знали, что по слову Божию, она во Второе пришествие Христова преобразится, как и тела людей, в новое нетленное тело (2 Пет., 3, 11-13). Народный стих так рисовал эту картину:

«Загорится матушка сыра земля:

С восхода загорится до запада,

С полуден загорится да до ночи.

И выгорят леса темные.

И сошлет Господь потопие

И на три дни, и на три месяца.

И вымоет матушку сыру землю,

Аки харатью белую,

Аки скорлупу яичную,

Аки девицу непорочную,

Аки вдовицу благочестивую...»

«Страшный Суд»

Земля умела, по народным представлениям, не прощать некоторые грехи кающихся. Например, убийство крестового брата. Святость заключенного союза крестовых братьев считалась столь высокой, что грех столь ужасного отступления от него попадал в разряд непрощаемых — против Духа Святого.

Такое отношение к собственной земле воспитывалось и знаниями о Святой Земле — земле Палестинской¹⁵. Святая Земля, связанная с земной жизнью Господа Иисуса Христа, представлялась святой и особо прекрасной земной территорией. Сведения о Палестине простолюдины получали из описаний Св. Земли, хождений, рассказов паломников, иллюстрированных книг — Псалтирей, монастырской или смешанной редакции, Палеи, Хроник (География Амартола)¹⁶.

Потом это *предстояние Божьей красоте* Святой Земли оформилось в четкие символические и идейные формы. На этом корне и выросла народная православная вера и стала крестьянской верою. Не случайно патриарх из народа — Никон, завершая средневековый круг русской истории, ставит последнюю точку — устроил во образ подобие святых мест Иерусалима Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь.

¹¹ Кузнецов С.В. Религиозно-нравственные основания русского крестьянского хозяйства. // ПРНК, № 3, М., 1994, с. 238

¹² Федотов Г.П. Указ. соч. с. 69.

¹³ Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986, с. 19.

¹⁴ Голубиная книга. М., 1991, с. 284.

¹⁵ Попов Г.В. Древнейший русский лицевой проскинитарий // Иерусалим в русской культуре. М., 1994, с. 86.

¹⁶ Попов Г.В. Указ. соч. с. 87.

По причине столь глубоко христианского отношения к земле, праздник Святой Троицы в религиозно-эстетическом контексте стал первым и любимейшим для народа. Не случайно словесным, знаковым, песенным языком этого праздника насыщен весь русский фольклор.

Отношения народа к святым Божиим.

В преимущественном внимании и любви к святым Божиим, которые вольно и невинно приняли страдания, уподобляясь Христу (страстотерпцы князя Борис и Глеб, Алексей — человек Божий, Иосиф Прекрасный, убогий Лазарь), народ обретал возможность вместе с этими святыми сорадоваться красоте Божьего святого дела искупления рода человеческого от греха и смерти. Именно они стали главными персонажами духовных стихов, любимых народом.

Из русских святых этого периода народ выбрал в качестве своего любимого преподобного Сергия Радонежского. В сознании народном этот святой соединил в себе высшие Христовы ценности: величайшую отрешенность от всего земного он непостижимо соединил с любовью к земле-страдалице, с участием в делах земного устроения.

Народный взгляд на княжескую (царскую) власть.

Присутствие Царя Небесного в *царе земном* окрыляло народную мысль благоговейно и со страхом Божиим предстоять этой тайне. Как отмечал Г. Федотов, постоянный эпитет Христа в русских духовных стихах - «Царь Небесный». «Именно царем, владыкой и судьей видел Его народный певец»¹⁷. Чтобы глубже понять существо данной от Бога земной власти, народ размышлял, воспевал царственное лицо Господа Иисуса Христа.

С принятием христианства у народа пришло понимание, что с великим князем живет Богом данная красота, данная ему по особому дару благодати. Князя Владимира Крестителя народ стал именовать Красно Солнышко.

Высокая национальная идея «Москва — Третий Рим» выростала постепенно по мере того, как державно и с православной верой потрудились целый ряд русских князей. А также, когда русский народ пережил, перестрадал, оставил в своей памяти судьбу каждого из них. В памяти народа (летописец это фиксировал) оставались все важнейшие поступки благочестивых князей. Живо запечатлевались эпизоды подведения великих итогов политической жизни Руси — возвращения князей с полей сражений. Особо национально значительным в истории Древней Руси был момент возвращения благоверного князя Дмитрия с Куликова Поля. Такой дивной красоты торжества русского оружия, православной веры, величия князя давно не видел русский человек. И

народ, со своей стороны, славил подвиг князя и русских воинов.

Путь домой Дмитрия Донского с войсками начался с прощания с теми, кто погиб, с речи, обращенной к мертвым русским воинам. Потом князь почтил своим словом тех, кто остался живым после сечи. По возвращении князь Дмитрий неустанно, со слезами, благодарил Бога, Пречистую Богородицу, Архистратига Михаила, обращался ко гробу митрополита Петра и прочих чудотворцев, молился перед гробами сродников, благодарил их за молитвы, встретился с женою и детьми у ворот Кремля. Потом отправился в Троицкий монастырь¹⁸ благодарить игумена Сергия за молитвы.

Великий князь Владимир Мономах также был особо памятен и любим народом. Мужественный и постоянно уповающий на Бога воин, мудрый полководец, смиренный и независтливый правитель, он был первым и в плаче о грехах князей. Князь Владимир строил храмы, монастыри, перенес мощи святых князей страстотерпцев Бориса и Глеба в новую каменную церковь. Это событие вылилось, как передает «Повесть временных лет», в «великое народное сошествие», торжество православной веры¹⁹. На бой он шел с горячей молитвой и крестоцелованием: «князь Владимир, едучи перед войском, приказал попам петь тропари и кондаки Креста честного, и канон святой Богородице... крест целовали, и возложили ваю надежду свою на крест, поливая обильные слезы... прощались друг с другом и, обратив очи к небу, призывали Бога Вышняго... все молились Богу и Матери Его, давали обеты кто кутьею, кто милостынею²⁰ убогим, другие пожертвованиями в монастыри».

Летописи сохранили много конкретных памятных поступков этого князя.

Из живого отношения к множеству конкретных поступков и складывалось державное сознание русских людей, складывалось представление о настоящем истинном царе. Ко времени появления в России первого помазанного на царство царя, образ должного царя уже сформировался в сознании народа.

Единство народной и аристократической программ.

Православие было тем мостиком, который соединил в России особенно тесно и нераздельно культуру народную и аристократическую. Народу нравился личностный характер культуры, окружающей князя. Эти симпатии особенно заметны по былинам, духовному стиху. Народ выделял из своей безымянной Среды нескольких богатырей с именами: Илью, Алешу, Добрыню. И хотя сделал их людьми, состоящими на службе у великого князя, но воинами вольными, которые свободно двигались среди стихий

¹⁷ Федотов Г.П. Стихи духовные, указ. соч. с. 33.

¹⁸ Сказания и повести о Куликовской битве. / Изд. подгот. Л.А.Дмитриев и О.П.Лихачева. Л., 1982.

¹⁹ Повесть временных лет. СПб., 1996, с. 266.

²⁰ Указ. соч. с. 256, 261.

народной природы. То, что богатыри взяты все же из арсенала княжеской аристократической культуры, наложило на них присущие этой культуре черты символической сгущенности и потому они внешне медлительны и внушительны, но потенциально чрезвычайно сильны.

Также аристократическая культура не могла не испытать влияния на себя народной традиции. В «Слове о полку Игореве», написанном с потрясающей любовью к народу, одиночество князя Игоря в плену скрашивает именно народная природа. С молитвой Ярославны земля сама, как молитва народная, укрывает князя, помогает ему, спасает его.

Так, на протяжении всей русской истории аристократия и простолюдины окормлялись у одного источника благодати — Христа Спасителя и Церкви Православной, учились друг у друга понимать и любить, каждый по-своему, Божий мир. Народ учился у аристократии умению собирать свой духовный опыт в целое, символически насыщенное, эстетически выделенное, оформленное в четкие формы. Аристократия же любовалась и перенимала народное умение поэтизировать землю, природу, в ярких и сочных образах передавать картины природных стихий, училась за символом видеть живую реальность.

Линейно, во времени, народная и аристократическая части традиционной культуры хотя и существовали долгое время как одно неразрывное целое, но все же заметны импульсы, когда или та, или другая первенствовала. В этом контексте можно говорить, что они существовали как «вдох» и «выдох».

На «вдохе» народной культуры в конце XIV в. и устремленности духовного взора ввысь произошло запечатление образов народного духа в высочайшие образцы искусства, иконописи фресок, искусства слова. Так, появление иконы Святой Троицы преподобного Андрея Рублева ознаменовало и высоту соборной молитвы всего русского общества, устремленность духа к небесам, и указывало на присутствие особой благодати святости на земле. Тогда обитель преподобного Сергия сделалась русским духовным центром, живоносным источником на многие века для всей России.

На «выдохе» аристократической культуры к XVII в. завершился другой важный процесс в русской культуре: установился особый церковный архитектурный пояс России. Многие обрели свою символическую архитектурную и топографическую завершенность²¹. Вектор направления, в отличие от конца XIV в., изменился. Не икона, молитва и устремленность культуры ввысь, но защита дольнего в хрис-

тианских символических формах, стали преобладать в новом веке. Храмовая архитектура, обильно насыщенная христианской «огненной» символикой (М.П.Кудрявцев), «окаменевала» и призывалась стать максимальной знаковой преградой миру подземному, темным силам. Топографически Москва, да и многие другие города (Суздаль, Кашин, Псков и др.)²² выстраивались на камне во образ Небесного Града Иерусалима. В Москве в Великий пост проводились грандиозные Вселенские крестные ходы во образ шествия верных на Страшный Суд²³.

Таким образом, эстетический идеал получил оформление в наглядных образцах религиозной культуры. Культура XVIII в. осталась до сего дня как цельный семнадцативековой монолит, как святыня под спудом, ждущая своего часа.

Мы обладатели сокровища, которому все больше перестаем знать цену. Спросить нас сейчас, почему мы русские? Знаем язык. Живем в России. А сколько сейчас приезжих в России смогут сказать про себя, что они тоже знают язык и тоже живут в России. Мы перестали смотреть на «солнце» — нашу семнадцативековую чистопробную золотую культуру. Мы перестаем даже смотреть на «луну» — классическую культуру XVII-XX вв. — однобокое отражение солнечной православной культуры. Учителя школ (гуманитарии), устав холодным сердцем говорить о «Слове о полку Игореве», обратились к теософской мудрости за разъяснением тайного смысла высокого языка культуры. А между тем, эти псевдомудрые знания ни одна страна в мире никогда не называла своими — традиционными. Они выросли, как раковая опухоль, в Индии, Америке, России, Германии, Франции, Англии.

Когда из нашей культуры был вытеснен ее общий знаменатель — религиозность, тогда духовная выразительность этических и эстетических образцов культуры стала резко занижаться. Каков ныне коэффициент эстетичности эстетического в творчестве? Современные творчески одаренные натуры, чтобы быть реалистами, вынуждены отражать какофонию сегодняшнего мира. Это заметно особенно в музыке. Именно эти художники говорят новое слово в искусстве. Выпустив из рук нити истинно духовной жизни — в Боге, истине, красоте, мы даем дорогу и вакханалии перестающего подчиняться нам материального мира.

Спасение в одном — пробудить наши души для лицезрения вечной красоты, которая осталась запечатленной во всем строе нашей спящей традиционной культуры.

21 Кудрявцев М.П. Москва — Третий Рим. М., 1994.

22 Мокеев Г.Я. «Якоже горний Ерусалим» // Памятники Отечества, 1991, № 2, с. 113.

23 Романов Г.А. Московские крестные ходы XIV-XVI вв. М., 1996.

НЕВЛЕВА И.М.

профессор, зав. кафедрой гуманитарных
и социально-экономических наук БУПК

ФЕНОМЕН «СВЯТОСТИ» В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Проблема культурно-исторических форм «святого» сложна и многогранна. Этимологическое значение понятия святости раскрывается через созвучные корни слов — свет, просвещенный, осиянный светом. Недаром в Св.Троице одна из ипостасей - Дух Светлый. «Дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак, идите во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел Вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28, 18-20).

«Святые» всегда выступают как контроверза обыденному, каждодневному, узкоутилитарному. Священным акциям, служению святым идеалам чужд мелкий прагматический расчет. Себялюбивая мелочность, эгоизм отдельного «я» теряется перед величию святых. «Я» растворяется над собой, приобщаясь к более значимой сущности, чем оно само.

Святые — это вполне земные люди, которые прошли становление в борьбе с соблазнами мирской суеты, преодолели тяготы земной жизни. Только в своей подвижнической деятельности, бескорыстием, милосердием они поднимались по лестнице нравственного духовного совершенствования. Говоря словами А.П.Чехова, эти сподвижники «выдавливали из себя по каплям раба», т.е. преодолевали состояние зависимости от мирских соблазнов и суеты, отрицательное в человеческой природе, порою через внутреннюю борьбу, через преодоление духовных препятствий.

Поэтому «святые» есть ни что иное как голос общества, социального целого, требующий от инди-

вида определенных ориентаций типа поведения и мироотношения. Этот голос звучит извне и изнутри, становясь идеальной пружиной социальных движений и придавая смысл индивидуальной судьбе.

Отдаленная временем внутренняя духовная жизнь святых делает их примером для последующих поколений, делает их нашими современниками.

Термины «святые», «священство», «святость» означают в религиозном контексте обладание божественной благодатью. Однако святость не сошла на них как озарение, а явилась продуктом их внутренней духовной деятельности. Святость неотрывна от сердцевины религиозности — понятия Бога. В Православии Бог выступает нравственным законом, диктующим систему ценностей и способ взаимоотношений между людьми.

«Святой» означает причастный к этому верховному закону, одобренный Богом, проникнутый божественным началом. Святые, носители святости, для нас являются духовными учителями, духовными маяками, ибо народ, лишенный святых, превращается в толпу. «Дивен Бог в святых Своих» (Псалом 67, 36).

Во всех развитых религиях Бог есть центр картины мира и религиозного мировоззрения, он — финальная цель и высшая ценность, причина мира и его идеал. Однако, представая перед человеком как высшая сущность и закон бытия, Бог в то же время есть лицо, сверхсубъект. Для массового обыденного сознания Бог персонифицирован и предполагает возможность диалогического общения с Ним.

СВИСТУНОВ М.Н.,

кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Белгородского Университета Потребительской Кооперации

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ И ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА О ДУХОВНЫХ УСТОЯХ ЧЕЛОВЕКА

Православное христианство, привнесенное на Русь в конце X века, оказало громадное влияние на формирование русского национального характера и самосознания, серьезно

изменив так называемый «врожденный нрав», о котором древнегреческий поэт Пиндар писал: «А врожденному нраву иным не стать...»

Проникая постепенно в душу и быт русского

народа, христианство с его учением о любви и милосердии, произвело в народе глубокую нравственную перемену. «Впоследствии свет веры смягчил грубость славян» — констатировал историк. Это, прежде всего, сказалось в лучших представителях княжеского рода: равноапостольном князе Владимире, его сыновьях — Борисе и Глебе. Занявший впоследствии киевский престол Ярослав Мудрый стал ревностным строителем церкви и рассадником христианского просвещения. При его преемнике, киевском князе Святославе, вышел в свет «Изборник» 1076 г., представляющий собой один из образчиков отечественной православной литературы.

Собранные в нем нравоучительные изречения, главным образом греческого происхождения, воспринимаются как заповеди, своего рода моральные установки для людей, недавно принявших христианство. Все актуальные для XI века нравственные проблемы нашли в этом сборнике свое отражение, который собственно и преследовал цели практической морали.

Своего рода резюме сборника содержится в его заключительной части — «Како подобает человеку быть». Выдержки и высказывания этого раздела приписываются обычно Василию Великому, Нилу Синайскому, Антонию Великому и другим столпам раннехристианской литературы. Какие же требования предъявляются к поведению христианина? Укажем, опираясь на «Изборник», некоторые из них. Это: не отдаваться богатству; соблюдать воздержание в теле, в еде и питье — умеренность; смягчать нравы, избегать плотских и сладострастных дел; не дерзить словами; мало говорить; быть послушным до смерти, трудиться до смерти; не выдавать себя за праведника, считая себя грешником перед Богом и людьми; не томиться гневом; избавляться от похоти; почитать книги Завета, в сокровенное никогда не вникать, а еретиков отвращаться; заповедями не тяготиться, но соблюдать их... и т.д.

Приведенные здесь моральные максимы легко прослеживаются, как мы уже указали, не только в книгах Нового Завета, но и в произведениях Василия Великого: «Не должно собственную свою волю пред-

почитать воле Господней»; «Вступивший в послужание Евангелию должен прежде всего очистить себя от всякой скверны плоти и духа: имения, суетной славы, привычек жизни, пристрастия к непомерному»; Нила Синайского: «Сребролюбие — корень всех зол...»; «Удерживаешь чрево? Удерживай и язык, чтобы не быть одному рабом, а от другого свободником бесполезным»; «О Троице не испытуй, но веруй только и поклоняйся, ибо кто испытует, тот не верует»; «Как запущенное поле возделывается тщательным трудом, так и душа, одичавшая в грехах, укрощается, если станет жить по закону Божию...»; Антония Великого: «Ненасытное желание богатства и удовольствий, славолюбие и тщеславие при неведении истины суть самые злые страсти души»; «Сживающиеся со злом никогда не будут в числе бессмертных»; «Как странники заблуждаются на дорогах и гибнут, так погибают непекущиеся о добродетельной жизни...».

Несколько позже многие выражения заключительной части «Изборника» обрели на Руси особую известность и неоднократно использовались в многочисленных «Поучениях» («Наказание отца сыну»), посланиях (князя Курбского Ивану Грозному), и «Словах» («Слово о Хмеле», «Слово о полку Игореве»). Поступили они и в устную речь.

Так, например, в распространенных пословицах и поговорках конца XVII- начала XVIII века четко прослеживается нравственное влияние «Изборника»: «живет богатый, что бык рогатый; не ищи премудрости, ищи кротости; сон да дремота, поди на болота, смехи да хихи вводят во грехи; гнев обузда, ума испадешь; не спеши языком, а не ленись делом; не так жить как хочется, так жить, как Бог велит;...» и другие.

В целом, можно сказать, что церковь через произведение, подобные «Изборнику», проникала в нравственный склад общества, подавая ему пример христианского оптимизма и указывая тем самым пути спасения. Спасение же, согласно Православию, заключается в преобразовании человеческой души, ибо вне нравственного отношения к миру невозможен истинный прогресс.

1 А.Терещенко. Быт русского народа. ч. I. М., 1997, с. 18.

2 См. Подробнее «Мудрое слово древней Руси. XI-XVII вв. М., 1989, с. 62-63.

3 Св. Василий Великий. Духовные наставления. М., 1998, с. 45-48.

4 См. «Добролюбие». т. II, Троице-Сергиева Лавра, 1992, с. 255-305.

5 Св. Антоний Великий. Духовные наставления. М., 1998, с. 103-107.

ОБРАЗОВАНИЕ, ВОСПИТАНИЕ, КУЛЬТУРА: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКОВНОГО И СВЕТСКОГО

Позвольте мне начать свое выступление с констатации известной всем истины: наша культура в целом и, в частности, образование и воспитание находятся в состоянии глубочайшего кризиса, который известный социолог П. Сорокин квалифицирует как «чрезвычайный» (см. «Социокультурная динамика»), имея в виду его глобальность, тотальность и брутальность. Утешительным моментом в этой невеселой ситуации для верующих является лишь то, что кризис ударил и по безбожию, лишив его статуса государственной религии.

Если смотреть на кризис как на болезнь общества, а таковой он и является, то за кризисом во время болезни следует выздоровление или летальный исход. Летального исхода, естественно, никто не хочет, поэтому перед современным обществом и Церковью (ибо Церковь в своей эмпирической экзистенции является его составной частью) с новой актуальностью встает не новый уже вопрос «Что делать?», как найти выход из этого кризиса? Наша конференция — подтверждение сказанного, ибо ее благим намерением и является внести посильный вклад, хотя бы малую лепту, в нахождение ответа на эти вопросы.

Одна из врачебных максим гласит: прежде чем лечить болезнь, необходимо найти причины ее породившие. Если все многообразие современного кризиса свести к одному знаменателю или исходной точке, то, как считают многие исследователи, оно сводится к кризису господствующей культуры, культуры потребительской или, как ее еще называют, сенсорной, которая растлила и дух, и плоть носителей этой культуры.

Известно, что еще с времен так называемого Возрождения начался процесс обособления культуры от Церкви или, точнее, от веры, религии и Церкви, процесс секуляризации культуры. В минувшем и текущем столетии этот процесс стал приносить уже довольно горькие плоды, которые сегодня мы особенно обильно пожинаем. Есть мнение, что этот процесс является естественным и неизбежным. Оставляя в стороне вопрос о неизбежности, смею утверждать, что процесс этот является ПРОТИВОестественным. Ибо культура в своем естестве имеет религиозные основы, на что аргументированно указывал еще о. Павел Флоренский. «Культура, — писал он, — как показывает и этимология этого слова (*cultura* от *cultus*), ядром своим и корнем имеет культ». «Культура родилась из культа, — вторит ему известный ре-

лигиозный философ Н. Бердяев. — Истоки ее — сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной» («О культуре»). По мнению английского этнографа Дж. Фрезера, «вся культура — из храма. Так что на обособление культуры от храма» следует смотреть, как на явление не должное, как на болезнь. И такое явление — отрыв культуры от ее религиозных основ — не могло, естественно, остаться без серьезных последствий: к концу XX века мы получили чрезвычайный кризис.

Характеризуя возвращенный этой культурой мир, в котором живет сегодня Церковь, современный православный богослов справедливо отмечает, что он «не является ныне ни ее родным, ни даже «нейтральным» по отношению к ней миром..., он стал миром, оспаривающим само ее существо и жизненные основы, — миром вольно или невольно сводящим ее к тем ценностям, тем жизненным «философиям» и мировоззрениям, которые глубоко отличны, если не прямо противоположны ее видению и опыту Бога, человека и жизни» (прот. А. Шмеман).

Таков фон, на котором мы хотим сегодня говорить о взаимодействии церковного и светского в области образования, воспитания, культуры. Само собой разумеется, что взаимодействие это будет продуктивным лишь тогда, когда будет, пусть не одинаковое, но хотя бы схожее видение проблемы и путей преодоления нынешнего кризиса.

Слово «кризис» в его первоначальном смысле означает, как известно, «поворотный пункт», «исход» (в религиозном смысле — «суд Божий»). Говоря о воспитании и образовании, следует прежде всего и иметь в виду этот «поворот», этот исход-направление, в котором необходимо двигаться. С религиозной точки зрения, выход или исход из нынешнего кризиса очевиден. Если потребительская или секулярная культура стала виновницей кризиса, то выход из него — в возвращении культуры к ее исконным духовным или религиозным основам и ценностям. Образно говоря, в нахождении «дороги к храму», или в оцерковлении культуры.

«Творец культуры — душа народа,» — говорит известный церковный историк А. Карташев. А душа русского народа, как известно, формировалась под благотворным влиянием Православной Церкви. Поэтому с полным основанием можно сказать, как это и делает историк, что «культура русская — православная», с тем лишь уточнением, что таковой она

была до ее расцерковления. Стало быть, задача ныне в том, чтобы вновь ее «оправославить», повернуть лицом к Церкви, к Богу, сделать ее, насколько это возможно, христианской. Наверное, многим сегодня эта задача покажется утопической, неосуществимой, но, как поется в известной революционной песне, «иного нет у нас пути». «Это трудный и долгий путь, — говорит в связи с этим Л.Карсавин, — путь сообразованию Христу в оцерковлении, путь, сначала приносящий плоды неприметные. Но это единственно верный и возможный путь...»

Почему этот путь — «единственно верный и возможный»? Известно, что «первой предпосылкой культуры является сам человек» (Г.Федотов). Если не изменится сам человек, желанного выхода из кризиса не произойдет. Это, по-моему, — аксиома. Не было и не будет такой реформы, такой методики или системы, которая явилась бы панацеей от кризиса сама по себе, без внутреннего, душевно-духовного изменения человека. «Невозможно, — говоря словами И.Ильина, — чтобы дрянные люди со злою волею обновили и усовершенствовали общественную жизнь». Ибо кризис, к которому привела нас потребительская культура, это, прежде всего, кризис души, и с души необходимо начинать «поворотный пункт» в оздоровлении жизни. А коль скоро дело касается души или «просветления всего духовного состава в человеке (А.Хомяков), то здесь наиболее существенный и действенный вклад призвана и может, я надеюсь, внести наша Церковь. «Не родному» же Церкви миру или светскому обществу с этим надо согласиться и стать активным помощником и соратником в оцерковлении жизни. Ему не следует пугаться такой роли Церкви, потому что речь здесь не идет о «клерикализации» культуры или агрессивной экспансии Церкви в сферу общественной жизни, чего некоторые опасаются. Православная Русская Церковь умела и умеет отделять Божие от кесарева, и ни в прошлом, ни тем более сейчас, не посягает на не свойственные ей сферы деятельности — политическую, социально-хозяйственную и т.п. Это — поле гражданской активности и свободы. Церковь в этом отношении стремится лишь воспитать человека — гражданина — так, чтобы он воспользовался своей свободой по-христиански. Как хорошо сказал Л.Карсавин: «Церковь объемлет конкретное бытие, но она делает его церковным не тем, что подчиняет его своим конкретным нормам, а тем, что, религиозно его просветляя, вызывает его свободное самооцерковление в самоосуществлении». Поэтому «оцерковление» не есть «клерикализация», «оно есть, больше всего и прежде всего, христианское одухотворение человеческого сердца» (И.Ильин). А без этого одухотворения человека культура теряет свою суть и становится псевдокультурой. «Культура без Бога есть вавилонская башня», — говорит упоминаемый нами И.Ильин.

Что касается образования и воспитания, то тот же Ильин еще в 1953 году пророчески писал: «Грядущая Россия будет нуждаться в новом, предметном питании русского духовного характера; не просто в

«образовании» (ныне обозначаемом... пошлым и постылым словом «учеба»), ибо образование само по себе есть дело памяти, смекалки и практических умений в отрыве от духа, совести, веры и характера. Образование без воспитания не формирует человека, а разнуздывает и портит его, ибо оно дает в его распоряжение жизненно выгодные возможности..., которыми он, — бездуховный, бессовестный, безверный, бесхарактерный, — и начинает злоупотреблять. Надо раз и навсегда установить и признать..., что формальная «образованность» вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации. Новой России предстоит выработать себе новую систему национального воспитания и от верного решения этой задачи будет зависеть ее будущий исторический путь».

В нынешней системе образования все еще превалирует учительный принцип, имеющий задачей «вложить», а иногда и «вдолбить», в память учащихся побольше знаний. Даже в появившихся в последние годы программах христианского образования чаще всего говорится о формировании «мироведения», нежели о формировании «мировидения». Но ведь мировидение определяет, в конечном счете, сущность человека, его поступки и поведение, а не мироведение.

Роль, задача, ответственность Церкви в системе воспитания весьма велики. Это следует осознать, в первую очередь, самой Церкви и на это настроиться. В Церкви все еще сказывается синдром «падчерицы», неоднократно битой Государством-мачехой. Обществу же благотворно будет признать роль и значимость Церкви в воспитании человека (в особенности, подрастающего поколения) и не смотреть на пробуждающуюся ее активность с опаской и подозрением. Создание системы воспитания на началах веры, чести, совести и любви, т.е. на христианских началах — общее дело (Церкви, общества, государства) и дело глобальное, всестороннее. Воспитание, как известно, не сводится только к школе. Воспитывает семья, литература, масс-медия, кино, театр, телевидение, улица и т.д. Во всех этих сферах дело с оцерковлением, о котором мы говорим, оставляет желать лучшего. В этом направлении следует приложить труды и Церкви, и государству, и обществу в целом. Дух, который сегодня «правит бал» в кино, телевидении, в печати, весьма далек от христианского духа и не способствует формированию духовно-нравственного человека и, следовательно, выходу из кризиса. Даже в школе (светской) спасительный христианский дух дальше уроков религиоведения и этики (да и здесь не всегда) распространения не имеет. Но для того, чтобы возродить культуру и образование на христианских началах, необходимо, чтобы эти начала были воскрешены, давали о себе знать и на уроках географии, и на уроках зоологии, биологии и т.д. Нужны новые учебники, ориентированные на возрождение православно-христианской культуры, нужны добросовестные воцерковленные педагоги, нужны, не в последнюю очередь, средства. А в целом нужно

помнить, что «культура творится не государством, не Церковью, а народом: многим множеством свободно дышащих созерцающих индивидуальностей» (И.Ильин). Чем дышит это множество индивидуальностей сегодня — что оно созерцает, все мы знаем. Сегодня перед нами со всей неотложностью встает вопрос духовной экологии. Церковь всегда была и остается хранительницей, живым авторитетным источником того благодатного духа, из которого только и может народ не отравляясь созидать христианскую культуру. Но проблема в том, что этим духом народ дышит лишь изредка, по большим, как говорится, праздникам. Не секрет, что многие еще сегодня обращаются к Церкви, как к «Скорой помощи», когда худо, когда беда, а затем снова живут «по стихиям мира сего», изо дня в день вдыхая его тлетворный дух. Здесь сам собой напрашивается лозунг: «Оцерковление — в массы». Действительно, есть, как мне кажется, насущная необходимость предоставления Церкви больших льготных возможностей общения с массами через печать, радио, телевидение. Даже если бы наше телевидение хотя бы раз в день вместо «Ваша киска съела бы Вискас», вещало «Возлюби Господа Бога... и ближнего, как самого себя», «Чти отца и мать твою», «Не укради», «Не убивай», «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними», согласитесь, что польза для общества от такой «рекламы» была бы большая, чем от всех прочих реклам вместе взятых. И хотя, как было сказано, культура творится не государством, ее творение, тем не

менее, должно быть делом государственным. Государство должно быть кровно заинтересовано в творении живоносной культуры. Выдающийся наш святитель, недавно причисленный Церковью к лику святых, митрополит Московский Филарет (Дроздов) говорил, что там, «где священный закон нравственности непоколебимо утверждён в сердцах воспитанием, верою, здравым неискаженным учением и уважаемыми примерами предков, там сохраняют верность Отечеству, жертвуют ему собой без побуждения воздаяния или славы. Если же закон, живущий в сердцах, изгоняется ложным просвещением необузданной чувствительностью — нет жизни в законах писанных: повеления не имеют уважения, исполнение — доверия». Как видим, дело правильного воспитания — дело государственной важности, вопрос его благополучия.

Что касается нынешней конференции, то мне кажется, было бы целесообразно, если бы мы не только рассмотрели означенные ею вопросы в нашем кругу, но и привлекли к ним и нашим выводам внимание широкой общественности, Министерства образования, Правительства, призвав их обратить самое серьезное внимание на проблему воспитания, оказать действенную поддержку и помощь Церкви, школе, воспитателям в их пока тщетных усилиях остановить это «чудище обло, озорно, огромно, стозевно» — современный кризис культуры, и повернуть ее в направлении оцерковления и духовного возрождения, к ценностям христианско-православной культуры.

И.Б.Роднянская,

зав.отделом критики журнала "Новый мир"

ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ КАК ПРЕПЯТСТВИЕ К РАСКУЛЬТУРИВАНИЮ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Сразу хочу предупредить, что я, будучи литератором, гуманитарием, все-таки не филолог в том специфическом смысле слова, в каком оно почти синонимично слову «лингвист». Языку нашего богослужения я училась так, как, по сведениям, почерпнутым из превосходного учебника церковнославянского языка, учились в Древней Руси до XVII века: сначала распознавали буквы и их сочетания, потом заучивали наизусть молитвы. «А понимать эти тексты надо было, основываясь на знании

своего родного языка»². Метода моего обучения была даже еще более сокращенной — что называется, «путем погружения». Перед первым причастием, готовя меня к исповеди, велели прочитать Последование, акафисты Пресвятой Богородице и ,Иисусу Сладчайшему, пояснили надстрочные знаки (ни о каких послаблениях в виде гражданского шрифта тогда, тридцать с лишним лет назад в сельской церкви, и не слыхивали), оставив затем наедине с кiotом и книгами. Что было делать, я стала читать — и прочла поло-

¹ Плетнева А.А., Кравецкий А.Г. Церковно-славянский язык. Для общеобразовательных учебных заведений гуманитарного профиля, светских и духовных гимназий, лицеев, воскресных школ и самообразования // Научный редактор В.М.Живов. М.,: «Просвещение»; «Учебная литература», 1996. 192. Тираж 15000 экз.

женное. Никак не мню, что на мне было явлено чудо глоссолалии (в такой гордыне неповинна) – просто церковно-славянский язык действительно не может восприниматься носителем русского языка как **иностранный**, хотя поначалу и воспринимается как **странный**.

Рассказала я это для того, чтобы квалифицированная аудитория выслушала меня не как исследователя-специалиста, а как своего рода экспериментальный объект, как представительницу церковного народа, на протяжении последних десятилетий входившего в соприкосновение с богослужебным языком без предварительной подготовки. Я и сейчас, по прошествии стольких лет, языка этого, строго говоря, **не знаю** (трудности неосвоенного грамматического строя, лексические проблемы остаются), но в каком-то существенном смысле, в каких-то главных очертаниях я его **понимаю** и - еще более - **люблю**.

Сейчас в церковных и околоцерковных кругах с новой остротой возобновился давний спор вокруг вопроса о “русификации” богослужебного языка. Но никогда, кажется, этот спор, унаследованный еще от XIX века, в связи с историей “русской Библии”, и получивший отражение в деяниях Всероссийского собора 1917-1918 гг., не обретал такого поляризующего характера, как сегодня. Одна сторона доходит до настоящего языкобожения в своей готовности умереть за “единый аз” церковно-славянских текстов, обвиняя русификаторов в еретическом искажении богословских понятий. Другая сторона, ратующая за радикальную замену прежнего языка богослужения на современный русский, обвиняет противников в обрядоверии и едва ли не в сокрытии от паствы разумного смысла преподаваемой ей веры.

Конечно, сакрализация какого-либо одного языка (или немногих) в сравнении со всеми прочими - с христианской точки зрения вещь более чем сомнительная. Все мы - дети Адама, словесные существа, в отличие от бессловесных тварей, и нет такого языка на земле, на котором, после соответствующей работы над ним, нельзя было бы найти выражение для Божественной Истины и обращаться ко Всевышнему. История христианской миссии, начиная с чуда Пятидесятницы, это прекрасно доказывает, и приме-

ры здесь излишни. Утверждать обратное - “это значит стать самим на почву трехязычной (или четырехязычной) ереси, с которой боролись славянские первоучители”³. Другими словами, у каждого языка, на любой стадии его становления, есть свои преимущества и свои недостатки в деле передачи вероучительных истин, но нет такого языка на земле, на котором не могла бы быть возмещена его носителю Благая Весть⁴.

В этом - та доля правды, которая стоит за позицией “русификаторов”. Возможность читать Священное Писание обоих Заветов по-русски - на мой неоригинальный взгляд, великое благо для каждого из нас. Хотя и здесь не надо бы доходить до абсурда и, к примеру, переводить слово “аминь” каким-нибудь канцелярско-бытовым оборотом, как любят делать нынешние конкуренты синодального перевода. Для меня лично является образцом легка - с отменным художественным вкусом - славянизированный перевод (вернее, обработка перевода) Евангелия, принадлежащий К.П.Победоносцеву, - книга, насколько я знаю, так и не переизданная в настоящее время.

Но все вышесказанное не снимает, по крайней мере, двух вопросов. Первый из них: действительно ли препятствует употреблению церковно-славянского языка задачам церковной миссии - то есть, христианизации и оцерковлению нашего порядком раскрестившегося народа? Второй же вопрос: заинтересована ли церковная миссия в сохранении и росте культурного сознания как такового, включая и мирской его аспект? И если заинтересована, то какова здесь и сейчас роль словесного наследия церковного?

То, что служба на церковно-славянском языке, ее звучащий текст не до конца понятны среднему прихожанину, и еще неизвестно, кому больше: неопфиту - или не взыскующему внятного смысла храмовому старожилу, - это факт неоспоримый. То, что запрет на изучение этого языка в миру и всяческая его дискредитация в годы советчины усугубили непонимание и что языку этому желательно **учить**, как вообще обучают любому книжному, литературному языку, даже родному, - тоже факт, не требующий доказательств. Но если разложить, так сказать, объем непонятности на составляющие, то обнаружится, ду-

2 Указ. соч., стр. 19. (Исторический очерк).

3. Федотов Г. Славянский или русский язык в богослужении // Вестник русского христианского движения. Париж - Нью-Йорк - Москва, № 154 (III - 1988). С. 13.

4. Поразительная - как радикальный отказ от такого понимания - недавняя статья Алексея Старосмысла “Беседа с Богом при помощи аориста” (“НГ - Религии”, 1997, 29 мая), где наследие Кирилла и Мефодия объявляется “невостребованным” в результате формирования новоцерковно-славянского языка, а русский перевод, в частности, первого стиха Евангелия от Иоанна: “В начале было Слово” - еретическим, в виду того, что к предвечному действию Божию прилагается не аорист “бе”, а глагол прошедшего времени “было” (соответственно, в английской Библии “Was” и т.п.). Не задумывался ли уважаемый автор, например, над тем, что, произнося в Символе веры в отношении Второго Лица Пресв. Троицы “рожденна, несотворенна”, то есть употребляя причастие совершенного вида, означающее законченность действия, вместо причастия “рождаема”, которое могло бы выразить действие предвечное (“прежде всех век”), мы как бы невольно погрешаем против православного богословия? Но ничего, никакой ереси из этого языкового оттенка, насколько известно, на Руси не явилось!

маю, что на долю церковно-славянской лексики и даже весьма своеобразного грамматического строя придется только часть недходчивого смысла, и при том не самая большая.

Начнем с того (хотя это замечание - вне нашей темы), что в наших церквях чтение (о пении и не говорю) часто носит исключительно ритуальный характер; скажем, слова Псалмопевца прямо-таки крадутся из ушей прихожан. Речитатив, долженствующий обеспечить высокое бесстрашие чтения, обезопасить его от выходов "артистической" выразительности (пономарь и призван читать, как пономарь, а не "с чувством, с толком, с расстановкой"), превращается в нечленораздельный монотонный гул, в некое магическое камлание, и такая "надсловесность", особенно при наличии у чтеца красивого тембра, скорее поощряется, чем пресекается. Прodelайте опыт: прочитайте шестопсалмие по-русски, но в этой именно манере, и затем попытайтесь выяснить, стало ли понятней прочитанное. Уверена, что не намного.

Но отвлечемся от приводящих обстоятельств и обратимся к свойствам самого текста. Богослужение в текстуальном отношении есть, как известно, священная поэзия. **Поэзия** - подчеркну я. А поэзия, любая - не только сакральная, на родном языке, а не только от него отличная, - требует особых навыков понимания. И чем дальше уходит общество от основ традиционной, доиндустриальной культуры, чем больше оно становится рационалистическим, прагматическим и технотронным, тем реже встречаются эти навыки, тем ниже их уровень. Достичь же понимания определенных текстов, отказавшись от их поэтического начала, - невозможно: вместе с эстетикой улетучивается и самый смысл.

Часто говорят о красоте православного богослужения на церковно-славянском (один из аргументов в пользу последнего); но красота эта - не орнаментальна. Поэтическая речь иносказательна, метафорична, тропична (от слова "троп"), риторична, в положительном смысле этого слова. Буквалистически настроенный рассудок к ней глух (разумеется, это в полной мере относится и к усвоению светской поэзии). Господь говорил с народом притчами, и Его не всегда понимали, хотя говорил он просто и материал для иносказания брал, по преимуществу, из повседневной жизни; не усваивался сам структурный признак иносказательности. и, по-видимому, теми, кто не мог оторвать свой ум от эмпирики практического существования. Из буквалистского понимания метафоры, зерна поэзии, рождались, как мы знаем, целые ереси, секты. Скопцы поняли метафору, наставляющую на путь добровольной аскезы, как инструкцию к физической процедуре, так что в этом отношении их секту можно отнести к разряду не мистических, а рационалистических сект.

Современный человек многого не понимает в богослуженной поэзии, повторю, **именно как в поэзии**. И вывести его из этого состояния непонятливости путем поспешных переводов с церковно-

славянского на русский - дело, можно сказать, малоперспективное. Очень часто такой перевод оказывается попросту переводом с поэтического на прозаический, то есть лжепереводом, не проясняющим, а затемняющим смысл. (Это, кстати, общая черта современного культурного одичания; сходным образом на Западе переводят русскую поэзию, прежде всего современную, - в виде слегка обкатанных подстрочников, - не оставляя, в сущности, ничего от Ахматовой, скажем, или от Мандельштама.)

Что может быть непонятного для русского уха в возгласе: "Радуйся, Невесте Невестная!" - этом гениально-дословном переводе греческого хайретизма: "Хайре, нюмфэ анюмфевте"; здесь и семантика, и морфология, и синтаксис фразы - все как по-русски, кроме разве что, тоже вполне прозрачного, звательного падежа. Но я с большой вероятностью допускаю, что для иных слушателей акафиста этот возглас может оказаться непонятным, ибо им непонятен мистический парадокс, выраженный фигурой, в поэтике и риторике именуемой окасюморон. В то же время я почти уверена, что тем же лицам какая-нибудь слышанная со школьной скамьи поэтическая строка (например, пушкинская, заимствованная у Жуковского: "Гений чистой красоты") будет столь же непонятна - не более, но и не менее. Между тем, в печати существует русский "перевод" этого хайретизма (что-то вроде: "невеста, не вступающая в брак"), которым полностью уничтожается смысл, ибо уничтожена антиномия, переданная оксюморонной игрой слов.

Да, лексика богослуженной поэзии порой экзотична для нас и малопонятна. (Хотя мне, к примеру, было бы жаль расставаться с рыкающими "скимнами", этими чудесными представителями библейской фауны, вызвавшими почему-то нареkania Г.П. Федотова в его цитированной выше статье.) Да, она, эта лексика, требует тактичного поновления, - что, впрочем, стихийно и спорадически делалось всегда. В подаренном мне в день моего крещения молитвослове, изданном еще в царствование Николая Павловича, в 6-м кондаке Акафиста Богородице стояло: "... оставиша Ирода яко блядива"; когда слово стало восприниматься как грубо бранное, ничтоже сумнящегося, заменили на "бесловно". И так далее. Но русский литературный язык, формировавшийся под огромным влиянием церковного, удерживает глубочайшие лексические связи с последним, и чем родней, знакомей прихожанину нормативный русский (что встречается теперь не так уж часто), тем внятней и ближе ему лексика богослуженных текстов. В знаменитом сборнике "Из глубины" Вячеслав Иванов кончает свою статью "Наш язык", направленную против секуляризации правописания и русского языка в целом, словами: "Пока звучит (живая русская речь), будут звучать в ней родным, неотъемлемо присущим ей звуком и когда-то напетые над ее колыбелью далекие слова, как "рождение", "воскресение", "власть

и слава", "блаженство" и "слабость", благодарность" и "надежда" ...⁵ Читая эти строки, мы ведь даже не сразу схватываем, что, перечисляя как бы доподлинно русские слова, Вячеслав Иванов помнит об их генеалогии и ощущает их **славянизмами**. И они действительно являются таковыми...

Да, тексты священной поэзии на церковно-славянском изобилуют (под влиянием строя греческих образов) инверсиями, настолько изощренными, что современному уху их не всегда легко распутать. в стихе: "Не рыдай, Мене, Мати, зряще во гробе..." - "не рыдай" чаще всего воспринимается как переходный глагол, а "Мене" - как прямое дополнение к этому глаголу-сказуемому (вместо: "Мати, не рыдай, зряще Мене во гробе"). Но русская поэзия, так много позаимствовавшая у поэзии церковно-славянской и пользующаяся правом на свободный порядок слов в нашем языке, может решаться на не меньшие сложности. И пример стоит привести не из Цветаевой или Бродского с их специфическим синтаксисом (и не из архаичного Тредиаковского), а прямо из Пушкина: "И завещал он, умирая, /Чтобы на юг перенесли /Его тоскующие кости, /И смертью - чуждой сей земли /Не успокоенные гости!" ("Цыганы"). Попробуй распутать! Опять-таки, дело в тренированности слуха на поэтическую речь как таковую - в общей, грубо говоря, культуре, так массированно утрачиваемой нашим народонаселением.

Что тут скажешь? Можно, конечно, пойти, условно говоря, "баптистским" путем и, подобно тому, как духовные песни-самodelки легко идут на мотив "Катюши", сжалившись над массой, утратившей или растратившей свое филологическое наследие, катехизировать ее на уровне ее же понятийного и лексического запаса. Облегчать путь к Истине ценой своеобразной эстетической и богословской аскезы (которая, как было показано выше, иногда этот путь как раз преграждает). Все переводить на русский, и не просто на русский, а на разговорный русский (ибо где взять многочисленных творцов, способных на соперничество со святыми поэтами-переводчиками славянской древности; ведь художественный дар - это особая харизма). Упрощать богословскую терминологию, почти сплошь состоящую из славянских новообразований по греческим образцам. Изгонять из богослужебных возгласов "нерусское" слово "паки" - с тем, чтобы потом новообращенные не только останавливались в недоумении перед сложным понятием пакибытия, но даже не вполне понимали звучащее в тысячах и тысячах храмов славянское "Верую" ("... И паки грядущаго со славою...").

Не берусь осуждать этот путь, если таким образом к сонму спасаемых душ добавляются новые. Но хочу напомнить о втором поставленном вопросе - об ответственности Церкви перед культурным сознанием нации в целом. Существует ли такая ответ-

ственность? Нет, ответят те эсхатологически настроенные пастыри и просветители, которые считают светскую культуру уже полностью безблагодатной и требующей лишь отсекающего. Они враги малейших поновлений в корпусе богослужебных текстов, ибо не хотят иметь с мирским культурным сознанием никаких "компромиссных", по их мнению, контактов. Нет, ответит, скорее всего, и противоположная сторона, не культура спасает, а Слово Божие, которое должно быть доступно и людям ученым, и уличному люду. Но можно думать и не так, и не этак. Можно думать, что разрыв между культурным богатством Церкви и современной светской культурой душевредителен.

Церкви вручена на хранение словесная икона дивной красоты и глубочайшего смысла - богослужебная поэзия. И не просто на хранение, а на живую, продолжающуюся жизнь, точно так же, как икона, писанная красками, жива, намолена и чудотворяща не в музее, а в храме. На протяжении веков из этого источника черпала силы и средства великая русская словесность. Если будет утерян источник, невозвратно отомрет многое и в ней, будучи погребено под словарной пометой "устар.", о которой с горьким остроумием писал в своих недавних эссе Андрей Битов.

Читая у Тютчева: "И в тверди пламенной и чистой /Лениво тают облака", - следующее поколение уже не поймет, что речь идет о небе, что это оно - "твердь". Или у Тютчева же, в потрясающем стихотворении "Mal'aria" прочтут: "... Предвестники для нас последнего часа /И усладители последней нашей муки", - прочтут и не поймут, что "часа" - это не сомнительная поэтическая вольность, рифмы ради со словом "голоса", а возвышеннейший славянизм. Прочтут у Мандельштама - об Исаакиевском соборе в дни революции: "Сюда влачится по ступеням /Широкопашурным несчастья волчий след, /Ему ж во веки не изменим" - и решат, что "ему ж" - какой-то некрасивый, "нерусский" оборот, не зная, что церковно-славянский дает возможность таким превосходным образом заменять относительное местоимение "который", до сих пор звучащее в стихотворной речи нарочитым прозаизмом. Прочитают у Маяковского: "Надеюсь, верую: во веки не придет /ко мне позорное благоразумие!" - и согласятся с тем, что "благоразумие" и впрямь постыдная молчалинская "Добродетель", потому что уже не слышат в храме о благоразумном разбойнике, или вовсе исчезнувшем, или превратившемся в какого-нибудь там "рассудительного" либо "догадливого". Кстати, в замечательной статье профессора Е.М.Верещагина "Православие и народность как национальные начала в русском языке и культуре"⁶ очень красноречиво говорится о том, как в советское время из языка последовательно изгонялись слова "милосердие", "кротость", "благодетельность" и т.п., как это подрывало народ-

5. Цит. по кн.: Иванов Вячеслав. Лики и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 30-31.

6. Опубликовано в сб.: Глаголь Добро. Кишинев, 1994. С. 68-73.

ную нравственность и как необходимо ныне вернуть эти слова “в адекватные контексты”. Контекст Маяковского - явно неадекватный (впрочем, он унаследован еще от интеллигентского иронического узуса XIX века), а вернуть эти слова и стоящие за ними понятия в неискаженный контекст может прежде всего Церковь, церковный народ, слышащий в храме славянское слово. Никита Ильич Толстой в своем введении к вышеупомянутому учебнику церковно-славянского языка торжественно цитирует часто приводимые слова М.В.Ломоносова: “... российский язык в полной силе, красоте и богатстве утвердится, коль долго Церковь Российская славословием Божиим на славянском языке украшаться будет”⁷. Эти прозорливые слова сегодня приобретают дополнительный смысл. Языково-культурное сознание, чтобы быть творческим, должно быть биполярным. Это замечал еще Г.П.Федотов в своем труде о русском религиозном сознании, сетуя на то, что близость книжно-богослужебного к разговорно-древнерусскому не создала необходимого культурного напряжения между полюсами русского менталитета, какое возникло бы в случае греческого или латыни на одном из тогдашних полюсов. Теперь, по отдалении современного русского языка и, в особенности, русской разговорной речи от церковно-славянского, эта чаемая биполярность налицо. Язык неба и язык улицы отстоят друг от друга на творчески продуктивное расстояние. Это залог “языкового расширения”, пользуясь термином Солженицына. И не только языкового, но и общекультурного обогащения, - без чего невозможны ни сознательная вера, ни культура, способная противостоять варваризации и в лингвистическом буквальном (учитывая нынешнюю агрессию варваризмов), и в переносном смысле этого слова.

Чтобы не уклоняться от простейших практических выводов из сказанного, решусь предложить следующие, очевидные для меня меры:

1. Самое трудное, но необходимое. Поновле-

ние, главным образом, лексическое, славянских текстов, против чего, конечно, будут протестовать наши ультраконсерваторы. Здесь, в поисках верного направления, не грех снова обратиться к указанной статье Г.П.Федотова (см. примеч.3); она утопична, на мой взгляд, в той части, где автор предлагает заняться русскими переводами на высочайшем художественном уровне, но полезна в смысле критики устаревших элементов “славянщины”.

2. Второе - Адресуется нашим, условно говоря, модернистам, развернувшим большую и систематическую работу по катехизации. Желательно включать в ее программы хотя бы самое предварительное знакомство с языком Церкви, а не пытаться нарочито его избегать.

3. К издательствам Патриархии и монастырским издательствам: издавать молитвословы и другие книги для участвующих в богослужении мирян с переводами и толкованиями текстов, ибо параллельное двуязычие - лучшее пособие к усвоению языка оригинала.

4. К издателям учебной литературы: переиздать отличный учебник А.А.Плетневой и А.Г.Кравецкого, о котором говорилось выше, собрав предварительно заказы с епархий и приходов.

5. Ко всем священнослужителям нашим. Интересоваться общей культурой паствы, не считать, что, дескать, Пушкин и Достоевский, а тем более писатели XX века, верующему православному вовсе ни к чему, поскольку не помогают в постижении Христовой Истины.

Христова Истина нашла себе в веках формы выражения на взрыхленной и удобренной культурной почве с колоссальным культурным слоем. Истощение и распыление этого слоя препятствует оцерковлению современного человека куда чаще, чем способствует его приходу в Церковь в качестве “простоца”. Секты, развившие сейчас такую наступательную энергию, рекрутируются как правило из людей **темных** в самом широком значении этого слова.

7. Цит. по кн.: Плетнева А.А., Кравецкий А.Г. Церковно-славянский язык... . С. 4.

Языкова И.К.

зав. кафедрой христианской культуры

Библейско-богословского Института св. апостола Андрея.

ИКОНА — БЛАГОВЕСТИЕ СОВРЕМЕННОМУ МИРУ

*И увидел я человеческое лицо Бога,
И душа моя была спасена.*

Преп. Иоанн Дамаскин

*В иконоборческий период Церковь
боролась за икону, а в наше смутное
время пришла пора иконе бороться
за Церковь. И она борется.*

Архимандрит Зинон

Мы живем в эпоху преизбыточной информации, точнее — информационного бума, обрушивающегося на человека подавляющей лавиной. Перенасыщение современного мира информацией приводит к тому, что слово в большей степени девальвируется и дискредитируется, ибо оно насильственно отторгнуто от своих онтологических корней. В век тотального господства средств массовой информации, массовой культуры, компьютера, интернета, слово перестало быть вестью.

Христианство — это религия Слова (с большой буквы) и потому миссия христиан в современном мире, в первую очередь, связана со словом. Мы проповедуем Христа — Слово Божье, пришедшее в мир во плоти, и проповедуем, прежде всего, посредством слова, ибо, как писал апостол Павел, величайший проповедник и миссионер: “Как веровать в Того, о ком не слышали? Как слышать без проповедующего?” (Рим 10:14).

Но что нужно делать, чтобы слово христиан было услышано в нашем мире, чтобы это слово не стало препятствием на пути человека к Слово, которое “было в начале и все через Него начало быть” (Ин 1:1)?

Во времена апостолов Благая Весть передавалась из уст в уста, от сердца к сердцу. Тогда еще не существовало полного корпуса Св. Писания. Безусловно, апостолам была известна Тора, пророческие писания, вошедшие затем в канон Ветхого Завета. Канон же Нового Завета накапливался из писаний самих же апостолов, но Благая Весть распространялась, по большей части, устно. Даже Иоанн, верный свидетель Слова и Его служитель, недоверяет еще слову написанному и одно из своих посланий заканчивает так: “Многое имею писать вам, но не хочу на бумаге чернилами, а надеюсь прийти к вам и говорить устами к устами, чтобы радость ваша была полна” (2Ин 12). После формирования канона Св. Писания, Слово Божье распространяется в многократно переписанном виде и под его воздействием меняется слово человеческое, то есть формируется

христианская культура. С изобретением печатного станка у каждого человека появилась реальная возможность иметь Слово Божье в руках. С этим детищем новоевропейской цивилизации особенную надежду на распространение Евангелия в сердцах людей связывают протестанты. Восприняв буквально слова Спасителя о том, что Евангелие должно быть проповедано на всех языках, многочисленные миссии и институты перевода Библии трудятся над тем, чтобы обеспечить Св. Писанием на родном языке самые малочисленные и экзотические народы. В страшные советские времена, когда в России Библию было достать практически невозможно, именно протестанты привозили сюда Слово Божье. За что им большое спасибо. Но подарить человеку Библию — еще не значит его спасти.

С появлением радио, телевидения, кино возможности христианской миссии в мире, казалось бы, расширились. Однако наращивание технических возможностей не вызывает прямопропорционального возрастания христианского влияния на мир. Ни миллионные проповеди на стадионах, ни христианские телепередачи или кино не дают большего результата, чем это было в апостольские времена, когда действовал принцип проповеди “из уст в уста, от сердца к сердцу”. Чтобы охватить всю тогдашнюю ойкумену апостолу Павлу не нужны были ни скоростные средства передвижения, ни средства массовой информации. Напротив, сегодня мы наблюдаем как бы обратный эффект — многократно умноженное слово перестает слышаться и восприниматься. К тому же Христа нынче проповедуют не только христиане, но бесчисленные мимикрирующие под христианство новые учения и культы. И человеку неискушенному трудно разобраться, за которым из постоянно произносимых на разные лады слов стоит Слово (с большой буквы). В такие времена хочется вспомнить мудрого Екклезиаста: “есть время говорить, есть время молчать” (Ек 3:7). Это не значит, что существуют времена, когда христианская проповедь должна умолкнуть, а христианская миссия в мире, в следствие ее

малой результативности, должна измениться. Отнюдь нет. Собственно это и невозможно, потому что, как сказал Спаситель: “если они умолкнут, то камни возопиют” (Лк 19:40). Напротив, в те времена, когда Слово не может быть услышано в словах, Оно начинает говорить в молчании. Православная традиция знает этот путь очень хорошо — это путь исихии, постижения Слова в молчании, путь сердца, а не разума. Именно тогда, когда восточное монашество ушло от мира, оно стало более всего влиять на мир. Именно тогда, когда в монастырях разрабатывалась практика безмолвия, рождались лучшие произведения слова — аскетическая и учительная литература, гимнография и богословие. Часто духовный климат в Церкви менялся не от дискуссий и споров, а от молитв безмолвствующих. На Руси это особенно показательно на примере преподобных Сергия и Серафима.

Православие знает еще один способ проповеди Слова, для которого не требуется большой затраты слов. Это икона. Св. отцы приравнивали икону к богословию и проповеди, видели в ней вероучительный текст, а вовсе не декоративный элемент церковного интерьера. Так, св. Василий Великий писал: “Что слово повествования предлагает для слуха, то молчаливая живопись показывает через изображения”. Это своего рода ненасильственная проповедь. Любое слово, сказанное сегодня, может кого-то задеть или быть неверно понято. А икона — это тот же способ проповеди из уст в уста, от сердца к сердцу. В разные периоды истории Церкви икона занимала различное место в сознании христиан. Постепенно формировался ее канон, менялись стили, затем приходила в забвение ее знаковая структура. Иногда, казалось, икона забыта окончательно. Но затем вновь ее открывали как величайшее сокровище, как Богом данный язык благовествования и хвалы. Это особенно ощутимо сегодня, на исходе XX века - эпохи патологической глухоты к Словоу. В определенном роде икона это один из тех “новых языков”, о котором говорил Спаситель перед Вознесением: “И будут говорить новыми языками” (Мк 16:17).

Вспомним, что икона появилась именно тогда, когда Церковь нуждалась в расширении своей миссии, в новой проповеди Слова Божия. Было это сразу же после Константинова Миланского эдикта 313 г., даровавшего христианам долгожданную свободу вероисповедания. В широко раскрытые врата Церкви хлынули язычники. Конечно, крестившись, они язычниками называться переставали, но и христианами они были лишь номинально. Они нуждались в научении, наставлении, проповеди. С таким напором Церковь не всегда справлялась. В это время задачи христианской миссии осознавались, прежде всего, в том, чтобы поставить ограду потоку язычества (не людям, конечно, но чуждым идеям, ересям). Св. отцы формулируют догматы как ответ на вопрошание мира. Параллельно с облечением Откровения в четкие словесные формулы догмата, шел процесс

обретения Образа, как визуальной формулы Откровения. Если хотите, это были не просто параллельные пути, но кристаллизация христианской богословской мысли в едином (двуедином — неслиянном и нераздельном) процессе создания катодического богословия, выражаемого в слове, и апофатического, выраженного в образе. И часто, для вновь пришедших в Церковь, именно визуальный (наглядный) образ становился ближе и понятней. Период распада Римской империи и процесс формирования новых христианских империй в V—VIII вв. очень напоминает нашу эпоху. И мы видим, что икона сегодня выполняет ту же функцию — свидетельствует о Словоу, благовествует, убеждает.

Конечно, и в доконстантинову эпоху Церковь знала живописные изображения, достаточно вспомнить катакомбы с их фресками на библейские сюжеты и символическими граффити в виде рыбки, якоря, хризмы и проч. Но искусство ранней Церкви было, если можно так сказать, искусством для внутреннего пользования, имело мистериально-литургический смысл и не было предназначено для внешних, не случайно оно спрятано глубоко под землей или зашифровано в виде символических рисунков. Другую задачу перед искусством поставили отцы IV—V века для постконстантиновой эпохи - быть свидетельством и проповедью миру о Христе. И прежде всего эта задача стояла перед иконой (хотя гимнография, например, развивалась по тем же законам). Так св. Нил Синайский в письме к префекту Олимпиодору, вознамерившемуся строить и благоуукрашать храм, пишет: “Пусть рука превосходнейшего живописца наполнит храм с обеих сторон изображениями Ветхого и Нового Завета, дабы те, кто не знает грамоты и не может читать Божественных Писаний, рассматривая живописные изображения, приводили себе на память мужественные подвиги искренне послуживших Христу Богу и возбуждались к соревнованию достославным и приснопамятным доблестям, по которым землю обменяли на небо, предпочтя видимое невидимому”. То же самое читаем мы и у св. Григория Нисского, который живописное изображение великомученика Феодора предпочитает своей проповеди. Святитель пишет: “Живописец, изобразив на иконе доблестные подвиги мученика (и) начертание человеческого образа подвигоположника Христа, все это искусно начертав красками, как бы в какой объяснительной книге, ясно рассказал нам подвиги мученика... Ибо и живопись молча умеет говорить на стенах и доставлять величайшую пользу”.

Эффективность проповеди христианства через искусство, через видимый образ, мы, можно сказать, ощутили на себе. Вспомним предание о выборе веры князем Владимиром, содержащееся в “Повести Временных лет”. Если верить преданию, Русь восприняла христианство именно благодаря “видимому образу невидимого” (как называл икону преп. Иоанн Дамаскин), ведь послы князя Владимира увидели в св. Софии — образ неба на земле, икону Царства Божия. Даже если это всего лишь легенда,

то ее появление у истоков христианской культуры Руси тем более симптоматично, ибо это свидетельствует, что наши предки хорошо понимали, какое глубокое воздействие оказывает визуальный образ на душу человека. Это все более осознаваемым становится в XX веке. Известная максима отца Павла Флоренского “если есть “Троица” Рублева, значит есть Бог” исходит из того же глубокого осознания, что икона больше, чем произведение искусства или предмет культа, икона — откровение. Флоренский любил повторять известное со времен св. отцов выражение, что “Бог в Православии не доказывается, а показывается”. Это хорошо понимал и святитель Иннокентий (Вениаминов), который когда стал митрополитом Московским открыл в 1873 г. епархиальное училище иконописания и позже учредил отдел иконографии при Обществе любителей духовного просвещения, целью которого было собирание подлинных икон, составление руководства для иконописания, приобретение книг по иконописи. Еще будучи епископом Камчатским и Алеутским, Иннокентий поощрял развитие иконописи в своей епархии. А когда был простым священником и строил церкви, то сам резал иконостасы. Великий проповедник и просветитель хорошо понимал миссионерское значение иконы и церковного искусства в целом, ибо оно свидетельствует о существовании нашей веры прежде всех слов. И заметим, было это в середине XIX века, когда в иконописании наблюдался упадок и многие в Церкви готовы были и вовсе отказаться от древней иконы в пользу новой живописи, которая по существу своему ставит другие цели. Таким образом святитель Иннокентий способствовал возрождению иконы, наряду с таким учеными как епископ Порфирий Успенский, Забелин, Ровинский, Айналов, Кондаков и другие. Без преувеличения можно сказать, что глубокий интерес к древней иконе, который начал пробуждаться в XIX веке, стал в определенной степени одним из стимулов духовного оживления в Церковной жизни, которое уже в начале XX века стало настолько ощутимым, что Русская Православная Церковь смогла созвать собор (первый за 200 лет синодального пленения) и восстановить Патриаршество. Новое открытие иконы в конце XIX — начале XX века — еще не оцененная по достоинству духовная революция, произошедшая чуть раньше, страна не взорвалась бы революцией социальной, принесшей столько крови.

Не случайно новая власть, как только почувствовало себя в силе, стала бороться с иконой. Советское иконоборчество — явление также еще в недостаточной степени изученное, но совершенно очевидное. При закрытии храмов и монастырей, часто первыми жертвами становились иконы и колокола, то есть то, что явственнее и громче говорит о вере. Действующая тогда комиссия по охране памятников при Совнаркоме, в которую кстати, входил и о. Павел Флоренский, не успевала наиболее ценные иконы собирать в музеи. Не хватало ни рук, ни сил, ни власти. Да и то, что было собираемо в гос-

запасники, часто продавалось за границу. Но неизмеримо большая часть иконописного наследия просто-напросто сгорела в кострах, откуда верующие одну-две иконы под страхом смерти могли спасти и спрятать у себя дома. Таких трогательных до слез историй я наслушалась, когда работала в Подмосковье по описанию церквей и составлению каталога памятников архитектуры. Причем, то, как коммунисты глумились над иконами, свидетельствовало о том, что и они видели в иконе больше, чем просто доску с красками, творение человеческих рук, хотя старались демонстрировать обратное. Таким образом сотни тысяч икон стали жертвами, может быть, конечно, несоизмеримыми с человеческими, с жертвами новомучеников, но, тем не менее, также обозначившими эту страшную эпоху кровавым знаменем мученичества — свидетельства. Большевики понимали, что даже если люди будут молчать, икона будет продолжать свидетельствовать. Как это похоже на то время, которое вошло в историю Церкви под названием эпохи иконоборчества. Ведь и тогда государственная власть во главе с императором, поддерживая иконоборцев, а потом и вовсе перехватив инициативу у иконоборчески настроенного монашества, боролась не просто против искусства, а против влияния Церкви на души людей. В Византии сильная императорская власть никогда не могла до конца согласиться с тем, что существует власть небесная, и в рамках внешне благополучной симфонии всегда зрел конфликт двух царств, по Августину это — “град земной, возлюбивший мир до презрения к Богу и град небесный, возлюбивший Бога, до презрения к миру”. И земная власть с особой силой обрушивалась на иконы и иконопочитателей не случайно, видя в них знаки власти небесной. Многочисленные легенды о том, что икона реагирует на насилие как живая личность и у нее выступает кровь на месте ранения (самый знаменитый пример — история Иверской иконы Божьей Матери) говорит о том, что икону и воспринимали как живое свидетельство высшей онтологической реальности. Седьмым Вселенским собором 787 г. и собором 843 г. было окончательно утверждено иконопочитание и это вошло в историю Церкви как праздник торжества Православия. Здесь не просто празднуется политическая победа, а утверждается принцип православного благовестия — как явления миру лика Божия. До сих пор икона во всем мире воспринимается как символ Православия.

И тот большой интерес к иконе, который наблюдается в современном мире — не только в России, но и в Европе, и в Америке и даже в Японии есть не дань моде (слишком устойчив этот интерес и прослеживается тенденция его нарастания и углубления), но свидетельство огромной духовной жажды, неудовлетворенность современными формами благовестия. Мне приходилось наблюдать в Европе иконы в самых неожиданных местах — в католических храмах (например, церковь Сан Трините в Париже, где в алтаре помещена “Троица” Рублева, монас-

ть Шеветонь в Бельгии), в протестантских церквях (например, иконы Христа и Богородицы украшают собор Вестминстерского аббатства в Лондоне, русские иконы в экуменическом монастыре Тезе, в лютеранских церквях Финляндии и т.д.). И было бы наивно полагать, как это иногда пытаются объяснить, что католики и протестанты ставят в своих храмах иконы, чтобы заманить туда православных. На самом деле православных в Европе так мало, что им вполне хватает своих немногочисленных храмов. Но вот то, что немногочисленные православные, особенно первая волна эмиграции, сумели сделать явным свое присутствие на христианской карте Европы, это факт. И во многом этому мы обязаны иконе. Безусловно, большая заслуга в этом Парижской богословской школы, осознавшей, что православное богословие должно и сегодня быть ответом на вопрошание современного мира. Но иконописцы и богословы работали там рука об руку, совсем как в святоотеческие времена, когда формулирование догматов и развитие катафатического богословия шло в параллели с формированием иконописного канона, как вида апофатического богословия. Такие подвижники как инок Григорий Круг, сестра Иоанна Рейтлингер, Леонид Александрович Успенский не только сохранили икону, привезенную ими из России на Запад, но и предопределили во многом пути ее развития на новой для нее европейской почве. Сегодняшние иконописные мастерские Франции, Англии, Италии, северных стран работают, в большинстве своем, по методике Л.А. Успенского, который был не только талантливым иконописцем, но богословом, оставившим глубочайшие исследования по осмыслению иконы. Его книга "Богословие иконы Православной Церкви" в России выдержала уже три издания, а книга "Смысл иконы", написанная совместно с Владимиром Лосским, еще ждет своего переводчика и издателя в России.

Пожалуй сегодня на Западе нет страны, где не было иконописных мастерских — православных, католических и уже даже протестантских. О качестве их говорить пока не приходится — оно весьма разное. Постичь для западного человека премудрости апофатического, знакового способа изображения не так просто. Европа, не испытав в свое время разрушительного движения иконоборчества, не получила и прививки против него. Силой естественного развития незакрепленный догматически иконописный канон размыло, католический мир, увлеченный размахом гуманизма и возрождения, небывалыми возможностями человеческого творчества утратил икону (хотя священные изображения, религиозная живопись в храмах по-прежнему сохраняли культовое почитание) и теперь вновь ищет строгости канона. Протестантский мир вовсе начался с полного отрицания икон, а сегодня, например, исторические церкви — лютеранская и англиканская — проявляют интерес к иконе. Разумеется были и обратные процессы — влияние католического и протестантского духа на Россию XIX века превратило ее церков-

ное искусство в жалкое подражание худшим западным образцам, чуждым православного понимания образа. Выход отсюда был найден только в возрождении иконы.

Свобода самовыражения художника, как и всякая тварная свобода, имеет свой предел. Такой предел обнаружился в XX веке и в европейском религиозном искусстве, которое, уйдя от иконы, описало полный круг, пройдя через искушения всех европейских стилей и течений, вплоть до абстракционизма (примеры модернистских храмов и абстрактных росписей на Западе интересны с точки зрения искусства, но совершенно бесплодны духовно). Испробовав все, западный христианский мир вновь обратился к иконе, как к традиции нераздельной Церкви. Эта, своего рода, метанойя современного западного христианского искусства уже дает сегодня свои плоды. И наиболее интересны они не там, где иконой занимаются как искусством (такие мастерские повсюду есть на Западе), но когда она интегрирована в литургию, потому что икона — это литургическое искусство, как говорит арх. Зинов, "икона рождается из литургии, из опыта неба". Наиболее удачный пример этого — бенедиктинский монастырь св.Креста (Шевтонь, Бельгия), где храм восточного обряда расписывали греки, а иконы писали и местные иконописцы и приезжие русские. Сегодня именно икона помогает восходить к небу, открывать к нему прямой путь, учит нас предстоять лицом к лицу пред Богом. Западная богословская мысль все чаще стала обращаться к иконе, как богословскому, а не только живописному феномену.

Как же дело обстоит у нас в России? На протяжении всей советской истории икона здесь была фактически запрещена, так как запрещена была христианская проповедь, миссионерская и любая деятельность. Правда, оставалась наука и она, надо отдать должное, продолжала традиции Кондакова и Айналова, позже Грабаря и Флоренского, хотя увы, часто вне церкви. Изучение иконы в советское время было единственной формой, если не богословия, то, по крайней мере, опытом прочтения смысла иконы. Такие выдающиеся исследователи как В.Н. Лазарев, О.С. Попова, Э.С. Смирнова, А.В. Банк и многие другие сделали очень важное дело — они способствовали тому, что благовестие иконы было услышано не только учеными знатоками, к иконописи пробудился широкий интерес, как к самому ценному в национальном наследии. Ведь пренебрежение иконой в синодальный период, жестокие гонения на нее в революционные годы привели к тому, что русский народ (иногда даже и церковный) уже не понимал икону, не слышал ее Вести. Икона как бы замолчала на некоторое время, и потребовались усилия десятков ученых, чтобы вернуть ей язык. На самом деле это была своего рода реанимация нашего сознания, возвращение духовной памяти. Всеобщее увлечение иконой, начавшееся еще в 60-е годы, охватившее интеллигенцию, описано в известной повести В. Сопухина "Черные доски" — потемневшую,

закопченную икону промывают, снимая слой за слоем копоть, грязь, пыль, и вот уже из-под черного слоя олифы начинают сиять как заря нового дня яркие краски иконы. В этом видится символ духовного возрождения России, которая тоже похожа на древний иконописный лик, скрытый под слоями поздней живописи, закопченный и почерневший, но прекрасный. Во всяком случае, так виделось тогда. В период оттепели дали свободу относительную во всех областях, кроме церковной, на Церковь именно тогда началось новое наступление, продолжавшееся вплоть до перестройки. Но когда Церковь молчала, тогда говорили иконы - несли Благовест через научную и популярную литературу, через реставрацию и музейное дело. Новых икон писать тогда не разрешалось, это было уголовно наказуемо (исключение было сделано для иконописного класса московской духовной семинарии, где преподавала матушка Юлиания — Мария Николаевна Соколова). Но выставки вновь отреставрированных икон, музейные экспозиции по древнерусскому искусству, лектории становились для многих людей дорогой к храму. Я сама читала лекции по древнерусскому искусству в те годы и знаю, как воспринималась икона. Стоило только чуть-чуть людей сориентировать в знаковом пространстве иконы, как они начинали воспринимать ее благовестие непосредственно к своему сердцу. Я читала лекции и по светской и религиозной живописи, но такого эффекта не наблюдала.

1000-летие крещения Руси, широко отмечавшееся в нашей стране, стало своеобразным рубежом и в отношении к иконе, которая была признана не только в своей культурной ценности, но и как духовный феномен. Помню подготовку к первой выставке "Современная икона" (Зарядье 1989 г.), мы думали, что не наберется и нескольких десятков икон для экспозиции, ведь иконописцы тогда часто и не знали друг о друге, приходя к иконописанию каждый своим путем (большинство, что естественно, из реставрации). Но когда предлагаемых для выставки новых икон оказалось более сотни и еще не переставали приносить, мы уже просто волевым усилием останавливали поток. О качестве новописанных икон я сейчас не говорю, оно было очень разное. Нам важно было обнаружить, что ручеек иконописания не пересыхал, а вскоре мы убедились, что он превратился в бурный и малоуправляемый поток, которому сегодня уже нужно ставить некоторые преграды. Вернее, возвращать его в то русло, которым является канон, единственный закон и критерий иконописания.

Именно сегодня видно, что икона действительно борется за Церковь, хотя и она сама нуждается в очищении и возврате к древним традициям, кото-

рые не потому хороши, что они освящены временем, но потому, что иконописный канон формировался как универсальный язык проповеди, а иконография, как явление миру лика Божия. Заметьте, дома, где сохранялись иконы, даже если их владельцы не всегда разбирались в богословских тонкостях, отличаются от тех домов, где иконы выкинули или их никогда не было. Присутствие иконы в доме — есть знак присутствия Бога в нашем мире.

Но если дома вполне может быть любая икона, особенно если она старая и досталась от прабабушки или бабушки, передается из поколения в поколение как святыня, то в храме все должно быть точно в соответствии с канонами. И потому, прежде чем спешить с восстановлением икон, пышных иконостасов, красочных росписей и богатых храмовых интерьеров, следует восстановить правильное иконопочитание. В противном случае можно получить обратный искомому эффект. Плохую проповедь, услышанную с амвона, человек мгновенно забудет, она его не затронет. Тогда как искажения в иконописании ведут к более ощутимым последствиям. Арх. Зинон, являясь сторонником восстановления иконопрочтения и литургического значения иконы, утверждает следующее: "Ошибочно считать непогрешимым всякий образ, даже если он очень красив и простоял в храме сто или двести лет, а тем паче если он создан в эпоху упадка иконописания. Такой образ может... не соответствовать учению Церкви, и вводить в заблуждение, вместо того, чтобы наставлять. Другими словами, учение Церкви может быть искажено кистью так же, как и словом. Церковь всегда боролась не столько за художественное качество своего искусства, сколько за его подлинность, не за красоту, а за его правду". На мой взгляд, это вполне справедливо.

Что же из этого следует? Следует, что распространение иконы вширь, отражающее жажду современного мира услышать Благовест, а не просто воспринять информацию, должно сопровождаться углублением богословия иконы, более точным пониманием ее смысла. Миссия христиан в мире состоит не столько в том, чтобы рассказать о Боге, сколько в том, чтобы явить Его, не столько спорить из-за слов (например, совершенно бессмысленны и бесплодны споры о богослужебном языке), сколько явить миру образ Христов. И, если св. отцы вершиной иконописания считали творение себя по образу и подобию Божию (в соответствии со Словом Божиим - Быт. 1, 26-27), то отсюда становится ясно, что живописная икона — это всего лишь тот образ, который помогает нам раскрыть образ Божий в самих себе. Это дорожный знак на пути в Царство Божье. И потому важно, чтобы он указывал в правильную сторону.

СВОБОДА СОВЕСТИ В СИСТЕМЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Слово «цивилизация» вошло сейчас в моду. Но, часто повторяя его, задумываемся ли мы над тем значением, которое оно имеет? Что же такое «цивилизация»? Цивилизация – это не государство, построенное с соблюдением определенных правовых норм, не гражданское общество, не производство материальных благ, не наука, не искусство. Эти понятия слишком подвижны, изменчивы во времени и многообразны в географическом и социальном пространстве. Цивилизация же подразумевает некие незыблемые основы, на которых покоятся различные общества и государства.

Что же дает такую устойчивость? Образ мира и система ценностей. Но оба эти элемента цивилизации получают определенное ясно выраженное оформление только в вере. Вера является самой главной характеристикой цивилизаций, давая смысл всем ее проявлениям.

Проиллюстрируем это на примере одной из древнейших цивилизаций, пытавшейся (к сожалению, ошибочно) отыскать свой путь к Богу. Имеется в виду цивилизация Древнего Египта. Совершенно бессмысленно, с точки зрения современного человека, затрачивать в течение двадцати лет усилия всей страны на возведение гигантской пирамиды, ради сохранения тела умершего фараона. Но если учесть их веру в то, что для воскрешения необходимо сохранить именно тело, а правитель-фараон был носителем благодати всей страны, то становится понятным это явно бессмысленное действие.

Не надо думать, что образцы такой бессмысленности, порождаемой ложной верой, остались только в прошлом. В современном мире также можно найти множество примеров бессмысленной деятельности, порожденной определенной верой: стремление к гигантскому производству, несоизмеримому с объемами необходимого потребления или тяга к зеленым гравюрам — долларам, стоимость которых на самом деле определяется лишь степенью готовности отдать за них реальные блага.

Если даже ошибочные попытки найти путь к Богу оказывают столь огромное, определяющее воздействие на цивилизацию, то что же может истинная вера? С пришествием Христа, с заключением Нового Завета началась и новая эпоха в истории человечества. Христианство породило новые цивилизации. Совесть, бескорыстное служение Богу, любовь к ближнему прочно вошли в жизнь.

Каждая цивилизация сохраняется, если она может защищать устои. Речь идет не только об обороне от внешних врагов. Создавая свой образ мира,

цивилизация уже этим задает определенное направление развития. Присущая каждой цивилизации культура – это система запретов. Менарушение их – есть главный критерий соответствия тому или иному типу культуры. Как нельзя совершать богослужение в только что оскверненном храме, так нельзя уравнивать святотатцев и почитателей святынь. По сути дела, провозглашаемая «свобода совести» – это бессовестность.

Обращусь опять к примеру древних. Греческий историк Геродот писал, что когда персидский царь упрекал скифов в нежелании сражаться, они ему отвечали: «У нас есть могилы предков, и если вы попытаетесь их разорить, то узнаете, будем ли мы сражаться с вами». То есть, даже язычники не допускали различного отношения к своим святыням. Христиане же тем более обязаны защищать веру, в том числе и на государственном уровне. И если первые христиане с радостью принимали мучения, защищая свою веру от поругания, то можно ли считать православным того, кто, основываясь на идее «свободы совести», одной рукой ставит свечу, а другой открывает Россию различным сектам и чуждым конфессиям?

Когда же появилась идея «свободы совести»? Время ее зарождения – Ренессанс, эпоха первоначального накопления капитала, реформации и гуманизма. Стремление получить богатство любой ценой порождало безжалостность. Церковь, препятствовавшая распространению бессовестности и греховности, стала мешать нарождающемуся классу буржуазии. И буржуазия воззвала к «свободе совести». В условиях начавшейся реформации, ведя подрывную деятельность против римско-католической церкви, протестантские проповедники также обращались к этому лозунгу, направляя его исключительно против Апостольских Церквей. Самоуверенность гуманистов также способствовала распространению этой идеи. Свобода совести была провозглашена тогда, когда мерилom всех вещей был объявлен «здравый смысл», то есть человеческий разум. Но ведь разум постигает только то, что ему доступно, недоступные же, в силу своей величины, явления – удел веры. Таким образом, перенеся свое внимание с веры на житейскую практику, буржуа и провозгласили свободу там, где это для них не важно.

Показательно, что французская буржуазная революция 1789-1795 гг. одним из своих лозунгов провозгласила «Свободу», в том числе и свободу совести. Но мы хорошо знаем, чем обернулась для Франции эта свобода. Свобода совести на деле была

попыткой подорвать только Католическую Церковь, «раздавить гадину», по образному призыву Вольтера. И выросшие на разграблении чужого достояния французские нувориши, преследуя Церковь, в то же время навязывали согражданам обязательный для них культ «верховного существа», разума и добродетели. По сути дела это не подлинная свобода, а лишь форма борьбы с Церковью. Свобода совести оказалась возможной тогда, когда совесть стала не очень дорогим товаром. Она связана с идеей построения нового мирового порядка, основанного на едином для всех подчинении власти денег.

Давая оценку этим проектам, старший научный сотрудник ИМЭМО РАН Н.А. Нарочницкая писала: «Идея «единого мира» посягает на божественный замысел о многообразном мире, где истина познается лишь собственным духовным опытом. Этот проект рушит все опыты – цивилизации в гибельном всесмешении на безрелигиозной основе культур и наций, из хаоса которого, по Откровению, и явится в мир князь тьмы. Кредо либерала – подняться над относительными истинами, право на благоустроенную несопричастность в борьбе добра и зла, духовная середина, теплохладность – определено в Апокалипсисе, как симптом царства зверя, проявление сущности сатаны» (Откр. 3, 15-16). Стремление создать «гражданское общество» неких «Homo Globalis» – индивидов, свободных от идентификации по высшим ценностям: религиозным, национальным, историческим, не может обойтись без так называемой «свободы совести».

В какой же степени традиция «свободы совести» свойственна нашей стране? На Руси за всю ее тысячелетнюю историю никогда не было религиозных войн. Представители различных конфессий всегда мирно уживались здесь. Со времен зарождения и развития капиталистических отношений в Европе наши государи, начиная от Ивана IV и, особенно, после Петра I, позволяли приезжавшим в Россию европейцам создавать свои молельни. Но в нашей стране всегда существовало неприятие инославных вер для коренного населения, всегда нетерпимым было отношение к своим отступникам, которые осуждались гораздо жестче, чем иноверцы по рождению, и в этом смысле свободы совести у нас никогда не было. Не случайно, даже сейчас, когда меркантильные заботы все более и более занимают умы наших современников, большинство жителей России считают

себя именно православными. Православная вера, принесенная к нам из Византии, стала основной, формирующей русскую цивилизацию. До этого ни государства, ни народа, в полном смысле этих слов, у нас не было. Причем, крестя Русь, святой Владимир убеждал своих подданных испытанием вер, собственным примером, предупреждением: «Аще не обрящется кто завтра на реце, ... противен мне да будеть». Едва ли это можно считать проявлением свободы совести. Даже допуск инославных священников в Россию при Иване Грозном и Петре был продиктован не столько условиями внутренней жизни, сколько желанием воспользоваться достижениями нацеленной на материальное благополучие Европы в условиях нарастающего состязания с нею же.

В заключении хотелось бы сказать, что свобода – переходное состояние от одной зависимости в другую. Это имеет место и в социальной сфере, и в духовной. Объявляя себя свободным в выборе веры, человек, порой сам того не замечая, является рабом иных, новых догматов или своих прихотей. Свобода – право выбора того, чему следовать. Но при этом наша совесть не свободна от самой неизбежности выбора и той оценки, которую этот выбор должен получать в данном обществе. Поэтому, признавая значимость свободы для человека, нельзя принять идею «свободы совести», разрушающей все критерии, все оценки, всю систему координат в мире.

Цивилизации, защищая свои устои, всегда прибегали к принуждению. Христианство, как и любая другая монотеистическая вера, будучи гонимым или просвещающим, всегда признавало неприемлемым для себя «свободу совести». У чему может привести отказ от защиты традиционной веры цивилизацией, обязанной ей своим существованием? Скорее всего, новые мировоззренческие системы, трансформируя сознание новых поколений, будут изменять и саму цивилизацию, как это когда-то произошло с Римом.

Поэтому следует на государственном уровне добиваться признания особого статуса Православной Церкви для России. Хотя на этом пути Церкви и в Византийской империи, и в Российской империи приходилось сталкиваться с целым рядом проблем, это единственный способ отстоять самостоятельность православного народа. И не следует пугаться отказа от внушенной западноевропейскими либералами идеи «свободы совести». Религиозная безопасность несовместима со «свободой совести».


ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ, 27.19;24: ΔΙΚΑΙΟΣ - REUS, ΔΙΚΑΙΟΣ - צַדִּיק (נָקִי)? К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ИСТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТА

Мое выступление есть попытка произнести достаточно общее суждение по проблеме истолковательного подхода — о *реальности текста* и его большей, преимущественной, реальности, в сравнении с *реальностью отраженного в нем факта*.

В 27 главе Евангелия от Матфея в эпизоде суда Понтия Пилата над Иисусом Христом содержится несколько подробностей, отсутствующих в других синоптических Евангелиях и у Иоанна.

27.1. Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать его смерти. (2) И, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю... (рассказ об Иуде) (11) Иисус же стал перед правителем. И спросил Его правитель: Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь. (12) И когда обвиняли его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал. (13) Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя? (14) И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился. (15) На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели. (16) Был тогда у них известный узник, называемый Варавва. (17) Итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтобы я отпустил вам: Варавву или Иисуса, называемого Христом? (18) Ибо знал, что предали Его из зависти. (19) *Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него.* (20) Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить. (21) Тогда правитель спросил их: кого из двух хотите, чтобы я отпустил вам? Они сказали: Варавву. (22) Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят. (23) Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят. (24) Пилат, видя, что ничего не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: *не виновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы.* (25) И отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших. (26) Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие.

Выделенные места вызывает сомнения комментаторов по причине употребления слова δίκαιος: в первом случае (27.19) - μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ

ἐκέλευσεν; во втором случае (27. 24) - ἄθως εἶμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου (конъектура - τοῦτου вместо τοῦ δικαίου τούτου). *Первое употребление* засвидетельствовано всеми рукописями, речь идет только о том или ином понимании. Так, в комментарии Лопухина не содержится никаких указаний на сомнительность этого места; также не оговаривает этого места Sherman E. Johnson (перевод - just man); комментарий Barclay M. Newman'a и Philip C. Stine'a (1988) указывает значение «невиновный», также как и несколько других переводов; Susanne de Dietrich (1977) в своем комментарии поражается тому, что Мессия назван «праведником» впервые устами язычницы. *Второе употребление* вызывает гораздо больше разногласий. Наиболее авторитетные рукописи дают τοῦ δικαίου τούτου - x L W fl.13 33  lat и др. (см. Nestle-Aland, с. 82) (или менее частотное τοῦ δικαίου). Несмотря на это, издание Nestle-Aland'a исключает эту конъектуру. Большинство переводов, тем не менее, ее учитывают, в том числе русский канонический.

Рассмотрение значений данного слова следует предварить краткой характеристикой языковой ситуации I-го в. по Р. Х. В греческом языке этого периода выделяется несколько *функциональных страт: литературный язык*, ориентированный на классическую аттическую норму (Страбон, Дионисий Галикарнасский, Филон Александрийский, Иосиф Флавий и др.); *литературное койнэ* со свойственной ей грамматической, лексической и стилистической неоднородностью (Евангелия и литература апостольского круга, раннехристианские авторы, свидетельства папирусов, во II в. - Лукиан); *разговорно-обиходный язык*, близкий к литературной норме койнэ (свидетельства папирусов, надписи). Одну из наиболее определенно очерченных в лингвистическом отношении групп составляли иудеи *грекоговорящей диаспоры*. Религиозная и социальная обособленность иудейских общин способствовала формированию *особой понятийной нормы* греческого языка (особенно, в сфере религиозно-этической терминологии); греческие слова наделялись иудейскими значениями и адекватно понимались только в контексте библейской традиции, опосредованной для грекоговорящих иудеев Переводом LXX

Таким образом, слово δίκαιος, как и множество других слов греческого языка, могло реализовывать *несколько значений*, в зависимости от сферы употребления. Рассмотрим ситуацию, когда это сло-

во в обоих случаях (Мф. 27:19 и Мф. 27:24) имеет единое значение. Из имеющихся вариантов перевода можно выделить три:

1. Самое обычное - «соблюдающий нормы иудейского законодательства, праведник» (напр., Быт. 6,9; 7,1). Наиболее характерные места, в которых имеется достаточно развернутый поясняющий контекст - Пс. 18, 21 и дал.; Втор. 16,18 и дал., Втор. 6, 25; Пс. 119, 5-8 и множество других.

2. δίκαιος, соответствующий др. еврейскому и арамейскому צדיק, в судебном контексте обозначает «невиновный», т.е. поступающий по иудейскому Закону, а не вопреки (напр., Быт. 20.4: «Неужели ты погубишь и невинный народ (צדיק גוי, в греч. λαὸν δίκαιος); Исх. 23.7: «не умерщвляй невинного и правого» (судебный контекст, נקי וצדיק, ἄθωον καὶ δίκαιον; 4 Цар. 10, 9: [Ииуй потребовал от Самарян отрубить головы царским сыновьям и доставить ему; затем он положил их в две груды у ворот и наутро созвал народ; прежде чем предъявить доказательство исполнения пророчества Илии, он говорит иудеям: Δίκαιοί ὑμεῖς... ("вы невиновны" - Перевод LXX; в оригинальном тексте צדיקים אמת и др.). Зачастую в LXX словом δίκαιος передается прилагательное נקי в значении «невиновный», когда речь идет об определении лица (Иов 9.23; 17.8); נקי в сочетании «невинная кровь, праведная кровь» обыкновенно переводится словом ἄθωος (דם נקי - נקי(ת) דם, напр., Втор. 19.10; 13, однако, не исключается и δίκαιος).

3. δίκαιος - в исконно греческой норме употребления в судебном контексте обозначает то же, что латинское *geus*, т.е. «проходящий по суду в качестве ответчика», «подсудимый» (этимология - от лат. *ges* («судебное дело», «процесс») - от греч. δίκη («суд», «судебный процесс», ср. δίκην ἔχειν - «быть привлеченным к суду»). Заметим, что это значение для δίκαιος не зафиксировано словарями (Liddell & Scott; Lampe), однако со всей очевидностью засвидетельствовано текстами (напр., у Дионисия Галикарнасского ([или найдутся такие, которые знают о надругательствах над замужними женщинами... или еще о каких-то преступлениях, совершенных мной против свободного лица?] δίκαιος μέντ' ἄν εἴην... ("в таком случае я подлежал бы суду" - IV.36.1) и Иосифа Флавия («если же кто уличен в лжесвидетельствовании, то пусть такой человек подвергнется наказанию, которое постигло бы обвиняемого (δίκαιον) (И.Д. IV.15). Δίκαιός εἶμι в судебном контексте обозначает «я обвиняемый», «я прохожу по суду в качестве обвиняемого», или даже «я виновен».

Интерес, который вызывает этот лингвистический эпизод, состоит в том, что каждое из трех значений может быть принято приблизительно с одинаковой основательностью. При этом, обоснованность каждого из значений определяется ориентацией истолковательного подхода: ориентация истолкования на *реальность события*, изображенного в тексте, или на *реальность самого текста*.

1-е ЗНАЧЕНИЕ:

(19) Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: *не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него*.

(24) Пилат, видя, что ничего не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: *не виновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы*.

2-е ЗНАЧЕНИЕ:

(19) Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: *не делай ничего Тому Невинному [Человеку], потому что я ныне во сне много пострадала за Него*.

(24) Пилат, видя, что ничего не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: *не виновен я в крови Невинного Сего; смотрите вы*.

3-е ЗНАЧЕНИЕ:

(19) Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: *не делай ничего Тому Подсудимому (обвиняемому), потому что я ныне во сне много пострадала за Него*.

(24) Пилат, видя, что ничего не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: *не виновен я в крови Сего Обвиняемого; смотрите вы*.

Следует признать, что с точки зрения реальности факта наиболее вероятным представляется последний вариант перевода. Выражение τῷ δικάῳ ἐκέλευσεν (27:19) может быть истолковано как указание на одного из двух обвиняемых (ἐκέλευσεν) и совершенно нейтрально с эмоциональной и этнической точки зрения; при этом Пилат, к которому обращается жена, сидит на судейском месте (ἐπὶ βῆματος), т.е. рассматривает дела обвиняемых и выносит судебное решение. Соответственно, не прилагая никаких дополнительных усилий для выражения иудейских обертонов значения, жена Пилата могла просто сказать по-латински *geus* («подсудимый»). Как в первом, так и во втором случае прочтение «подсудимый» согласуется с последующими действиями самого Пилата (придание Иисуса на распятие) и его заметным безразличием и отсутствием каких-либо внутренних, достаточно сильных, стимулов противостоять возбужденной толпе. Выражение τοῦ δικάου τοῦτου также можно истолковать как указание на именно этого подсудимого. Корень δικάι- с судебным значением засвидетельствован в евангельских текстах, следовательно, употребление технического судебного термина можно допустить в рамках иной языковой страты. Так, в Мф. 5.25: «Мирись с соперником твоим скорее (ἵσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ), пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник (ἀντίδικος) не отдал тебя судье, а

судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу». Затем, если Пилат находит возможным с такой силой выразить свою уверенность в «праведности» Иисуса, тем более он должен был воспрепятствовать Его незаслуженной казни, обладая достаточной властью. К тому же, он указывает народу, первосвященникам и старейшинам, кто праведен, а кто нет, - т.е. явно имея в виду нормы иудейского законодательства и соблюдение божественных законов, хотя на самом деле этот эпизод рассматривается Пилатом лишь с точки зрения опасности для общественного спокойствия.

И наоборот, самым реальным с точки зрения текста является первый вариант перевода. И сам автор, и переводчик, и переписчик могли употребить или подставить δίκαιος в значении «праведник». Первоначальная ориентация на арамеоязычных иудеев, затем на грекоговорящих иудеев. Именно это значение достигает наибольшей выразительной силы в контексте этого момента и способно произвести наибольшее впечатление на читателя. Это место обнаруживает и обнажает отношения Ветхого и Нового Завета - одну из болезненных и острых тем

для раннего христианства. К тому же Евангельские тексты дают и другие примеры, когда римляне говорят языком иудеев (ср. Лк. 23.47 - «истинно Человек Этот был праведник», т.е. римляне говорят языком иудеев - NB. По всей видимости).

Интересно, что наиболее традиционно этот отрывок понимается в первом смысле: все просмотренные переводы распределяются в следующем соотношении — 8:4:0, соответственно первому, второму и третьему значению. Таким образом, по преимуществу принимается тот вариант, который более реален с точки зрения самого текста, а не запечатленного в нем факта. И, следовательно, *реальность этого события*, как оно по преимуществу воспринимается, создается *не реальностью факта, а реальностью текста*. Налицо победа реальности текста над реальностью факта, создание реальности не реальностью события, а реальностью текста, который вводит ее в свои рамки, а не наоборот. На мой взгляд, этот эпизод дает достаточно иллюстративный пример того, как за «окончательную» реальность принимается то, что в действительности могло происходить с наименьшей вероятностью.

ГРЯЗНУХИН А.Г.,

кандидат исторических наук,
доцент (Красноярск)

НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ СТУДЕНЧЕСТВА ПРИ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОБЛЕМ

Высшие учебные заведения давно уже чувствуют на себе глобальное давление деструктивных религиозных сект. Отсутствие в последние годы системы общественных организаций, настойчивое информирование (с элементами пропаганды) в СМИ о различных сектах, свободный и преимущественный доступ к аудиториям западных миссионеров, сложное экономическое и политическое положение позволили андеграундной молодежной культуре выплеснуться на поверхность, в некоторых сегментах стать преобладающей. Незакаленные в нравственном отношении молодые души попадают в сети, расставленные тоталитарными сектами.

Преградой на пути усиления влияния сект может быть обращение к традициям, изучение, пропаганда нравственных ценностей, проповедуемых Православием.

В последние годы наметилась тенденция повышения интереса к Православной Церкви. Причем, если для «верхов» это, по преимуществу, часть политической игры, своеобразная «мода», необходимый атрибут усиления власти, то для простого наро-

да это — нравственная отдушина в мире политической и экономической безнравственности.

Возвращение к Православию можно расценить и как реакцию на опасность лишиться единого Отечества. Православие, как государственно образующий, государственно сохраняющий фактор, является стержнем нравственного и культурного пространства России.

Гуманитарный клуб Красноярской архитектурно-строительной академии с момента открытия в 1996 году изначально ставил своей задачей рассмотрение общегуманитарных проблем, вопросов архитектуры, истории, краеведения. В дальнейшей работе клуб через изучение истории вплотную подошел к вопросам нравственности и культуры, нравственного подвига служителей Православной Церкви.

6 октября 1997 года гуманитарный клуб КрасГАСА подготовил и провел научно-богословский семинар, посвященный 200-летию свт. Иннокентия. На семинаре студент архитектурного факультета С.Кожевников сделал доклад о житии свт. Иннокентия. Обсуждалась инициатива возведения в заповетнике «Столбы» часовни свт. Иннокентия.

Место для возведения часовни выбрано случайно. Храм явится лучшей памятью о погибших в горах альпинистах и защитой тех, кто продолжает штурмовать вершины. В 1863 году первый епископ Красноярский Никодим поднялся на гору «Второй столб» и освятил ее. В этих местах монахи добывали руду для производства металла, который, в том числе, пошел на строительство железнодорожного моста через Енисей. Строителем его был Е.К. Кнорре — дед нынешнего директора заповедника «Столбы» А.В. Кнорре. Так что, многие нити человеческих судеб пересеклись в месте закладки часовни свт. Иннокентия — небесного покровителя всей Сибири.

Гуманитарный клуб КрасГАСА в течение двух лет активно занимается изучением жизни деятельности архиепископа Луки (В.Ф. Войно-Ясенецкого)¹.

Нравственный подвиг Луки, его служение Богу и людям вдохновили студентов и преподавателей на создание телевизионного фильма, снятого совместно с программой «Русские вечера».

В год 120-летия В.Ф. Войно-Ясенецкого гуманитарный клуб совместно с краевой библиотекой провел вечер памяти архиепископа Луки. При непосредственном участии клуба заканчивается установление мемориальной доски на здании школы № 10 (бывший эвакогоспиталь 1515), где в 1941 - 43 годах жил и работал Войно-Ясенецкий.

Для многих студентов, изучавших его житие, архиепископ Лука стал несравненным примером. Русская история богата примерами беззаветного служения, достойными того, чтобы стать нравственным образцом для молодого поколения.

¹ Поповский М. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга // Октябрь. — 1990. — № 2-4; Войно-Ясенецкий В.Ф. Дух, душа, тело. — М., 1988; Войно-Ясенецкий. Сердце как орган высшего познания. // Человек. — 1991. — № 6; Грязнухин А.Г. Целитель души и тела. // Сибирская газета. — 1998. — № 14.

Протоиерей Владимир Воробьев,
ректор Православного
Свято-Тихоновского Богословского Института

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ФОРМИРУЮЩЕЕ НАЧАЛО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Доставшаяся мне тема слишком обща, и, думаю, слишком понятна всем присутствующим, поэтому я буду очень краток.

Все мы знаем, что культура в широком смысле, это то, что создается народной жизнью как некий интеграл языка, правил быта, традиций, знаний, умений, искусства, религиозных исканий. В узком смысле под культурой обычно понимаются правила поведения, общения, искусство, литература, наука. Всем нам известно, что на протяжении почти всей истории человечества культура неразрывно связана с религией. И только с появлением и распространением атеизма начинается процесс секуляризации культуры. Секулярная культура так же, как атеистическая бездуховная жизнь, это, можно сказать, исторический выродок, который восстает на свою мать, чтобы ее убить, или, по меньшей мере, ее забыть и избавиться от ее опеки и контроля.

Секулярная культура не представляет для нас интереса, кроме как учесть ее для того, чтобы как-то ей противостоять. Потому что она не несет в себе духовного богатства, не имеет в себе семени жизни.

Культура, о которой мы говорим, - в полном смысле культура, - имеет своим носителем многие факторы жизни народа, жизни людей. Вот одним из таких носителей является, конечно, язык. Это язык,

который мы имеем сейчас, язык, который в значительной мере создает русскую культуру, он неразрывно связан с принятием Православия. Я не буду подробно вспоминать, как создавалась русская грамота, - все мы знаем, что русский язык без подвига Кирилла и Мефодия, без церковнославянского языка просто немислим. Если бы не было церковнославянского языка, то он был бы просто совершенно другим языком, и вся культура русская была бы совершенно другой культурой. Всякий перевод на новый язык всегда представляет значительные затруднения, - речь идет о переводе с языка одной культуры на язык другой культуры. И вот перевод на славянский язык Священного Писания, конечно же, обогащает славянские народы не только новым кругом понятий, понятий важнейших и величайших, он просто приносит этим народам иной дух, иную жизненную силу, ставит их на другой путь жизненного развития. Язык - это богоподобное свойство человека, неразрывно связанное с его самосознанием, его духовным развитием, с выявлением образа Божия в человеке.

Вот наша русская культура является, в значительной степени, плодом создания церковнославянской письменности. Кроме языка, а, может быть, не кроме, а вместе с языком, можно выделить принятие

Православия на Руси, целый ряд значительнейших явлений, факторов новой жизни. Ну это, конечно, монашеская жизнь, монастыри являются очагами новой культуры, новой жизни. С христианством приходит на Русь новая нравственность, некое очищение моральное. Приходит понятие о покаянии, здесь выясняются новые духовные идеалы жизни. Вопрос о смысле жизни решается совершенно по-другому, иначе. Передается православное представление о семейной жизни. Без таких духовных основ национальная жизнь не может быть развита, не может сложиться, и высота, качество этих основ определяет качество духовной жизни, культуры. Оглядываясь назад, мы видим, что более высоких идеалов, критериев, чем христианство, человечество не знало за всю свою историю. Вот эти самые высокие идеалы, критерии жизни пришли на Русь с принятием Православия. Именно в горниле этого огня Православной веры, который был дарован племенам, населявшим православную землю, в этом горниле сплелись разные традиции, обычаи, даже языки и духовные основы жизни, и появилось общее русское национальное самосознание, общая русская жизнь, общая русская нация. Конечно, нельзя говорить о культуре, не упомянув пение, искусство, литературу. Понятно, что известное нам русское искусство "переплавлено" искусством церковным. Иконопись, церковная архитектура, высочайшее представление о красоте пришли именно с принятием Православия. Но, упоминая о том, о чем было сказано выше, упоминая о тех обвинениях, которые говорят, что миссионерская деятельность как бы колонизует и подавляет местное самосознание, говоря об этом, нужно обязательно вспомнить и убедиться на нашем историческом опыте в том, что никакого поглощения Византией и византийским искусством на Руси не было. Наоборот, православное искусство, пришедшее к нам от греков, как бы оплодотворило и воцерковило народный гений, просветило светом Христовой веры. И характерное для Руси чувство красоты и любовь к красоте не только не были поглощены или уменьшены, а напротив, были развиты и как бы просияли, благодаря принятию Православия. То же самое можно сказать о русском пении, которое с принятием Православия дало необычайную культуру церковного русского пения, к сожалению, может быть, более всего пострадавшую впоследствии.

О литературе я долго говорить не буду. Древ-

няя русская литература неразрывно связана с церковью. Но и новая литература, литература петербургского периода - 18 - 19 столетия, это, конечно, литература едва ли не высочайшая в мире, она вся вдохновлялась православной духовностью, православной верой, высочайшими идеалами Православия.

Можно сказать, что и национальное самосознание, государственное строительство в его духовном смысле, самосознание народа как Святой Руси тоже пришло к нам с принятием Православной веры. Дух и вера - это душа народной жизни. Без веры народа быть не может - народ умирает, получается некий сброд, просто массы, которые не могут ничего создать, они могут только потреблять накопленные богатства.

Так вот, Россия (даже последних веков) является пример высочайшего, огненного религиозного самосознания, которое делает Россию величайшим государством в мировой истории. Это неразрывно связано именно с православным самосознанием русского народа, с теми духовными критериями, которые Православие принесло на Русь. И мы все знаем, что даже в 20-м веке русский народ отличался и, может быть, не весь, но все еще хранит особенное самоутверждение, особенную доброту, готовность страдать и умирать за веру Христову, дух исповедничества, мученический подвиг. Даже и в наши дни мы наблюдаем примеры духовной жизнеспособности нашего народа. Мы очень часто бываем отброшены в пессимизм теми исключительными, трагическими событиями, которые принес 20-й век России. Очень часто нам кажется, что русского народа уже нет или почти нет, что он уже выродился и вырождается очень быстро, что он утратил свое самосознание. И вот, как бы против этих наших пессимистических мыслей свидетельствуют те явления, которые сейчас на виду у всех: возрождение духовной жизни, удивительный масштаб и темп церковного строительства. Это, конечно, говорит о внутренней жизни нашего народа. Даже то удивительное почитание, которое мы видели в связи с принесением мощей великомученика Пантелеймона, меня лично глубоко поразило. Я думаю, что ни в одной стране мира мы бы не увидели ничего подобного тому, что наблюдаем сейчас. И это внутреннее духовное самоопределение, которое и лежит в основе культуры, которое является и плодом культуры и носителем культуры, это плод Православной веры, это совершенно неразрывно.

ДОРОФЕЕВА Т.В.,

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, философии и культуры ВОИПКипРО, сотрудник епархиального отдела религиозного образования и катехизации (г.Воронеж)

ПРАВОСЛАВНОЕ И НАЦИОНАЛЬНОЕ НАЧАЛО В ШКОЛЬНОМ ОБУЧЕНИИ

Одной из актуальнейших проблем современного образования на национальной основе является соотношение светского обучения в государственной системе и Православия.

Этот вопрос вызывает массу дискуссий, которые зачастую носят яркую эмоциональную окраску. Последнее, в значительной мере, связано с тем, что в течение долгих десятилетий нашим соотечественникам навязывалась точка зрения о прогрессивности светского образования и, соответственно, об узости и ограниченности религиозного мировоззрения. Чтобы более объективно оценить вышеозначенную проблему, совершим небольшой экскурс в историю светской школы.

Светское образование — порождение европейской культуры. (Понятие «светский» является переводом латинского «saecularis» («мирской»)). Под секуляризацией (светскостью) традиционно понимается высвобождение из-под религиозного влияния всех сфер жизнедеятельности общества и личности, в том числе и образования. Подобный процесс в Европе начался в период Ренессанса. Эпоха Просвещения углубила и развила его, объявив религию плодом невежества и тем самым подготовив почву для доминирования атеистических умонастроений в интеллектуальных кругах европейских стран. В области образования в XVIII веке происходит окончательный отрыв педагогической мысли от религиозных идей. Отныне проблема воспитания связывается лишь с природой ребенка и теряет свою изначальную религиозную сторону. Законодателем такого подхода стал французский мыслитель, энциклопедист, ниспровергатель традиционных взглядов Ж.-Ж. Руссо. Он явился представителем внехристианского направления в своих взглядах на место религии в процессе образования детей. Главной целью всего просвещенчества стало стремление через школу без Бога создать «здорового, нормального» человека, а все дело воспитания при этом сводилось к ограничению только тем, что вмещает разум, т.е. в конечном счете, на место Бога ставилась исключительно сила разума.

Другой питательной средой, в которой пышно расцвела секуляризация европейской жизни вообще, и системы образования в частности, явилась господствующая на Западе идея индивидуализма.

Она, естественно, отвечала общему самочувствию западных людей — «строителей» жизни и идеологически оформилась под влиянием римского права. В конце XIX века и в начале XX века индивидуализм, оставаясь базой для секулярной мысли, обогатился влиянием нового социального сознания, которое стало развиваться в связи с общественными проблемами тогдашней действительности. На этом пути древо индивидуализма породило два мощных ответвления: с одной стороны — теорию экзистенциализма, с другой — теорию социальных потрясений. Таким образом, в XX веке светский человек нового европейского «уклада души», сделав ставку на разум (развитие научной сферы) и на социальную свободу (посредством социальных катаклизмов), все более отчуждался от вечных истин христианства, привыкая обходиться без них, духовно мертвел, умственно и нравственно вырождался и шел навстречу невиданному еще в истории человечества культурному кризису.

В России идеи секуляризации, в том числе и в области образования, начали распространяться по мере заимствования западных либеральных идей в XIX веке. Однако предпосылки отделения русской школы от Церкви появились еще раньше, в период петровских реформ, когда великим реформатором был нанесен ощутимый удар по национальному духу образования и фактически была сделана попытка преобразовать традиционную школу на протестантский манер. Хорошо известен тот факт, что с момента своего возникновения русская школа была пропитана духом Православия и непосредственно окормлялась Церковью. Первыми ее учителями были представители духовенства. И не случайно, конечно, устройство школ повсеместно следовало за введением христианства. Именно Церкви, главным образом, обязано русское общество допетровской эпохи тем, что оно получило знания, причем знания, выходящие за узкие рамки утилитарных потребностей. Более того, Церковь «открыла перспективу беспредельного углубления этих знаний и беспредельного нравственного совершенствования». Петровские же преобразования, а затем школьные реформы Екатерины Второй и Александра Первого способствовали преобразованию обучения на европейский манер и тем самым уменьшали истинное влияние Церкви на образование, изменяя изначальный об-

лик русской школы. Фактически к середине XIX века в России обучение перестроилось на манер классической прусской школы, а именно: предполагало преподавание отрывочных наукообразных знаний по предметам, слабо связанным между собой. Практический смысл преподаваемого материала для детей оставался неясен, и всю образовательную систему сильно накренило в сторону интеллектуального обучения, неподкрепленного практическим опытом². Хотя преподавание Закона Божия еще сохранилось, но атмосфера православного воспитания покинула школу. Постепенно система обучения становилась все более светской, из нее вытеснялись священнослужители. И уже в конце XIX — начале XX веков новое учительство, как правило, из среды разночинцев, начитавшись «передовых» европейских трактатов об общественном прогрессе, социальном равенстве и братстве, начало активно обсуждать вопрос о полной секуляризации системы образования в России, об исключении Закона Божия из числа предметов школьного преподавания. Никто из либералов и социалистов того времени не захотел прислушаться к словам протоиерея Иоанна Восторгова, который, будучи опытным педагогом, обращал внимание на то, что «школа церковная, несомненно, любима русским народом как близкая, понятная, истинно народная школа»³. И не случайно окончательное отделение школы от Церкви законодательно было закреплено только после развала российской государственности, вследствие революционных потрясений 1917 года. Большевицкое правительство, ориентированное на западные социалистические ценности, в том числе и в области образования, декретом от 20 января (2 февраля) 1918 года официально провозгласило принцип светского обучения и воспитания.

Таким образом, говоря о светском образовании, обычно имеют в виду «безрелигиозное» обучение, а точнее, «антирелигиозное». Для русского традиционного менталитета такое утверждение является абсурдом. Смысл русского образования концентрировался всегда в человеке, его гармонии отношений с миром, собой, другими людьми, в его духовном становлении. В этом, пожалуй, главное отличие русской школы от европейской: приоритет в ней отводился не накоплению информации, а духовно-нравственному совершенствованию учащихся. У нас, у русских, слово «образование» восходит к понятию Образа. Следовательно, можно ли говорить о национальном образовании, не имея конечной цели? То есть, может ли образование быть безрелигиозным, бездуховным?

Иногда приходится слышать от современных педагогов следующее: «Зачем связывать обучение в школе с религиозными постулатами? Давайте воспитывать наших учащихся просто нравственными людьми на принципах общечеловеческой морали.»

Но позвольте, существуют ли универсальные понятия Добра и Зла, Истины и Красоты? Что дорого для жителя Востока, имеет ли такое же значение для европейца? Согласится ли протестант с ценностной ориентацией католика или православного? Ведь именно религиозные представления формируют нравственные категории того или иного народа. Сама по себе нравственность не имеет мотивации, т.е. не отвечает на основной вопрос: «Зачем нужно соблюдать определенные нравственные принципы?» Только религия образует смысловой стержень любой этики. И если народ теряет традиционную веру, если образование изолируется от Веры, государство неизбежно переживает комплекс кризисных явлений. Данную закономерность в избытке иллюстрирует и всемирная история, и история русского народа.

Во избежание разночтений следует уточнить, что, говоря о взаимодействии образования и Православия в современных условиях, мы имеем в виду отнюдь не насаждение православных обрядов в учебных заведениях, не вытеснение учителей священнослужителями и даже не столько введение в практику преподавания Закона Божия, сколько знакомство учащихся с православной культурой своего народа, формирование у них православной морали, воссоздание в школах атмосферы православного общения. Важно возродить не форму, внешнюю сторону, а дух, внутреннее содержание национальной школы. Нельзя упрощать вопрос и смотреть на разрыв Церкви и школы только как на запрещение уроков Закона Божия. Этот вопрос перед учащимися в светской школе стоит так: можно ли понимать мир без Бога? Если да, тогда и жить можно без Бога. И отвечают на эти насущные вопросы все учебные предметы (естественные и гуманитарные) и весь педагогический процесс. Быть же сторонником безрелигиозной культуры и безрелигиозного воспитания в наше время означает не только идти вразрез с национальными традициями, но и отвергать опыт исторического развития.

Горделивые претензии на обладание абсолютной истиной, добытой рационалистическими способами, и вытекающие отсюда попытки радикального переустройства мира в XX веке потерпели сокрушительный крах, сопровождавшийся многочисленными трагедиями и человеческими жертвами. Отрицание Бога и притязания на его творческие функции обернулись страшными катастрофами, в которых буквально захлебнулось уходящее столетие. В результате, «эпоха науки» сменяется вновь «эпохой веры», не в смысле уничтожения или умаления роли науки, но в смысле признания бессилия и кощунственности попыток разрешить научными средствами основные проблемы существования. И в этих условиях чисто светское образование ограничивает широту сознания учащегося до маниакальности, если оно полунаучно (чего стоит одна эволюци-

² См. Церковь, дети и современный мир. СПб. 1997. с. 28.

онная теория Дарвина)), до пределов естественного познания, если оно научно, т.к. в его основе лежит отрицание (или по незнанию, или по отъятию) Благодати, Промысла Божия о человеке. И печально, что в процессе заимствования «европейских ценностей» многие современные учебные заведения России, даже дошкольные учреждения, склонны рассматривать учебный процесс как простое арифметическое суммирование рациональных знаний, а ребенка-ученика как комод для различной, зачастую не систематизированной информации. Беда отечественных педагогов в том, что они либо не знают, либо в погоне за очередной модной «инновационной технологией» игнорируют слова выдающегося русского педагога К.Д. Ушинского, который еще в прошлом веке предупреждал, что «главное в педагогике — это воспитание духовной стороны человека»⁴.

Современная молодежь в поисках полноты бытия интуитивно ищет дорогу в Храм. И если школа отказывается от роли поводыря на этом пути, ее место занимают лжепророки. К началу 1997 года в России функционировало свыше 6 тысяч официально зарегистрированных сектантских общин. Сектантство, не встречая организованного сопротивления ни со стороны государства, ни со стороны общества, ни со стороны школы, завоевывает все новые и новые души наших детей. По данным Комитета по спасению молодежи, уже свыше ста тысяч подростков под воздействием сект ушли из семей, перестали посещать учебные заведения.⁵ Судя по всему, эти данные существенно занижены.⁶ Активная деятельность сектантов многих направлений в нашем государстве влечет за собой не только разрушение психики наших подростков, но и религиозный раскол русской нации. Таким образом, вопрос о необходимости объединения процесса образования с принципами православного обучения и воспитания неизбежно вытекает из реалий современной российской действительности.

В наше время, когда особую остроту приобрела проблема национальной идентификации русских, появляются учебные заведения, которые, как правило, благодаря инициативе их администрации основным ориентиром своей учебной и воспитательной деятельности выбирают формирование не космополитического человека с набором мифических «общечеловеческих» ценностей, а воспитание конкретно русского гражданина и патриота. Такие школы неизбежно приходят к Православию. Об этом писал еще К.Д. Ушинский, говоря, что мы не имеем права в образовании и воспитании отделять народ от его истории, в которой вера была создающей силой славянской души. Поэтому национальное вос-

питание может быть только религиозным. Хотелось бы особенно подчеркнуть значение в процессе воспитания патриота именно христианского опыта, а не языческих верований, которые в некоторых современных школах становятся центром воспитательной работы. Одно дело — народные песни, пляски, традиции. Их следует бережно хранить. Другое дело — срубить до корней тысячелетнюю крону великого древа христианской культуры и видеть в оставшемся пне «отвергнутый» национальный идеал. Подобный подход к отечественным традициям исповедуют сторонники, так называемой, «народной педагогики». Их позиция не согласуется с историческим прошлым Святой Руси, а также с особенностями национального характера нашего народа. Вспомним выражение великого знатока русской души Ф.М. Достоевского: «Русский значит православный»⁶. И действительно, невозможно говорить о русской культуре, о русской истории, литературе, не знакомя детей с основами Православной веры. Это проявление нашей национальной самобытности очень точно охарактеризовал русский философ Н.С. Арсеньев. По его словам, «русская культура была глубоко и решающим образом оплодотворена религиозным началом черпала свое творческое вдохновение в значительной степени из источников своего христианского опыта»⁷.

Немаловажно и то, что на протяжении веков национально-государственная идея России формировалась на фундаменте Православия. Именно Православная вера помогла выстоять Руси в жесточайших испытаниях, которые не раз выпадали на ее историческом пути. С этой верой воспитывались трудились и умирали за Русскую Землю наши предки. Во имя нее шли на смерть. Она спасала Русь от нашествий многочисленных завоевателей и от внутренних усобиц. «Поэтому вопрос, на какой идейно-нравственной основе строить свое государство, перед русскими не стоит, — писал выдающийся русский мыслитель и патриот И. Ильин. — Это должно быть только Православие — вера наших предков система ценностей, органичная для Российского государства»⁸.

Вышеперечисленные аргументы наводят на мысль о том, что вне веры, вне Православия как традиционной религии русских, будущее у России, а значит, и у учащихся наших школ весьма проблематично. Сложность переживаемого времени заключается в давящем над всеми нами расхождении двух культур и двух систем образования: светской и церковной. Поэтому одной из насущных проблем современности является преодоление этого искусственного, заимствованного из иной культурной традици-

³ Цит. по: Крупин В. Как русскую школу отлучали от Церкви // Воскресная школа, 1997, № 8.

⁴ Ушинский К.Д. как педагог-христианин. М. 1994. с. 5.

⁵ См.: Масленников В. Бесовщина // Советская Россия, 1997, 4 июня.

⁶ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1881 г. СПб. 1992. с. 14.

⁷ Арсеньев Н.С. Духовные силы в жизни русского народа // Русские философы. Антология. М. 1993. с. 37.

⁸ Цит. по: Ильин О. Русский ответ на русский вопрос // Православная беседа. 1997. № 1. с. 33.

водораздела. Речь при этом идет не о механическом, «сверху» санкционированном подчинении государственной школы Церкви, а также не об осуждении или отвержении современного секуляризованного образования. Существующее обучение, воспитание, как и наука, искусство, право, хозяйство, национальное движение, подлежат творческому пересмотру и обновлению в духе христианства. Это отнюдь не означает, что в наших учебных заведениях детей будут обучать только догматам, канонам и обрядам Православия, что наука должна будет включать христианские истины в состав своих «рабочих гипотез» и «теорий», что искусство будет сводиться к уставной иконописи и храмовой архитектуре, что каноническое право станет образцом для всякого законодательства, что национализм исчезнет под давлением «вселенскости», а хозяйство вернется к первобытности евангельских времен⁹. Представлять себе дело именно таким образом, значит забывать основную аксиому Православия, которая гласит, что всякое совершенствование начинается с сердца и совершается в свободе. Поэтому не государственные директивы, а сердца педагогов, потрясенные уже пережитыми и переживаемыми бедствиями, вызванными духом безбожия и противохристианства, станут тем мостиком, который соединит государственную систему

образования с Православием, вновь возрождая христианскую культуру и национальную школу. Светское обучение не погибнет в этом процессе, но творчески преобразится в направлении духовности. Очень тонко сущность этого движения подметил священник Евгений Шестун, кандидат педагогических наук, ректор Самарского епархиального училища: «Путь от светского к православному образованию есть путь от самосохранения к упованию на Промысел Божий, от образованности к благочестию, от нравственности к святости, от небытия к бытию»¹⁰.

В заключение, хочется напомнить слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, обращенные к педагогам, верующим и неверующим, присутствовавшим на третьих Международных Рождественских образовательных чтениях: «Все мы должны в полной мере осознать свою ответственность за воспитание будущего поколения, воспитание тех, кто идет нам на смену. В трудных исторических обстоятельствах, когда продолжает вестись неослабевающая пропаганда ненависти и насилия, когда пытаются нравственно растлить молодежь, мы должны самой жизнью своей, словом и делом, свидетельствовать о высоких идеалах, о непреходящих духовных ценностях... Судьба России, ее будущее в руках педагогов, воспитателей, учителей»¹¹.

⁹ См.: Ильин И.А. Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М. 1993. с. 323.

¹⁰ Свящ. Евгений Шестун. Введение в православную педагогику // Духовный собеседник. 1996. № 1. с. 64-65.

¹¹ Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Из доклада на третьих Международных Рождественских образовательных чтениях // Образовательный вестник. М. 1995. с. 13.

Искржицкая И.Ю.

кандидат филол.наук, доцент филол.

Факультета МГУ им. Ломоносова (г. Москва)

ПРАВОСЛАВИЕ В ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Русская культура Серебряного века и, прежде всего, литература символизма отчетливее других художественных течений рубежа веков явила ту уникальную и, вместе с тем, типичную для нашей духовности связь религии и культуры, о необходимости возрождения которой столь пронзительно говорил при открытии нынешней конференции Святейший Патриарх Алексий.

Само именование русской культуры конца XIX-начала XX веков - "Серебряный век" - несет две глубинные аллюзии и в этом смысле подлинно сим-

волично: Серебряный век как закономерное наследие Золотого века мировой культуры и, одновременно, век, представший во всей полноте библейского пророчества - "И порвется серебряный шнур..."; лейтмотив "Соловьинного сада" А. Блока, "напряженной, как арфа, души", резонировав "звук лопнувшей струны" в "Вишневом саде" Чехова, звучит донныне. В последнее десятилетие культура Серебряного века восстанавливается в отечественном самосознании "по составу своей гармонии", как говорили древние, хотя гармония эта отмечена трагическим опытом,

¹ Обратим внимание на исходно единое значение слов religare и symbolare - "связывать", "соединять".

сопровождаящим в истории человечества построение идеальных художественных и интеллектуальных конструкций.

Об этом знал и писал В. Соловьев в работе "Жизненная драма Платона", словно предупреждая следующих за ним - и за Платоном - русских символистов. Невольно предсказывая суть эволюции символизма, Соловьев пришел к выводу, что Платон не выдержал своего "светлого идеализма", что вообще человек не может "исполнить свое назначение /.../ одною силою ума, гения и нравственной воли..."; "жизненная действительная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всего вымысла может быть названа трагедией человечества", - заключил Соловьев².

Эту "невозполнимую правду" символизма тонко ощущал и Г. Федотов, полагавший, что "подлинной, пророческой силы это движение достигло только в России, где в нем вскрылись спящие религиозные потенции русской души. Его замысел был грандиозен и, я убежден, теоретически безупречен. Символизм видел иссыхание обезбоженного мира. Он томился подлинно религиозным голодом. Утоление его он искал в красоте как отражении божественного мира. Реальная действительность лежала перед ним, как мир, воплощенный в материи и в ней сквозящих божественных идей /.../. Повторяю, задание символизма мне представляется абсолютно правильным. Его гибель или его быстрая исчерпанность зависели от несоответствия творческих сил титанизму замысла. Охватить в едином художественном воззрении обе давно расторгнутые половины мира, мир земной и мир божественный, возможно лишь полностью как религиозного, так и жизненного опыта"³.

Действительно, присущие символизмам интуиции свободного религиозного философствования естественным для России начала XX века образом устремляются к построению всеобъемлющего мировоззрения, ориентированного на идеальную модель мироздания и оптимальное поведение человека. Соответственно, наследие русского символизма не распадается на отдельные части - художественные произведения, филологию, теологию, но являет собой почти возрожденческий и, в то же время, по средневековому богонаправленный порыв к целостному знанию - философскую антропологию, - предельно откровенное и напряженное вопрошение человека о своей сущности, сущности Бога, мироздания в той самой из "нераздельности и неслиянности", о которой сказано уже в Священном Писании.

По сути, все русское развитие, вплоть до конца XIX века, проходило без философии к сложившейся форме культуры, без философской рефлексии над

основаниями религии, истории, искусства. Гении - Чаадаев, Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой, Тютчев - заполняли эту пустоту, создавая новый, "экзистенциальный" философский язык, сохраняющий специфику национального "любомудрия".

По мнению современных отечественных ученых, рефлексия вообще есть мощный фактор эволюции культуры. Показательно, с данной точки зрения, история возникновения христианства. "Важно здесь то, - отмечает Г. Антипов, - что в христианстве религия впервые превратилась в форму самосознания, в форму рефлексии. /.../ Все, о чем говорит христианская доктрина, проецируется на плоскость отношения духа и мира, души и тела. Акценты человеческого мышления перемещаются на внутренний мир, собственные человеческие чувства и переживания. Древнерусская икона удивительным образом сумела выразить это перемещение средствами живописи. /.../ То, что для античности было уделом немногих "мудрецов", стало, по крайней мере в возможности, достоянием всех. Самое же существенное в том, что благодаря рефлексии христианство породило нечто совершенно уникальное: общечеловеческие ценности. Это было действительно новое мышление..."⁴

Нише принадлежит афористически точная фраза, что христианство - это "платонизм для народа"; "новому религиозному сознанию" русских символистов христианская антропология и историософия были гораздо ближе, чем ортодоксальное богословие и академическая теософия. Концепции художественной культуры, выработанные русскими символистами, представляют беспрецедентный для отечественного гуманитарного мышления пример переживания и рефлексии творческого сознания над основаниями Культуры как над антологическими основаниями Бытия. Системность культурософии Серебряного века основывалась на интеграции богословия, науки, культуры в единое целое, предполагавшее "свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания..."⁵ Трактат П. Флоренского "Столп и утверждение Истины" знаменовал привнесение в православие научных методов познания и сближение с другой конфессией христианства (столь притягательной для В. Соловьева и В. Иванова) - католичеством с его принципом "fides quaerens intellectum" (вера, ищущая разумления).

Притягательность и опасность католицизма ощущал и анализировал А. Блок. В статье "О романтизме", говоря о немецких романтиках, он, по сути, очертил логику судьбы русского символизма: "Что касается "христианской религии", то поворот к ней... был вызван философским осознанием нового мис-

² Творчество Платона. Перевод и предисловие Вл. Соловьева. М., 1899. Т. 1. С. 30.

³ Федотов Г.П. Защита России. Paris, 1988. С. 94.

⁴ Антипов Г.А. От философии к литературе. От литературы к философии // Философия и ее место в Культуре. Новосибирск, 1990. С. 105.

⁵ Соловьев В.С. Собр.соч.: в 10 т. СПб., 1911-1914, т. 2. С. 349.

тического чувства, а вовсе не политической реакцией, в приверженности которой упрекают романтиков их враги. Католицизм, действительно, стал могилой для некоторых представителей романтизма; в их жизни произошла трагедия: они захотели порвать с художественным творчеством во имя строительства новой жизни и сорвались в пропасть старой церкви. Это - не вся их трагедия, - продолжает Блок, - далеко не вся; это - лишь видимая, лишь наблюдаемая ее часть; самая трагедия была гораздо более безмолвна и более ужасна /.../. Теперь уже слишком ясно, что все течение стояло на ином пути, один из лучших его представителей, Новалис, писал: "Старое папство лежит в гробу, Рим во второй раз сделался развалиной. Не должен ли, наконец, прекратиться протестантизм и уступить место новой, неразрушимой церкви?"⁶ В связи с аналогичной ситуацией в русской культуре рубежа XIX-XX веков, Н. Бердяев в работе "Католический модернизм и кризис современного сознания" счел необходимым вновь напомнить о непреходящей ценности Абсолюта органического, всеединого центра: "Современное сознание разорвано, все в нем разобщено, органический центр потерян, а центр этот может быть лишь сверхчеловеческий, - полагал философ. - Интеллектуализм и волюнтаризм, рационализм и иррационализм - это две стороны одной и той же разорванности, оторванности от высшего центра бытия. Воля утверждает себя отдельно от интеллекта, интеллект отдельно от воли, и воля и интеллект утверждают себя оторвано от абсолютного разума, от разума органического..."⁷

Вслед за Вл. Соловьевым, но на глубоко оригинальных художественно-философских путях, символисты стремились утвердить в едином потоке эволюции русской творческой интеллигенции возможность создания на основе православия этики творческого самосотворения личности, самопознания себя и в себе - "Бога живаго", личности, создающей бытие уже не как природный, но культурный универсум. При этом, личность православного святого представлялась как своеобразный контрапункт, кульминация национального духа, идеи, культуры. В статье "Троице-Сергиева Лавра и Россия" П. Флоренский писал: "Ведь только тут, у ноуменального центра России, живешь в столице русской культуры, тогда как все остальное - ее провинция и окраина /.../ Я почти подхожу к тому слову о местности, пронизанной духовной энергией преподобного Сергия, и к тому слову, которое пока еще все никак не удается найти себе выражение. Это слово - античность. Вжившийся в это сердце России, единственной законной наследницы Византии, а через посредство ее, но так же

- и непосредственно, - древней Эллады, вжившийся в это сердце, говорю здесь, в Лавре, неутомимо пронизывается мыслью о переключениях в самых сокровенных недрах культуры, того, что он видит перед собою, с эллинской античностью. Не о внешнем, а потому поверхностно-случайном подражании античности идет речь, даже не об исторических воздействиях, впрочем, бесспорных и многочисленных, а о самом духе культуры, о том веянии музыки ее, которое уподобить можно сходству родового склада..."⁸

"Переключения в самых сокровенных недрах культуры" открывают глубинную взаимосвязь искусства Серебряного века, символизма, и Золотого века русского Средневековья - культуры XV-XVI веков. В. Бычков в фундаментальной монографии "Русская средневековая эстетика XI-XVII веков", раскрывая ведущие категории средневековой русской культуры - "мир как книга", "слово и музыка как часть глобального церемониала культуры", "магия театра" - объективно свидетельствует о буквальных их совпадениях с соответствующими художественно-философскими универсалиями Серебряного века. "Средневековая Русь жила целостной духовной жизнью, не разъединенной на отдельные составляющие, осененной непостижимыми в своей глубине канонами, ликами, символами Софии, Логоса, Христа, Богородицы, наиболее полно выраженными в эстетическом сознании древних русичей, в их искусстве", - пишет В. Бычков, связывая с XVI веком первый "философский ренессанс" России, антично-христианский синтез, открывший путь к новому эстетическому сознанию. Ученый отмечает также своеобразие развития культуры Древней Руси, осуществлявшегося импульсивно, в моменты интуитивных озарений и сверхчувственных откровений; русское развитие, действительно, ориентированно не вперед, но вглубь и ввысь, к сущностным основам бытия, к высотам духа. Спустя столетия, "вертикаль" станет основным философско-эстетическим постулатом мироздания и духа человека в учении Вл. Соловьева, культурософии и литературе символизма.

"Человек, взятый по вертикали в свободном росте в глубину и ввысь - единственное содержание искусства; вот почему религия всегда умещалась в большом и истинном искусстве, ибо Бог всегда на вертикали Человека", - писал Вяч. Иванов, полагавший жизнь человека - "вертикаль", "связь" - истинно религиозным феноменом. "Каждый есть церковь, (И в каждом есть звон, / В каждом высоко восходят амвоны", - считал и К. Бальмонт¹⁰. А. Блок замечал неисчислимы точки соприкосновения "глубинной религии" с "глубинным искусством", богослужения с игрой вдохновенных актеров, "ибо и священнослужи-

⁶ Блок А. Собр.соч. в 6 тт.. Т. 4, Л., 1982. С. 357.

⁷ Русская мысль. 1908. Кн. IX. С. 88.

⁸ Жизнь и житие Сергея Радонежского. М., 1991. С. 276.

⁹ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М., 1995. С. 616.

¹⁰ Цит. По: Медынский Г.А. Религиозные влияния в литературе. М., 1933. С. 106.

тель олицетворяет Христа, и актер совершает литургию"¹¹. Таким образом, русские символисты вплотную приближались к преосуществлению заветной цели национального "художества" - преобразению Бытия в контрапункте Богочеловеческого творчества на "родных и вселенских" просторах мировой культуры.

Проблема взаимосвязи культуры и религии являлась одной из центральных в символизме и была непосредственно связана с концепцией "положительного всеединства" Вл. Соловьева, поставившего цель, "сознательно управлять земным воплощением религиозной идеи"¹². Вслед за Вл. Соловьевым, символисты делали акцент на многомерных связях, существующих между культурой и культом. "Истончающаяся стена между "духовным" и "светским" должна быть сломана", - утверждал С. Булгаков. В то же время П. Струве и С. Франк предупреждали об опасности "короткого замыкания" между небом и землей. Сам С. Булгаков очень точно и своевременно писал о необходимости помнить, вслед за Пушкиным, о том, что человек творит как Бог, но только в низшей шкале материи. По мысли С. Булгакова, Пушкин знал Бога "особым знанием художника". Искусство, полагал Булгаков, "чувствует себя залетным гостем, вестником из иного мира, и составляет наиболее религиозный момент внерелигиозной культуры"; эта черта искусства связана отнюдь не с религиозным характером его тем, - "в сущности, искусство и не имеет тем, а только знает художественные поводы, - точки, на которых загорается луч красоты. Оно связано с тем ощущением запредельной глубины мира и тем трепетом, который им пробуждается в душе..."¹³

Именно в этом ключе в эссе "О Пушкине" интерпретировал Вяч. Иванов "святыню красоты" как основную жизне-творческую интуицию поэта. Иванов считал, что, вслед за Пушкиным, Достоевский положил Красоту, как сокровенный, но близкий рай, в основу своего истолкования русской религиозности. "Что такое это начало, по существу, оставалось загадкой, - пишет Вяч. Иванов; - но его живое присутствие в мире, "обвевающее" мир, как бы ручалось за общий смысл бытия".¹⁴

Своеобразный национальный "миф" о Пушкине в интерпретации символистов имеет еще один существенный аспект.. "Всемирная отзывчивость русского гения", впервые явленная Пушкиным, всего через несколько десятилетий претворится как своеобразный типологический аналог в искусстве Серебряного века, в литературе и культурософии сим-

волизма. Русский символизм все более открывается нам как та самая "внутренняя форма", контрапункт отечественной и мировой культуры, в котором стягиваются силовые линии важнейших притязаний нашего национального духа - религиозного, философского, художественного. Опирающийся, прежде всего, на философию Вл. Соловьева и немецкого романтизма, современно интерпретируя западноевропейскую и отечественную классику, русский символизм, в то же время, знаменует возвращение светской культуры к язычеству, фольклору, истокам христианской культуры, совершая путь, аналогичный пути Пушкина и следовавшей за ним литературы XIX века. Речь идет о возвращении русского художника к идеалам православной святости, его стремлении сопоставить культуру и религию.

Как известно, русская культура вплоть до XVII века существовала "в ограде" церковных и монастырских стен и носила, по преимуществу, религиозный характер. Переориентация отечественной культуры на светский тип творчества сопровождалась, подчас доходящим до богохульства (опять же у раннего Пушкина), разрывом с клерикальными канонами. Однако, неизбежным и неизбывным образом русская литература Нового времени, вновь начиная с Пушкина, свершает свой, обогащенный и осложненный, отягченный личностным опытом, поиск бога как истины собственной жизни. "Культура должна осознать свое средоточие в Церкви, - убеждал в начале XX века В. Эрн. - Истинный мир между культурой и Церковью, нарушенный в новой истории и процветавший в Средние века и в Византии, может быть восстановлен лишь логической разработкой метафизических основ культурного делания человечества";¹⁵ "Церковь есть не только корень русской культуры. Она есть и вершина русской культуры", - писал В. Розанов¹⁶; "От Шеллинга и Германии к России и Православию - таков "царский путь" русской мысли. /.../ Лишь живой вере суждено построить из камней культуры храм живого духа," - полагал Г. Федотов¹⁷. При этом, именно русские символисты понимали весь драматизм "нераздельности и неслиянности" религии и культуры. В этом смысле судьба культуры симметрична судьбе человека: обладая бессмертным, вечным началом, и культура, и человек причастны горькому знанию А. Блока - "Душа внезапно поняла всю невозможность возвращения..." Вечность культуры, космос культуры без катарсического соотношения с антиномичными категориями временного, стихии, хаоса бессмысленны и банальны,

11 Блок А. Дневники. М., 1989. С. 45.

12 Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. СПб., 1911-1914. Т.2. С. 349

13 Булгаков С. Свет невечерний. С.-Посад, 1917. С. 381-382.

14 Иванов Вяч. Эссе, статьи, переводы. Bruxelles, 1985. С. 130.

15 Эрн В. Сочинения. М., 1991. С. 296.

16 Розанов В. Опавшие листья. М., 1922. С. 221.

17 Федотов Г.П. Лицо России. Paris, 1988. С. 100, 290.

18 Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. Т. 18. С. 37.

- это очень хорошо ощущал Блок, ненавидевший "красивые уюты". "Дитя добра и света", Блок просил простить ему "угрюмство" и испытывал одновременное влечение и к философской метафоре Канта о "бесконечной случайности" мира, и к идее "Абсолютного духа" Гегеля, Божьему промыслу, присутствующему в мировоззрении: "Жизнь без начала и конца, / Нас всех подстерегает случай, / Нам нами сумрак неминуемый / Иль ясность Божьего лица, / Но ты, художник, твердо веруй / В начала и концы," - писал Блок, полагая, что только поэт, художник может прозреть Смысл драматически амбивалентного первоначального и бесконечного бытия.

В литературе и культурософии символизма прозрение Смысла сосредоточено в размышлениях о Русской идее. Понятие "русская идея" привнес в наше национальное самосознание Достоевский. "Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества, - писал он в 1861 г. - Мы предугадываем, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях".¹⁸ Вл. Соловьев в статье, которая так и называлась - "Русская идея" - подчеркивал, что она является собой "лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них".¹⁹

Вяч. Иванов, так же связывая Русскую Идею с воплощением "родного и вселенского" христианского идеала, напоминал, что "соборность - задание, а не данность, она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее так же нельзя найти здесь или там, как Бога." Характерным для символистов образом Вяч. Иванов непосредственно связывал русскую идею и соборность со сверхзадачей и идеалом художественного творчества, придавая ей культурообразующий характер: "... провозглашенная Достоевским "самостоятельная русская идея" - идея преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь - есть единственный нам открытый творческий путь. И эта единственность и предопределенность пути - не теснота и не скудость, а признак творчества истинного, в котором воочию предстает тайна совпадения свободы с необходимостью," - писал он.²⁰

"Тайна совпадения" свободы и необходимости, реального и реальнейшего обусловила принципиальную установку русских символистов на прозрачность, проникновение, как основу подлинного познания, истинного реализма. О проникновении, как сути

реалистического мирозерцания Вяч. Иванов писал: "Проникновение есть некий *rapscensus* субъекта, такое его состояние, при котором возможным становится воспринимать чужое "я" не как объект, а как другой субъект. /.../ Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею волею и всем разумением, чужого бытия: "ты еси".²¹

Глубокое продумывание художниками Серебряного века принципа "ты еси" имело широкую культурософскую основу и перспективу. С данной категорией связана разработка соловьевской концепции "всеединства", Богочеловечества и - одновременно - обоснование связи "реалистического символизма" непосредственно с Богом. Вяч. Иванов утверждал "постулат Бога как реальность, реальнейшей всех этих абсолютно реальных сущностей, из коих каждой Он говорил всею волею и всем разумением: "Ты еси." /.../ Итак, - продолжал Иванов, - человек может вместить в себе Бога. Или сердце мое лжет, или Богочеловек - истина. Он один обеспечивает реальность моего реализма, действительность моего действия и впервые осуществляет то, что смутно создается мною как существенное, во мне и вне меня".²²

Русская культура Серебряного века - культура "тайны" и "смысла", ощущавшая, как и культура западноевропейская, вулканическую подпочву истории, в целом пронизана убеждением в том, что "светлеют дали": "Мы теперь накануне великих откровений, - писал Г. Чулков. - Природа человеческая утончается. То, что раньше мы не видели, пламеет красками. Мы чуем на своем лице прикосновение теней. Мы умеем на мгновение порвать связь с холодными категориями нашего мышления. Мы делаемся причастными величайшему прозрению, отвергая те пути познания, по которым следовало заблудившееся человечество".²³ При этом "живая жизнь" не теряла для символистов всей своей прелести и значимости, поскольку именно она ощущалась ими как материальная субстанция русского национального Космо-Психо-Логоса, коэволюционно развивающаяся "почва и судьба", та связь Творца с творением, которую гениально расслышал А. Блок в мучительных вопросах Гоголя, обращенных к России. "Кто расслышал - не может ослушаться", - убеждал поэт в статье "Дитя Гоголя", отвечая на вопрос писателя: "Русь! Русь!... Какая непостижимая, тайная сила влечет к тебе? Почему слышится и раздаётся неумолчно в ушах твоя тоскливая, несущаяся по всей длине и ширине твоей от моря до моря, песня? /.../ Русь! Чего же ты хочешь от меня? Какая непостижимая связь таится между нами?" Чего она хочет? - Родиться, быть. Какая связь между ним и ею? - Связь творца с творением, матери с ребенком".²⁴

¹⁹ Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. М., Т. 2. С. 246.

²⁰ Иванов Вяч. Лик и личины России. М., 1995. С. 334

²¹ Иванов Вяч. Лик и личины России. С. 285.

²² Там же: С. 287.

²³ Чулков Г. Светлеют дали // Весы. 1904. № 3. С. 16.

²⁴ Блок А. Собр. соч. в 6 тт. Т. 4. С. 131-132.

В 1904 г. Блок написал стихотворение "Вот он - Христос - в цепях и розах", снабдив примечанием: "Стихотворение навеяно теми чертами русского пейзажа, которые нашли свое лучшее выражение у Нестерова." Поэт с любовью и грустью пишет о таинственной и убогой родине; леса, овраги, синее небо России составляют вместе удивительную картину - икону, лик Христа, символ:

В простом окладе синего неба
Его икона смотрит в окно.
Убогий художник создал небо.
Но лик и синее небо - одно.

Неопровержимая реальность всеприсутствия Христова в русском пейзаже, буквальная "единоприродность" Спасителя, России и личности поэта отмечены той же "нераздельностью и неслиянностью", что и весь художественно-философский континуум творчества Блока, русского символизма в целом:

И все так близко и так далеко,
Что стоя рядом, достичь нельзя...

Преодоление этой бытийственной антиномии предполагает подвиг, имеющий единственный прецедент - путь Христа, путь Его плоти и Его духа:

И не постигнешь синего ока,
Пока не станешь сам, как стезя...
Пока такой же нищий не будешь,
Не ляжешь, истоптан, в глухой овраг,
Обо всем не забудешь, и всего не разлюбишь,
И не поблекнешь, как мертвый знак.²⁵

Жизнь как подвиг, творчество как литургия, культура как религия - таковы основные идеи, заветные мечты русского царства Христа. В этой связи обратим внимание на принципиальную родственность в культурософии символизма иконографии монашества и воплотившегося Слова. Идеал человека воплощенного, "рыцаря-монаха" видел А. Блок в своем Учителе, Вл. Соловьеве²⁶. Целью монаха является воплощение слова Бога и воссоздание в себе образа Христа - его иконы, но материал монаха - не дерево и не краски, не кисть и не холст, но собственная плоть и кровь. "Мало одной веры, одного исповедания, нужно реально поднять знамя, - считал А. Белый, - мало носить на себе крест, нужно, чтобы крест Христов был в Тебе выжжен, чтобы он преосуществил самую кровь Твою".²⁷

Творчество, поэзию символисты понимали как "словесное Святое ремесло", как непрерывный "поток преосуществления реальностей" (М. Волошин). Проходя через человеческое сознание, "все материальное, конкретное преобразуется в слово, ищет своего имени, знака," - считал Волошин, и после его

обретения переходит в область духа: "все же духовное, все эмоциональное стремится найти себе незыблемую материальную форму. Запечатленный в четком оттиске, этот процесс дает возникновение произведению искусства".²⁸

По мысли символистов, имя Божье обладает реальной силой откровения и являет звуковую икону, стоящую в одном ряду с иконой живописной - Образом, и иконой антропологической - человеком как образом и подобием Божиим. Классически православную формулировку данного феномена дал С. Булгаков: "В имени Божьем Господь сам себя именует в нас и через нас, в нем звучат для нас грома и сверкают молнии Синяя, присутствует энергия Божия".²⁹

Творец Икон и сам Икона

Ты, человек, мне в ближнем свят, -

писал Вяч. Иванов в поэме "Человек", предисловие к которой хотел дать П. Флоренский. Сам феномен канона как знака, символа сущности, доступного лишь духовному оку, принципиально един в иконописи и в эстетике символизма. "под внутренним канонем, - писал Вяч. Иванов, - мы разумеем: в переживании художника - свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей, образующих в своей согласии божественное всеединство последней Реальности; символы при этом выступают как иконы - "О если бы чудотворные!" - мечтал Иванов".³⁰

Закономерным образом обретение русской идеи символисты непосредственно связывали с категориями имени и образа. "Имя и Образ - вот все, что дано самостоятельной русской идее для ее воплощения; нет для нее ни другого начала, ни другого мерила, - полагал Вяч. Иванов. - /.../ Ни одна культурная форма не пригодна для строительства, соответствующего "русской идее". Итак, она будет, как в народном поверье, строением на земле Церкви невидимой из невидимого камня, и сами строители не будут чувственно воспринимать создаваемое ими, доколе невидимое не разоблачится во славе".³¹

Размышления символистов над сакральной взаимосвязью в национальном бытии и культуре "видимого" опирались и на собственные художественно-философские дискурсы, и на глубинные пласты русского народного самосознания, подтверждающего откровения и чаяния творческой интеллигенции на путях выработки ею "неорелигиозного сознания". В этой связи подлинным национальным трансмифом стала культуре Серебряного века "всплывшая", преосуществившаяся вновь легенда о Невиданном граде Кита

25 Блок А. Лирика. М., 1994. С. 94.

26 См. Статью А. Блока "Рыцарь-монах" (1910 г.).

27 РГБ. Ф.171. Порт. 24. Ед. хр. 16. Л. 12-13.

28 Волошин М. Россия распятая. М., 1992. С. 124.

29 Булгаков С. Философия имени. Paris, 1953. С. 190.

30 Иванов Вяч. Эссе, статьи, переводы. С.58.

31 Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1918. С. 151.

же, когда десятки художников, литераторов, композиторов, философов обратились к одному и тому же источнику - легенде о Светлояре. Особая аура, окружающая "град у озера", волновала глубиной сокровенной тайны России, лишь отчасти явленной в материальном облики Новгорода, Переяславля, Ростова, Валаама, Ниловой пустыни... Именно к этой "северной Фиваиде", стране святых чудес, где каждая волость хранила память о подвижнике, спасавшемся в лесном и озерном безмолвии, обращается художественная интеллигенция Серебряного века - Д.Мережковский и З.Гиппиус, А.Юлок и А.Белый, М.Волошин, С.Городецкий, Н.Клюев, М.Пришвин, П.Мельников-Печерский, А.Толстой, Н.Рерих, а опера Н.Римского-Корсакова "Сказание о Невидимом граде Китеже и деве Февронье" стала осуществленным синтезом как дохристианского, языческого, православного и светского пластов нашей культуры, так и подлинным контрапунктом музыки, слова, живописи, хора, хореографии, театра, т.е. своеобразным "храмовым действием", воплощением мечты символистов о "соборном" искусстве. Можно с полным основанием утверждать, что Китежская легенда в интерпретации Серебряного века - это глобальная культурно- и историософская идея, а также и молитва, и символ, и миф, и мистерия.

Религиозно-эстетические искания творческой интеллигенции тех лет определялись мистическим драматизмом реального бытия на переломе XIX-XX веков. Ощущение близкой апокалиптической судороги отечественной истории, предчувствие уходящей на дно Атлантиды обуславливало интерпретацию духовного пути России как живой трагедии жертвы, покаяния, гибели и возрождения; идея пути к Иному Граду - лейтмотив религиозных и созерцательных притязаний русской культуры Серебряного века. "К самому естеству русской народной души принадлежит это взыскание Града, - полагал И.А.Ильин. - Она вечно прислушивается к поддонным колоколам Китежа, она всегда готова начать паломничество к далекой и близкой святыне. /.../ Мы научились хранить нашу национальную святыню в недостижимости. Мы постигли тайну уходящего Китежа, столь недоступного врагу и столь в дремучей душевной чаще нашли мы таинственное духовное озеро, вечно огражденное, навеки неиссякающее, - боговидческое око русской земли, око откровения." Страдания, посланные нам историей, отрезвят, очистят и освободят нас, считал Ильин, но "мало было уйти в леса, надо было еще уйти в себя, в глубь сосредоточенного, скорбного молчания, в глубь молитвы, в немое, осторожное собирание перегорающей силы."³²

Основные столпы русской духовной культуры, символы "национального Боговосприятия" - ико-

ны, молитвы, церкви, жития подвижников, монастыри, т.е. те "грады и дома и книги", о которых сказано в Священном Писании, в культуре Серебряного века обретают идею и образ Града, на который возлагалась миссия Третьего Рима. Ни Москва, ни Петербург, допустившие в свои стены Антихриста, по мнению творческой интеллигенции, с этой миссией не справились - "Только образ Христа воскресшего, да еще Града Китежа способен сублимировать хаос русского подсознания," - полагал Б.Вышеславцев.³³ Сквозь дыбу и застенки, /.../ сквозь хирургические опыты гениальных операторов, - выносили мы свою веру в конечное преобразование земного царства в Церковь, во взыскуемый Град Божий, в наш сказочный Китеж - в Град Невидимый - это Неопалимая Купина, горящая и несгорающая сквозь все века своей мученической истории."³⁴

Находясь в непосредственной связи с эсхатологическими настроениями русской культуры начала XX века, Китежская легенда резонировала не утопией установленного земного рая, но апокалиптическими мотивами в духе идеи "катастрофического прогресса", столь точно сформулированной в начале века В.Эрн. Эрн считал, что катастрофы - "прерывные" процессы - переводят события эволюционного порядка в качественно иную плоскость; каждый "прерыв" иррационален, мистичен и сверхпозитивен, "прерыв" - это та в пределах нашего мира лежащая точка, где два мира - мир сущего и существующего, мир абсолютной свободы и мир причинной обусловленности, соприкасаются в реальном взаимодействии, когда чудо, таинственное вмешательство высших сил становится необходимым условием жизни. Примерами такой встречи двух миров является пришествие Христа, чудо Китежа, полагал В.Эрн.³⁵ Если, с точки зрения земной, погружение Китежа в воды Светлояра - катастрофа, то с точки зрения Абсолюта, оно - чудо, причем чудо "последнее", катарсическое, со всеми знаками и эмоциями православного Апокалипсиса, имеющего вдвойный характер, соответственно двойственности самих апокалиптических пророчеств, - мрачный и светлый.

Китеж, как общенациональный миф и символ русской земли, русского духа, необычайно соответствовал культуре Серебряного века; нераздельность и неслиянность видимого и невидимого, *realia et realiora*, воплотившиеся в феномене Невидимого Града, осмысливалась русскими художниками и философами во всей парадигме национальной культуры - богословии, филологии, историософии. Так, например, глубинный смысл Китежа раскрывался мыслителями Серебряного века через символ воцерковления человека, ибо и Церковь, и человек истинно символич-

³² Ильин И.А. О России. М., 1991. С. 14, 15.

³³ Вышеславцев Б.П. Paris, 1931. С. 69.

³⁴ Волошин М. Стихотворения. Статьи. М., 1991. С. 326.

³⁵ Эрн В. Сочинения. С. 218.

³⁶ Булгаков С. Православие. М., 1991. С. 371.

ны, совмещая в себе боготворное, богочеловеческой единство. "Символизм" Церкви и человека в регистре Невидимого Града глубоко продуман в трудах С.Булгакова, уверенного, что "Церковь не может существовать сама в себе, вне людей. Она не вмещается в человеческий опыт всецело, ибо жизнь Церкви божественна и неисчерпаема, однако, особое качество этой жизни поддается всякому к ней приступающему. /.../ В Церкви все невидимо и таинственно, все переливается в грани видимого мира, но все невидимое видимо, и эта видимость невидимого и есть само условие существования Церкви."³⁶

"Видимость невидимого" есть не только условие существования Церкви, но, как полагал Вяч. Иванов, самая суть русской культурной формы. Преосуществление невидимого в видимое составляет и высшую цель развития каждой личности; в традициях православной святости это подвиг подвижничества, просиявший в Сергии Радонежском, Серафиме Саровском и столь притягательный для символистов, видевших в святых угодниках и подвижниках идею, эйдос собственной личности и творческого пути: "Дело пророка и гения состоит в том, что он, пребывая по внутренней и внешней стихии своего народа, ставит себя, в своем лице весь народ - перед лицом Божием и выговаривает от всего своего народа символ национального боговосприятия," - писал И.Ильин.³⁷

Такой же невидимой "святыней православия", открывающейся только глубочайшему христианскому умозрению, предстает Китеж в романе Мережковского "Петр и Алексей" /трилогия "Христос и Антихрист"/. Писатель развивает один из вариантов легенды, согласно которому, Китеж не скрылся под землей, его не поглотили воды Светлояра, но Град стоит на тех же холмах, так же сверкают купола его церквей, идут в соборах службы, и только мы, по своей греховности, не можем его увидеть. "То место кажется пустынным местом, - пишет Мережковский. - Но там есть и церковь, и дома, и монастыри, множество людей. Летними ночами на озере слышится звон колоколов и в ясной воде отражаются золотые маковки церквей. Там поистине царство земное: и покой, и тишина, и веселие вечное; святые отцы процветали там, как лилии, как кипарисы и финики, как многоцветный бисер и звезды небесные /.../ Их возлюбил Господь и хранит, как зеницу ока, покрывая невидимо дланью Своею до скончания века. И не узрят они скорби и печали от зверя-антихриста, только о нас, грешных, день и ночь печалуют - об отступлении нашем и всего царства Русского, что антихрист в нем царствует".³⁹

В 1903 г. Д.Мережковский и З.Гиппиус совершили путешествие по древним серево-восточным русским городам в поисках "нового религиозного сознания", истинной веры, противостоящей религиозному официозу. Однако столь желанному для них объединению с народным христианским сознанием не суждено было осуществиться. Мережковский полагал, что в тело Церкви вселилась другая душа, за личиной Христа скрылось другое лицо, что Церковь ведет не Христос, но Антихрист. Ничего подобного

не могло быть в народном сознании, оно в принципе не могло подозревать Небесную Церковь в бессилии помешать распространяться на земле злу, - "в годы церковных неурядиц народ лишь умножал молитвы к Церкви Невидимой, ища в ней исцеление Церкви Видимой," - замечал С.Дурылин⁴⁰.

Китежская легенда в интерпретации символистов и стала такой молитвой русской культуры Серебряного века. В 1904 г., в Париже, М.Волошин писал:

В озерах памяти моей
Опять гудит подводный Китеж,
И легкий шелест дальних слов
Певуч, как гул колоколов...⁴¹

Позже он скажет: "Китеж передает мое отношение к русской истории."

Таким образом, философско-художественное пространство преосуществления легенды о Невидимом граде Китеже в русской культуре рубежа XIX-XX веков представляется явлением уникальным и в то же время глубоко закономерным. Поистине, "судьбы народа сокрыты в его истории... Неисповедимы Божии пути. Сокрыты от нас Его предначертания /.../ Но в недрах нашего прошлого даны нам великие залогом и благодатные источники. И видя их, принимая к ним и упоаясь ими, мы уже не сомневаемся в тех путях, по которым ведет нас Ангел Божий... Ибо с нами Господь нашего Китежа".⁴²

Литература русского символизма, безусловно, явилась одним из ярчайших выражений национального творческого духа с его "тоской по мировой культуре" и неизбывными метаниями между служением и отречением, артистизмом и гуманизмом, гармонией и стихией, Именем и молчанием, откровением и покаянием, изгнанием и Царством... При этом постоянной во всех трагических коллизиях начала XX века оставалась в русском символизме воля культуре как воля к подвигу, Пути, Истине и Жизни. На пороге XXI века актуальность исследования Православия в русской литературе проступает со всею очередностью, поскольку исследования эти связаны с анализом возможностей и перспектив российского духовного опыта как потенциала свободы, с обретением утвердительно, наконец, ответа на иронический вопрос П.Я.Чаадаева, - действительно, "дел касается не пустяка: приходится решать, может ли народ, раз осознавший, что он в течение века шел по ложному пути, в один прекрасный день просты актом сознательной воли вернуться по пройденному следу, порвать с ходом своего развития, начать сызнова, воссоединить порванную нить своей жизни на том самом месте, где она некогда ... оборвалась".

Обрыв "серебряного шнура" отечественной истории, Серебряного века русской литературы осознается в конце нынешнего столетия как начало необходимого и счастливого возвращения культуры духовным измерениям "вечного символизма", (В.Иванов); воистину, вновь, как и предсказывали ее художники и мыслители, "к Началу мы устремляем сквозь Конец" (А.Белый)

«СЛОВО» - КЛЮЧЕВОЙ СИМВОЛ СЛАВЯНСКОЙ АЗБУКИ В КОНТЕКСТЕ ЕВАНГЕЛИЯ

Как известно, в древности славяне использовали две азбуки - глаголицу и кириллицу. Существование двух древнеславянских азбук, отраженных в текстах примерно одного времени, во многом связанных друг с другом, но очень разных по начертаниям букв, породило круг вопросов, многие из которых остаются нерешенными, среди них - вопрос о внутренней мотивировке глаголических знаков.

Начиная с трудов И. Добровского¹, одного из основоположников научного славяноведения, выдвинувшего гипотезу о вторичности глаголицы по отношению к кириллице, продолжается дискуссия о происхождении и назначении глаголицы. После открытия ряда старейших глаголических памятников (Клоцова сборника, Ассеманиева ев., Зографского ев., Маринского ев. и др.) и исследований П.И. Шафарика² стала очевидной большая древность глаголицы по сравнению с кириллицей, ее связь с миссионерской деятельностью Кирилла.

Первые попытки объяснения начертаний глаголических знаков касались отдельных букв, каждая из которых рассматривалась «сама по себе, по случайному сходству ее с каким-либо начертанием любого древнего алфавита» (П.И. Шафарик, Григорович и др.)³. К началу XX века возобладало стремление исследователей к установлению какого-либо одного источника для глаголицы: албанского (Л. Гейтлер)⁴, византийского (И.Тейлор, И.В. Ягич)⁵, иранского (В.Ф.Миллер)⁶, коптского (Ф.Ф. Фортунатов)⁷ и др..

Традиции изучения глаголицы складывались преимущественно на основании палеографического подхода, при котором внимание исследователей было сосредоточено на поисках предполагаемых сторонних источников глаголицы. Буквы глаголицы производились из других алфавитов путем

усложнения, упрощения или комбинации их знаков. Так, согласно наиболее популярной в прошлом гипотезе (И. Тейлор, И. Ягич) все знаки глаголицы выводились из элементов византийской скорописи: из А, из β, Ш из удвоенной «сигмы» δδ и т.д.

Аналогичные рассуждения, правда, теперь уже с ориентацией на готские руны, находим и в современных публикациях. Так, Ю.С. Степанов выводит из готской «азы» (λ)⁸.

Отыскиваются для сравнения все новые знаковые системы, но подход принципиально не меняется. По-прежнему буквы глаголицы рассматриваются как производные знаки, однако при этом предельно обедняется творческая идея создателя славянского письма. Возникает парадокс между величиной осуществленного славянскими первоапостолами дела христианизации и просвещения славян и ординарностью толкуемой образной основы букв глаголицы как знаков, производимых от чужих систем письма.

Опыт двух столетий палеографического исследования глаголицы дал тот эффект, что так и не был найден алфавит, буквы которого можно было бы признать прообразами глаголических.

Нерешенность проблемы побуждает к поискам в ином направлении - от общей идеи, от предназначения первой славянской азбуки - к постижению ее внутренних смыслов и форм в контексте духовной культуры эпохи. *(Такой подход соответствует положению, сформулированному Святейшим Патриархом Всея Руси Алексием в Слове при открытии данной конференции, о единстве веры и культуры в православной христианской традиции. Ведь именно понимание единства веры и культуры отражает все творчество создателя славянской азбуки равноапостольного святого Константина-Кирилла Философа.)*

¹ Добровский И. Кирилл и Мефодий, словенские первоучители. Историко-критическое исследование. М., 1825.

² Шафарик П.И. О происхождении и родине глаголитизма // Чтения общества истории и древностей российских. М., 1860.

³ Ягич И.В. Глаголическое письмо // Энциклопедия славянской филологии. С. 56-65.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Там же. С. 84 и далее.

⁶ Миллер В.Ф. К вопросу о славянской азбуке // Журнал Министерства народного просвещения. Спб., 1884. № 3.

⁷ Фортунатов Ф.Ф. О происхождении глаголицы // Известия Академии наук. Спб., 1913. Вып. XVIII. Кн. 4.

⁸ Степанов Ю.С. Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов в связи с историей культуры // Вопросы языкознания. 1991. № 3. С. 34.

То обстоятельство, что первый славянский алфавит создавался специально с целью широкого приобщения славянских племен к христианству, а также исключительность личности Константина-Кирилла как первого христианского миссионера, как талантливого философа, филолога, переводчика, полемиста побуждают искать в глаголице воплощение цельной творческой концепции, религиозно-философских представлений ее автора. При таком подходе отдельные знаки рассматриваются как элементы единого замысла, как фрагменты общей запечатленной идеи, и тогда открывается не типичный азбучный ряд, составленный по аналогии с другим каким-либо алфавитом, а философски и лингвистически глубоко продуманная знаковая система⁹, совершенная оригинальная и самобытная, независимая от других алфавитов. Уникальность первой славянской азбуки состоит в том, что, кроме уровня фонетических и числовых значений, свойственных поздним буквенно-звуковым системам письма, она обладает еще и глубинным уровнем символических значений, связанных с выражением религиозно-христианского мировоззрения. Это своеобразный символический ряд, код, заключающий в себе представления своего времени о мире.

Глаголица как символический ряд характеризуется определенными особенностями: последовательностью принципов организации, симметричностью, повторяемостью отдельных элементов, парадигматической и синтагматической сочетаемостью графических символов, их способностью синтезировать более сложные символические образы, одновременно представлять различные аспекты единого содержательного комплекса. Все эти особенности обнаруживают системный характер глаголицы, свидетельствуют о ее рациональной природе, о скрытом присутствии в ней автора. Система глаголицы в целом, в значениях имен букв и значениях знаков-образов, представляет собой единый многомерный символ - символ всего, символ Бога. Этот всеобъединяющий смысл многократно повторяется в отдельных элементах азбучного ряда, и выражению этого высшего смысла подчинена структура всего алфавита. Она представляет собой своеобразную матрицу, которая в свернутом виде кодирует имя Иисуса Христа.

Приблизиться к пониманию символики глаголицы помогает ключевой (в разных смыслах - и по наименованию, и по значению формы) символ славянской азбуки - **СЛОВО**, имя которого является одним из сакральных обозначений Бога в Библии, а также ряд сопряженных знаков, парадигматически и синтагматически взаимодействующих с ним в семиотической системе глаголицы. К ним относятся десятый, двадца-

тый, тридцатый и тридцать третий знаки глаголического алфавита, составляющие его матрицу.

Прежде, чем перейти к рассмотрению форм этих знаков и того глубинного смысла, который заключен в их сочетании, обратимся к содержанию образа Слова в Священном Писании. Исходной посылкой в наших рассуждениях является вполне оправданное предположение, что Кирилл, страстный приверженец и проповедник христианства, создавая буквы для перевода Священного Писания и установления канонов славянского богослужения, сам непременно следовал канонам Писания и поэтому не мог не использовать формы своих букв для выражения основ Священного знания Библии. Значит, именно в ней и нужно искать содержательную основу букв глаголицы. *(Раскрытие внутренней формы глаголических знаков невозможно без уяснения той роли, которая отводится символу в сочинениях отцов Восточной церкви, в раннехристианской византийской культуре, воспитанником которой был создатель славянского письма Константин-Кирилл Философ. Символы рассматривались предтечами Кирилла как формы прикровенного выражения Божественного знания, когда явленное остается «неизреченным», доступным для восприятия через мистическое созерцание. См. об этом в сочинениях Дионисия Ареопагита (Ареопагит Дионисий. Божественные имена (перевод отца Л. Лутковского) // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 18 и далее.)*

Образ **СЛОВА** присутствует уже в самых первых строках Библии, в Бытии:

И сказал Бог: да будет Свет. И стал Свет (Быт 1, 3).

И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и до отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь (Быт 1, 6-7).

СЛОВО в Ветхом Завете предстает как символ созидательной силы Творца, как онтологическое начало Сущего, как Божественный Логос, первопричина Вселенной и Жизни, творческая энергия, которая исходит от Бога и вначале претворяется в Свете, затем в тверди, в светилах и первоэлементах жизни.

Образ **СЛОВА** переходит и в Новый Завет, в Евангелие. Он главенствует в Евангелии от Иоанна, в котором как ключевой символ открывает текст:

Вначале было Слово. И Слово было у Бога.

И Слово было Бог (Ин 1, 1).

Имя **СЛОВО** повторяется и отождествляется с Отцом, Сыном и со Святым Духом. Вначале Слово было у Бога, затем оно воплощается в Сыне:

И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видим славу Его славу как Единородного от Отца (Ин 1, 14).

⁹ См.: Карпенко Л.Б. О происхождении глаголицы // Болгарская культура в веках. М., 1992. С. 5-7; Карпенко Л.Б. Христианские символы в первой славянской азбуке // Духовный собеседник. Самара, 1995. № 1. С. 50 - 53; Карпенко Л.Б. Глаголицата като отражение на религиозно-философските възгледи на Константин-Кирил // Прогласение. Велико-Търново, 1994. № 4. С. 74 - 79; Карпенко Л.Б. Образ Вселенной в семиотической системе глаголического алфавита // Вестник Самарского государственного университета. Самара, 1997. № 1. С. 134 - 146 и др..

Слово в Евангелии знаменует все три божественные ипостаси. Это Слово и Отца, и Сына, и Святого Духа. Христос говорит ученикам: *Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела* (Ин 14, 10). Но еще раньше сказано: *Кто любит Меня, тот соблюдает Слово мое.* (Ин 14, 23). *Кто соблюдает Слово Мое, тот не увидит смерти вовек* (Ин 8, 51).

Учение Бога Слова предполагает и Духа: *Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева (т.е. из души) потекут реки воды живой. Сие сказал он о Духе* (Ин 7, 38).

Итак, в Евангелии от Иоанна **Слово** предстает как многомерный, фокусирующий в себе тринитарную символику образ. Но прежде всего **Слово** здесь соединяется с центральной Евангельской идеей - идеей о Спасителе, о Мессии, **нисшедшем** на землю в образе Христа, принявшем ее грехи и страдания и **восшедшем** к Богу-Отцу, ибо само Евангелие от Иоанна, представляя собой наиболее сакральный и возвышенный текст, есть изложение учения о Боге-Слове.

Четвертое Евангелие повествует о тайне воплощения Бога-Слова во Христа-Спасителя. Постоянно повторяются слова Христа, тревожащие души учеников, о Его **нисхождении** и Его ожидаемом **восхождении**. Именно эта мысль, полная глубокого религиозно-философского содержания - о **нисхождении и восхождении**, - переданная в Евангелии и сопровождающая образ **Слова**, помогает раскрытию внутренней символики азбучных знаков, созданных Кириллом. Вернемся к их начертаниям. До сих пор, вне библейского контекста, они рассматривались в соответствии с традицией палеографического подхода:

СЛОВО - как знак, производный от латинского S (Й. Добровский), от греческой δ (П.И. Шафарик, Фр. Рачки, И. Ягич); **ИЖЕ** - как знак, производный из латинского курсивного *ursilop* у (Л. Гейтлер), из греческих ετ (И.Тейлор), из греческой η (И. Ягич).

Еще в начале XIX века П.И.Шафарик и Фр. Рачки обратили внимание на связь в начертаниях _____ и _____, их симметрию. Г. Чернохостов в середине XX века отметил комбинацию традиционных христианских символов в этих знаках и поставил симметрию этих букв в связь с их употреблением в сокращенном обозначении ИС (Иисус)¹⁰.

До сих пор не было предложено объяснения тому, какое значение имеет каждый из знаков, что означает месторасположение элементов в буквах **ИЖЕ** и **СЛОВО**, в связи с чем болгарский специалист по данной проблеме Петр Илчев в своей обобщающей работе о глаголице пишет о не находящем объяснения поразительном сходстве двух букв: «Наука не располагает с достаточно убедительно объяснение на тази фигура, отношенията между нея

и С-знака се свеждат до честата сакрална аббревиатура на името Исус» и далее: «...глаголическото не може да се изведе от никака чужда азбука. Приведените по-горе съображения едва ли обясняват достатъчно добре поразителната еднаквост на тези два знака».

Текст Священного Писания, и прежде всего Евангелия от Иоанна, дает ключ к разгадке символики глаголического знака **СЛОВО**, а отсюда и к пониманию всего алфавита. Каждая из двух рассматриваемых букв, обладающих поразительной симметрией и состоящих из традиционных христианских символов - треугольника и круга, не только выражает идею троичности божества, но и является символом со своим особым содержанием, которое имеет опору в тексте Евангелия. Направление острия треугольника - вниз к кругу в **ИЖЕ** и вверх к кругу в **СЛОВО** - графически выражает понятия **нисхождения** и **восхождения**, а вместе - идею Мессии, Спасителя, пришедшего от Бога-Отца в мир и возвратившегося к Отцу. Вместе два знака представляют собой графический символ Иисуса в подтитловом написании в старших глаголических памятниках, например, в Зографском евангелии.

Мысль о небесном происхождении Иисуса, нисходящего от Бога и возвращающегося к Богу, последовательно развивается в главах Евангелия от Иоанна. Вся первая глава содержит символический контекст, раскрывающий небесное происхождение Иисуса:

Вначале было Слово (Ин 1, 1); *В нем была жизнь* (Ин 1, 4);

И Слово стало плотью и обитало с нами (Ин 1, 14);

И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем; Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым (Ин 1, 32-33).

Указывают на связь с горним миром отверстое небо, Дух, сходящий с небес как Ангел, Ангелы, **нисходящие** и **восходящие**. Все это божественные знаки, сопровождающие Мессию, так как **нисхождение** и **восхождение** - это путь одного только Христа. Об этом так и сказано в Евангелии.

Приходящий свыше и есть выше всех (Ин 3, 31).

Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшего Меня Отца (Ин 4, 38).

Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небах; И как Моисей вознес змию в пустыне, так и должно вознесену быть Сыну Человеческому (Ин 3, 13-14).

Он сказал им: вы от нижних, Я от Вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира (Ин 8, 23).

Евангелие от Иоанна, как известно, было первым текстом, который начал переводить Кирилл на

¹⁰ Сборник ответов на вопросы по языкознанию: К IV Международному съезду славистов. М., 1958. С. 315-316.

¹¹ Илчев П. Глаголица // Кирило-Методиевска Енциклопедия.София, 1985. Т. 1. С. 506.

славянский язык, как об этом сказано в Пространном Житии Кирилла. Глаголица, вероятно, составлялась с ориентацией прежде всего на этот текст, тогда понятно стремление Кирилла графически запечатлеть в символах азбуки доминирующую идею Евангелия от Иоанна, которая также лаконично и выразительно сформулирована в посланиях апостола Павла: *Нисшедший же и есть восшедший превыше всех небес* (Ев 4, 10). И так, **ИЖЕ** и **СЛОВО** вместе есть символы Мессии, а отдельно **СЛОВО** символизирует восхождение к Богу-Отцу.

Очевидно, и тридцатая по счету буква **ЄРЪ**, завершающая третий ряд азбучной матрицы имеет свой символический смысл. Формой своей она напоминает человеческий эмбрион и символизирует рождение, возрождение, жизнь. **ЄРЪ** есть символ плода во чреве, плода в утробе, о котором говорится в Библии как о благословенном даре Бога:

Благословен плод чрева (Вт 7, 13); *Благословен плод чрева Твоего* (Лк 1, 42); *Вот наследие от Господа: дети; Награда от Него - плод чрева* (Пс 126, 3).

Представление о зародыше - одно из важнейших в христианском миропонимании, утверждающих божественное творение жизни. Тайна ее во власти Господа. В утробном состоянии своем человек уже ведом Богу и подвластен Ему: *...Я создаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои* (Пс 138, 16). (Сравни также древнеславянский вариант, соответствующий приведенному отрывку, по тексту Болонской псалтыри: *ако ты създа жтробѣ мои прижтъ ма чрѣва мтре моеж... не оутан са кость мо а ѿ тебе жже створи въ таниѣ ... несдѣланное мое видѣстѣ учи ти* (Бол.Пс.Л. 222в).)

И сам Христос был рожден из чрева Матери. Цепь рождений и родов связывает Его с семенем Давидовым. В самом первом сообщении о рождении Иисуса Христа показано Его появление во чреве Марии:

Рождество Иисуса Христа было так... оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого (Мф 1, 18);

И вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя - Иисус (Лк 1, 31).

Как видим, образ плода в утробе как символ рождения является одним из ключевых для Библии. Не случайно он находит отражение и в глаголической знаковой системе.

В четвертом ряду алфавита особое значение для понимания идеи алфавита получает буква , которую Черноризец Храбр назвал **ХЛЪ**. Согласно «Азбучной молитве» Константина Преславского, она должна была занимать тридцать третье место в алфавите. До сих пор эта буква еще не получила полного объяснения, хотя также привлекала внимание многих специалистов (*Непонимание глубинного смысла символа приводит к его искажениям. Так, например, в недавней публикации Фр. Винке ни исконное, упоминаемое Черноризцем Храбром имя буквы ХЛЪ, ни скрытая в нем символика не учитывается вовсе; форма буквы произвольно моделируется под гре-*

ческую х (хи): вместо спиралевидных лучей, передающих идею движения, изображаются четыре прямые черты, вместо тридцать третьего порядкового номера буква получает двадцать четвертое место в алфавите. См.: Винке Фр. О происхождении и структуре глаголической азбуки // Литературная учеба. 1996. № 3. С. 125.) . Обычно ее форму интерпретируют как Х-«паукообразное», так этот знак и именуется в публикациях отечественных и зарубежных авторов. На наш взгляд, этот солнцеобразный знак (не паукообразный) является одним из наиболее выразительных графических символов Бога.

Уяснению символики знака **ХЛЪ** также помогает содержательный анализ контекстов Священного Писания, в которых он употребляется в старославянских рукописях. Как известно, знак **ХЛЪ** обнаружен в четырех случаях: трижды в Синайской псалтыри и в одном употреблении в Ассеманиевом евангелии. Во всех четырех случаях он использован в слове **ХЛЪМИ**. Прежде не обращалось внимание на контекстуальное значение этого слова. Наименно библейский контекст и толкования в сочинениях отцов Византийской церкви раскрывает внутреннюю символику знака.

В Синайской псалтыри не только буква **ХЛЪ** но и соответствующее ей слово ХЛЪМИ встречается три раза - в 64 и в 113 (два раза) псалмах, в стихах изображающих ожидание пришествия Бога. Описывается ликование природы, напоенной Божьим потоком:

*Благсіші вѣнць льтоу благсісті твоа, полѣ твоѣ насытатъ са тоука: разботвѣтъ красънаа поустина: радостиѣ хлѣм прѣпоѣшьтъся*12 (Син. Пс. Л. 78а).

Венчаешь лето благости Твоей, и стези Твои и точают тук; Источают на пустынные пажити, и холмы препоясываются радостью (Пс 64; 10-13).

Трепетание земного мира перед пришествием Бога передается и в 113 псалме:

І Иорѣданъ възвраті са въспать: горы възиграша са ѣко овъни і хлѣми ѣко агныцъ овъчии чѣто ти естѣ море да побъже: і тнерѣдане да възврати са въспать: горы възиграете са ѣко овъни і хлѣми ѣко агныцъ овъчии (Син. Пс. Л. 149в).

Горы прыгали, как овцы, и холмы, как агнцы. Что тобою, море, что ты побежало, и с тобою, Иордан то ты обратился назад? Что вы прыгаете, горы, и овцы, и вы, холмы, как агнцы? Пред лицом Господа трепещи, земля, пред лицом Бога Иаковлева... (113; 4-7)

В этих стихах говорится о Синае и Сионе, о священных горах иудеев, откуда являлся Бог во славе своей, символизирующих царство Божие на земле. Божия гора Сион, холм Иерусалимский, упоминается и в других стихах:

Кто взойдет на гору Господню? Кто сей царь в славе? Господь сил, Он царь славы... (Пс 23) Прекрасная возвышенность, радость всей земли Сион... (47)

С Сиона, который есть верх красоты, является Бог (Пс 49) Тебе, Боже, принадлежит хвала на Сионе (Пс 64)

В Ассеманиевом евангелии, в отрывке, где отмечено четвертое употребление знака ХЛЪ, передается тот же самый общий смысл. Холмы упоминаются в сцене, изображающей приготовление к встрече Господа во славе: ... был глагол Божий к Иоанну, сыну Захария, в пустыне. И он проходил по всей стране Иорданской, проповедуя крещение покаяния для прощения грехов, как написано в книге слов пророка Исаии, который говорит: «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему; всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся... и узрит всякая плоть спасение Божие (Лк 3, 2-6).

В тексте пророка Исаии, к которому отсылает евангелист, находим описание ожидаемой сцены явления Господа во славе:

И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы... И сотворит Господь блистание пылающего огня во время ночи... Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий... Восстань, светись, Иерусалим, ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою. Ибо вот, тьма покрывает землю, и мрак народы; а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою... Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой - славою твою... И будешь венцом славы в руке Господа... (Ис 2, 2; 4, 5; 9, 2; 60, 1-2; 62, 1-3).

Итак, ассоциативный ряд, который вызывает имя ХЛЪМЪ в контексте его употреблений в приведенных выше отрывках из Синайской псалтыри и Ассеманиева евангелия, имеет следующий вид: радующиеся холмы - озаренные светом священные горы иудеев Синай и Сион, они символизируют славу Господа на земле, Его силы, венец лета благодати.

Образ радующихся холмов соответствует не только примерам с обнаруженным употреблением буквы ХЛЪ в старославянских рукописях, но и содержанию древнеславянских азбучных стихирей. Так, радующиеся холмы изображаются в строке, соответствующей букве ХЛЪ в праздничной минее № 23 БАН:

Иакоже ре древ'ле влѣхвомъ валаамомъ ...
хлѣми и гори веселите се въкоупѣ,
— а также в стихире на Богоявление, Минее

№ 98 Московской синодальной типографии:

Нынѣ ты готова воуди рѣкѣ и ерданьска
хлѣми ко агната и горы яко овни.

Этот образ встречаем и в Минее № 895 Национальной библиотеки Кирилла и Мефодия:

Игранте по пррчьствоу днь горы и хлѣми .¹³

Препоясывающиеся радостью, играющие холмы и горы - это аллегория, иносказание, поэтический образ солнца, зажигающего мир подобно сияющему венцу и символизирующего славу Господа. Соответствует этому значению и форма знака ХЛЪ. Он представляет собой круг с четырьмя спиралевидными лучами. Обращают на себя внимание размеры знака. Во всех дошедших до нас употреблениях, в особенности, в Ассеманиевом евангелии, он заметно выступает из строки, поднимаясь над другими буквами¹⁴. Он подобен солнцу и венцу.

Графический облик знака указывает на смысловую план аллегории: солнце - свет веры, праведность - Бог. Солнцеобразный знак как символ верховных сил мироздания с многоплановым содержанием присутствует во многих культурах с древнейших времен: в мифологии и искусстве Дальнего и Ближнего Востока, Африки и Америки. С солнцем, которое является «основой мирового правопорядка, мерилем дня и ночи, источником жизни», сравнивается праведность в сочинениях кумранитов:

«...как тьма отступает перед светом и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется, как солнце...»¹⁵

Этот древний и многоплановый религиозно-философский смысл был впитан Ветхим Заветом, а затем воспринят и в сочинениях христиан. В их толкованиях Псалтыри солнце, горы и холмы символизируют христианское вероучение и самого Христа. У Григория Богослова: «Как солнце из западов восходит на востоке, так и Господь как бы из внутренностей ада возшел на небеса небес, на востоке собственной своей славы и светлости» (Толк. Пс., 408).

В Болонской псалтыри¹⁶, с толкованиями, приписываемыми одному из отцов церкви Афанасию Александрийскому, холмы символизируют книги Священного Писания, Христа и холм его вознесения:

Таким образом, в ткани христианского вероучения аллегорический образ холма - один из символов Христа. Обнаруживается очевидная связь между формой солнцеобразного (не паукообраз-

¹² Цит. по изданию С. Н. Северьянова: Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. Пг., 1922.

¹³ Цит. по: Попов Г. Указ. соч., с. 9-12, 15.

¹⁴ См. форму знака в Ассеманиевом евангелии: Иванова-Мавродинова В., Джурова А. Ассеманиево евангелие. Старобългарски глаголически ламятник от X век. София, 1981. Л. 1386.

¹⁵ См. фрагменты Книги тайн в: Тексты Кумрана. Вып. 1. Пер. с древнееврейского и арамейского. М., 1971. С. 321.

¹⁶ См.: Болонски псалтир. Български книжовен памятник от XIII век. Фототипно издание с увод и бележки от И. Дуйчев. София, 1968.

ного) знака, именем буквы хльмъ и ее звуковым значением. Тернарное соотношение между смысловым

планом и планом выражения у этого глаголического знака имеет следующий вид:

Тексты Болонской псалтыри

Разъбогъжтъ краснаа поуѣстыни
пръпожтъса
(Бол. Пс. Л. 103 в)

Да примжтъ горы миръ людеи
хльми правѣдж
(Бол. Пс. Л. 117)

И хльми ко агнѣци овѣчни
(Бол. Пс. Л. 186 в)

Апы хльмы въ радости хльм
кѣнигы наричжтъ

Горы сжтъ прци
хльми же апа
обоѣ же хъ ест

... радость
хльма възнесен
нашего възсходитъ

Имя и форма знака скреплены содержательно и имеют общую христианскую понятийную основу. Порядковый номер буквы **ХЛЪМЪ** (33 место в глаголическом алфавите) также не случаен. Он соответствует возрасту Христа в момент его вознесения. Итак, буква **ХЛЪ**, подобно другим знакам глаголического ряда, представляет собой многомерный знак-символ.

Глубинный понятийный план



В заключение необходимо подчеркнуть, что первая славянская азбука - глаголица - явилась миру как священное христианское письмо. Созданная святым мужем славянским первоапостолом Константином-Кириллом Философом специально для перевода Священного Писания на славянский язык, она несет в себе глубокое религиозно-философское содержание. И в именах ее букв, и в их формах заключена символика, связанная с сокровенным вы-

ражением мысли о божественной благодати сданного Творцом мира. Все начертания и имен букв глаголицы подчинены выражению этого содержания. Но среди них есть символы, наделенные особым значением для понимания прикровенного смысла славянской азбуки. Это десятая, двадцатая, тридцатая и тридцать третья буквы. Составляя как бы матрицу алфавита, они указывают на его особую сакральную функцию. Фонетическими значениями они указывают на имя Иисуса Христа в подтитловом его написании, принятом в древнецерковнославянских текстах: **ИСЪ Х**. С выражением идеи Спасителя связаны и значения имен рассматриваемых букв. Формы этих знаков графически передают мысль о Спасителе, выраженную в Евангелии. Символическое значение их начертаний: «Нисхождение», «Восхождение», «Рождение», «Вечная слава» или: «Нисходящий и Восходящий пребудет в вечной славе». Формы знаков, и их последовательность глубоко символичны и отражают доктрину христианского верования о единородстве - первородстве Христа¹⁷, прошедшего во спасение человечества путь от трансцендентной Божественности СЛОВА через жизнь, смерть, Воскресение - к вечной славе.

Рассматриваемая глубинная символика знаков глаголицы, ее священный код, раскрывается через ключевой символ СЛОВО, имя которого является одним из обозначений Бога в Библии, Его созидательной творческой силы, божественных «глаголов» вечной жизни».

диакон Андрей Кураев

кандидат философии, канд. богословия.
Декан философско-богословского факультета
Православного Университета Иоанна Богослова.

КУЛЬТУРА КАК ЖЕМЧУЖИНА

Чтобы при сотрудничестве школы и Церкви не было неожиданностей, надо знать, а как в принципе Православие относится к культуре? Может, лишь на первых порах богословы заверяют педагогов, что Православие и культура находятся в творческом единстве, а затем окажется, что дети все более и более будут погружаться в мир церковной жизни и терять всякий интерес к миру культуры, к тому миру, с которым и должна, прежде всего, познакомить детей светская школа?

В глазах христианина культура похожа на жемчужину. Речь идет не о красоте, а о схожести происхождения. Жемчужина возникает из грязи, из песчинки, попавшей внутрь ракушки. Моллюск защищает от чужеродного предмета, попавшего в его тело, обволакивает ее слоями перламутра, то есть строит еще одну раковину, но на этот раз уже внутри, а не вокруг себя. То, что постороннему кажется украшением, на самом деле является признаком нарушения естественного хода органической жизни, болезнью.

Культура похожа на жемчужину. Она возникла как следствие болезни человечества. Культурой мы обволакиваем грязь, попавшую в наши души. Слойками культурного перламутра мы заслоняемся от пустоты, вторгшейся в нашу жизнь.

Культура - это следствие грехопадения. Ведь культура создает вторичный мир, вторичную реальность. Это искусственный мир символов, с помощью которых человек очеловечивает тот мир, в который он вверг себя грехом. Св. Ириней Лионский говорил, что смерть - это раскол. Писание же и опыт совести говорят, что смерть есть следствие греха и возмездие за грех. Грех разбивает единство людей с Богом, с миром, с ближними и с самим собой.

Тертуллиан сказал, что утраченное людьми в грехопадении можно выразить словами *familiaritatis Dei* - близость Бога. В восприятии Адама, Бог становится чем-то чужим, далеким и даже враждебным. Тот, чей голос первый человек воспринимал своим сердцем, теперь представляется кем-то сугубо внешним, ходящим далеко вдали. То, что критикам Библии представляется грубым антропоморфизмом, недостойным принижением Божества к уровню грубых чело-

веческих представлений, на деле есть рассказ о том, как человек впервые почувствовал свое неподобие с Богом.

Бог стал чужим для человека. И теперь для тех, кто лишен глубокого и личного опыта "мистического богопознания", потребуются создавать "богословие". Тем, кому не достает знания Бога, нужно теперь усваивать знание о Боге. Речь о Боге рождается как замена речи к Богу. Если бы мы могли непосредственно созерцать Бога - нам не нужны были бы богословские факультеты.

Так называемое "школьное" богословие, богословие, говорящее о Боге "в третьем лице", есть вполне феномен культуры. Не видя Лица Божия непосредственно, человек создает Его образы (богословские, иконографические, миссионерские). Это и есть собственно культурное творчество: создание системы образов для частичного постижения первичной реальности.

Свят. Феофан Затворник так говорил об этой "культурной" изнанке богословия: "Научность есть холодильник. Не исключается из сего даже и богословская наука, хотя тут предмет, холодея образом толкования предмета, самым предметом может иной раз и незначай падать на сердце".

Итак, даже религиозная культура есть нечто болезненное. Фотографии, портреты, образы нужны лишь тогда, когда рядом нет любимого лица. В Небесном Иерусалиме, как возвещает Апокалипсис, храма не будет. Не будет там, очевидно, и икон, и книг по богословию. Там все можно будет познать "лицом к лицу", а не в культурном гадании "как сквозь тусклое стекло".

Тот текст апостола Павла, который передается русским переводом "тусклое стекло", в греческом оригинале буквально упоминает "зеркало". Однако, металлические зеркала, бывшие в употреблении в те времена, давали весьма искаженные отражения. Поэтому по смыслу русский перевод точнее церковнославянского ("яко в зеркале"). Для нашей же темы заметим, что "сквозь тусклое стекло" человек все-таки и видит сам предмет своих поисков (хоть и с размытыми очертаниями), а в зеркале он видит не сам предмет, но его образ. Мир религиозной культуры как раз и расставляет систему более или менее мутных зеркал, в которых мы улавливаем тени и отражения того мира к реальному, а не к образному, соединению с которым стремится сердце.

Но грехопадение породило еще одну пустоту, еще один разрыв, и этот разрыв также люди пытаются скрепить пленочкой культуры. Этот раскол произошел в самом человеке - раскол душевного чувства и ума (ибо вряд ли можно назвать продуманным действием попытку Адама спрятаться от Бога под кустом). Человек становится до некоторой степени чуждым самому себе. Отныне одной из важнейших задач культуры будет - "самопознание". И точно также, как знание о Боге, владение богословской диалектикой и эрудированность в тонкостях патристики не могут заменить собою таинство реального соединения с Богом - так же и самая виртуозная культура самопознания не может глубинно исцелить человека, воссоздать в нем "целомудренность"². О том, какое различие пролегает между миром окультуренной саморефлексии и действительной целостностью человека, говорят слова Спасителя: "И когда творите милостыню, то пусть левая рука ваша не знает, что делает правая". Если совестное чувство "навыком обучено различению добра и зла", то моралистическая литература кажется просто не очень нужной. Если добро естественно струится из души, то совсем не обязательно замирать на каждом шагу и мучить головной мозг "категорическим императивом" Канта: "А что будет, если максима моей воли станет всеобщим законом мироздания?".

Еще одна болезненная и культуротворная песчинка втиснулась в межчеловеческие отношения. Первое из последствий грехопадения, описываемых в Библии - это взаимоотчужденность людей. "И увидели они, что наги, и устыдились". Стыд рождается от ощущения чужого взгляда, осознаваемого именно как чужой. Не стыдятся родных. Как говорил преп. Исаак Сирий - "Любовь не знает стыда"³.

Культура наводит мосты между разошедшимися душами. Правила этикета и общественные законы, слова и книги учат нас, "обломков Адама" (по слову блаж. Августина) мирному и взаимопонимающему сосуществованию. Если бы мы могли понимать друг друга от сердца к сердцу, нам не нужна была бы культура. Каждое общение людей стремится перерасти за слова. По настоящему близки люди, которые могут вместе молчать, передавая свои ощущения и мысли от сердца к сердцу, минуя уста, минуя культуру. То, что нам так трудно понять друга - следствие греха, и от этой трудности рождается культура как сложное искусство речи (художественной, музыкальной, философской и т.п.), обращенной к другим.

Кроме того, если бы, подобно Адаму, мы могли непосредственно постигать суть вещей, нам не

нужна была бы сложная механика науки. Человек творит вторичный мир, мир образов именно потому, что его умное зрение ослабело, и он уже не видит Богосозданные "слова тварей". Вне своего просвещения Логосом душа, по слову преп. Максима Исповедника, "медленно продвигается по пути рассудочного познания"⁴. То, что по ту сторону греха и культуры мог делать Адам, напротив, предполагает "непосредственное созерцание логосов и причин сущих"⁵. Сходное познание и ныне доступно человеку - тем, "Кому Господь дозволил взгляд в то сокровенное горнило, где первообразы кипят"⁶.

В опыте умной молитвы подвижнику открывается "ведение словес твари". Это состояние так описывается в "Откровенных рассказах странника духовному своему отцу": "Молитва Иисусова веселила меня в пути и люди все стали для меня добрее... И когда я начинал молиться, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: древа, травы, птицы, земля, воздух, свет - все как будто говорило мне, что существует для человека, все свидетельствовало Божию неизреченную любовь к человеку... И я понял, что такое "ведение словес твари" и как "всякая тварь воспеваеет Бога".

Недостаток "логосного" ("словесного") зрения мы восполняем нашими словами. Компенсаторность всей нашей (даже богословской) культуры хорошо видна из рассказа замечательного церковного писателя С. И. Фуделя. "В зырянскую ссылку 1923 года с первыми пароходами было доставлено сразу очень много епископов. С одним из них добровольно поехал его келейник-монах и еще один "вольный", юноша лет 20-ти, сразу обративший на себя наше внимание. Он нес подвиг молчания: ни с кем ни о чем никогда не говорил, а когда это было нужно, объяснялся знаками. Он был духовный сын этого епископа, и незадолго перед этим окончил среднюю школу. Я помню его хорошие и тоже с какой-то веселостью, как у отца Алексея Мечева, глаза. Один раз он у меня ночевал. Я все ждал, что вот вечером он встанет на долгую молитву, даже, может быть, "стуча веригами", как в "Детстве и Отрочестве", а он вместо этого знаком спросил меня о чем-то, улыбнулся, перекрестился и лег. И на следующий день он меня удивил. Он сидел на сундуке около двери и, зная, что он там будет сидеть, я заранее положил туда стопку книг: "Подвижников благочестия XVII и XIX веков". "Вот, - думал я по глупости, - он обрадуется". А он открыл книгу, начал было читать, но тут же закрыл и больше не прикасался. Мы говорим, пишем, читаем о подвиге, а подвижники молчат и его совершают"⁷.

² "Целомудрие есть здравый (целый) образ мысли, то есть не имеющий какой-либо недостаток, и не допускающий того, кто его имеет, уклоняться в невоздержание или окаменение" (преп. Петр Дамаскин. Поучения. 2,18).

³ преп. Исаак Сирий. Творения. с. 600.

⁴ преп. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения. ч. 1. - М., 1993. с. 166.

⁵ преп. Максим Исповедник. Мистагогия. с. 166.

⁶ Тольстой А. К. Иоанн Дамаскин // Собрание сочинений т. 1, М. 1963, с. 515

⁷ Фудель С. И. У стен Церкви. // Надежда. вып. 2. - М., 1986. с. 226.

Каждый человек знает, что бытие полнее наших слов о нем. Культура создает слова о бытии, затем она эти слова затирает до штампов и ищет новые слова и образы, чтобы вернуть значение прежним, или чтобы с помощью слов сказать по сути о том же. И все лишь для того, чтобы в конце концов уподобить человека святому, описанному Рильке: "Святой стоял, обронив обломки слов, разбившихся о созерцанье".

Культура отражает бытие (внешнего мира или внутреннего мира человека) и тем самым удваивает его. Но это значит, что бытие само по себе внекультурно, а задачей очень многих культурных инициатив поэтому становится поиск выхода за рамки культуры, прорыв к самому "лону бытия". Самое важное вообще совершается вне мира культуры. Есть культурные символы, сопровождающие создание семьи. Но рождение ребенка слишком серьезно и поэтому превосходит рамки любой культуры. Смерть заставляет культуру думать, говорить и молчать о своем таинстве, но сама остается вне культуры. Культура предоставляет материю для церковных "обрядов", но Присутствие, которое "обряжается" церковными символами, являет несокровенность того Духа, который не от культуры исходит и не в искусстве почивает.

Если человек забудет, что культура - не более, чем очки, и начнет слишком пристально всматриваться в сами линзы, забыв, на что они направлены, он впадет в состояние, названное у о. Георгия Флоровского "ересь эстетизма". Об этом же есть горькие слова у Николая Бердяева: "Человек потерял доступ к Бытию и с горя начал познавать познание".

Человек может потеряться в зеркальном лабиринте культурных образов. Он может написать эссе на тему "Евангельские образы в творчестве русских символистов" и при этом забыть, что кроме "образов Христа" есть Сам Христос и к Нему можно обратиться прямо и "на Ты". Тогда человек причитается к сообществу тех, кого ап. Павел назвал **"всегда учащихя и никогда не могущих дойти до познания истины"** (2 Тим. 3,7). Апостол еще предупредил, что таких вечных студентов будет особенно много к концу времен...

Итак, любая религия (за исключением, быть может, религий Китая) довольно негативно относится к культуре. Культура, созданная человеком - вторичный мир, и его создание свидетельствует о конфликте с миром исходным, созданным Творцом. Культура творится человеком, а религия ставит человека перед лицом того, что находится по ту сторону культуры, за пределами человеческой реальности.

И все же - перед любой религией встает проблема вторичного оправдания культуры. Да, первичный импульс - отрицание рукотворной культуры. Но затем приходит понимание того, что не хлебом еди-

ным жив человек, даже если это хлеб небесный. Люди даже о мире сверхчеловеческом узнают от людей. Религия социальным путем входит в социальную жизнь. Религия даже самого небесного происхождения нуждается в земных механизмах своей передачи.

В христианстве проблема оправдания культуры носит еще и специфическую окраску - оправдание живописи перед лицом ветхозаветных запретов.

В христианской традиции достаточно часто и ясно говорилось о том, что в эсхатологической перспективе, "под знаком Вечности" культурное творчество недостаточно сотериологично. Достаточно вспомнить Розанова: "Сладость мира (в том числе культурного) прогоркла перед Иисусом Сладчайшим." Но эта же эсхатологическая перспектива научает и ценить мир культуры. Да, в огне Пришествия мир культуры сгорит. Да, когда мы узрим Истину лицом к лицу, зеркала культуры будут уже не нужны. Последнее время призовет к чему-то большему, чем "культурный прогресс". Но, если время обычно, если не настали еще те 1260 дней, определенные для бегства в пустыню (Откр. 12,6), христианин имеет право учиться в университете и преподавать в нем, избирать в парламент и быть избранным, писать книги и читать их, покупать и продавать, есть, пить, жениться и выходить замуж, рожать детей и воспитывать их...

Когда явится Сын Человеческий, знамение Пришествия, начертанное на небесах, будет видно всем. Но пока этого не произошло - "исследуйте Писания". Св. Иоанн Златоуст начинает свое изъяснение Евангелия от Матфея с неожиданного заявления: "По настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уж хотя бы вторым путем".

Сказанное Златоустом о Евангелии можно отнести и ко всем текстам, созданным в лоне христианства. Живя в Боге, можно жить без них. Но живя вдали от Бога, надо всматриваться в те отражения, что горний мир оставил на земле.

В Эдеме культуры не было, в Небесном Иерусалиме не будет. Но мы не находимся ни там, ни там. А значит мы должны уметь жить в культуре, пользоваться культурой и создавать культуру.

Утверждение о том, что культура есть следствие греха никак не означает, что культура есть грех. В библейском мировосприятии наше тело в том состоянии, как оно есть (тяжелое, болезненное, смертное), есть следствие грехопадения, но это не мешает рассматривать тело как храм Духа, живущего в нем (1 Кор. 6,19). То, что после грехопадения наша мысль идет кропотливым и тяжелым путем ана-

литического постижения вместо интуитивного созерцания логоса есть следствие греха, но никто из Отцов Церкви не говорит, что логика и рассудок есть грех. Богословие и духовная "литература" рождаются вдали от Бога, но сами по себе они никак не есть нечто греховное.

Мир вторичных образов, мир культуры не только порожден грехопадением; он дан для того, чтобы утешать падшего человека, чтобы до некоторой степени исцелить его. Лекарство не нужно здоровому. Если человек закупает медикаменты и потребляет их, значит он болен. Обилие лекарств дома - несомненный признак болезни хозяина. Но не лекарства, причина болезни и не через сожжение лекарств лежит путь к его выздоровлению. Да, культура рождена болезнью человечества. Это очки, которые не нужны здоровым глазам. Но сорвать с близорукого очки и растоптать их под тем предлогом, что здоровый человек не нуждается в очках, было бы вполне медвежьей услугой. Если человек идет на костылях, он, очевидно, не здоров. Но сломать его костыли было бы немилосердно. Культура и есть костыли, в которых нуждается наша душа. Костыли можно отбросить только по выздоровлении.

Поэтому, пока мы не вполне вошли в Царство Отца, костыли нам нужны. Поэтому Церковь, возвещающая цель человеческого странствия, бесконечно возвышающуюся над миром культурных достижений и ценностей, все же никогда не становилась луддистским движением. Через мегафоны культуры мы лучше слышим друг друга. Через трансформаторы культуры мы яснее познаем мир, и репродукторы культуры же порой впервые доносят до человека весть о действительном Творце. Эта техника порой страшно "фонит". Но лишь очень немногие могут лучше слышать вообще без нее.

Когда я учился в Богословском Институте в Румынии, я как-то был удивлен тем, что семинаристы зачитывались художественной литературой. Московского семинариста редко увидишь с романом в руке. Здесь чаще читают святоотеческие, богословские или философские книги (или уж, если нашла охота "разговеться" - какую-нибудь книжку-однодневку). Но мои однокурсники практически не читали художественную классику. Напротив, в Бухаресте я не видел семинаристов с философскими книгами; почти не встречались студенты, читающие Святых Отцов, и очень редко - с богословскими трудами. Но художественная классика лежала под подушкой почти у каждого.

Постепенно я понял в чем дело. Святых Отцов не читали просто потому, что в те годы их творения в Румынии почти не издавались, а в докоммунистический период на румынский язык успели перевести лишь очень немного из патристического наследия. Философских книг не читали потому, что из стран православной традиции, лишь в России возник феномен светской христианской философии; в румынской культуре людей, похожих на Соловьева или Трубецкого не появилось (еще позднее меня познакомили с работами румынского мыслителя Алек-

сандра Нойки, но он был полузапрещен и даже в Церкви был известен еще очень мало, да и уровень его мысли все же несопоставим даже с бердяевским).

И будущие пастыри изучали внутренний мир человека по художественным книгам. Не для развлечения они перелистывали "собрания сочинений", а для самопознания.

Несомненно, что классическая литература может способствовать возрастанию по крайней мере в одной христианской добродетели - добродетели сочувствия. Тютчев называл сочувствие благодатным даром. Но никакое действие благодати не может действовать в человеке без его собственного усилия. Школу сострадания юноша с собственной среднеблагополучной судьбой может первично пройти по книгам - с Достоевским и Диккенсом, с Цветаевой и Кьеркегором. Сострадать книжному герою легче, чем живому человеку. Ведь в отличие от последнего он не ждет от меня никакой конкретной помощи; его боль можно понять, не пожертвовав ничем своим. Но именно потому, что это легче, можно предположить, что юноша, не научившийся откликаться на чужую боль, предельно обнажаемую в книге (хорошей книге) или в фильме (хорошем фильме) может так и не научиться чувствовать боль живых людей, даже когда станет священником.

О. Александр Ельчанинов в своем "Дневнике" как-то записал, что "чем духовнее пастырь, тем меньше значит его образование". Из этой мысли следует и обратное: чем менее духовен священник, тем более необходимо ему образование. Не можешь говорить "от избытка сердца" - что ж, говори не от себя, а от избытка учености; вспомни, как в человеческой и церковной истории другими людьми обретались ответы на вопросы, вновь предложенные тебе сейчас.

... Конечно, все сказанное выше вполне применимо лишь к христианской культуре. Христианская культура - не обязательно та, которая прямо говорит или рассуждает о Христе. Г. Федотов однажды назвал "Капитанскую дочку" позднего Пушкина самым христианским произведением русской литературы, хотя религиозные мотивы в этой повести почти незаметны. Но человек, как он увиден в этой книге, так может быть увиден только из христианской традиции покаяния и всматривания в сердечную глубину. У христианина воспитывается не только свой взгляд на Бога, но и на человека, и на мир людей, на мир Божий. И всегда можно понять: глазом христианина увиденная человеческая реальность, что воплощена в данном тексте или каким-то иным образом.

И здесь мы подходим уже к иной теме, выходящей за рамки размышлений данной статьи: границы церковной жизни и христианской культуры не совпадают. Человек может жить в Церкви и быть даже священнослужителем, но смотреть на людей не евангельским, но потребительским взглядом язычника. Опыт России XX века показал, что люди, живущие вне сознательной христианской веры и даже в формальном противостоянии ей, могут продолжать творить

по сути именно христианскую культуру (советский кинематограф 60-80 годов в своих лучших лентах дает тому пример). Человеческая душа не сразу облачается во Христа, но, оказывается, и не сразу разоблачается от одежд, тканей Евангелием. Поэтому и не может еще быть однозначного ответа на вопрос о том, привело ли 70-летнее атеистическое удушье лишь к глубокому обмороку христианской культуры России или к необратимому параличу, или даже к смерти...

Наша культура - следствие грехопадения. Евангельские события - тоже следствие грехопадения (не надо было бы страдать Богу на Голгофе, если бы человек не впал в смерть). И все лучшее, что есть в русской и в европейской культуре, - родом из Евангелия. Опыт греха и покаяния, опыт духовного оскудения и возрождения записан и на страницах аске-

тической литературы, и на страницах художественных книг исторических хроник. Однажды Александр Блок, читая аскетическую энциклопедию Православия - "Добротолюбие" - написал на полях: "Знаю, все знаю". Возможно и обратное узнавание: узнавание себя, болей и радостей своей души в мире светской христианской культуры.

Значит христианский педагог не будет "эстетствовать", не будет уверять детей, что искусство существует ради искусства и что спасение человечества придет через культуру и правильный подбор колорита. Но он, если у него у самого есть нормальное духовное и богословское воспитание, не будет и вымазывать грязью и горчицей двухтысячелетнюю историю христианского человечества и его культуры. **"Все испытывайте, хорошего держитесь" (1 Фес. 5,21).**

9 Например, если ему знакомы такие строки св. Феофана Затворника: "Дело одно, остальное - приделок... Есть у нас поверье, и чуть ли не всеобщее, что коль скоро займешься чем-либо по дому или вне него, то уже выступаешь из области дел Божеских и Богу угодных. Оттого, когда породится желание - жить Богоугодно, то обыкновенно с этим сопрягают мысль, что уж коли так, то беги из общества, беги из дома, - в пустыню, в лес. Между тем и то и другое не так. Дела житейские и общественные, от которых зависит стояние домов и обществ, и исполнение их не есть отбегание в область небогугодную, а есть хождение в делах Божеских. Своим поверьем точно делаете их неугодными Богу, потому что исполняете их не с тем расположением, с каким хочет Бог, чтобы они были исполняемы. Божьи дела не по Божьему у вас творятся... Но вопрос все еще остается нерешенным: так как же - можно читать иное что, кроме духовного? Сквозь зубы говорю вам, чуть слышно: пожалуй, можно, - только немного и не без разбора... не занавозьте свою чистую головку" (св.Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. - М., 1914. с.с.86,179,251,252).

Э.С. Лебедева

«РАЗБОЙНИК БЛАГОРАЗУМНЫЙ»

*«И отнюдь кровию вся очищаются по закону, и без кровопролития не бывает оставление»
Из «Послания к Евреям» Св.Апостола Павла (IX, 22)*

*«Разбойника благоразумного, во едином часе равви сподобил еси, Господи,
и мене древом Крестным просвети и спаси мя».
Из Утрени Св. и Великой Пятницы*

Мир Пушкина в самые последние годы, можно сказать, преобразился. Открылся целый культурный пласт, в котором изобилие фактов и сведений, прежде неизвестных, обусловлено «новой» точкой зрения. Начался пересмотр атеистических пушкиноведческих навыков, распрос-транившихся от академического до школьного уровня. Появилась потребность восстановить Православные основы пушкинской России и возможность серьезно оценить духовный путь поэта, не преувеличивая, не превознося его вольнодумства и не впадая в кумиротворение.

По понятным причинам сама духовная сущность русской жизни, современной Пушкину, была искажена; определенные явления, события, исторические лица из нее попросту удалены.

Сегодняшние читатели Пушкина не без удивления узнают, что его предки строили и освящали храмы, делали вклады в монастыри, некоторые из них перед смертью принимали постриг, подобно почитаемому ими Святому благоверному князю Александру Невскому. Сам поэт участвовал в жизни Православной Церкви, был крещен, венчан, крестил своих детей и не раз бывал восприемником от купели, гре-

шил, но и каляся, сподобился христианской кончины.

Начавшееся переосмысление эпохи и личной биографии А.С.Пушкина - несомненное следствие христианского возрождения на нашей Родине и, в частности, открытия многих церквей, исторически связанных с великим поэтом, с его древним родом.

По рождению и воспитанию Пушкин принадлежал Православному миру. Сознание его, как у всякого русского человека, было пронизано Православными символами и образами. Даты церковного календаря содержались в его великолепной памяти, и черновики поэта свидетельствуют о том, что он прекрасно помнил именины своих родных, многочисленных друзей и знакомых и имел обыкновение рисовать их в эти дни (открытие саратовской исследовательницы). Самые же парадные свои, «именинные» автопортреты Александр Сергеевич приурочивал к дням прославления Святого благоверного князя Александра Невского.

Пушкин придавал особое значение тому, что родился в праздник Вознесения Господня, замечал, что некоторые особо важные события его жизни были связаны с этим великим торжеством, мечтал построить в селе Михайловском церковь и посвятить ее Вознесению. Случилось так, что он и венчался в Вознесенской церкви у Никитских ворот в Москве...

Многого не вмещало атеистическое сознание тех, кто изучал Пушкина в советской России. «Время в моем романе расчислено по календарю», - на расшифровку этого пушкинского заявления, очень важного для понимания центрального произведения поэта, филологи потратили большие усилия, и только недавно известный литературовед из Новгорода в статье о евангельском календаре «Евгения Онегина» показал, с каким именно календарем соотносены главные события в жизни пушкинских героев. Это одно из многих открытий последнего времени.

Однако, процесс переосмысления захваченной атеистами темы «Пушкин» начинается непросто, иногда даже, можно сказать, идет болезненно. Возвращение творчества поэта в контекст Православной культуры происходит в современной реальности, какова она есть: для многих читателей поэта, обученных в советской школе, несоединимы понятия «Пушкин» и «Православие». Возражают и те, кто активно не приемлет Христианства и не хочет расставаться со «своим» Пушкиным, и такие, кто, себя считая Православными, смотрят свысока на поэта и не признают в нем Православного человека; имея уши, не слышат того, что великий русский поэт творил на языке Православной культуры и всецело ей принадлежал.

Многолетняя атеистическая пропаганда, превознося вольнодумство и юношеские дерзости великого поэта, упорно и последовательно внушала мысль о том, что и Христианская кончина Пушкина - плод фантазии описавшего ее «придворного поэта» В.А.Жуковского, а также результат «клерикальной фальсификации». Так как отечественное пушкиноведение представляло собой важную отрасль марк-

систско-ленинской эстетики, то этой лжи могла противостоять только недоступная советскому читателю зарубежная пушкиниана. Она-то и удерживала на высоте тему кончины великого русского поэта, как перехода в инобытие. Сегодня по милости Божией и у нас есть возможность думать и говорить об этом откровенно.

Истекают двести лет, которые имел в виду Гоголь, представляя себе Пушкина как русского человека в его полном развитии. И время показало, что не только творчество Пушкина являет для нас, его «поздних потомков», прообразовательный смысл, но и события его жизни и даже подробности его кончины. Образ покаявшегося на кресте разбойника, может быть, ближе нашему времени, чем людям XIX века (которые с ним хоть и не часто, но сопоставляли Пушкина при переходе в мир иной).

* * *

Две жизни прожил поэт: 37 лет и 46 часов, и последние часы его на земле явились очищением через страдание. «Смерть обнаружила в характере Пушкина все, что было в нем доброго и прекрасного. Она надлежащим образом осветила всю его жизнь. Все, что было в ней беспорядочного, дурного, болезненного, особенно в первые годы его молодости, было данью его человеческой слабости, обстоятельствам, людям, обществу. Пушкин не был понят при жизни не только равнодушными к нему людьми, но и его друзьями. Признаюсь и прошу в том прощения у его памяти, я не считал его до такой степени способным ко всему. Сколько было в этой истрадавшей душе великодушия, силы, скрытого самоотвержения! Его чувства к жене отличались нежностью поистине самого возвышенного характера. Несколько слов, произнесенных им на своем смертном одре, доказали, насколько он был привязан, предан и благодарен Государю. Ни одного горького слова, ни одной резкой жалобы, никакого едкого напоминания не произнес он, кроме слов мира и прощения своему врагу. «Вся желчь, которая накопилась в нем целыми месяцами мучений, казалось, исходила из него вместе с его кровью, он стал другим человеком» (Кн. П.А.Вяземский - вел. кн. Михаилу Павловичу. 14 февраля 1837г. (1,528-529)).

Почему священник, старец беспорочной жизни, мог сказать: «Я для себя самого желаю такой кончины.» Какой? Смертельной раны на поединке? Нет, но такой глубины предсмертного покаяния. Память смертную. Того состояния, о котором христианин молит Господа: «Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья».

Настоятель церкви Императорского Конюшенного ведомства Протоиерей Петр Песоцкий проходил кампанию 1812 года в должности благочинного над духовенством при Петербургском народном ополчении. Фактически он - третий «военный человек» среди свидетелей мук раненого - в дополнение к обязательно упоминаемым военным врачам Н.Ф.Арендту и В.И.Далю. Так же, как они, священник хорошо понимал, какую нечеловеческую боль причиняет

пулевая рана в пах с раздроблением костей малого таза и бедра, с тяжелыми поражениями внутренних органов: на полях сражений, напутствуя умирающих воинов, он видел множество ран. «...с начала и до конца своих страданий (кроме двух или трех часов первой ночи, в которую они превзошли всякую меру человеческого терпения) он был удивительно тверд. «Я был в тридцати сражениях, - говорил доктор Арендт, - я видел много умирающих, но мало видел подобного» (2,285) «<...> такого терпения при таких страданиях» (2,286). Все присутствующие так или иначе свидетельствуют, что раненый пережил в последние часы жизни духовное преобразование.

«Гражданского мужества» и стремления не потревожить жену при этой страшной ране было бы недостаточно. Без пособия мощных болеутоляющих средств - а их в то время почти не знали - такие страдания для человеческого существа непереносимы: людям изменяет воля, они теряют свою личность. Ничего подобного не было с Пушкиным: дух его господствовал над плотью, и это потрясло всех. «Антонов огонь разливается; он все в памяти», - констатирует в изумлении А.И.Тургенев (2,289).

Благодатная помощь, преподанная умирающему в Таинстве Причащения Тела и Крови Христовых, поставила его «выше чина естества» - любой христианин это понимает.

В первый страшный вечер 27 января, видя непереносимые страдания раненого, доктор Иван Тимофеевич Спасский предложил ему исповедаться и причаститься Святых Тайн. Веками на Руси люди причащались перед смертью, и самым большим горем считалось умереть без покаяния, без отпущения грехов. «Христианския кончины живота нашего безболезненны, непостыдны, мирны и добраго ответа на Страшнем Судищи Христове просим!» - молились наши предки. Предложение домашнего врача было совершенно естественным: никто из близких не видел в Александре Сергеевиче безбожника. Любимого атеистами «отказа от исповеди» не было, и многолетние намеки советских пушкинистов на какое-то, якобы, принуждение к исполнению обряда оснований не имеют: Пушкин тотчас согласился, и послали за священником из ближайшей церкви. Это и был придворный Протоиерей Петр Дмитриевич Песоцкий, настоятель Конюшенной церкви (2,272).

Только что отошла Вечерня... Открыв церковный календарь, не можешь не подивиться совпадению: 28-го января и, значит, уже вечером 27-го Православная Церковь празднует память Святому Преподобному Ефрему Сирину. Его Великопостную молитву в конце жизни, как известно, Пушкин переложил в стихах: «Но ни одна из них меня не умиляет, / / Как та, которую священник повторяет // Во дни печальные Великого поста. // Всех чаще мне она приходит на уста // И падшего крепит неведомою силой...» Пушкинское переложение будет напечатано посмертно в журнале «Современник» (по желанию Императора - с приложением автографа, в котором изображен молящийся в келье инок).

Поэтические переложения молитв не особенно-то поощряются Церковью. Станем уповать, однако, что Пушкину отпущены многие грехи за истинное благоговение, с которым он перелагал любимейшую молитву Православия, и за то, что через столетие передал дыхание этой древней молитвы нам: ведь были годы, когда многие «потомки Православных» могли узнать о ней только из сочинений Пушкина, не имея доступа ни к церковной литературе, ни к храму:

Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.
(III, 337)

«Бывают странные сближения!» - перед священником лежал человек, изувеченный пулей, истекающий кровью, тот самый, который, вторя Сирийскому пустынночку, молил Господа о даровании ему духа смирения, а, между тем, рвался к кровавому поединку и предоставил для уничтожения собственную жизнь - дар Божий.

Теперь «дух смирения, терпения, любви» снизошел на умирающего. По свидетельству дочери Н.М.Карамзина княгини Мещерской, Пушкин исполнил «долг христианина с таким благоговением и таким глубоким чувством, что даже престарелый духовник его был тронут и на чей-то вопрос по этому поводу отвечал: «Я стар, мне уже недолго жить, на что мне обманывать? Вы можете мне не верить, когда я скажу, что я для себя самого желаю такого конца, какой он имел» (2,273).

И другие свидетельства подтверждают христианское устроение Пушкина перед кончиной. П.А.Вяземский писал Д.В.Давыдову 5 февраля 1837 г.: «Священник говорил мне после со слезами о нем и о благочестии, с коим он исполнил долг христианский. Пушкин никогда не был *esprit fort* (фр. вольнодумцем), по крайней мере, не был им в последние годы жизни своей; напротив, он имел сильное религиозное чувство: читал и любил читать Евангелие, был проникнут красотой многих молитв, знал их наизусть и часто твердил их» (2,273). П.А.Плетнев вспоминал: «Любимый со мною разговор его, за несколько недель до смерти, все обращен был на слова **«Слава в вышних Богу, и на земли мир, и в человецех благоволение» (Евангелие от Луки, 2,14)**. По его мнению, я много хранил в душе моей благоволения к людям» (2,236).

Данзас сказал ему, что готов отомстить за него тому, кто его поразил. «Нет, нет, - ответил Пушкин, - мир, мир» (2,275).

В последнее время его часто видели в тяжелом душевном состоянии. «Ольга Сергеевна была поражена худобой, желтизною лица и расстройством его нервов. Александр Сергеевич с трудом уже выносил последовательную беседу, не мог сидеть долго на одном месте, вздрагивал от громких звонков, падения предметов на пол; письма же распечатывал с волнением; не выносил ни крика детей, ни музыки». (2,197).

предсказанье Арендта сбылось в тот же день. Прощаясь с детьми, перекрестил он их. С женою прощался несколько раз и всегда говорил ей с нежностью и любовью. С нами прощался он посреди ужасных мучений и судорожных движений, но с духом бодрым и с нежностью. У меня крепко пожал он руку и сказал: «Прости, будь счастливл!» Пожелал он видеть Карамзину. Мы за нею послали. Прощаясь с нею, он просил ее перекрестить его, что она и исполнила. Данзас, желая выведать, в каких чувствах умирает он к Геккерну, спросил его: не поручит ли он ему чего-нибудь в случае смерти касательно Геккерна? «Требую, - отвечал он ему, - чтобы ты не мстил за мою смерть, прощаю ему и хочу умереть христианином». <...> Пушкин принадлежит не одним близким друзьям, но и Отечеству, и истории. Надобно, чтобы память о нем сохранилась в чистоте и целостности истины. Но и из сказанного здесь много ты можешь видеть, в каких чувствах, в каком расположении ума и сердца своего кончил жизнь Пушкин. Дай Бог нам каждому подобную кончину».

П.А.Вяземский - А.Я.Булгакову, 5 февраля 1837 г. (2. С.515)

“Бодрый дух все еще сохранял могущество свое, изредко только полудремотное забвение на несколько секунд туманило мысли и душу. Тогда умирающий несколько раз подавал мне руку, сжимал ее и говорил: “Ну, подымай же меня, пойдем, да выше, выше, - ну, пойдем!” Опамятовшись, сказал он мне: “Мне было пригрезилось, что я с тобою лезу вверх по этим книгам, - высоко - и голова закружилась”.

В.И.Даль (3. С.289)

“Он скончался так тихо, что предстоящие не заметили смерти его. Жуковский изумился, когда я прошептал: «Амины!» Доктор Андреевский наложил персты на веки его”.

В.И.Даль (3. С.291)

29 января во второй половине дня двери дома Пушкиных открылись для желающих проститься с усопшим. По разным свидетельствам, пришли десятки тысяч человек. Видимо, только на третий день, 31 января, было решено, где и как его отпоют, и тогда в ночь на 1-ое февраля друзья перенесли на руках гроб в придворную Конюшенную церковь, ближайшую к дому, где жил Пушкин. Наутро совершен был чин отпевания. «Наталья Николаевна Пушкина с душевным прискорбием извещая о кончине супруга ея, Двора Е.И.В. камер-юнкера Александра Сергеевича Пушкина, последовавшей в 29 день сего января, покорнейше просит пожаловать к отпеванию тела в Исаакиевский собор, состоящий в Адмиралтействе, 1-го числа февраля в 11 часов до полудня» (3.С.304). Видимо, «Исаакиевский собор» выбрала Наталья Николаевна - мнения вдовы не могли не спросить. Она выросла в религиозной московской семье, и мать, наверняка, посоветовала ей иметь постоянного исповедника, а первое петербургское жилище Пушкиных - на Галерной находилось вблизи Адмиралтейского Исаакиевского собора. Отметим, что сестры Натальи Николаевны посещали этот храм (3.С.273).

Есть свидетельство, что выбор церкви принадлежал гр.Строганову, устроителю похорон; В.А.Жуковский пишет: «Он назначил для отпевания Исаакиевский собор, и причина назначения была самая простая: ему сказали, что дом Пушкина принадлежал к приходу Исаакиевского собора: следовательно, иной церкви назначить было не можно. О Конюшенной же церкви нельзя было и подумать, она придворная. На отпевание в ней надлежало получить особенное позволение, в коем и нужды не было, ибо имели в виду приходскую церковь» (2.С.564). В XIX веке, не вникая в хронику строительства главного петербургского собора, публика под влиянием популяризаторов пушкинской темы в простоте душевной думала, что «царизм лишил» великого поэта торжественного отпевания в грандиозном монферрановом сооружении. Это один из самых важных моментов долгодействующей и въедливой вульгарно-социологической легенды. Ее можно услышать и сегодня.

Собор Монферрана был отстроен и освящен, как известно, в 1858г., а «Исаакиевским собором, состоящим в Адмиралтействе», петербуржцы называли двупрестольный храм во имя Преподобного Исаакия Далматского и Святого Спиридона Тримифунтского, устроенный как временный, в одном из залов Адмиралтейства, в том крыле, что выходит на Сенатскую площадь (посвящен Святым, коим празднования падают на дни рождений Императоров Петра Великого и Александра Благословенного).

«Особое позволение» на отпевание в Конюшенной церкви, о котором говорит В.Л.Жуковский, все же понадобилось, и оно было получено... Известны затруднения с правящим Архиереем - Петербургским Митрополитом Серафимом. В.Л.Жуковский свидетельствует: «Он (гр.Строганов-авт.) приглашал Архиерея, и как скоро тот отказался от совершения обряда, пригласил трех Архимандритов» (2.С.564). Князь Вяземский так говорит об этом: «Митрополит Серафим, по чьим-то внушениям, делал разные затруднения» (1.С.165), и еще: «Когда приглашенный графом Строгановым митрополит отказался прибыть к отпеванию, и граф Строганов выражал мне по этому случаю свое неудовольствие и находил отказ незаконным, я подал ему мысль обратиться к графу Протасову, который, будучи прокурором Святейшего Синода, мог разъяснить поводы этого отказа и предложить свое посредничество для ускорения, буде возможно, препятствий» (2.С.531).

Но дело было не в том, что кто-то что-то внушал Митрополиту - очевидны серьезные препятствия к отпеванию Пушкина-дуэлянта. Очевидна и тяжелая для близких затяжка по времени: лишней день ушел на переговоры. 31 января были уже третины, а покойный все еще лежал в доме. Раба Божия Александра уже пора было предать земле и успокоить его душу. (В итоге похороны совершились на 9-й день)

Возникшие затруднения разрешены были - и это знаменательно - в придворном храме. Таковых в

столице было три: соборный храм Императорского Зимнего дворца, Петропавловский собор и ... церковь при Главных Конюшнях. Ее красотой и архитектурным совершенством восхищались петербуржцы: архитектор В.П.Стасов, перестроив ее в 1823 г., создал один из великолепных храмов России. Этот придворный храм исполнял также функции приходского, и здесь Цари молились вместе с народом. Утверждать, как это принято было 70 лет, что Пушкина «унизили» «непрестижной» церковью, не приходится! Чин отпевания совершили Архимандрит и шесть Священников, по свидетельству А.И.Тургенева (З.С.309). Не всякий мирянин удостоен бывает столь торжественного - соборного - отпевания.

Другое дело, что любой почет казался, и кажется недостаточным для поклонников поэта. Например, из воспоминаний В.Я.Смирнова, мужа А.О.Смирновой-Россет, не без удивления узнаем: Смирнов был уверен, что поэта собирались отпевать (и, по его мнению, было бы вполне естественно, если бы отпели и похоронили) в Александро-Невской лавре (I. II, С.241). Супруги Смирновы находились в то время в Париже и ни о завещании самого Александра Сергеевича, ни о препятствиях к отпеванию, конечно, знать не могли. Неясность во всем вначале была и у петербуржцев: «Пушкина будут отпевать в понедельник, но еще не знают, здесь ли или в Псковской деревне его предадут земле. Лучше бы здесь, ввиду многочисленной публики, друзей и почитателей его. Деревня может быть продана, и кто позаботится о памятнике незабвенного поэта!» (А.И.Тургенев - А.И.Нефедьевой. 2.С.506)

Возможно, к идее Конюшенной церкви обратились именно потому, что ее настоятель, отец Петр, исповедал и причастил раба Божия Александра. Пушкин не был убит наповал - Господь даровал ему время для покаяния, и Церковь в своих молитвах поминает его, как приснопамятного убиенного раба Божия Александра.

(В метрической книге церкви Спаса Нерукотворного в графе «От чего приключилась смерть», настоятель записал: «От раны»).

В России дуэлянтов отпевали в виде исключения и только с разрешения правящего Архиепископа, как правило же хоронили без церковного обряда, в неосвященной земле, за оградой кладбища: Православная Церковь их рассматривала как самоубийц. Получается, что без Петербургского Митрополита ситуация с Пушкиным разрешиться не могла.

Петербургскую Кафедру с 1318 г. занимал Митрополит Серафим (Плаголевский). Именно к нему в 1828 г. обратились простые люди с жалобой на то, что их барин штабс-капитан Митьков заставляет их слушать богохульную поэму неизвестного автора. Митрополит дал ход делу. Была создана комиссия. Как члена Государственного Совета и знатока литературы привлекли и Алексея Николаевича Оленина. «Бывают странные сближения»: в это самое время Александр Сергеевич сватался к его дочери Анне. Сватовство, как известно, было неудачным...

В тяжком грехе своей юности («Гаврилиада» была сочинена в 1821 г. в подражание Вольтеру и Парни) Пушкин не сознался ни светским, ни синодальным чиновникам, судя по всему, покаялся лично Государю. Может быть, как главе Русской Церкви? В 1836 г. в черновике письма к П.Я.Чаадаеву Пушкин писал: «Наполеон говорил Александру: «Вы сами у себя поп, это не так глупо» (2. С.300). Это бывало иногда «удобно» и для подданных.

В 1833 г. при принятии Александра Сергеевича в Российскую академию один голос был подан против - Петербургский Митрополит имел свое особое мнение и исполнил свой долг. В 1837 г. никто, кроме Серафима, не мог бы задать придворному Протоиерею Петру Дмитриевичу Песоцкому того вопроса, о котором упоминает княгиня Мещерская: «...на чей-то вопрос по этому поводу отвечал:»Я стар, на что мне обманывать?»

Выходит, нужна была предусмотрительность Императора Николая, который счел необходимым послать записку Пушкину с лейб-медиком. «Ночью возвратился к нему Арендт и привез ему для прочтения собственноручную записку, карандашом написанную Государем, почти в таких словах: «Если Бог не приведет нам свидеться в здешнем свете, посылаю тебе мое прощение и последний совет: умереть Христианином. О жене и детях не беспокойся: я беру их на свои руки.» Пушкин был чрезвычайно тронут словами и убедительно просил Арендта оставить ему записку, но Государь велел ее прочесть и немедленно возвратить» (Кн.Вяземский - Д.В.Давыдову.(З.С.274). Записка была прислана в первую ночь, но как мы знаем от доктора Спасского, еще вечером раненый причастился. Возможно, его причастили вторично - это не противоречит обычаям Православной Церкви в отношении тяжелобольных и умирающих (4).

Много было кривотолков со стороны советских пушкинистов о Николае, в том числе и про эту записку: и зачем писал, и зачем просил вернуть обратно. Попречаемый литературоведами, авторами пьес, кинофильмов, повестей, Царь Николай все же имеет право быть исторически реабилитирован, хотя бы отчасти. Что им двигало? Христианское чувство и государственный ум, понятия о которых у нас пораспачены, и потому мы ищем каких-то иных мотивировок поведения самодержавца. Современники понимали ситуацию вернее: «...Государь не мог выхлестать жизнь Пушкина, умершего на поединке и отданного им под военный суд, но он отдал должное славе русской, олицетворявшейся в Пушкине» (А.И.Тургенев - А.И.Нефедьевой. 1 февр. 1837г.) (2. С.571). Конечно, подсказкой умирающему Император продемонстрировал неуверенность в высоком строе его души, в способности к искреннему покаянию - судя по фактам буйной молодости «умнейшего человека России» (его слова о поэте в 1826г.). Но император Николай Павлович твердо знал - в Православной России - невозможная вещь - похороны великого человека без отпевания. Он учитывал, что, не испол-

ни умирающий последнего долга христианина, с Церковной Иерархией будут большие осложнения. История с запиской, замена церкви (приходской и ведомственной - на придворную) - все говорит о личном вмешательстве Монарха в решение вопроса о посмертной судьбе дуэлянта Пушкина. Символ прощения России с Пушкиным, храм Спаса Нерукотворного Образа на Конюшенной площади, долгие годы был забытым «памятным» пушкинским местом, как ни дико звучит это словосочетание. Историческая память народа молчала ...

9 июня 1991 г. после 68-летней паузы начал возвращаться к богослужебной жизни этот некогда прекрасный придворный храм в центре северной столицы - в убогой обстановке, с заменяющими иконостас фанерными щитами, с наклеенными на картон иконками, чему предшествовало двухлетнее противостояние верующих музейным специалистам, уже готовым воплотить давно вынашиваемый замысел устройства в Конюшенной церкви музея отпевания А.С.Пушкина. В тот период и вспомнили имя храма, как будто снова нарекли: он посвящен Нерукотворному Образу Спасителя, первой в мире иконе. Оказалось, что точка завершения земного пути поэта и итоговое стихотворение о нерукотворном памятнике его поэзии сопряжены таинственной связью...

В настоящее время церковь внедряется в городской контекст, сложившийся для нее не лучшим образом: транспорт всех видов и марок, автохозяиство, таксопарк, кольцо двух трамваев. Однако, настало время для осмысления значения не только самой церкви, но и всего здания Императорского Конюшенного ведомства и пространства Конюшенной площади в целом для нашей культуры. Архитектурный ансамбль, ведущий свое начало с петровских времен, включает в себе несколько исторических пластов, и они в нем легко прочитываются.

Повторяющие изгиб реки Мойки и формирующие узкую площадь, приземистые корпуса Стасовской постройки выходят к воде на севере и востоке (со стороны Мойки и Екатерининского канала), а на юге образуют площадь. Здание находится в естественной органической связи с ландшафтом, имеет сложную конфигурацию с многоугольным внутренним двором. Обобщенно оно смотрится как вытянутый овал, сломленный изгибом реки, и сильно напоминает характерное древнерусское архитектурно-пространственное образование типа крепости или кремля.

Во дворе, замкнута низкими корпусами, как крепостной стеной, несколько построек, сад (в настоящее время захиревший). В центре протяженного северного фасада, обращенного к реке - огромный павильон с восьмигранной башней - административное здание бывшего Императорского ведомства. Архитектура его напоминает церковную, и не случайно: В.П.Стасов при перестройке в 1816-1823 г. сохранил воспоминание о первоначальной церкви Конюшенного ведомства (1721 г.), выходявшей на набережную Мойки.

Южный фасад, образующий Конюшенную площадь, увенчан надвратной церковью так, что крепость очень похожа на монастырь, и это знаменательно для пушкинской судьбы: великий поэт хотел быть похороненным в древнем, XVI-го века монастыре, что и было сделано. Чин отпевания его совершили в Петербурге, однако, в здании, архитектурный образ которого напоминает древнерусские обители. Таким образом, замена церкви для А.С.Пушкина оказалась промыслительной. Так же, как и посвящение церкви Нерукотворному Образу Спасителя. Отпечатавшийся на холсте при Его жизни - Лик Иисуса Христа - и ... нерукотворный памятник поэзии. Имел ли право поэт сопоставлять свое творчество с величайшей религиозной Святыней, не является ли такое сопоставление дерзостью? Вопрос спорный, и решение его зависит от взгляда на соотносимость религии и культуры и от оценки значения творчества Пушкина для судеб России.

Сам поэт свой гений, безусловно, понимал как дар Божий. Церковь Спаса на Конюшенной построена архитектором, который словно сопровождал Пушкина на его жизненном пути. В годы перестройки Конюшенного ведомства русская архитектура уже вставала на путь поисков национального стиля. «Первенцами рождавшегося неовизантийского стиля, который тогда назывался русско-византийским, были постройки В.П.Стасова, важнейшая из которых Десятинная церковь в Киеве (1828-1842), поставленная на фундаменте одноименного храма X века, а несколько ранее ее - церковь Александра Невского русской колонии в Потсдаме (1826-1829) <...> Свидетелем рождения неовизантийского стиля был Пушкин» (5). Когда начинаешь вчитываться в архитектурные образы Конюшенного ведомства и площади, которым суждено было стать зримым символом прощения Петербурга с Пушкиным, то по-новому открываются связи пушкинской кончины с глубинными пластами русской жизни. Если бы Пушкина отпевали в «Исаакиевском соборе, состоящем в Адмиралтействе», в корпусе, прилегающем к Сенатской площади - то толпа, пришедшая проститься с поэтом, образовала бы историческую сцену, напоминавшую событие, участником которого Пушкин, к счастью для него, не стал и о котором более чем неприятно было вспоминать Императору Николаю. В числе причин, по которым церковь для отпевания заменили, данная, безусловно, стоит на первом месте.

1 февраля 1837 года люди пришли на Конюшенную площадь, движимые не борьбой, не противостоянием, не желанием разрушить, мстить и т.д., но чтобы всем вместе, всенародно соборно помянуть великого поэта, оплакать общую потерю.

Прилегающие улицы и набережная Мойки были полны народу, люди сидели на крышах, а площадь, по свидетельству современника, являла собой «ковер из живых голов» (3). Широко раскинутые крылья стасовской постройки словно обнимали огромную толпу. Если это и было похоже на что-нибудь знакомое современникам, так не на 14 декабря 1825

года, а на освящение Александровской колонны 30 августа 1834 года. И это было общее движение не по приказу, но по зову души. Николай I, 4 дня наблюдавший толпу на набережной Мойки у дома Волконских, тот Николай, которого мы себе рисовали, должен был бы все это прекратить - отправить сразу же гроб с телом Пушкина в глубь России для отпевания и захоронения его в Святогорском Успенском монастыре - согласно завещанию.

Но оборвать подобные чувства, не дать народу проститься с поэтом, Царь не считал возможным, хотя это его и нервировало - какому властителю понравится «несанкционированное» народное собрание! Доказательством его волнений служит тот факт, что на завтра после отпевания «были вызваны 60 тысяч войск, пехоты и кавалерии в полном боевом вооружении. Конюшенную улицу, единственный свободный доступ к Конюшенной церкви, заняли войсковыми обозами. Они полностью закрыли доступ к гробу Пушкина» (6). (Как известно, трое суток тело до его увоза в Псковскую губернию, оставалось в заупокойном подвале Конюшенной церкви).

Внешние обстоятельства гибели великого русского поэта можно назвать вполне «европейскими»: рана, полученная на дуэли - в столице, являющей собою окно в Европу». Характерен список участников дуэли, ее провокаторов, несостоявшихся секундантов и даже лечащих врачей: Дантес, Геккерн, Нессельроде, мистифицированный автор анонимного пасквиля - И. Борх, Д. Аршиак, Артур Медженис, Данзас, Шольц, Задлер, Арендт, Даль - поразительно это скопление иностранных фамилий, при всем различии жизненных ролей их носителей.

Общество болезненно реагировало на тот факт, что убийцей поэта окажется иностранец, да еще и француз: четверть века, минувшие со времени нашествия Наполеона - не такой большой срок, чтобы эта подробность была безразлична не только простонародью (о чем сообщал В.А. Жуковский в черновом письме к графу Бенкендорфу (7)). «Клеветник России повалил автора «Клеветников России», так писал бывший лицеист барону Корфу (8), установив внезапную связь между ультрапатриотическим стихотворением Пушкина и его гибелью. Оба корреспондента помнили, что в Лицее Александр Пушкин имел прозвище «Француз». Вопрос повисал в воздухе - какая же связь? В конце века Святитель Феофан, ныне причисленный Церковью к лику Святых, дал ответ (специально к Пушкину его не прилагая). 1812 год был искушением национального греха, увлечения атеистической французской культурой. «Зачем это приходили к нам французы? Бог послал их истребить то зло, которое мы у них переняли <...> Таков закон правды Божией: тем врачевать от греха, чем кто увлекается к нему» (9). Не была ли гибель Пушкина эхом, продолжением этого искупления? Если так, то и здесь великий поэт оказался вместе со своим народом. В русской лирике смерть поэта вызвала сразу же несколько откликов, и некоторые из них укоренены в народном творчестве («Лес» Кольцова, «Песня про Купца Калашникова» Лермонтова). «Рус-

ская душою», как пушкинская Татьяна, Катерина Андреевна Карамзина, вдова историка, привыкшая в переписке со своими корреспондентами употреблять французский, сообщая сыну Андрею о потере в письме к нему в Париж, нашла удивительные слова на родном языке: «Закатилась звезда светлая, Россия потеряла Пушкина...» (10). Образованная дворянка XIX столетия словно обрела голос древней плакальщицы.

Некролог, помещенный в «Литературных прибавлениях к «Русскому Инвалиду», выразил чувство общей утраты в словах, чрезвычайно близких русскому Православному сознанию. «Солнце нашей Поэзии закатилось! Пушкин скончался, во цвете лет, в середине своего великого поприща!... Более говорить о сем не имеем силы да и не нужно; всякое Русское сердце знает всю цену этой невозвратимой потери, и всякое Русское сердце будет растерзано! Пушкин! Наш поэт! Наша радость, наша народная слава!... Неужели в самом деле нет уже у нас Пушкина?... К этой мысли нельзя привыкнуть! 29 января, 2 ч. 45 м. по полудни». Начальные слова некролога: «Солнце нашей Поэзии закатилось», - звучали как парафраза «Слова» Киевского Митрополита Кирилла, сказанного при гробе Александра Невского (11). В Петербурге, где особенно благоговейно почитали Святого благоверного князя, «Слово» Митрополита Кирилла у многих петербуржцев было на памяти («Закатилось солнце земли Суздальской»), и повтор вряд ли воспринимался как простой литературный прием талантливого писателя князя Владимира Одоевского, но как обращение к корням, истокам русской жизни, а также к началу рода Радшичей и бояр Пушкиных, чьим потомком был Александр Сергеевич: «Мой предок Рача мышцей бранной Святому Невскому служил...» Все это невольно выразил в пушкинском некрологе его автор, сам потомок Рюриковичей, когда на него, при мысли о безмерной потере нахлынули родимые образы Древней Руси.

Но столь глубокая связь с ними великого поэта, в роду которого было двенадцать Святых в земле Российской просиявших, (12), только сейчас начинает приоткрываться нашим современникам.

Душа великого поэта, как всякого человека нуждается в молитвах. Станем же молиться за него уповая, что сбываются слова Святого старца, в конце жизни явившегося рабу Божию Александру «в снах виденьи благодатном»:

Чудный сон мне Бог послал:
С длинной белой бородою,
В белой ризе предо мною
Старец некий предстоял
И меня благословлял.
Он сказал мне: «Будь покоен,
Скоро, скоро удостоен
Будешь Царствия Небес.
Путник, ляжешь на ночлеге,
В пристань, плаватель, войдешь,
Бедный пахарь утомленный,
Отрешишь волов от плуга
На последней борозде...

Примечания:

- 1 А.С.Пушкин в воспоминаниях современников. - М., 1974. - Т. 1, 2.
- 2 Последний год жизни Пушкина / Сост.Кунин В. - М.:Правда, 1988. - Страницы указаны в тексте.
- 3 Вересаев В.В. Пушкин в жизни. - М.-Л.: Academia, 1932. - Т.2. - Страницы указаны в тексте.
- 4 Последование Причащения больных // Журнал Московской Патриархии, 1983. - № 1. - С.78.
- 5 См. ст.: М.Ф.Мурьянов. Эпитет «Нерукотворный»: Этюд о словоупотреблении Пушкина // Пушкинская эпоха и Христианская культура.- Спб,1996.-Вып.Х.- С.86-93.
- 6 Яшин М.И. Последние часы Пушкина // Нева.-1971. №2. - С.198.
- 7 Щеголев П.Е. Дуэль и смерть Пушкина. - М.-Л., 1928. - 3-е изд.- С.253.
- 8 Литературное наследство.- М., Изд. АН СССР, 1952.- Т.58. - С.142.
- 9 Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием // Материалы к очерку русской эсхатологии. - Изд. Свято-Троицкой Лавры, 1993. С.39-40.
- 10 Письмо Е.А.Карамзиной - А.Н.Карамзину. Цит. по: Кунин В. Последний год жизни Пушкина. - М., Правда, 1988. - С.507.
- 11 Житие Александра Невского // Памятники литературы Древней Руси: XII век. - М., Худ.лит., 1981.(Цит. по: Невский проспект. - 1990. - №1. - С.26).
- 12 Черкашин А.А. Прямые предки и потомки А.С.Пушкина // Слово.-1989.-№6.

Тексты А.С.Пушкина приводятся по: С.С.: В 10 т.. - Л.,1977-1979. - С указанием в скобках тома и страницы.

Владимир Леонидович Махнач

доцент Архитектурного Института
и Православного Университета

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ КУЛЬТУРНОЙ АГРЕССИИ ЗАПАДА

Итак, я прежде всего исхожу из того, что культура регионарирована, и существуют великие культуры. Вместе с тем, разумеется, не существует никакой культуры Востока, (или азиатской), вместе с тем, как не существует никакой культуры Запада, (или западной) - в том смысле, что европейской.

Действительно, трудно найти хоть что-нибудь общее между великой культурой Ислама и великой культурой Дальнего Востока. Если сопоставлять их, то ислам будет несоизмеримо ближе к нам, восточноевропейцам, или западным людям, нежели к китайцам. И так же не существует европейской культуры, а есть две европейские культуры: наша - Восточно-христианская и Западная - бывшая Западно-христианская.

Вместе с тем, отец Павел Флоренский необычайно удачно в лекциях по философии культа ("Богословские труды" 17-тый номер) отмечает, что культура формируется культом. Единственное, что я могу добавить к этому - не вообще любая культура, а именно великая культура в данном случае - восточно-христианская. Границы региональных культур, каждая из которых объединяет довольно много наций и государств и живет дольше, чем государства и даже нации, неконфессиональны. К восточно-христианской культуре, это видно невооруженным глазом, принадлежат некоторые восточные христиане-дохалкидониты. Армяне одной с нами культуры, хотя совсем нам не единовѣрцы. И на Западе одна культура, она

совсем не разделилась между римо-католиками и протестантами, хотя была на грани разрыва. Но протестантизм своей культуры не создал. А вот две христианские культуры тем не менее существуют. И вот с этой небольшой преамбулой - к тому, как они образовались и откуда культурная агрессия.

Конечно, в первые века христианства никаких двух культур не было, а была просто античная культура, в которой жили христиане. Некоторые из них отторгали культуру, как предельная оппозиция, примером может служить Тертуллиан, некоторые относились к ней снисходительно и даже с некоторой симпатией как Ириней Лионский, мученик Иустин. Но в четвертом веке складывается христианская государственность. Культура остается античной, но это культура античного христианства, нижнюю границу которого провести довольно трудно, особенно на Востоке, в так называемой Византийской империи. Можно доказывать, что эпоха Юстиниана Великого - это эпоха византийской культуры, а можно доказывать, что это позднехристианский Рим. Тем более, что для самого благоверного царя это был именно Рим - он так представлял задачу своей жизни.

А что происходит на Западе? На Западе существуют два отнюдь не сливающихся воедино культурных мира. Мир варварский, отнюдь не средневековый, а просто варварский. Не великая культура, а просто культура каждого отдельного варварского племени. И мир античный. И на протяжении 6-7-го веков, отнюдь не сливаясь и ни во что не превращаясь,

варвары просто "доедают" античный мир. И те, кто понимают, что происходит "доедание", те переносят осколки этой христианизированной, уже античной культуры туда, куда можно их перенести - в Ирландию или в бенедиктинские монастыри, потому что одним из величайших хранителей античного христианства был преподобный Венедикт Нурсийский.

В монастырях преподобного Венедикта и у ирландцев можно было получить некое, напоминающее среднее образование. А вот дальше учиться было негде. И вот с Запада едут на Восток, в великие города христианского Востока, где и заканчивают (единицы, конечно) высшую школу.

В начале 8-го века победоносная волна ислама лишает христианский мир почти всех этих городов. Дамаска - навсегда, Александрии - навсегда, Антиохию империя вернет, но Антиохия не будет прежним городом Златоуста, городом, в котором выучился Златоуст. И остается один-единственный университетский центр - Константинополь. И "западные" ездят доучиваться в Константинополь. И вот тут начальная точка настоящего разговора о грядущем разрыве.

В начале 8-го века начинается иконоборческая ересь в правлении императора Льва Исавра, и Запад порывает отношения с Востоком. Строго говоря, не с Востоком, а с империей, потому что Восток - это и те оппозиционеры с Востока, которые жили на мусульманских территориях, как преподобный Иоанн Дамаскин. Во всяком случае, в Константинополь с Запада ездить больше не стали. Не ездили полтора века - с начала 8-го до середины 9-го века: весь иконоборческий период с попыткой восстановления Православия, второй редакцией иконоборческой ереси. А где же доучиваются немногие ученые, западные христиане? Они предпочитают ездить в Кордову, к маврам, где в исламизированной Испании университет открыт в 8-м веке. И там молодые люди - их немного - получают весьма своеобразное воспитание. Ну, если бы они только бы изучали там астрологию, это было бы полбеды. Но профессорами их были мусульмане и иудеи. Профессора - мусульмане к своим студентам - христианам относились, в общем-то, хорошо, больше всего в это время увлекались Аристотелем и прививали им (впервые в христианском мире) рациональные основы мышления. Вот вам начала рациональной схоластики, пришедшие из Кордовы от профессоров - аристотеликов.

Профессора-иудеи к своим студентам-христианам относились хуже, но тоже отнюдь не сманивали их в иудаизм, а, исходя из того, что те не будут жить в иудейской среде, а будут жить в христианской, прививали им глубочайший мировоззренческий скепсис. Вот так появилось скептическое начало, которое вызовет впоследствии номинализм, а затем позитивизм в западном мировоззрении. Это тоже приехало из Кордовы, от другой ветви тамошних профессоров.

И когда латинский Запад и греческий Восток

примирились и иконоборство было преодолено, выяснилось, что мы разные, мы мировоззренчески непохожие. Еще немного позже, в том же 9-том веке в патриаршество святителя Фотия выяснится, что у них расходятся границы Священного Предания. Нет необходимости напоминать, что в тот момент и для западных христиан, и для восточных Предание, как и Писание являлось основой вероучения. Так вот границы Предания, которые, естественно, никогда не устанавливались с такой четкостью, как границы Писания, оказались в сильном расхождении у Востока и Запада.

Вот с этого момента, с 9-го века, можно считать сложившимися две христианские культуры. У них были древние предпосылки. Очень бегло скажем, что латинский ученый язык Запада и греческий ученый язык Востока настолько непохожи, что они уже могут явиться основаниями двух крупных культур. Напомню и то, что уже в 6-м веке начинается тяготение Запада к базиликальному вытянутому, "корабельному" Храму, а Востока - к центрическому. А это уже литургично, это уже некоторые различия в культе. А культ, как я соглашусь с Флоренским, - основа региональной культуры. Но эти некие предпосылки обязательно должны были породить новые культуры, хотя не безинтересно отметить, что как раз тогда на Востоке вполне складывается средневековая культура, а на Западе Средние века начинаются. Полторастолетнее отсутствие тесных связей породило эти культуры, но отнюдь не церковный разрыв.

Обратите внимание на выбор веры Святого Равноапостольного князя Владимира. Есть сказание о выборе веры. И то, что касается талмудического иудаизма или ислама, отражено в этом Предании адекватно. Но может ли стоять вопрос о выборе веры между Православием и латинством? Конечно, нет. Это была единая Церковь. А вот о выборе культуры Западно-христианской и Восточно-христианской вопрос действительно стоял. И выбор совершался в этом ключе в конце 10-го века.

Историческая дата отделения Римского католичества от вселенской Православной церкви всем известна - 1054 год. Смею утверждать, что ее никто тогда не заметил, и не воспринял как разрыв западного и восточного христианства. Во-первых, разрывы уже были: первая взаимная анафема Рима и Константинополя были в 5-том веке - это раскол Акакия. Был длительный разрыв в иконоборческие времена. Портились отношения и между другими крупнейшими, диоцезальными кафедрами, и никто не воспринимал это как окончательный разрыв. Это мы сейчас воспринимаем середину 11-го века так потому, что первый раз не помирились. А все предыдущие разы, в том числе и после кончины Святителя Фотия, мирились.

Мир чувствует, что западные выглядят иначе, что мы не похожи на западных. И они это про нас чувствуют, но чувствуют себя единым христианским миром. А вот когда в 1204 году был взят и тотально разграблен Константинополь, ситуация изменилась

Я убежден, что мы преподаем неправильно крестоносную идею. Она оказывается и антихристианской, и захватнической. Почему-то крестоносцы - оккупанты на Ближнем Востоке, а арабов мы не называем оккупантами на Ближнем Востоке. Я глубоко убежден, что крестоносное движение в конце 11-го века - это следствие одного из самых светлых побуждений в истории христианства. И в мою пользу свидетельствует знаменитый ответ предводителя первого крестового похода Годфрида (или Годфруа) Бульонского, когда ему предложили королевский венец в Иерусалиме, его ответ с отказом: "Я не могу носить королевский венец в городе, где носил терновый венец единственный подлинный Король". И правил он с титулом: "Годфрид Бульонский - защитник Гроба Господня". То есть, он и оставался правителем, и умер с христианским титулом. В храме Гроба Господня был погребен под плитой с этой надписью.

Но крестоносцы собирались ведь не только освободить Святыни христианского мира, захваченные мусульманами. Мы забываем, что они шли и освобождали братьев своих - восточных христиан. Смотрите тексты этой эпохи - это бесспорно. Восточные христиане-грузины и армяне участвовали в первых походах. Но крестоносной идеи хватило на сотню лет. К четвертому крестовому походу она догорела окончательно. И в 1204 году уже можно было венецианским купцам спровоцировать крестоносцев на взятие Константинополя. Я представляю, что было бы с венецианцем, если бы он предложил это Годфриду в конце 11-го века.

После падения Константинополя разрыв становится явным, потому что он в ощущении людей. Еще один пример. Очень показательно, что церковное ощущение до конца XIII века сохраняло представление о едином христианстве. Первый латинский епископ в Палестине был рукоположен православным патриархом Иерусалима по просьбе крестоносных вождей. То есть, для него латинский клирик был клириком канонически поставленным.

Если к этому добавить малоизвестный материал, разработанный Львом Николаевичем Гумилевым о так называемом "желтом крестовом походе", то есть о том, как христиане Великой Степи в общехристианских интересах пытались использовать энергию монгольского вторжения против мусульман, а крестоносцы своих неожиданных союзников предали, заключив союз с мамлюками, то если в 1204 году западные христиане в Константинополе предали восточных христиан, то в 1260 году они просто предали христианство.

Само собой разумеется, что после этого должно было быть найдено какое-то решение проблемы. Я не думаю, что сильно погрешу против наших нравственных основ, если скажу, что у человека не покающегося и не сотворившего достойные плоды покаяния своего в отношении обиженного им, есть еще второй путь. Естественно, путь не христианский. Можно обиженного возненавидеть, это тоже успока-

ивает совесть. И Запад возненавидел восточных христиан, создав понятие "мир христианский", что было идентично тогда понятию "мир римско-католический". Уже то, что они о себе говорили "мир христианский", означало, что мы - греки, грузины, и все прочие вплоть до эфиопов, христианами не являемся, находимся за чертой мира христианского.

Это целостное мировоззрение. Все средневековые латинские пословицы по поводу того, сколь омерзительны греки, я даже не стану приводить - они легко находятся в литературе.

Поэтому культурная агрессия Запада в Высоком Средневековье и в начале Позднего Средневековья объясняется очень просто. Объясняется она, несомненно, остатками христианской совести. Объясняется она тем, что "эти" отпали от христианского мира, и ради их блага надо их вернуть назад. Именно это, а отнюдь не одно властолюбие пап стоит и за Лионской унией, и за Ферраро - Флорентийской. Христианский мир хотел вернуть в себя тех, кто выпал из него. А родилось это представление о том, что христианский мир, конечно же, один, и он только латинский из описанных выше событий.

И, действительно, на Западе очень многие сохраняли традицию глубокого латинского благочестия, о чем свидетельствуют переводы некоторых латинских авторов, делавшиеся весьма благочестивыми людьми на русский язык, ну, скажем, Фомы Кемпийского.

Так было до тех пор, пока Запад не потряс основы собственного христианства. Когда начинается Эпоха Возрождения и автономизирует ценности (ценность была одна - от вероучения к этике и культуре, и только оттуда к практической политике и обиходной жизни), когда этика становится автономной от вероучения, а политика, следовательно, автономна от этики, - достижения Ренессанса, - Запад уже не является христианским миром даже на уровне простонародного своего сознания. Когда вслед за этим следует реформация, и эпоха средневековых войн и западные христиане добросовестно полтора столетия друг друга режут в этих религиозных войнах (итог 30-ти летней войны для немцев известен, подсчитан: погибло две трети живших тогда немцев), Запад расколот, и более того - не может более сохранить название "мир христианский".

Запад восстановит единство. Начнет восстанавливать его в 17-м веке и закончит восстановление в 18-м, о сроках достижения Западом нового единства можно спорить. Но восстанавливается западный мир с другим самоназванием. Те, кто гордо называли себя "мир христианский", назвали себя, - называют себя и поныне, - "мир цивилизованный". Это их подлинное самоназвание, это и есть основа их единства. Помириться на культовом единстве Запад не мог, ибо радикальный протестантизм культ вообще упразднил. В сущности, у кальвинистов и культа никакого нет. Помириться на культуре у них не получалось: как только иезуиты брали своим орудием барокко (есть даже термин - "иезуитское

барокко “), тут же протестантский мир начинал создавать первые произведения классицизма где-нибудь в Голландии, чтобы только не походить на римокатоликов. И западный мир помирился на цивилизации.

Обратите внимание, почему современный западный мир предельно веротерпим: по той причине, что он представляет собой культурный перевертыш. Всегда, начиная с Египта, Месопотамии и Древнейшего Китая, генетическая и ценностная иерархия выстраивалась только в одном направлении: культ - культура - цивилизация. Помирившись на цивилизации, они просто перевернули эту аксиологию. Потому и полная свобода вероисповедания у западных, что сакральна в массовом сознании цивилизованного мира - цивилизация. Культура для них - не образ жизни, не среда обитания, а то, чем каждый человек волен себя окружать. Или не окружать. А культ - богослужение - это для немногих. Это - “глубоко лично”. Культ - в самом низу ценностной иерархии.

Вы можете культовую общину даже откровенных сатанистов основать во многих странах Запада. По крайней мере, в США - без труда, и вас даже зарегистрируют. Попробуйте пофрондировать там в отношении цивилизации - вас скушают так, как не снилось никакому КГБ: быстро и без остатка! Мир абсолютно нетерпим на цивилизационном уровне. И это первый такой мир это действительно, глубочайшая апостазия. Это глубочайшая апостазия потому, что человек не всегда (и средневековый тоже!) вдавался в тонкости вероучения, а следовал и Христу, и церкви именно через культуру: как обычай, как обиход, как приходское богослужение. Но человек всегда понимал, что плуг не равноценен иконе, а мир цивилизованный предлагает поставить на один уровень и компьютер, и Андрея Рублева.

Таким образом, корни агрессии Запада - в преступлении Запада против восточного христианства. И стремлении во что бы то ни стало “забыть” свою вину, переложить свою вину на восточных, на “лицемерных византийцев”. Но почему же тогда и современный Запад продолжает быть экспансионистом? Почему он пытается осуществлять культурную экспансию, которая на практике оказывается экспансией цивилизационной? Ведь в конце концов, этот мир больше не считает себя миром христианским. Мне думается, что необычайно прав был, к сожалению забытый автор начала нашего века Владимир Николаевич Ильин (забытый еще и потому, что сейчас все знают Ивана Александровича Ильина, а они одного поколения) - православный просветитель, философствующий публицист, закончивший свою жизнь во Франции, и написавший хорошую, глубокую, очень популярную книгу “Всенощное бдение”, но вообще-то историк. Так вот у Владимира Николаевича Ильина есть замечательное построение, что Запад простил бы кремлевские соборы и оптинских старцев, но не простит паровозов и пароходов. Он не простит того, что рядом с ним, с Западом, стоит

мощная культура, достигшая цивилизационно того же уровня, но ради этого не отказавшаяся от Христа. Я думаю, что просто присутствие сколь угодно высококультурно и хотя бы минимально благоденствующей России, абсолютно нестерпимо, подсознательно нестерпимо для западного человека только потому, что тогда он начинает замечать, что мы имеем не только компьютеры и холодильники, но и в Храм Божий ходим. А он от компьютера в Храм уже не отходит.

У западного человека Средневековья было оправдание агрессии против православных. Цивилизованный мир может только лгать, стремясь забыть бесчисленные преступления перед Богом, Церковью и восточными христианами. И нас заставить забыть.

Россия освобождает христиан Востока, освобождает столетиями. Освобождает от польского владычества в XVII-XVIII веках. Нас заставляют это называть “разделами Польши”. Освобождает христиан Закавказья, Балкан, защищает христиан Ближнего Востока в борьбе с турками. Кто мешал? Запад. Русско-турецкая война 1877-78 годов велась русскими, твердо знавшими, что территориальных приобретений не будет. Западные державы, объединившись на Берлинский конгресс, лишили независимости многих балканских христиан. Нынешние “хорваты” в Боснии и Герцеговине - результат оккупации этих сербских областей Австро-Венгрией. В начале XX столетия Запад не помешал туркам вести геноцид армян и ассирийцев, в 1921 году позволил тем же туркам депортировать греков из греческих областей Смирны и Трапезунда, а через полвека не дал грекам депортировать турок-оккупантов с Кипра.

Запад не только предоставлял убежище русским революционерам, включая террористов, но и откровенно финансировал их. Английский посол Бьюкенен и французский - Палеолог преступно способствовали февральскому перевороту 1917 года. В союзной державе! В дни гражданской войны Запад инспирировал территориальную экспансию поляков и смехотворных прибалтийских режимов. Предал белогвардейцев, которых потом и ограбил в галлиполийских лагерях. После грабил и эмигрантов. Вот малоизвестный пример: значительные средства страхового общества “Россия” находились в США. Русские акционеры хотели вернуть свою собственность. Американские власти отказали им на том основании, что большевистское правительство национализировало эту компанию. Кто больший большевик: Ленин или президент США?

А затем в годы Второй Мировой войны Запад учинил геноцид православных сербов руками хорватов и, наконец, совершил одно из наиболее мерзостных своих преступлений, выдав русских людей: власовцев, казаков, просто военнопленных и перемещенных лиц Сталину на убой.

Мне представляется возможным под этим подвести черту. Последовательное воинственное антиправославие Запада не прекращалось никогда и заканчивается на наших глазах сейчас остервене-

лым избиением сербов, у которых никаких прегрешений перед Западом, кроме их Православия, нет. Так называемая "русофобия" - это не шовинизм, а неприятие к православному народу. Больше ничем русские этого не заслужили.

Подвожу черту. Мне представляется эта разработка, которую я предложил высокому собранию достаточно важной, потому что сколь я понимаю разработка о культурно-агрессивной позиции Запада для миссионера важна хотя бы для того, чтобы противодействовать необычайно убедительным и доходчивым способом миссионерам, пришедшим с Запада. В межхристианских отношениях все это важно потому, что христиане Запада - все-таки христиане,

как мне кажется, и остатки христианской совести сохранили. Если бы мы заявляли решительную позицию во всемирном совете, на всевозможных собеседованиях, которых раньше было много, и вероятно, еще будут, если бы мы напоминали, что, "вы совершили то-то, то-то и то-то; если вполне серьезно называете себя пусть отделенными, но братьями, и хотите, чтобы и мы вас называли братьями, сотворите по слову Апостола достойные плоды покаяния своего", были бы серьезно разоружены враги Православия. Таким образом в наше время очередных атак на Православие и Россию разрабатывать данную тематику ежедневно - весьма полезно, а умалчание напоминает отступничество.

Е.Н.Монахова-Глаголева

"РАЗДЕЛИША РИЗЫ МОЯ..."

На кладбище Донского монастыря в Москве сохранились надгробия родных А.С.Пушкина - его бабушки и крестной матери Ольги Васильевны, урожденной Чичериной, тетки Анны Львовны Пушкиной, дяди Василия Львовича Пушкина. Надписи хоть и различаются с трудом, но весьма красноречивы:

"Здесь погребено тело дочери Артиллерии подполковника девицы Анны Львовны Пушкиной.

Она была истинная христианка, любила помогать бедным и скончалась 1824 года Октября 14 дня к вечному прискорбию родных, своих друзей и подчиненных".

Но особенно впечатляет надпись на памятнике поэта Василия Львовича Пушкина, дяди Александра Сергеевича, чей образ сложился в нашем сознании, как образ поверхностного светского человека, прототипа графа Нулина, литературного соперника, отца незаконных детей, автора легкомысленной поэмы "Опасный сосед".

И вдруг - читаем на надгробии:

"Под сим камнем погребено тело Коллежского Ассессора Василья Львовича Пушкина, скончавшегося в 1830 году августа 20 дня. Жития его было 63 года и 5 месяцев", а на другой грани: "Душа его теперь спокойна и радостна, ибо получив отпущение вины своей, освобождена от наказания и владычества греха".

И ниже:

"Псал. CXVIII. 114, 116.

Рим.V.I."

Если заглянуть в Священное Писание, то прочитаем:

"Ты покров мой и щит мой; на слово Твое уповаю".

"Укрепи меня по слову Твоему, и буду жить;

не посрами меня в надежде моей".

"Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа,

Чрез Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией".

Есть все основания думать, что автором надписи, избравшим эти строки из Священного Писания, был не кто иной, как Александр Сергеевич Пушкин.

Известно, что он очень любил своего дядю, присутствовал при его конце и хоронил его на кладбище Донского монастыря... Но есть еще причина, по которой племянник мог выбить подобную надпись. Речь идет о наследстве, полученном после смерти дяди, который был "самых честных правил"...

"В роде бояр Пушкиных с незапамятных времен хранилась металлическая ладанка, с довольно грубо гравированным на ней Всевидящим Оком и наглухо заключенной в ней частицей Ризы Господней. Она - обязательное достояние старшего сына, и ему вменяется в обязанность 10 июля, в день праздника Положения Ризы, служить перед этой Святыней молебн.

Пушкин всю свою жизнь это исполнял и завещал жене соблюдать то же самое, а когда наступит время, вручить ее старшему сыну, взяв с него обещание никогда не уклоняться от семейного обета" (1).

Так пишет дочь Натальи Николаевны Пушкиной-Ланской Александра Петровна Арапова, и у нас нет оснований ей не доверять. Можно только удивляться, что это свидетельство не привлекло к себе должного внимания за почти девяностолетний период,

прошедший с момента первой публикации в "Новом времени"¹.

Посмотрим, что пишет о празднике Положения Ризы Господней в Москве Православный календарь за 1995-й год: "В 1625 г. шах персидский Аббас покорил Иверию и овладел Хитоном Господним, хранившимся в Мцхетском храме. Заискивая благорасположение Русского Царя, Аббас послал Хитон в золотом ковчеге, усыпанном драгоценными камнями, Патриарху Филарету, отцу Царя Михаила Феодоровича. С великой радостью принял Филарет эту драгоценную Святыню. В Москве были созваны греческие Архиеереи и старцы. Патриарх расспрашивал их обо всем, что было известно относительно Хитона Господня."

Затем Хитон был испытан возложением его на больных, причем свершились разные чудеса. Тогда - в главном святилище Русской Земли, Успенском соборе, устроили в юго-западном углу особый медный шатер, и здесь была положена Одежда Христова, хранимая поныне. В память этого события в день 10 июля ст.ст./23 июля н.ст. Патриархом Филаретом установлен праздник Положения Ризы Господней".

Однако, Православный календарь на 1996-й год указывает другое местоположение Ризы Господней: "...две части Ризы находились прежде в С.-Петербурге, а третья часть Ризы Господней находится сейчас в Москве, в храме Ризоположения на Донской улице".

Посетив летом 1995 года музей-памятник Успенский собор в системе государственных музеев Московского Кремля и расспрашивая сотрудников о местоположении великой Христианской Святыни, мы получили буквально следующий ответ: "У нас ничего такого по музейным описям не числится с XIV-го века. Впрочем, обратитесь к главному хранителю". Мы последовали данному совету и уже в письменном виде из Петербурга сделали запрос, ответа на который пока не дождалось.

Посмотрим теперь, как и при каких обстоятельствах мог получить эту Святыню А.С.Пушкин. Можно думать, что такое событие произошло скорее всего в конце лета 1830-го года в Москве перед кончиной Василия Львовича Пушкина. Старший сын Льва Александровича Пушкина от второго брака, Василий Львович, по настоянию матери своей, Ольги Васильевны (родной бабки и крестной матери Александра), в год рождения великого русского поэта собирал семейные бумаги для представления в Геральдическую комиссию, которая, по мысли Императора Павла I, должна была составлять Общий Гербовник дворянских родов. Умирая, дядя мог передать семейную реликвию старшему своему (и любимому) племяннику, так как собственных рожденных в законном браке потомков не имел.

Известно, что Александр Сергеевич присутствовал при кончине дяди и хоронил его на кладбище Донского монастыря.

Это наиболее вероятное предположение об обстоятельствах получения Александром Сергеевичем ладанки с частицей Ризы Господней. Передача ее Наталье Николаевне произошла, по всей видимости, в Петербурге в трагические часы после роковой дуэли, возможно, сразу после исповеди и причастия, при прощании с семьей.

Мы знаем, что от дяди к А.С.Пушкину перешла фамильная гербовая печать. Можно думать, что и дальнейшие судьбы этих семейных реликвий - гражданской и церковной - оказались тождественны, то есть обе они от Александра Сергеевича перешли к его старшему сыну - генералу, освободителю Болгарии от османского ига - Александру Александровичу Пушкину, а затем к дочери последнего - Елене Александровне, в замужестве фон дер Розенмайер. Из Константинополя, куда она эмигрировала в 1918 году, Елена Александровна писала в Париж известному владельцу пушкинской коллекции А.Ф.Отто-Онегину и предлагала гербовую печать Пушкиных. При этом и словом не обмолвилась о ладанке. Если мы правы, и она владела ею, то, конечно, и не думала ее продавать, что вполне естественно для верующего человека. Существует большая доля вероятности, что ладанка перешла именно к ней - и ни к кому иному. Это было в 1914-м году. Елена Александровна находилась при своем отце в момент его кончины. Сын великого поэта умер, получив известие о начале первой мировой войны, поразившее его несказанно (2). После Октябрьского переворота Святыня дома Пушкиных, частица Ризы Господней, с внучкой Александра Сергеевича отправилась в город Святой равноапостольной Елены. По одной из версий именно Царица Елена обрела Ризу Господню - другая Елена "вернула" частицу ее, намоленную в России и освятившую род Пушкиных, в Константинополь. Е.А.фон дер Розенмайер намеревалась уехать из Турции в Африку, но неясно, жила ли она там. В 1941 году она гостила в семье Ивана Алексеевича Бунина, а в 1942 умерла в Ницце (2, 126). След пушкинской Святыни потерялся...

* * *

А теперь представим себе 1625 год, Москву, Успенский собор...Существует икона, датируемая 1627 годом, на которой изображен момент Положения Ризы в Успенском соборе Кремля². В центре, под медной сенью, стоят друг напротив друга Патриарх Филарет и сын его, Государь Михаил Федорович. Патриарх полагает Ризу в драгоценный ковчег. Сень окружена духовными и светскими лицами - целой толпой. Здесь с полсотни их, и все они написаны портретно, узнаваемо. Нетрудно

¹ Митрополит Анастасий в статье, написанной к юбилею 1937 г., приводит этот факт без указания на первоисточник. (Митрополит Анастасий. Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви. - М.: Инга, 1991. - С.47)

² Сообщено мне Я.Ю.Даманским.

вообразить в этой толпе и бояр Пушкиных, предков поэта. Все помнят:

Когда Романовых на царство
Звал в грамоте своей народ,
Мы к оной руку приложили,
Нас жаловал страдальца сын,
Бывало нами дорожили...

Эти строки из "Моей родословной" написаны 3 декабря 1830 года, когда, по нашему предположению, Александр Сергеевич уже был счастливым обладателем семейной Святыни. Связь ее с началом династии Романовых была им вполне осознана.

Заглянем в родословную роспись Пушкиных, потомков Радши, Радшичей. Наше внимание привлечет XIV колено, и, может быть, XIII - это современники первых Романовых, Царя Михаила и Патриарха Филарета (3). В XIV колене находим Гавриила Владимировича, дворянина московского, патриаршего стольника. О родном брате его, Андрее Владимировиче известно, что он также был стольником Патриарха в 1629-ом году.

Борис Иванович Пушкин находился среди лиц, взятых в плен вместе с Патриархом Филаретом, и десять лет провел в Польше. Все трое не были прямыми предками великого поэта - в XIV колене таковым являлся Петр Тимофеевич Пушкин Черной (или Толстой). В 1625 году он находился в Тюмени и уже потому не мог бы получить из рук Царя либо Патриарха ладанку с частицей Ризы Господней. Она, по-видимому, перешла потом от одной ветви Пушкиных к другой - в какой-то нам пока неизвестный момент.

Многочисленный род бояр Пушкиных верно служил первым Романовым. При избрании на царство присутствовали семь его представителей. Их было бы гораздо больше и в момент Положения Ризы Господней, но многие служили на воеводствах, то есть в провинции (4).

Григорий и Степан Гавриловичи, как и упомянутый Борис Иванович, делаются "советными людьми" Царя Алексея Михайловича. Особенно выдвинулся Григорий Гаврилович по прозвищу Косой, который в 1625 году значился стольником Патриарха. В 1643-м этот Пушкин был назначен к работам по возобновлению фресок Московского Успенского собора, и к жалованию его причислена придача в 30 рублей. Известно, что он был послом в Швеции и Польше. За удачную посольскую службу Григорий Косой получил чин окольного, затем был пожалован в бояре, заведовал Оружейным и Ствольным приказами, управлял Золотой и Серебряной палатами; не имея потомства, он передал свои вотчины брату Степану и его сыновьям. А МОЖЕТ БЫТЬ, И СЕМЕЙНУЮ СВЯТЫНЮ? Этот человек и его отец должны быть учтены нами как наиболее вероятные кандидаты на роль первых обладателей частицы Ризы Господней в роде бояр Пушкиных.

Его отец, герой трагедии "Борис Годунов" - Гаврила Пушкин. В сцене "Лобное место" он обращает к собравшемуся народу пылкую речь:

Московские граждане!
Мир ведает, сколь много вы терпели
Под властью жестокого пришельца:
Опалу, казнь, бесчестие, налоги,
И труд, и глад - все испытали вы,
Димитрий же вас жаловать намерен,
Бояр, дворян, людей приказных, ратных,
Гостей, купцов - и весь честной народ.
Вы ль станете упрямитесь безумно
И милостей кичливо убежать?
Но он идет на царственный престол
Своих отцов - в сопровожденье грозном.
Не гневайте ж Царя и бойтесь Бога,
Целуйте крест законному владыке...
(V, 278)

Предки поэта, перейдя на сторону самозванца, жестоко разочаровываются в нем. А затем, во время начавшейся Смуты и польской, и шведской интервенции стараются найти выход и помочь своему государству.

"Москва была освобождена Пожарским, - пишет А.С. Пушкин, - польское войско удалилось, король шведский думал о замиреннии. <...> Отечество отдохнуло и стало думать об избрании себе нового Царя. Выборные люди ото всего государства стекались в разоренную Москву и приступили к великому делу. Долго не могли решиться; помнили горькие последствия двух недавних выборов. Многие бояре не уступали в знатности родам Шуйских и Годуновых <...> вдруг, посреди прений и всеобщего недоумения, произнесено было имя Михаила Романова. Михаил Федорович был сыном знаменитого боярина Федора Никитича <Патриарха Филарета - авт.>, некогда сосланного Царем Борисом и неволею постриженного в монахи..." (VIII, 102).

Первый Государь из династии Романовых соцарствовал с родным отцом - Патриархом всея Руси - счастливое начало!

Об интересующем нас Гавриле Пушкине великий поэт, его потомок, в набросках предисловия к "Борису Годунову" сообщает следующее: "Я снова нашел его в Москве в числе военачальников, защищавших ее в 1612 году, потом в 1616, заседающим в Думе рядом с Козьмой Мининым, потом воеводою в Нижнем, потом среди выборных людей, венчавших на царство Романовых, потом послом..." (VII, 112 и 520).

При Романовых этот предок Александра Сергеевича был жалован вотчинами и в их числе селом Виноградовым Московского уезда, где выстроил церковь. Перед смертью принял схиму под именем Герасима (4). Умер в 1638 году. В набросках "Опровержения на критики" Пушкина читаем: "Гаврила Григорьевич Пушкин, тот самый, который выведен в моей трагедии, принадлежит к числу самых замечательных лиц той эпохи" (VII, 135).

Итак, слова из "Моей родословной" 1830 года: "Водились Пушкины с Царями", "Нас жаловал страдальца сын", "Бывало нами дорожили", - имеют глубокий сокровенный смысл. Сегодня мы можем лишь строить предположения о том, как и при каких обстоятельствах частица Ризы Господней по воле Романовых стала достоянием предков Пушкина, но стала, и освятила весь род, который и дал России знаменитого поэта.

И последнее. Описывая Успенский собор Московского Кремля при посещении его в 1837 году Наследником, Цесаревичем Александром Николаевичем, известный духовный писатель Андрей Николаевич Муравьев пересказал объяснения Московского Митрополита Филарета (Дроздова) и ответную реплику Наследника: "Под сению медного, искусно изваянного шатра Филаретова, рассказывал Митрополит Великому князю <Александру Николаевичу>, как принесена была в дар Царю Михаилу Феодоровичу и Патриарху, отцу его, честная Риза Господня, которую шах Аббас Персидский взял из Мцхетского собора в завоеванной им Грузии, и что ныне часть ее хранится в алтаре вместе со Святым Гвоздем <от Гроба Господня> и иными Святыми Мощами, часть же в Петербургском придворном соборе. Его Высочество вспомнил, что при Крещении каждого Императорского младенца полагают ему в Крест малую частицу от Ризы Господней; так

простирается благословение Патриаршее на все его потомство" (5).

Таким образом, представления поэта о взаимоотношениях его предков с русскими Царями вполне адекватны реальности, притом реальности духовной. И род Романовых, и род Пушкиных были освящены величайшей Святыней Христианского мира.

* * *

Трудно сразу оценить значение того, что открылось нам в строках воспоминаний дочери Натальи Николаевны.

Можно сказать, пожалуй, лишь то, что глубоко запрятанное у Пушкина религиозное, благоговейное чувство перед Священной реликвией, доставшейся ему по наследству, не дало (на первый взгляд) прямых отражений в его текстах, так хорошо изученных за два столетия.

Но дух захватывает при мысли, что такие произведения, как "Пророк", "Брожу ли я вдоль улиц шумных...", "Памятник", "Борис Годунов", "Евгений Онегин", "Маленькие трагедии", "Медный всадник", "Капитанская дочка", "Отцы пустынноики и жены не порочны...", "Мирская власть" и многие другие непревзойденные шедевры мировой литературы были созданы поэтом, которому Благое Провидение предназначило хранить частицу Ризы Спасителя, молиться перед ней и передать ее своим потомкам.

3 Сын Патриарха Филарета Государь Михаил Романов. - Авт.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арапова А.П. Наталья Николаевна Пушкина-Ланская. - М., 1994. - С.56.
2. Русаков В.М. Потомки Пушкина. - Л.: Лениздат, 1978. - С.119.
3. Модзалевский Б.Л., Муравьев М.В. Пушкины: Родословная роспись. - Л.: АН СССР, 1932.
4. Грановская Н.И. "Род Пушкиных мятежный..." - СПб, 1992. - С.37.
5. Муравьев А.Н. Путешествие по Святым местам Русским. - Спб, 1846. - С.203.

Роднянская Ирина Бенционовна

литературный критик и культуролог,
член редколлегии и зав. отделом критики
журнала "Новый мир". (г. Москва)

ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ КАК ФАКТОР СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ

К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

1. Сейчас в церковных и околоцерковных кругах идут острые споры вокруг проблемы "русификации" нашего богослужебного (церковно-славянского) языка. При этом, как обыкновенно бывает, крайние позиции в определенном отношении сходятся между собой: не учитывают влияния богослужебной лексики и поэтики на светскую культуру и словесность, что вовсе не безразлично для христианской, православной миссии в нашей стране. Одна сторона, доходя до "языкобожия" в защите "единого аза" церковнославянских текстов, пренебрегает их возможным влиянием на светскую культуру, считая последнюю полностью обезбоженной и требующей отсеечения. Другая сторона, ратующая за богослужение на русском современном языке, склонна примитивизировать задачи миссии почти в "баптистском" стиле и равнодушна к опасностям упрощения и вульгаризации культурного сознания просвещаемых.

Не дерзая разрешить этот спор, автор доклада (придерживающийся осторожной позиции тактичного и минимального поновления богослужебных текстов) хочет взглянуть на проблему с другого конца: со стороны сохранности русской светской культуры в ее исторических, традиционных связях с культурой духовной.

2. Сейчас нередко забывается или недооценивается тот известный факт, что церковнославянский язык на протяжении веков является питательным источником и кладезем сокровищ для языка русской литературы и, в особенности, поэзии. Недаром к нему апеллировал М.В.Ломоносов в своем учении о "трех штилях", до сих пор не утратившем своего значения, несмотря на "классицистическую" оболочку. Без, хотя бы элементарной, прикосновенности к

церковнославянской лексике и богослужебным текстам невозможно понять и усвоить красоту русской поэзии от Ломоносова и до Ахматовой, нельзя понять и усвоить даже самый ее смысл (как и смысл многого в романах Достоевского). Но дело не только в этом. Присутствие церковного славянского начала в языковой культуре общества обеспечивает определенную биполярность этой культуры, напряжение между ее полюсами - "языком улицы" и "языком неба". А без такого напряжения, как показал еще Г. П. Федотов в своем исследовании культуры Древней Руси, невозможно творчество словесной культуры, ее развитие и расцвет.

3. Главный вывод предполагаемого доклада. Изгнание церковнославянского языка из культурно-общественного пространства станет ударом по русской культуре в целом и по духовной восприимчивости общества к христианской Истине. Нынешний неслыханный со времен Петра I наплыв языковых варваризмов (иностранных заимствованных изречений) в русскую речь не будет иметь противовеса, который дается живым, непрекращающимся присутствием в языковом сознании церковнославянского источника. И русский язык, русская словесная культура останутся совершенно беззащитными перед массовой вульгаризацией, которую невозможно остановить чисто запретительными мерами. А такое живое присутствие питательного для русской речи источника обеспечивает только Церковь с ее богослужебной практикой.

В этом пункте православное просвещение и национальное культурное охранительство и творчество имеют общий, двуединый интерес.

Н. С. Серегина

доктор искусствоведения, Российский институт истории искусств (Спб.)

ПЕСНОПЕНИЯ СЕРГИЮ РАДОНЕЖСКОМУ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ТРАДИЦИИ

(К ВОПРОСУ О РАННЕМ ЭТАПЕ ФОРМИРОВАНИЯ СЛУЖБЫ)

О Сергии Радонежском было написано много за прошедшие 600 лет со времени его блаженной кончины. Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет, Симон Азарьин, Симеон Шаховской и другие, оставшиеся неизвестными, авторы запечатлели его образ в литературе и гимнографии допетровской Руси. Писатели нового времени - Е. Голубинский, В. Ключевский, П. Флоренский, Г. Федотов, Ф. Спасский, Б. Зайцев¹ и авторы наших дней² с благоговением стремились осознать и выразить историческую глубину значения преподобного Сергия для судеб России, особенно в связи с 600-летием его памяти.

Каждый, кто касается мыслью Святого Сергия, невольно приобщается к стилю "плетения словес", "яко цветы", приносимых в память и похвалу ему. Не помышляя даже и о соотношении с этим рядом в своей скромной работе я стремлюсь исследовать песнопения, созданные на Руси в XV-XVII вв. в память о нем. Тексты песнопений, запечатленные в обширной рукописной традиции и в книгах московской печати XVII

века, впоследствии (но, как оказалось, далеко не все) перешли в издания XVIII-XIX, а также XX века. Однако, с точки зрения традиции музыкальной, песнопения Сергию Радонежскому еще очень мало изучены, в то время как корпус песнопений памяти Сергия Радонежского представляет собой интереснейший материал для изучения и реконструкции его именно как памятника певческой культуры. После издания нескольких песнопений по нотолинейной рукописи конца XVII-начала XVIII века старцем Оптиной пустыни архимандритом Леонидом (Кавелиным) в 1885 г., двух воспроизведений стихир Сергию по крюковым рукописям без перевода на современную нотацию в изданиях конца XIX - начала XX века, напевы стихир Сергию не интересовали исследователей вплоть до 80-х годов нашего столетия. Лишь в последние годы появилось несколько публикаций на эту тему, не только не закрывающих ее, но с очевидностью показывающих, как велика и актуальна задача исследования и воссоздания певческих памятников, посвященных Сергию Радонежскому.

- 1 Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1904; Ключевский В.О. Очерки и речи. Сб. статей. Пг., 1918; Флоренский П.А. Троице-Сергиева лавра и Россия // Троице-Сергиева лавра. Сергиев Посад. 1919; Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990; Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951; Зайцев Б. Преподобный Сергий Радонежский. Париж, 1925.
- 2 Андронник, игумен (Трубачев). Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция "Богословие и духовность". М., 1989. С.127-129; Борисов Н.С. И свеча бы не угасла... М., 1900; "Сергий Радонежский". Сб. статей. Сост. В.А. Десятников. М., 1991.
- 3 Леонид архимандрит. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и похвальное слово ему, написанное учеником его Елифанием Премудрым в XV в. по списку троическому XVI в. с присовокуплением стихир преподобному Сергию по напеву, именуемому "Трезвон", положенных на церковные ноты в начале XVIII в. Спб., ОЛДП. 1885; Круг церковного древнего знаменного пения, в 6 частях. Часть 5 "Трезвоны" Спб., 1884; "Трезвоны". Собрание песнопений с крюковыми нотами по рукописи из библиотеки Рогожского кладбища. М., 1914.
- 4 См.: Серегина Н.С. "И державу его миром огради..." // Советская музыка. 1980 № 12. С.134-135; она же. Стихиры Сергию Радонежскому - памятник отечественного песнотворчества // Проблемы русской музыкальной текстологии. Л., 1983. С.94-113; она же. Стихиры Сергию Радонежскому как памятник отечественного песнотворчества // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 38. Л., 1985. С.338-356; Петрова Л.А., Серегина Н.С. Ранняя русская лирика. Л., 1988. С.53, 228, 363; Серегина Н.С. К проблеме составления инципитного каталога русских и славянских нотированных песнопений (по материалам Стихираря минейного XIV-середины XV века) // Традиция в истории музыкальной культуры. Античность. Средневековье. Новое время. Л., 1989. С.181; Игошев Л. Молитвою вооружив... // "Сергий Радонежский". Сб. ст. М., 1991. С.430-432, 18-20 (илл.); Пожидаева Г.А. Избранные стихиры из службы преподобному Сергию Радонежскому. Изд. отд. Московской патриархии, 1992; Каркадиновская Н.В. Песнопения Сергию Радонежскому в рукописях XVII века из собрания Московской консерватории // Музыкальная культура Средневековья. Вып. 2. М., 1992. С. 26-33.

Считается, что официальное празднование памяти Сергия Радонежского началось с закладки и построения каменного храма Святой Троицы в монастыре Троице-Сергиевом после 1422 и совершалось 5 июля, в день обретения мощей⁵. С этим же временем связывается создание жития Сергия Радонежского творения Епифания Премудрого (принятая датировка Жития - около 1418 г.)⁶. Это время определяется как время местной канонизации Сергия, а с 40-ми годами XV века (1447 годом) связывается время общерусской канонизации и появления редакции Жития и службы творения Пахомия Логофета⁷.

Однако, вопрос о датировке и авторстве служб, и в целом, всего корпуса песнопений представляет собой сложную и неразработанную еще в основных положениях проблему: до наших дней в списках XV-XVII вв. дошли три певческие службы полного состава, содержащие около ста нотированных песнопений, три больших канона и один малый - трипеснец (на 25 сентября, 5 июля и 14 августа). Как показывают источники, все они были созданы не в один момент, а на протяжении XV-XVII вв. Поэтому необходимо обратиться к самым ранним свидетельствам культа Сергия Радонежского и попытаться выявить не только рукописные тексты, но и самые первые проявления почитания памяти Сергия как святого.

В единственной прижизненной дарственной грамоте в Троице-Сергиевский монастырь Сергей упоминается как "старец" при игумене Никоне. Само упоминание Сергия как старца является свидетельством прижизненного почитания и известности Сергия⁸. Все последующие грамоты времени игуменства Никона можно разделить на две группы: обитель называется в них либо с упоминанием имени Сергия, либо без него, но уже самые ранние содержат упоминание его имени: "Святой Троице в Сергиев монастырь..."⁹. Но пока не видим в них упоминание святого Сергия.

В 1408 г. нашествие Едигея "вся, елико обретоша, огню предаша" в Сергиевой обители. После этого Никон Радонежский "ко обители возвращается и видит возлюбленное оно место и труды отца

(Сергия - Н.С.) огнем сожжены". И все, что было "святого его отца памяти достойно, вся поправа незаконными"¹⁰. Заметим, что здесь Сергей назван святым, но это может относиться к более позднему времени составления Жития Никона Радонежского. И вскоре Никон "воздвигнет церковь древяну во имя святых и живоначальная Троица"¹¹.

После этого Никон задумывает строить каменную церковь Троицы "в память и похваление своему отцу"... "во имя же на се поспешествовавшему во Троицы славимому Богу"¹², и с построением каменного храма завершается первоначальный период культа Сергия Радонежского.

Сергий упоминается преподобным в повести о нашествии Темир-Аксака в 1395 г. по источникам середины XVI века (Степенной книге), где "князь Василий Дмитриевич всю надежду возложи на Всесильного Бога и Пречистую Богородицу и на Святителей и Чудотворцев Русских Петра и Алексея и преподобного Сергия чудотворца"¹³; митрополит Киприан также "со восклицанием моляху Всесильного Бога и Пречистую Его Матерь ... и великих русских чудотворцев Петра и Алексия и Сергия"¹⁴. По записи Софийской второй летописи именно эти три святых чудотворца явились Никону Радонежскому, когда он с иноками вернулся в разоренный монастырь после нашествия Едигея в 1408 г.: "явися ему великий Сергей со двѣма архиерееме, с Петром новым чудотворцем и Алексием"¹⁵. Сергей назван здесь не святым, не преподобным, но великим и, по-видимому, именно этот момент можно рассматривать как толчок в переосмыслении заупокойной памяти, которая, несомненно, поддерживалась в обители Сергия в почитание его как святого.

Все изложенные материалы представляют собой косвенное свидетельство эволюции культа Сергия Радонежского. Все они, так или иначе, могут быть оспорены, переосмыслены, и до недавнего времени более точных данных известно не было. И вот, наконец, А. Г. Бобровым выявлен конкретный источник, фиксирующий, что деревянная церковь Св. Троицы была освящена 25 сентября (а это, как известно, день памяти преподобного Сергия), и сам Сергей на момент освящения храма уже назван преподобным:

⁵ Барсуков Н.П. Источники русской агиографии. Спб., 1882. Стб. 512; Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви... С.23.

⁶ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество ... С.197.

⁷ Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации. М., 1986. С.100, 203.

⁸ "Се язъ, Семен Федоров, дал есмь святой Троицы и старцу Сергѣю и игумену Никону з братьею половину своею варницы..." // Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV-начала XVI в. Т.1. М., 1952. С.27.

⁹ Там же. С.27, 28, 48 и др.

¹⁰ Великие минеи четьи. Ноябрь. Т.3. М., 1914. С.2904.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С.2905.

¹³ Полное собрание русских летописей. Т.21, 2-я половина. Спб., 1913. С.432.

¹⁴ Там же. С.433.

¹⁵ Полное собрание русских летописей. Т.6. Спб., 1853. С.137. --

в конце 1411 г. в Троицком монастыре писцом Варлаамом была закончена рукописная книга, и по ее окончании сделана замечательная, драгоценная для нашей темы приписка - "Помощию Святыя Троица (...) в лето (1411) написася божественна Лествица месяца октовриа в 14 день (...) въ обители преподобнаго игумена Сергия. В то ж лето и священа бысть церква в тои же обители месяца семптямриа въ 25 день"¹⁶.

Итак, в 1411 году Никон Радонежский ставит деревянную церковь, посвященную святой Троице и памяти Сергия Радонежского, и освящена она была 25 сентября в день, на который пришлась кончина Сергия в 1392 году. Житие Сергия, согласно тексту Епифания Премудрого, было написано спустя 26 лет после кончины старца, т.е. к 1411 г. жития еще не было. Но служба на освящение церкви на 25 сентября, посвященная Троице и Сергию Радонежскому, без какого-то, хотя бы краткого последования пения и чтения проходить не могла.

Самым ранним документом, фиксирующим празднование памяти Сергия, является, по нашим данным, Устав первой четверти XV века (БРАН, Архангельское собр. Д.3, л.52). В разделе на 25 сентября Сергей упоминается как почитаемый в этот день "преподобный отец", но разъяснение о службе в его память говорит, что специального певческого последования еще не было и служба велась по общему правилу.

Самыми ранними списками службы являются минея служебная 40-х годов XV в. РГБ, ф.304, № 116 и стихирари середины XV в. РНБ Q1-94 и ГИМ Уварова 906/691/589.

В рукописи Троицкого собрания (РГБ, ф.304, № 116) на л.397 об. выписано полное последование службы на 25 сентября, озаглавленное: "Память преподобного и богоносного отца нашего Сергия". Не в заголовке, а на поле листа, на уровне первых стихир имеется примечание об авторстве: "Иером(она)х Пах(омий)". На л.401 об. напротив стихир утрени содержится еще одна запись об авторстве

Пахомия: "Творение с(вя)щ(ен)ноинока Пахомия". На основании этой записи служба Сергию Радонежскому на 25 сентября атрибутируется гимнографу Пахомию Логофету и датируется временем работы Пахомия в Москве - 40-ми годами XV в.

Однако, на основании целого ряда рукописных свидетельств можно вычлениить из полной службы, зафиксированной в рассмотренном и в других списках, элементы более раннего певческого последования Сергию Радонежскому.

При сопоставлении ряда источников обращает на себя внимание группа из стихир на подобен "Терпяще мучения". Эти три стихир практически во всех списках - как нотированных стихирарях, фиксирующих только певческие произведения, так и в ненотированных служебных минеях, фиксирующих полные службы - имеют заголовок: "Ины стихиры". Нередко, как и в самом раннем списке, они выписываются особняком, после всей службы, заканчивающейся хвалитными стихирами, и само обозначение "ины стихиры" в рукописи с пометами об авторстве Пахомия Логофета можно понимать как указание на иное авторство для этих стихир. В подавляющем большинстве списков эти стихир замыкают славник "Иже по образу", являющийся общим для служб преподобным. И по своему значению в составе службы авторства Пахомия они явно представляются дополнительными: в каноническом последовании службы все ее композиционные составляющие (от стихир на Малую вечерню до хвалитных стихир) уже заполнены соответствующими песнопениями.

Более того, первая из стихир на подобен "Терпяще мучение" выходит из богослужебного обихода, из под сводов храмов на простор народной песенности: ее варианты нередко встречаются в сборниках внебогослужебных песнопений - "покаянных стихов"¹⁷.

Источником этих трех стихир являются стихир на 9 марта, посвященные памяти Сорока святых мучеников Севастийских.

Приведем тексты первой из них в сравнении.

¹⁶ Бобров А.Г. Новгородский летописный свод 1411 года и Варлаам Лисицкий // Новгород в культуре Древней Руси. Новгород, 1995. С. 92.

¹⁷ Петрова Л.А., Серегина Н.С. Ранняя русская лирика... С.53, 228, 363.

ГИМ Уварова 906/691/589
л.210; сер. XV в.

ТѣрпАше нынѣшнАя моужьственѣ
веселоуясА боудоущими
къ въсѣмь глаголаше
преподобьне Сергие
е(г)да оубо тоуне подвизаемьсА
но вѣчнааго живота
чающе полоучити
люты скорби
но сладокъ раи
болѣзньни труди
но присно соущное въсприятие
вѣчное житие
не ооблѣнимьсА оубо
оо постыници
мало сътерпимь
да вѣнцы нетлѣнными
оувАземьсА
оотъ Христа Бога
и Спаса доушамь нашимь.

Стихиры, подобные данному образцу - явление весьма редкое для служб годового круга Древней Руси. В древнейшей редакции стихираря месячного на этот образец были распеты стихиры Андриану и Наталье на 26 августа. В русской же редакции стихираря нам удалось во всем годовом круге песнопений выделить лишь три службы, где такие песнопения были сложены - это службы Сергию Радонежскому, Михаилу Черниговскому и Евфросинии Суздальской. По-видимому, это далеко не случайно. Образ Сорока мучеников во времена ордынского ига стал притчей на языке этой эпохи, эпохи Куликовской битвы. Композиция о Севастийских мучениках стала распространенной на Руси именно к этому времени. Андреем Рублевым фреска на этот сюжет была выполнена¹⁸ в росписи Троицкого собора Сергиева монастыря.

Узкий круг служб, использующих символику данного праздника, свидетельствует об его особом значении, связанном с народным "великомученичеством" Ордынского ига и Куликовской битвы. Текст древних стихир был на устах у всех: его реминисценции вошли в речь князя Дмитрия Ивановича перед воинами на поле Куликовом. Князь, "ездя по полком", обращался к воинам со словами: "Уклонимся на свое дело, венцы бо победными увяземся от Христа Бога и Спаса душам нашим"¹⁹. И сам

ГИМ Синод.572
л.114 об.; XII в.

ТѣрпАше моучения крѣпко
радоующсА надеемыми
къ себе глаголаахоу
свАтии моученици
еда ризы сА съвлачимь
нь ветьхааго чловѣка
оотлагалем
Іара зима
нь сладкъ раи
болѣзньнь ледь
нь сладко въсприятіе
вѣчное житие
не оуклонимьсА оубо
оо воиньнии
мало претѣрпимь
да вѣнцы побѣдными
оувАземьсА
отъ Христа Бога
и Съпаса доушамь нашимь.

Сергий, благословляя Дмитрия, пророчески предвещает победу в символике того же древнего песнопения о Сорока мучениках: "Будет же ти убо венец победы сия носити, но во помянувших летех. Иным же уже мнозем венцы плетутся"²⁰.

Эти слова звучат в службе Сергию Радонежскому, в стихире на подобен "Терпяще мучения...": "да вѣнцы нетлѣнными оувяземьсА". Мы словно бы слышим голос самого Сергия Радонежского - все три стихиры содержат его прямую речь, которую "ко всем глаголаше преподобне Сергие". Нет сомнения, что Сергий хорошо знал древние тексты стихир о Сорока мучениках. Нет ничего невероятного в том, если предположить, что он их часто цитировал, разъяснял, варьировал, обращаясь к своим ученикам. И естественно думать, что один из его учеников "от самого въозраста юности живша с святым" - Епифаний Премудрый - отразил в этих стихирах подлинную речь Сергия, истинные его слова.

Это предположение имеет под собой еще и то основание, что относительно одного из тропарей Сергию Радонежскому авторство Епифания уже получило подтверждение: нами выявлен список тропаря "От юности восприял еси" с указанием на поле "Епифаниево"²¹. Если Епифаний сочинил тропарь службы Сергия, то несколько стихир - три стихиры на подобен и славник - он мог сложить по каноничес-

¹⁸ См.: Брюсова В.Г. Андрей Рублев. М., 1995. С.103; О воспроизведении сюжета о Сорока мучениках в древнерусской фресковой стенописи и иконописи см.: Зонова О. Первая роспись Успенского собора. Л., 1971. Илл.16; Лазарев В.Н. Страницы истории Новгородской живописи. Двусторонние таблички из собора св.Софии в Новгороде. М., 1982. Табл.10; Косцова А. Сюжеты древнерусских икон. Спб., 1992. С.160-161.

¹⁹ Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С.96.

²⁰ Там же. С.82.

²¹ См. Серегина Н.С. Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI-XIX вв. "Стихирарь месячный". Спб., 1994. С.210.

кому стереотипу службы, воспользовавшись славником, общим для служб преподобным - "иже по образу", который в большинстве списков следует за указанными стихирами на подобен. Эти четыре стихиры вместе с тропарем как раз и составляют минимальную первооснову службы.

Евангельское **"претерпевший же до конца спасется" (Мф. 10.22)**, возшло в древней стихире Сорока мученикам севастиийским, а затем - в мысли и в поучениях Сергия Радонежского. Эта же тема прозвучала и в самых первых песнопениях в его память. Древний сюжет о Сорока мучениках через песнопения о Сергии Радонежском трансформировался в новый образ духовной стойкости, стойкости долгого труда, терпения, преодоления телесных страданий, всеобщего разорения, "ярой зимы" и приобщения к вечным "нетленным венцам".

Праздник Сорока мучеников на 9 марта - "сороки" - нес в себе еще и народную символику

встречи весны, надежды: "пекут сорок жаворонков, встречают птиц"²². Календарную "отметину" находим в стихире "Отвергь тленные ризы...", где поется "о зиме преходящей". Слова Сергия о терпении, запечатленные в песнопениях о нем, несли надежду, давали силы и духовный смысл в деяниях его ученикам и духовным детям.

P.S. Стихиры Сергию на подобен "Терпяще мучения" были определены рядом исследователей как весьма своеобразные, в которых "нельзя не заметить стилистической оригинальности"²³. Была отмечена их монологическая форма и высказано предположение о принадлежности их творчеству Епифания Премудрого²⁴. К таким суждениям объективно приводит изучение самого материала, поскольку автор данной статьи обратил внимание на процитированные замечания исследователей только после того, как основной круг идей ее уже сложился.

²² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1882; репринт. изд. М., 1991. С.275.

²³ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. Спб., 1908. С.157.

²⁴ Спасский Ф.Г Русское литургическое творчество... С.107.

Н. В. Соколова

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИСИП при МГУ

ОТРАЖЕНИЕ В КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРП. МАКАРИЯ ЖЕЛТОВОДСКОГО И УНЖЕНСКОГО

Текст Жития прп. Макария Желтоводского и Унженского, как и ряд других, менее распространенных, памятников, посвященных Макарию и истории его монастырей, по сей день не опубликованы. Выявлено большое количество списков как краткой, так и пространной редакции, значительно превышающее число учтенных в известной работе Н. П. Барсукова¹. Наиболее ранние относятся к XVI в., однако произведения макарьевского цикла, в

том числе и Житие, встречаются в рукописных сборниках вплоть до XIX в.

По мнению Н. В. Поньрко, "тематика чудес и некоторые косвенные данные" позволяют датировать краткую редакцию Жития временем около середины XVI столетия, причем она имеет два варианта, в более раннем не было еще специального раздела чудес. Унженское монастырское либо солигаличское происхождение первоначальной краткой редак-

¹ Издание 1995 г., несмотря на многообещающее название, к сожалению, также является лишь пересказом, дословно воспроизводящим первую часть работы иер. Макария (Миролюбова), но без упоминания имени автора (Житие преподобного Макария Желтоводского и Унженского. Макарьевский Свято-Троицкий Желтоводский женский монастырь, 1995; Макарий. Сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. М., 1850. Ч. 1-2; Макарий. Сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. Вятка, 1887).

² Барсуков Н.П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 335-339.

ции Жития Макария не вызывает сомнений.

Пространная редакция написана после 1615 г., так как этим годом датируется первое из чудес, включенное в нее, но не встречающееся в краткой. Достоверно можно говорить о ее существовании с середины 30-х гг. XVII в. Место ее возникновения не установлено. Высказывались предположения о возможности ее создания в Макарьевском Желтоводском монастыре, однако, не менее вероятным кажется и ее появление в Москве как следствие состоявшейся в конце августа — начале сентября 1619 г. канонизации прп. Макария Желтоводского и Унженского. С чисто фактической стороны она мало что добавляет к краткой редакции, представляя собой распространение ее, главным образом, за счет общих рассуждений автора и большей литературности текста.

Скрытая цитация Священного Писания, то есть введение в текст эпизодов, близких к библейским, вполне в традиционном ключе для подобного рода произведений, характерна и для Жития прп. Макария всех редакций. Показателен, например, сюжет о его длительном переходе на Унжу во главе освобожденных вместе с ним из татарского плена: кондак в день прп. Макария Желтоводского и Унженского прямо называет его вторым Моисеем. Авторы прибегают также к прямой цитации, прежде всего — Евангелия⁴. Использовались также фрагменты из Иова, второй книги Царств, из псалмов, Деяний апостольских, первого соборного послания Иоанна Богослова и др.

Значительно менее известным произведением макарьевского цикла является «Сказание по сакрощению о зачатии на Желтых водах обители святого и преподобнейшего отца нашего Макария игумена Желтоводского и Унженского чудотворца и о разорении ея от безбожных агарянских внуков и запустении и по многих летех паки на том же месте о устроении ея». Оно помещается в сборниках после пространной редакции Жития и было известно в двух

списках⁵. Еще один список XVII в. обнаружен в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки⁶.

Бесспорно нижегородское происхождение памятника, местом создания которого был Макарьевский Желтоводский монастырь. Автор Сказания прямо указывает на свое присутствие в монастыре, что подтверждается, в частности, упоминанием рассказа ему монахов о видениях Авраамии, восстановившему в XVII в. Желтоводский монастырь, фрагментом о чудесах от иконы прп. Макария, непосредственным очевидцем которых, по его словам, он был, наконец, помещенным в конце одного из списков описанием внешности Авраамия и его характеристикой, придающими рассказу большую достоверность⁷.

Сказание возникло после 1640 г., так как в нем уже сообщается о смерти строителя Авраамия. То же обстоятельство, что в нем с симпатией подчеркивается активная помощь жителей Лыскова в возобновлении обители, свидетельствует о его создании до известных драматических событий осени 1670 г., когда они приняли непосредственное участие в захвате и разорении монастыря отрядом Максима Осипова, одного из сподвижников Разина.

В основу первой части Сказания был положен текст Жития прп. Макария в его краткой редакции, в который вносились довольно существенные изменения. Произведение отличается свободной, раскованной манерой изложения, с авторскими отступлениями, прямой и косвенной цитацией Священного Писания и других церковно-литературных памятников (Евангелие, псалмы, «Поучение о том, что должно укорять себя, а не ближнего» аввы Дорофея, Житие Григория Пельшемского второй редакции, Житие Василия Великого). В ряде случаев это делается вслед за Житием, но есть и самостоятельные включения или использование уже встречавшихся в Житии изречений, но в другом контексте. Например, в Житии евангельское «и грядущаго ко мне не изжену вон»⁸ относится к эпизоду, в котором двенадца-

3 Поньрко Н.В. Житие Макария Желтоводского // Словарь книжности и книжников Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1. С. 291-293.

4 Мрк. 10, 43-44; Мф. 6, 8; 10, 37; 20, 26-27; Лук. 14, 26; Иоан. 6, 37 и др.

5 Государственный исторический музей. Отдел рукописей (далее — ГИМ ОР). Увар. № 398 (105) (1197) — 40. Л. 69 об.-78 об.; Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (далее — РГБ ОР). Ф. 228 (Д. В. Пискарев). Д. 119. Л. 106-115 об.; см.: Леонид (Кавелин). Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Т. 2. С. 434; Викторов А.Е. Каталог Славяно-русских рукописей Д. В. Пискарева. М., 1871. С. 24. Поньрко Н.В. Житие Макария Желтоводского. С. 291-293; она же. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Л., 1990. Т. 43. С. 58-69.

6 Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (далее — РНБ ОР). Ф. 536 (ОЛДП). Q. 728. Л. 252-267 об. Впервые введено в научный оборот: Соколова Н.В. Роль Макарьевского Желтоводского монастыря в хозяйственном и культурном развитии Нижегородского края в XVII — первой половине XVIII в. // В памяти Отечества: Материалы научных чтений. Горький, 1989. С. 159-167.

7 Там же. Л. 267 об. Соответствующий фрагмент опубликован, см.: Соколова Н.В. Роль Макарьевского Желтоводского монастыря в хозяйственном и культурном развитии Нижегородского края в XVII — первой половине XVIII в. С. 165. Отсутствие этого описания в двух других списках Сказания, в совокупности с наименованием также в данном списке «серными» гор, где жил после принятия пострига Авраамий, превратившихся, например, в Гимовском в «северные», позволяет высказать предположение о наибольшей близости именно его к протографу.

8 Иоан. 6, 37

тилетний Макарий уговаривает архимандрита Нижегородского Печерского монастыря Дионисия принять его в обитель, а в Сказании, где данная подробность отсутствует, та же цитата характеризует уже взаимоотношения самого прп. Макария с людьми, приходящими в основанный им монастырь.

Имеющаяся в ряде случаев расшифровка того, откуда именно взяты данное высказывание или мысль, "отделанность", язык и литературные приемы свидетельствуют, что перед нами самостоятельное произведение, предназначенное для широкого распространения. Подтверждением этому может служить существование в середине XIX в. списка, которым пользовался П.И.Пискарев⁹, а также известная ему "Повесть о зачатии Желтоводской обители, како зачавшая и разорена бысть, запусте и по многих летех, на том же месте паки устроена обитель", которая, насколько можно судить по приведенным цитатам, к нему очень близка (если не тождественна)¹⁰.

Автором обнаружены свидетельства того, что Сказание не только было достаточно популярно, но и использовалось в ряде более поздних произведений, которые могут быть отнесены к макарьевскому циклу. П. Г. Васенко считал, что при написании главы "О зачале обители чудотворца Макария, иже на Желтых водах, яже и донныне стоит"¹¹ в степени о царствовании Михаила Федоровича Латухинской степенной книги (1678 г.) Тихон Макарьевский пользовался печатными святыми 1646 или 1656 г. (внося, впрочем, некоторые добавления), а рассказ о событиях XVII в. "мог быть заимствован из какой-нибудь монастырской летописи, а, пожалуй, составлен им самим на основании документов, хранившихся в архиве Желтоводской обители"¹². Сопоставление текста с московским изданием 1646 г. показало, что действительно оно воспроизведено практически дословно, отсутствует дата смерти, что объясняется первым фрагментом Латухинской степенной о прп. Макарии в степени 13, посвященной Василию I. Незначительные дополнения имеют либо чисто литера-

турный характер, либо могли быть взяты из Жития, причем любой редакции.

Анализ фрагментов пространной и краткой редакций (в особой краткой данная глава отсутствует)¹³, посвященных восстановлению монастыря, позволяет утверждать, что еще одним источником архимандрита Тихона явилось рассмотренное выше Сказание. Следуя событийной канве протографа, автор Латухинской степенной книги в то же время подвергал его редакторской обработке, что выразилось, прежде всего, в значительном сокращении текста за счет общих рассуждений, цитат из Евангелия, Жития Василия Великого и т.п., то есть фрагментов, не содержащих фактической информации. Единственное исключение из этого правила составил сюжет о помощи лысковчан в восстановлении обители.

Несмотря на значительные текстовые совпадения, вплоть до прямого цитирования, Латухинская степенная книга, однако, не всегда строго следует своему источнику. Говоря об Авраамии — "препрост нравом, а не умом", — Тихон вступает в спор со Сказанием. Высказывая законные сомнения в достоверности даты смерти Макария из печатных святцев, он в то же время не приводит своего варианта, в отличие от автора Сказания, у которого иной год дан без всяких комментариев. Следовательно, практически почти одновременно в Макарьевском Желтоводском монастыре жили и творили два довольно самобытных и талантливых писателя.

Безусловный интерес представляют рукописи, получившие в дореволюционной археографии название Макарьевских сборников. При всех имеющихся вариантах их состав достаточно стабилен, что позволяет говорить о существовании общего протографа. Они включают Житие пространной редакции, Службу, "Слово похвальное", "Сказание, како прежняя Желтоводская отца нашего Макария обитель обновилась явлением его", "Сказание об обретении честных мощей преподобного Макария", "Историю вкратце о пришествии великаго государя царя

9 Основным источником для исследователя послужила рукопись либо начинающаяся Сказанием, либо содержащая только данный памятник, так как цитируемые фрагменты находились на 11, 14, 16, 17, 23 листах (Пискарев П.И. Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второклассного мужского монастыря // Нижегородские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1846. С. 262, 265, 277).

10 Там же. С. 266.

11 Соответствующий фрагмент опубликован (по Нижегородскому списку): Филатов Н.Ф. "Строельный летописец" Макарьев-Желтоводского монастыря XVII в. // Материальная и духовная культура феодальной России. Горький, 1990. С. 71-73.

12 Васенко П.Г. Заметки к Латухинской степенной книге // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук Т. 72. СПб., 1902. № 2. С. 77.

13 Васенко П.Г. Синодальной список Латухинской степенной книги // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1904. Т. 9. Кн. 2. С. 298-300. Описание списков Латухинской степенной книги см.: Белоброва О.А. Из истории нижегородской художественной культуры XVII в. // В памяти Отечества. С. 146; Муравьева Л.Л. О списках Латухинской степенной книги // Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965. С. 85-91. Список, сохранившийся, к сожалению, лишь частично, обнаружен автором. Это рукопись в 40, написанная очень разборчивой скорописью XVIII в. на бумаге с филигранями "Герб Амстердама", переплетена в обтянутые кожей доски, с тиснением и медными застежками. Список представляет собой краткую редакцию Латухинской степенной, насколько можно судить, был тождественен Пискаревскому, однако вирши написаны в строку, в результате чего потеряны акrostих, раскрывающий авторство Тихона (РГБ ОР. Ф. 236 (А.Н.Попов). Д. 67. Л. 137-199).

и великого князя Михаила Федоровича во святую Унженскую обитель преподобного Макария” и еще ряд произведений, касающихся, главным образом, прп. Макария и его Унженского монастыря.

Макарьевский сборник известен автору в шести списках¹⁴. Два из них были описаны еще до революционными исследователями¹⁵. Поэтому не совсем корректно утверждение Н. В. Воскобойник, что список сказания о чудесах прп. Макария в Юрьевце Повольском и приходе в Унженский монастырь Михаила Романова из фонда ОЛДП Отдела рукописей РНБ обнаружен ею¹⁶. Достаточно сравнить указанные в статье страницы и описание Х. Лопарева. Кроме того, указанный Макарьевский сборник представляет собой рукопись в 1^о и имеет на л. 47 лицевое изображение прп. Макария, что также отмечено Х. Лопаревым. Правда, он датировал рукопись половиной XVIII в., а не концом XVII в., как Н. В. Воскобойник, по-видимому, основываясь на включении в “Слово похвальное” молитвы о здравии царицы Елизаветы Петровны. Уваровский список имеет внесенную переписчиками дату завершения работы — 1748 г. Н. В. Поньрко, описавшая еще одну рукопись, отнесла ее к 20-м гг. XVIII в.¹⁷

В Отделе рукописей ГИМа автором обнаружены еще три списка. Это рукописи в 1^о. Две из них написаны полууставом на бумаге русского происхождения (фабрики Затрапезнова и Афонасия Гончарова), которая по филиграням может быть отнесена к 1731-1748 гг. Третья, скорописная, возникла не ранее 1817 г., который читается на филигранях.

Содержание Макарьевского сборника свидетельствует о его унженском происхождении. Обращает на себя внимание интерес автора (или составителя) к сюжетам, связанным с Унженским монастырем: приезд сюда Михаила Романова, описание происшествия, случившегося в монастыре в 1680 г. (глава 57 “О знамени во святой обители в церкви Святыя Живоначальныя Троицы”), защита монастыря от нападения разинцев (чудо 36) и др.

Сборник был создан, вероятно, не ранее 1687 г., событиям которого посвящен один из сюжетов (чудо 37)¹⁸, встречающийся в большинстве известных списков. Датировка самого раннего списка позволяет утверждать, что первоначальный вариант Макарьевского сборника возник не позднее 20-х гг. XVIII в. В наиболее полные по составу списки середины XVIII в. входит также “Повесть о создании святой церкви во имя пресвятыя владычицы нашей богородицы и пресвятыя девы Марии близ обители святого чудотворца Макария...”, действие которой происходит в 1715-1717 гг.¹⁹ Однако сужение на этом основании хронологических рамок составления сборника представляется преждевременным, поскольку Повесть обнаружена только в двух достаточно поздних списках и трудно достоверно установить, была ли она в протографе или является дополнительным включением.

В большинстве Макарьевских сборников помещается текст Жития, значительно отличающийся от широко распространенной пространной редакции, переработанный и дополненный. Можно говорить, как минимум, о существовании двух ее версий, двух вариантов, а может быть, и третьей, позднейшей, редакции, что не отмечено в соответствующей статье “Словаря книжности и книжников Древней Руси”²⁰.

Характеризуя во вступительной части метод своей работы, автор пишет: “... преждеписанная от различных писателей о нем (прп. Макарии — Н.С.) повествования во един собрах, сице поведума”²¹.

“Сказание по сакрощению о зачатии на Желтых водах обители святого и преподобнейшего отца нашего Макария игумена желтоводского и унженского чудотворца...”, бесспорно, было известно в это время в Унженском монастыре. Макарий уже безоговорочно назван игуменом, надо полагать, после разъяснения, данного в нижегородском памятнике²². Причем ввиду важности вопроса это даже вынесено в заголовок соответствующей главы: “О еже

14 ГИМ ОР. Увар. 139 (1250) — 40; Востр. 896; Муз. 635; Муз. 2040; РНБ ОР. Ф. 536. Ф. 21; Институт русской литературы РАН. Древлехранилище. Кол. Лукьянова. № 51.

15 Леонид (Кавелин). Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А.С.Уварова. С. 492-495; Лопарев Х. Описание рукописей Императорского общества древней письменности. Ч. 1 (Рукописи в лист). СПб., 1892. С. 69-70.

16 Воскобойник Н.В. Сказание о чудесах преподобного Макария Желтоводского и Унженского в смутное время // Мининские чтения: Материалы научной конференции, посвященной 380-летию освобождения Москвы земским ополчением под руководством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского. Н.Новгород, 1992. С. 37.

17 Поньрко Н.В. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия. С. 60-61.

18 ГИМ ОР. Увар. 139 (1250) — 40. Л. 110 об.

19 Там же. Л. 140 об.-144 об.; Муз. 635. Л. 262-268.

20 Поньрко Н.В. Житие Макария Желтоводского. С. 291-293.

21 ГИМ ОР. Муз. 635. Л. 55.

22 Автор нижегородского Сказания вступает в спор с некими оппонентами утверждающими, что Макарий ни в одной из трех основанных им обителей не был игуменом, а только строителем. Ссылаясь на житие Григория Пельшемского, он утверждает, что в Желтоводском монастыре он им был. Действительно, согласно второй (минейной) редакции Жития, Григорий “иде в монастырь ко игумену Макарию зовомо Желтоводский...” (РГБ ОР. Ф. 304 (Гр.-Серг. Лавра). I. Д. 664. Л. 587 об.).

как остави преподобный созданную им обитель и отходит во внутреннюю пустыню на Желтые воды и о игуменстве его". В ней же говорится и о пострижении им Григория Пельшемского²³.

В пользу такого утверждения свидетельствует и практически полное отсутствие в помещенном в сборнике "Сказании, како прежняя Желтоводская отца нашего Макария обитель обновися явлением его" фактических известий, которые бы не содержались в нижегородском источнике. Показательно также наименование в нем места пребывания строителя Авраамия в Симбирском уезде "северными горами", что могло быть результатом как сознательного редактирования непонятных на Унже "серных гор" или ошибкой при чтении дефектного списка, так и использования списка типа Гимовского, уже содержащего такое чтение.

В то же время имеется и существенное различие. В качестве 61 главы наиболее полные рукописи включают "Летописание о преподобном отце Макарии Унженском Чудотворце", начинающееся со слов "Во псалтыри с последованием в месяцеслове печатают под именем преподобного Макария, аки бы он преставился в лето 6912. И то печатают несправяся подлинно с житием чудотворцевым. И того ради zde о том с подлинным свидетельством ведение приложися ниже сего..."²⁴ В нем называется иная, чем в нижегородском Сказании, дата смерти прп. Макария Желтоводского и Унженского.

Летописание представляет собой скорее хронологические выкладки и выписки на определенную тему, нежели художественное произведение. Необходимость ликвидировать пробелы в жизнеописании прп. Макария, одновременно исправив имеющуюся в распространенном печатном издании ошибку, как представляется, стала причиной его создания. Бесспорно, оно явилось еще одним источником при переработке автором-составителем Макарьевского сборника текста Жития прп. Макария Желтоводского и Унженского. Им были использованы далеко не все сведения Летописания²⁵, кроме того, оно встречается и в Уваровском списке, содержащем традиционный вариант пространной редакции, что может свидетельствовать об его самостоятельности и несколько более раннем происхождении. В отличие от Тихона Макарьевского оно говорит об ошибке не в печатных святцах, а в Псалтыри следованной²⁶, поэтому невозможно установить, сам ли автор обнаружил ее, либо ему знакома была Латухинская степенная книга. Возможно, из того же летописца, что был использован при составлении Летописания, взя-

ты дополнительные сведения для переработки Жития, поскольку, например, о изгнании Улу-Махмета из Орды до этого не сообщалось ни в одном из памятников макарьевского цикла²⁷.

Таким образом, произведения, условно объединенные нами в так называемый макарьевский цикл, создавались на протяжении более чем полутора веков, причем даже самое раннее из них возникло спустя столетие после преставления прп. Макария Желтоводского и Унженского. Достаточно длительное бытование устной традиции и поздняя ее фиксация в письменных памятниках объективно чреваты существенными потерями в полноте и достоверности излагаемых фактов, а также позднейшими интерполяциями с точки зрения оценок. Значительный временной разрыв между событиями и их описанием создает определенные трудности для исследователя и требует тщательного анализа источников и максимально осторожного отношения к их свидетельствам. Тем более некорректно использование наряду с ними информации, почерпнутой в "преданиях", что было обычным делом для историков-краеведов XIX столетия, но некритически воспринятое переключало затем в работы, претендующие на научность.

Наличие некоей биполярности рукописной традиции как следствия двух центров книжности, питающих особую любовь и почтение к прп. Макарию, также налагает определенный отпечаток на исследовательские методы в отношении памятников макарьевского цикла. Представляется продуктивным изучение их в комплексе. При этом речь идет именно об разностороннем анализе, а не простой компиляции имевшихся в распоряжении автора источников, различных по своему происхождению и порой явно противоречивых. Несоблюдение этих принципов привело к возникновению немалого количества неточностей и прямых ошибок как в дореволюционных трудах, в том числе переизданных в последнее время, так и в современных историко-краеведческих работах и литературоведческих исследованиях.

Анализ показывает, что фактически весь макарьевский цикл, прямо или опосредованно, восходит к древнейшей редакции Жития. В частности, циклическое построение, с троекратным ситуационным повтором, характерное для последней, сохраняется и в большинстве других памятников. В поисках уединения Макарий покидает прежний монастырь, однако на новом месте его праведное житие вновь приводит к тому, что собираются вокруг него люди и возникает новый монастырь. Однако, особенности сюжета с Желтоводским монастырем очевидна, и

23 ГИМ ОР. Муз. 635. Л. 72, 75 об.

24 Там же. Муз. 635. Л. 270-271 об.; Увар. 139 (1250) — 40. Л. 148 об.

25 Остались не востребованы выписки о митрополитах Фотии и Ионе, Сергии Радонежском и Евфимии Суздальской, дата взятия Константинополя и др.

26 Например, уже в издании 1680 г. включен текст, практически тождественный помещенному в печатных святцах, поэтому данное указание не может служить датирующим признаком для Летописания и Макарьевского сборника.

27 ГИМ ОР. Муз. 635. Л. 79.

это место он оставил при необычных обстоятельствах. Ко времени пребывания прп. Макария на Желтых водах относится и свидетельство о его миссионерской деятельности. Поэтому рассмотрим отражение событий на Желтых водах в памятниках макарьевского цикла подробнее.

Уже для автора краткой редакции Жития причиной чудесного спасения прп. Макария Желтоводского и Унженского от татарского плена было не только то, что Бог, искренне призывающим его, желая помочь, “неверному воеводе ко святому на милость сердце его обращает”²⁸, но и известность основателя Желтоводского монастыря — “и абие слышано быст в варварех, яко Макарие пленен бе, бе бо муж той праведен и воистинну раб Исусов Христов”²⁹. Выше же отмечается: “яко и погаными славим бе блаженный за премногую его добродетел и еже невернии пищу приношаху ко святому на потребу з братию, оби пшеницу, а овии ж от меду, по реченному сице аще право седиши пред богом, то яко срациньску сердцу извещает бог о потребе твоей”³⁰.

В пространной редакции читаем почти такой же вариант: “не точию ближними своими правоверными христианы любим бе и познаваем, но и неверныя срацынска рода к нему приходяду и приношаху ему еже на потребу овии убо пшеницу, овии же от меду...”³¹ В Сказании соответствующий фрагмент выглядит так: “За многую же его добродетель не точию верными, но и погаными славим бе блаженнейший, и мнози от неверных приношаху святому пищу яже на потребу со братию ови убо от меда, инии же от пшеницы и от прочих постных снедей по псалмопевцу Давиду: возверзи на Господа печаль твою и той тя препитает и по реченному аще право седиши пред Богом, то и срацынску сердцу известит бог о потребе твоей”³². В пространной редакции Жития из Макарьевского сборника уточняется: “но и неверныи срацынска роду к нему приходяду и преклоняхуся сердца своими на милость ко Угоднику Божию, зряще нестяжательное его в пустыни пребывание и удивляхуся терпению его и умиляхуся”³³.

В этом заключается существенное отличие желтоводского периода жизни прп. Макария, ибо все источники согласно сообщают о его контак-

тах с местным нехристианским населением, причем носивших постоянный характер. Налицо подчеркнутое внимание авторов и даже некоторое усиление данного аспекта подвижнических трудов преподобного от произведения к произведению. Книжность Макария уже в юном возрасте особо отмечается в Житии, а фрагмент, посвященный встрече с лосем во время перехода на Унжу, демонстрирует, что он, безусловно, обладал даром убеждения. Показательно также, что, согласно преданию, прп. Макарий крестил местное население в расположенном рядом с монастырем озере, называвшемся Святым уже в документах XVII в. Краткость же свидетельства источников является закономерным следствием как позднего возникновения памятников макарьевского цикла, так и костромского происхождения лежащей в их основе первоначальной краткой редакции Жития.

В этой связи необходимо остановиться на вопросе о длительности пребывания Макария на Желтых водах. Хронология описываемых событий нуждается в уточнении, поскольку памятники цикла содержат противоречивые известия.

Основание Макарьевского Желтоводского монастыря в литературе относится к 1435 г., либо дата вообще не конкретизируется (ранее 1439 г., когда он был разорен)³⁴. Второй подход, как кажется, предпочтительнее. В источниках дата основания монастыря не обнаружена. При этом все они согласно утверждают, что он существовал много лет. Так, например, в Макарьевском сборнике говорится, что обитель Желтоводская “цветаше добротами своими внешними и внутренними, и строением, и благочинием лета много”³⁵.

Поразительно, но принявшие первый вариант исследователи не обратили внимание на рождающееся в результате противоречие с также используемым ими свидетельством ряда памятников макарьевского цикла и Жития прп. Григория Пельшемского об его пострижении в Желтоводском монастыре. Ведь около 1394 г., согласно той же минейной редакции его Жития, он стал архимандритом Ростова, а выше, без дат, сообщается о принятии им священства, его игуменстве и крещении детей Юрия Дмитриевича, князя галицкого и звенигородского, затем великого князя московского³⁶. Следовательно, Желтоводский

28 РГБ ОР. Ф. 178 (Муз. собр.). Д. 925. Л. 207.

29 Там же. Л. 206 об.-207.

30 Там же. Л. 206.

31 Там же. Ф. 236. Д. 84. Л. 76.

32 ГИМ ОР. Увар. № 398 (105) (1197) — 40. Л. 72.

33 Там же. Муз. 635. Л. 76 об.

34 Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 661; Пискарев П.И. Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второклассного мужского монастыря. С. 262.

35 ГИМ ОР. Муз. 635. Л. 77.

36 РГБ ОР. Ф. 304. I. Д. 664. Л. 588 об.-589 об.

монастырь должен был существовать уже ранее этого года³⁷.

Практически полное отсутствие в краткой и первоначальной пространной редакциях Жития прп. Макария дат, даже года его преставления³⁸, нехарактерно для житийной литературы, посвященной его современникам³⁹, но вполне объясняется историей его прославления³⁹. Создается впечатление, что единственная имеющаяся в них дата (1439 г.) взята автором краткой редакции из какого-то летописного источника и, строго говоря, не относится к истории Макарьевского монастыря: "Бе во дни тья и лета 6947 бысть брань велия благочестивому самодержцу великому князю Василию Василюевичю обоя вкупе глаголя быти с нечестивым Махметом и злобразным безглавным сыном его Мотяком, много тогда сыновом руским зла сотвори. И бе в тья дни окаянии варвари приходиша на Нижнии Нов град и на все пределы его ратию. И внезапно же нападоша варвари на обитель святого Макария, иже бысть на Желтых водах"⁴⁰. Насколько оправдано такое ее перенесение и на события на Желтых водах, закончившиеся разорением монастыря и пленением прп. Макария? Ведь именно от нее в ряде источников и литературе ведется отсчет для выяснения других вех его жизни⁴¹.

Однако сопоставление с другими источниками позволяет с большим доверием относиться к дате

Жития. Прп. Макарий пришел на Унжу после Петрова дня⁴², преодолев довольно непростой путь в 240 поприщ⁴². Переход продолжался как во время Петрова поста, так и после него. Появление Улу-Махмета под Москвой в большинстве летописей датировано 3 июля⁴³. Несложные расчеты показывают, что монастырь вполне мог быть разорен во время его похода к Москве. Так что, возможно, и о событиях на Желтых водах говорится в послании иерархов Церкви князю Дмитрию Шемяке: "Егда приходил к Москве безбожный царь Махмет, а воя по земли распустил ... и в том коликое крови христианские пролилося и коликое множество в полон пошло, и коликое Церквей Божиих разрушилося и черноризци осквернено и девиц растлено"⁴⁴.

Надо думать, в этом кроется и одна из причин милости татарского "воеводы" к прп. Макарию: торопились к Москве, пленники были бы обузой. Определенная аналогия просматривается с событиями 1445 г., когда Василий II, по мнению Н. М. Карамзина, был освобожден в Курмыше, так как Улу-Махмет спешил в Казань, захваченную в его отсутствие Либеем⁴⁵.

Обратим внимание — путь войска Улу-Махмета из Нижнего Новгорода в Казань проходил через Курмыш. Вероятно, так же татары двигались и в другой раз. Этим объясняется зафиксированная в Житии необходимость "отвести" пленников к "во-

37 Единственное объяснение возникает при чтении "Летописания о преподобном отце Макарии унженском чудотворце" и пространной редакции Жития из Макарьевского сборника, где указывается, что Макарий после прихода на Унжу прожил еще пять лет. Такое совпадение сроков пребывания в двух монастырях, по-видимому, не случайно. Надо полагать, датировка создания Желтоводского монастыря 1435 г. возникла либо в результате неверной интерпретации данного сообщения, либо в основе и ее, и Летописания лежит какой-то общий, не дошедший до нас, источник, позволяющий столь двойственное толкование.

38 В источниках и литературе встречается четыре варианта — 1404, 1444, 1454 и 1504 гг. И если от двух крайних дат достаточно уверенно можно отказаться, что уже отмечалось в литературе, то выбор между 1444 и 1454 г. затруднителен. Есть основания предполагать, что в Унженском монастыре, где это произошло, время преставления прп. Макария было зафиксировано точнее. Показательно и то, что Тихон Макарьевский не воспроизводит дату "Сказания по сокращению...", которая ему, без сомнения, известна. По-видимому, на список Жития, аналогичный Макарьевскому сборнику, ссыпается Макарий (Булгаков) при обосновании даты смерти прп. Макария Желтоводского и Унженского. Однако, поскольку в его абсолютно погичные рассуждения вкралась досадная ошибка — Дионисий поставлен на Суздальскую епископию не в 1364, а в 1374 г., — то крайней датой жизни прп. Макария мог быть и 1454 г. (Макарий (Булгаков) История Русской Церкви. Кн. 3. С. 376).

39 Пожалуй, это даже можно рассматривать в качестве дополнительного аргумента в пользу именно солигаличского, а не унженского монастырского происхождения первоначальной редакции Жития. Так, в бесспорно унженских "Летописании о преподобном отце Макарии ..." и Житии из Макарьевского сборника приводится достаточно определенная дата его преставления — 1444 г. (ГИМ ОР. Муз. 635. Л. 104 об., 270-271). Другие соображения в пользу предположения о солигаличском происхождении краткой редакции Жития уже приведены Н.В.Понырко (Понырко Н.В. Житие Макария Желтоводского. С. 291-293).

40 ГИМ ОР. Муз. 995. Л. 21 об.-22.

41 Автор "Летописания о преподобном отце Макарии ...", прибавив к году разорения Желтоводского монастыря пять лет и получив таким способом дату смерти преподобного, уже от нее отсчитывает назад названное в Житии число всех прожитых и проведенных в монашестве лет для выяснения года рождения Макария и его пострижения в Нижегородском Печерском монастыре (ГИМ ОР. Муз. 635. Л. 270-271).

42 Как следует из сопоставления с реальными расстояниями между Н.Новгородом и Печерским монастырем, Макарьевским Унженским монастырем и Унжей, Макарьевским Желтоводским монастырем и Унжей, "поприще" Жития приблизительно равно версте, а не дневному переходу, как зафиксировано у В.Далю.

43 Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 454; Т. 23. С. 150; Т. 24. С. 183; Т. 25. С. 193; Т. 27. С. 346.

44 Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I. СПб., 1841. № 40. С. 76.

45 Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Кн. 2. Т. V. Стб. 183.

воде”, так как на Желтые воды основное войско не приходило, что было обычной практикой⁴⁶. В этой связи сомнительными выглядят утверждения ряда авторов, что Макарий был отведен в Казань, а на обратном пути основал еще один монастырь, под Свяжском; как нет бесспорных оснований отождествлять “воеводу” с Улу-Махметом, так как, якобы, только он мог быть столь самостоятелен в вопросе дальнейшей судьбы пленных⁴⁷. Автор краткой редакции Жития неоднократно демонстрирует точность в отношении имен и географических названий, и если бы устная традиция сохранила такие подробности, он их непременно зафиксировал бы.

При рассмотрении причин ухода Макария с места разоренного Желтоводского монастыря также возникает ряд вопросов. Ни в краткой, ни в первоначальном варианте пространной редакции запрета возвращаться на Желтые воды нет: “И паки той же неверный воевода полагает ему заповедь, глаголя никакож сидети ему ту с нима, но помале идета тамо идеже хочета”⁴⁸ (краткая древнейшая); “И паки той же воевода глаголет преподобнейшему, иди амо же хочещи и сущи с тобою”⁴⁹ (краткая); “И завещевает ему не медлти ту с собою, но абие изыти от места того идеже изволи”⁵⁰ (пространная). Воевода, давая свободу, просто требует, чтобы прп. Макарий ушел; решение уйти в другое место принимает он сам.

Необъясненность данного шага в Житии чувствовали уже в XVII в. Показательна интерпретация Сказания, автор которого включил в текст довольно значительные по объему рассуждения о дьяволе и его стремлении не допустить возвращения прп. Макария на Желтые воды. Изучение всех источников показывает, что именно в этом памятнике впервые появляется версия о заповеди — не восстанавливать монастырь: “По таковом же благотворении измаилит он якоже бы блаженнейшаго щадя заповедь полагает ему, сице гля: се дах тебе свободу тебе же ради и людем сим, ты же отнюд не пребуди на месте том, идеже людие мои разориша жилище дружины твоя, но отиди от места того амо же хочещи”⁵¹. В пространной же редакции Жития из Макарьевского сборника заповедь звучит так: “отиди отче немедля от мест сих аможе хочещи, понеже земля та наша есть казанскому царству прилежащая”⁵². Поскольку из контекста ясно, что действие происходит не рядом с монастырем, то речь в заповеди также не идет о Желтых водах.

Как представляется, в таких разночтениях нет

ничего удивительного: то, что не важно для автора Жития, является существенным моментом для писавшего нижегородское Сказание, так как его принадлежность к братии Желтоводского монастыря бесспорна. Он должен был объяснить причины, по которым прп. Макарий покинул это место и не стал восстанавливать обитель.

Можно ли говорить о параллельном существовании устной традиции в костромских и нижегородских землях, с определенными вариантами, хотя и при безусловном взаимовлиянии? События Смутного времени показывают, что почитание прп. Макария в нижегородских пределах было достаточно распространенным⁵³. Согласно Сказанию, жители округи не могут точно показать Авраамии место, где находился монастырь, но сам вопрос их не удивляет. Наличие в Нижегородской губернии устных преданий о Макарии, не зафиксированных ни в одном письменном памятнике, отмечается и в XIX в. Конечно, все эти аргументы относятся ко времени, когда существовала как минимум краткая редакция Жития, которая могла “стимулировать” данные процессы. Но полностью исключить возможность самостоятельного бытования каких-то вариантов жизнеописания прп. Макария в Нижегородском крае нельзя.

Каковы могли быть мотивы, заставившие воеводу “положить заповедь” прп. Макарию? Наряду с, так сказать, “военно-стратегическими” причинами, вероятно, допустимо предположение о нежелательности для татар миссионерской деятельности Макария в местности, где проживало смешанное как в этническом, так и в религиозном отношении население. Для нижегородцев, на протяжении длительного времени проживавших на “пограничной” во многих отношениях территории, это было важным жизненным фактором. Краткая же редакция создана, как уже отмечалось, не только много позднее, но и вдали от мест, где разворачивались события. Для костромской глубинки середины XVI в. многие реалии жизни в таких условиях непонятны, а вопрос об обращении в христианство нерусских народов Поволжья уже абсолютно неактуален. Автор Макарьевского сборника, знакомый со Сказанием, опустить сам факт заповеди уже не мог, но мотивировка интерпретирована им в соответствии с представлениями уже своего времени.

Даже те немногие примеры, что приведены, показывают настоятельную необходимость привлечения всех памятников макарьевского цикла, тщательного их анализа при подготовке издания текста Жития, в чем заинтересованы сегодня как Православная Церковь, так и ученые — историки, филологи, лингвисты.

46 Сравним: “татарове в то же время, коли Царь под Муром ходил, Лух воевали” (ПСРЛ. Т. 26. С. 197).

47 Макарий. Сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. М., 1850. Ч. 1. С. 38; Зверинский В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. СПб., 1892. Т. 2. С. 201-201; Пискарев П.И. Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второкласснаго мужскаго монастыря. С. 262; Поньрко Н.В. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия. С. 62.

48 ГИМ ОР. Увар. № 217 (1196) — 40. Л. 14 об.

49 Там же. Муз. 995. Л. 22 об.

50 РГБ ОР. Ф. 236. Д. 84. Л. 82 об.

51 ГИМ ОР. Увар. № 398 (105) (1197) — 40. Л. 73-73 об.

52 Там же. Муз. 635. Л. 81.

53 Поньрко Н.В. Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия. С. 58-69.

ФИЛОНЕНКО А.С.

кандидат экономических наук, доцент Харьковского государственного аграрного университета имени В.В.Докучаева

ОТНОШЕНИЕ К ЗЕМЛЕ В СЛАВЯНО-ПРАВОСЛАВНОЙ СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ

Трансформационные процессы в социальной и духовной жизни стран СНГ, Восточной и Центральной Европы показывают, что точкой отсчета в решении накопившихся и вновь возникающих проблем общественного развития является комплекс вопросов, которые охватываются понятием «земля». При этом обнаруживается следующее. Во-первых, проблемы земли — это не просто аграрные проблемы, а основополагающие вопросы человеческого бытия, они являются и фундаментом, и итогом ценностного подхода к нему. Во-вторых, их решение должно опираться на более глубокие духовные и экономические основания, чем решение всех остальных проблем. Эти наши умозаключения, сформировавшиеся в процессе исследования и преподавания теории аграрных отношений дали толчок к выводу о том, что все, относящееся к земле, не может быть разумно решено без обеспечения приоритетности духовного, нравственного аспекта. Данный вывод относится к решению конкретных даже экономических проблем земледельческой деятельности, поскольку земля и человек представляют в ней естественное единство, эффективность которого обеспечивается развитостью истинно человеческих качеств — совестливости, трудолюбия, жизненной мудрости, способности к согласию с другими людьми.

Какой бы, даже «чисто экономический» вопрос относительно проблем земли ни возникал, его практическое решение, в конце концов, всегда упирается в проблему человеческих качеств живущих на земле и работающих на ней. Подобная ситуация и осознание ее явились причиной того, что в соответствии с современными тенденциями исследования, так называемых «мягких составляющих» экономического развития (ценностей, профессиональных убеждений, интерпретации истории, духовных факто-

ров устойчивости личности и других факторов культуры)¹ в проблематику аграрных отношений включена нами деонтология земли².

Деонтология — это раздел этики, в котором рассматриваются проблемы долга и вообще всего того, что выражает требования нравственности в форме предписаний. В данном случае речь идет об ответственности перед землей. Однако, земля как таковая ничего от нас не требует, ответственность перед ней — это ответственность за себя и перед тысячами поколений, которые жили на ней до нас и будут жить после нас. Подобная ответственность по самой своей природе может стать настоящей ответственностью лишь в том случае, когда содержанием ее является духовность. Главная особенность духовности, по мысли Н.А.Бердяева, состоит в отрицании поверхностных оболочек человека, «выдаваемых за ядро, за глубину и сущность жизни»³. Однако духовность, связанная с ответственностью перед землей и за землю, это не нечто абстрактное, она должна быть такой, чтобы во всей полноте было реализовано ее предназначение. Непредубежденный, опирающийся на требования самой жизни анализ такой духовности свидетельствует, что ее основы и принципы совпадают с основами и принципами славяно-православных ценностей. И в этой сфере, как и любой другой, неотвратимо действует закон, в соответствии с которым «разумность мироустройства которой подчиняется природа и человечество», совпадает с тем, «как осуществляет управление природой правящий ею Всемогущий Разум»⁴.

Гармония духовного миропорядка личности, взявшей бремя ответственности за землю, и нравственных ценностей Православия обусловлена такими фундаментальными его свойствами, как свобода, направленность на труд души и на постоянное духовное восхождение, деятельная любовь

¹ Антоненко Л.А. «Мягкая составляющая» в мировой экономике. // Мировая экономика и международные отношения. 1997. № 1. с. 77.

² Собрание писем Блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Второе издание. Козельской Введенской Оптиной Пустыни с доп. — Сергиев Посад. 1908. — 239, IV. с. 150-161.

³ Бердяев Н.А. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. — М., Изд. МГУ. 1990. с.157.

⁴ Планк, Макс. Религия и естествознание. Доклад, прочитанный в мае 1937 года в Дерптском (Тартуском) университете. // Вопросы философии. — 1990. № 8 с.34.

Великий русский ученый В.В. Докучаев, создатель учения о естественноисторических поясах или зонах, рассматривая каждую из них в единстве с духовными, этнографическими и бытовыми особенностями людей, делает такой общий вывод: «В этих зонах мы видим высшее проявление мирового закона любви»⁵.

В настоящее время во всех пост-социалистических странах достигла кульминации проблема земли. Трудность ее решения связывается исключительно с позицией людей, с давлением стереотипов прошлого. Жизнь полностью подтвердила мысль Н.А. Бердяева, что социализм проникнут духом мещанства и ограниченности⁶ — и без преодоления этой ограниченности движение вперед невозможно. Что касается земли, то это лишь верхушка айсберга проблем. По крайней мере, для стран с преобладанием славяно-православных этических ценностей истинная проблема таится в необходимости ценностно-деонтологического подхода ко всем новациям, в том числе и рыночного характера, относительно земли. Человек, воспринимающий землю как святыню, как стихию «наиболее сговорчивую и милостивую для ее временных обитателей»⁷, как дар Бога, не может рассматривать ее как ничем не отличающийся от других товар, наряду, например, с жевательной резинкой. Это, конечно, не означает отрицание реформ в принципе — они необходимы и плодотворны, но вся трудность их по отношению к земле состоит в необходимости ответа на вопрос, на какой ценностной основе это осуществимо. По всей видимости, в процессе преодоления этой трудности понадобится не только учет, но и определенная коррекция ценностей при сохранении их фундаментальных основ.

Для устойчивости в процессе общественных изменений необходим «первичный заряд энергии», эффект которой проявляется в поведении отдельных людей в любой ситуации⁸. Конечным источником этой энергии является отношение к высшим ценностям жизни, к Богу, то есть то, что определяет предназначение Церкви. Однако, для правильной оценки возможностей общественных изменений необходимо, как указывал Преподобный Амвросий, различать прогресс внешний, материальный и нравственное совершенство. Это совершенство достигается не всем челове-

чеством в совокупности, а каждым человеком в частности, по мере исполнения нравственных заповедей¹⁰. Усвоение нравственных славяно-православных ценностей, относящихся к земле, только тогда имеет действительное значение, когда оно выступает в форме нравственного совершенствования. Поэтому Церковь выступает и как источник первичного заряда нравственной энергии по отношению к людям, жизнь которых связана с землей, и как пастырь, поскольку истинное нравственное совершенствование без нее невозможно. Посев Церкви в этом вопросе, особенно по отношению к крестьянству, «самый надежный, хотя и такой, что дает не стремительные всходы, а постепенное, но зато сплошное прорастание»⁹.

Пастырская роль Церкви в вопросах сохранения и приумножения славяно-православных этических ценностей, относящихся к земле, на наш взгляд, может быть усилена более определенным отношением к тем из них, которые являются частью православного мировоззрения. Остановимся на наиболее фундаментальных из них.

Наибольшее число возражений и, если можно так выразиться, кривотолков вызывает утверждение, что земля Божия, хотя оно и подкрепляется авторитетом Библии: «...Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у меня» (Лев. 25, 23). Ссылкой на крестьянский подход — земля Божья — в свое время обосновывалась необходимость национализации земли, а в настоящее время Н объявлен источником безнравственности современного крестьянина: «И земля у него «Божья», и лес у него «Божий», а «Божье» — значит ничье, и потому чужое ему не запретно»¹². Позволим себе не согласиться с таким подходом и, более того, утверждать, что если чего и не хватает сейчас в отношении к земле, так это взгляда на нее как на достояние Бога и как на дар Его людям. Такой она есть и другой быть не может, если она находится в чьей-то собственности, то все равно не перестает от этого быть Божьей. Столкновения мнений по этому вопросу происходят потому, что понятию «земля Божья» вольно или невольно предают прямой юридический смысл — и Бог предстает каким-то заурядным собственником, а не Творцом и Верховным Судией. Это понятие, по нашему разумению, надо понимать так, что Бог является ее Вселенским Владыкою и что на нее

5 Кураев А. Протестантам о Православии. — М., 1996. сс. 123, 159.

6 Докучаев В.В. Первозданные и вековечные условия жизни человека и его культуры. // Докучаев В.В. Сочинения. т. VI — М. — Л.: Изд. Академии Наук СССР. 1951. с. 377.

7 Бердяев Н.А. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. — М., Изд. МГУ. 1990. с. 157.

8 Докучаев В.В. Первозданные и вековечные условия жизни человека и его культуры. // Докучаев В.В. Сочинения. т. VI — М. — Л.: Изд. Академии Наук СССР. 1951. с. 375.

9 Гумилев Л.Н. Аннотация на книгу «Этногенез и биосфера Земли». // Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. — М.: Изд. ДИ-ЛИК. 1995. с. 552.

10 Собрание писем Блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Второе изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни с доп. — Сергиев Посад. 1908. — 239, IV. с. 97, 98.

11 Москалец В.П. Религиозность как черта украинского национального характера. // Философская и социологическая мысль. 1993. № 1, с. 71.

12 Кандыба В.М., Золин П.М. История и идеология Русского Народа. т. 2 — Спб.: Изд. Лань. 1997. с. 17

распространяются Божьи законы и установления, а именно:

— все люди, которые работают на земле и пользуются ее плодами, обращаются с ней как с достоинством Божиим, с любовью и заботой;

— никто не должен пользоваться землей и ее плодами во зло;

— все имеют право не только жить на земле, но и трудиться на ней.

К числу наиболее фундаментальных относится проблема вечности земли и неизбежно вытекающих из нее практических выводов, с точки зрения жизни общества и Церкви. «Род приходит и род уходит. Земля пребудет во веки» (Еккл. 1, 3), из этого вытекают, с точки зрения этических ценностей славяно-православия, по меньшей мере, три вывода. Во-первых, земля и отношение к ней является одной из фундаментальных основ не только текущей соборности людей, но и соборности сменяющих друг друга родов. А от состояния этой соборности зависит влияние Православной Церкви, которая призвана быть пастырем людей во веки. Во-вторых, неизбежно противоречие, с одной стороны, между вечным существованием и вечной ценностью земли и между кратковременностью, переходящим характером жизни и интересов одного рода (одного человека) с другой стороны. В нравственно-этическом отношении разрешить это противоречие можно лишь в том случае, если в своем отношении к прошлому, настоящему и будущему земли люди будут опираться на ценности Православной Церкви, на ее отношение к земле как святыне. В-третьих, одним из главных условий непреходящего влияния Православной Церкви может быть лишь такое

ее отношение к нравственно-этическим и практическим проблемам земли, которое исходит не из текущей конъюнктуры, а из ее вечности, то есть из необходимости обеспечить гармонию прошлого, настоящего и будущего в самых фундаментальных аспектах человеческой жизни, связанных с землей. Роль отношения к земле в системе славяно-православных этических ценностей обуславливает и практические выводы, связанные со спецификой современной социальной ситуации и ее влиянием на повседневную проповедническую деятельность Православной Церкви.

Прежде всего, необходимо осознать исключительную важность овладения обществом славяно-православных ценностей, связанных с землей. Это осознание может обеспечиваться многими путями. Одним из них является воспитание, на основе овладения деонтологическими принципами деятельности на земле, у будущих специалистов чувства ответственности перед землей, как одного из главных нравственных качеств личности. Например, в Харьковском аграрном университете весьма эффективным в этом отношении явилось изучение в специальном курсе по теории аграрных отношений специального раздела «Основы агрономической деонтологии».

Опыт преподавания этого курса и благожелательный прием его слушателями позволяет, на наш взгляд, сделать общий вывод об эффективности такой формы православно-проповеднической работы, как наполнение идеями Православия преподаваемых предметов и желательности более широкого использования этой формы православно-христианскими, занятыми на преподавательском поприще.

А. В. Щелкачев

кандидат физико-математических наук,
преподаватель ПСТБИ

ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ “ПОБЕДИТЕЛЬ СМЕРТИ” Н.А.ПАВЛОВИЧ

О Надежде Александровне Павлович, вероятно, слышали многие, хотя написано о ней мало - сравнительно с тем, чего заслуживают ее жизнь и творчество. Но, вероятно, лишь немногие знают, что опубликованные в «Богословских трудах» от имени архиепископа Минского Антония (Мельникова) две большие статьи в действительности написаны Надеждой Александровной. Для того, чтобы ее не исключили из Союза советских писателей, она должна была скрывать, что является автором сочинений, посвященных защите и проповеди православной веры, и просила надежных знакомых печатать их как свои соб-

ственные произведения. Немало таких ее статей от имени разных авторов опубликовано также в Журнале Московской Патриархии.

В «Богословских трудах» архиепископом Минским Антонием, кроме работы «Из Евангельской истории» (Богословские труды, N 6), о которой говорится в настоящем докладе, была позднее опубликована еще одна, самая большая из посвященных религиозной тематике статей Надежды Александровны «Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай» (Богословские труды, N 14), написанной в связи с прославлением святителя. (Следует

1 Впоследствии митрополита Ленинградского.

конечно, отметить, что в «Богословских трудах» опубликовано много статей, написанных самим митрополитом Антонием и не имеющих никакого отношения к Надежде Александровне).

И Владыка Антоний, и Надежда Александровна не собирались хранить секрет авторства этих двух работ вечно, но лишь до тех пор, пока этого требовали обстоятельства. Знать подлинного автора этих работ важно не только для того, чтобы воздать должное его памяти и лучше оценить его творчество в целом, но и для того, чтобы глубже понять разбираемое сочинение «Из Евангельской истории». Здесь необходимо кратко рассказать о самой Надежде Александровне.

Переломным моментом ее жизни было знакомство в двадцатилетнем возрасте с оптинским старцем Нектарием. Это произошло вскоре после смерти Александра Блока, которую Надежда Александровна очень тяжело переживала. Еще раньше, в 1920 г., ради А. Блока Надежда Александровна переехала в Петроград из Москвы, оставив работу в Наркомпросе, где она была секретарем Надежды Константиновны Крупской, очень ее любившей. В Петрограде Надежда Александровна была одним из секретарей Союза поэтов, председателем которого был А. Блок. Общение с Блоком оказало громадное влияние на творчество Павлович, писавшей стихи еще в гимназии.

Старец Нектарий знал через своих духовных чад о симпатиях Надежды Александровны к большевистской революции во времена ее работы с Н. К. Крупской и о других обстоятельствах ее жизни, резко отличавших Надежду Александровну от подавляющего большинства православных христиан, к которым она себя причисляла. Поэтому о. Нектарий, когда узнал от внука известного художника-академиста Бруни, Льва Александровича Бруни, о ее желании приехать в Оптину Пустынь, чтобы работать над статьей о монастыре, велел написать Надежде Александровне, что Оптина Пустынь не для таких, как она. Но Лев Александрович постеснялся передать такие резкие слова, и когда Надежда Александровна приехала, старец Нектарий, выразив резкое порицание Л. А. Бруни за непослушание, позволил Надежде Александровне остаться, увидев, что под влиянием «Оптинского духа» у нее появилось желание резко изменить свою жизнь. В течение нескольких последующих лет Надежда Александровна жила рядом с Оптиной Пустынью вместе с супругами Бруни (Лев Александрович был женат на дочери известного поэта Бальмонта).

В это время все они были как бы послушниками-мирянами у старца Нектария и часто с ним встречались. В своих воспоминаниях Надежда Александровна отмечала индивидуальный подход старца, умевшего «для всех быть всем». При встречах с ними о. Нектарий, стремившийся к жизни затворника и согласившийся старчествовать только ради послушания (он даже юродствовал некоторое время, надеясь избежать избрания в старцы), предлагал

своим интеллигентным духовным чадам почитать и обсудить с ним вместе какие-нибудь философские или художественные произведения. Чтение книги Освальда Шпенглера «Закат Европы», стихотворений А. С. Пушкина, А. Блока и других сочинений такого рода занимало больше времени, чем беседы о духовной жизни и откровение помыслов. И ничуть не меньше, чем замечательная прозорливость старца Нектария, о которой свидетельствовали многие, с ним встречавшиеся, поражают рассказы о том, как интересно было читать эти книги вместе со старцем (а он не имел никакого светского образования, только был грамотным) и выслушивать его замечания.

После закрытия Оптиной Пустыни местные власти собирались выслать старца, как и других монахов, куда-нибудь подальше от монастыря, в ту область, где он родился. Однако Надежда Александровна, воспользовавшись своим знакомством с Н. К. Крупской, рассказав ей, что она изучает народную культуру в Калужской области, и, выдав о. Нектария за своего дедушку, добилась, чтобы ему позволили жить как бы у нее на поруках в одной из окрестных деревень недалеко от монастыря. Калужские чекисты, получив распоряжение оставить старца в покое от самого Белобородова (бывшего председателя епархиального совета), еще более укрепились в мысли, что Надежда Александровна выполняет какое-то секретное задание. Это их заблуждение позволяло ей присутствовать при обысках, которые они устраивали в монастыре, защищать монахов от хамства и даже требовать, чтобы после обыска в помещении восстанавливался порядок.

Надежда Александровна приводила к старцу Нектарию многих людей, в частности, известного артиста Михаила Чижова, выехавшего впоследствии в США. В своих воспоминаниях о встречах со старцем он упоминает о Надежде Александровне, называя лишь первую букву ее имени.

В последние годы жизни старца Нектария местные власти, угрожая как самому старцу, так и людям, у которых он жил, стремились воспрепятствовать общению о. Нектария с его многочисленными духовными чадами и паломниками, продолжавшими приезжать к нему и после закрытия монастыря. Опекавшая о. Нектария Н. А. Павлович много потрудилась над организацией встреч старца с приезжими; она помогала ему вести переписку в обход бдительных надзирателей. Перед смертью о. Нектарий поручил ей оберегать могилы старцев, заботиться о сохранении монастырского скита.

До конца своей жизни Надежда Александровна ревностно, с верой исполняла это послушание. Когда многим казалось, что уберечь уже ничего нельзя, она добивалась, чтобы на полуразваленных храмах вывешивались доски об охране их государством, чтобы в местах, где были могилы старцев (давно сравнявшиеся с землей) не устраивали свалок. Здесь невозможно подробно рассказывать об этом ее многолетнем подвиге, о ее любви и вере, может быть, об этом лучше скажут отрывки из ее стихов:

«Ну что ж! разрушить можно стены
И башни в щебень превратить,
Но даже щебень драгоценный
Душа не может не любить».

или:

«Как я смею ходить по священной земле,
Как дерзаю склоняться над ней,
Благодать в ней сокрыта, как уголь в золе,
От безумья кощунственных дней».

Надежда Александровна всегда чувствовала помощь со стороны почившего старца. В ее работе ей много помогали разные люди, в частности, ректор Московского университета академик Иван Григорьевич Петровский, вынужденный, как и она, скрывать свою веру. Вообще же всех, кто оказывал ей регулярную поддержку, трудно перечислить. Кроме уже названного святителя Антония (Мельникова), назову лишь епископа Волгоградского Пимена и архиепископа (впоследствии митрополита) Рижского Леонида (Полякова), духовного отца Надежды Александровны в последние десятилетия ее жизни (она скончалась 20.02/4.03 1980 г.)².

Когда начала Надежда Александровна готовиться к переходу в иной мир, точно сказать трудно, но уже в шестидесятые годы в одном из ее стихотворений можно прочесть:

«Я об одном молю: в сознании
Позволь мне встретить смерть мою,
Чтоб вздох последний покаянья
Стал первым вздохом в том краю».

Память о смерти не ослабляла ее энергии в служении Церкви и ближним. Ее часто приглашали в разные места (научно-исследовательские институты, в Звездный городок к космонавтам, в разные вузы и т. п.) читать лекции, делиться воспоминаниями; она поддерживала знакомство и вела переписку со многими духовными лицами, писателями, художниками и музыкантами, учеными; очень много людей пришло к вере в результате бесед с нею - у нее почти ежедневно были посетители. До последних дней ее переживания, волнения внутренней духовной жизни, а также привлекавшие ее внимание события культурно-общественной и государственной жизни находили отражение в ее стихах. Изучая ее богословское творчество, всегда следует помнить, что автор этих работ еще и поэт. Поэтому прежде, чем перейти к непосредственному обсуждению ее работы «Из евангельской истории», я приведу одно из ее стихотворений на евангельскую тему, «Дом Закхея», опубликованное приблизительно в то же время, когда была написана статья:

«У птиц есть гнезда, у лис есть норы,
Он не имел, где приклонить главу,

Его бездомье для меня опора,
Его страданьем я теперь живу.
Ты, посетивший грешный дом Закхея,
И от меня Лица не отвори!
И я к себе позвать Тебя не смею,
И только встала на Твоем пути.
Пусть недостойна ни тепла, ни света,
Но я томлюсь в беспомыслии моем,
И оттого, что Ты проходишь где-то,
Светлеет мой опустошенный дом».

Несколько отрывков из стихотворений Надежды Александровны, приведенных в моем несколько затянувшемся вступлении, должны были бы вызвать интерес к ее творчеству у тех, кто до сих пор не был с ним знаком. Но при чтении ее работы «Из Евангельской истории» в шестом номере «Богословских трудов» не может возникнуть тот же вопрос, что и у некоторых современных западных христиан при чтении перевода книги прот. Александра Меня «Сын человеческий»: «Что здесь принципиально нового?» Такой вопрос может возникнуть у людей, которые хорошо знают (или думали, что знают) содержание Евангелия и ожидают найти в прочитанной книге какой-то совершенно новый, принципиально отличный от традиционного взгляд на Евангельское повествование и личность Господа Иисуса Христа, чего, конечно, не может быть у православных авторов. Другие критики могут указывать, что и в частности, с научной точки зрения, практически нет ничего нового: авторы используют исторические и текстологические исследования других ученых. Такой вопрос о научной новизне тем более оправдан, что речь идет о работе, опубликованной в «Богословских трудах».

Чтобы не искать в анализируемой работе того, чего в ней нет, важно правильно понимать ее характер и назначение. С одной стороны, как и книга прот. Александра Меня «Сын человеческий», труд Н. А. Павлович предназначался для тех, кто был не знаком или мало знаком с христианским учением и Евангелием и искренне хотел бы узнать о нем или разрешить возникшие трудности с его пониманием. При этом, если прот. Александр Мень, ознакомившись, как он пишет в предисловии, с трудами сотен толкователей новозаветных книг - богословов, историков, филологов, стремится хотя бы отчасти ввести и читателя в круг научных проблем и приводит в конце книги громадный список литературы, то Н. А. Павлович, также, как чувствуется по изложению, знакомая со многими толкованиями и научными исследованиями, стремится органично включить их результаты в текст своего повествования, чтобы детали не отвлекали внимание читателя от главного (нужно

2 В середине сороковых годов Надежда Александровна познакомилась с вернувшимся из Америки митрополитом Вениамином (Федченковым), была хорошо знакома с архиепископом Рижским и Латвийским Филаретом (Лебедевым). До конца жизни она сохраняла в памяти впечатления от бесед со знакомыми архипастырями и подвижниками на духовные темы, щедро делилась своими воспоминаниями с близкими людьми. Памяти архиепископа Филарета, скончавшегося в 1958 году, посвящена ее статья в «Вестнике Западноевропейского экзархата» (N 68, 1969 г.).

учитывать и то, что большинству предполагаемых читателей научная религиозная литература была недоступна и неизвестна). Приведем короткий отрывок из работы, показывающий, насколько изложение автора далеко от спокойно-описательного научного изложения: «Сейчас мы действительно можем сказать, что камни заговорили. При последнем Своем входе в Иерусалим Господь ответил фарисеям, требовавшим, чтобы Он запретил ученикам и детям славословить Его: «Если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк. 19, 40). В наши дни, когда стихает славовловие верующих и многие в мире забывают о Христе, когда мы сами забываем, что наш долг и наша радость именно в этом славословии, археологические раскопки открывают все больше камней, по которым Он ступал, остатков зданий, куда Он входил, предметов, современных Ему».

Видно, как высочайшее писательское мастерство Надежды Александровны помогает ей одновременно обращаться и к уму, и к сердцу читателя, сочетать рассказ о Евангельских событиях с духовными размышлениями о современной жизни. И сейчас ее сочинение «Победитель смерти»³ можно смело рекомендовать для чтения людям, желающим познакомиться с Евангелием. Но это не единственный ответ на вопрос: чем интересна эта работа?

Малозначащей она может показаться только людям, равнодушным к Евангельскому благовестию, лишь воображающим, что они о нем знают. Если людей, добросовестно ищущих истину, увлечет вдохновенное, высочайшего литературного уровня повествование, то для осознавших свою обязанность самим благовествовать о Христе эта же работа может служить ценным пособием, показывающим, как это следует делать. На семинарских занятиях по Новому Завету в Православном Свято-Тихоновском Богословском Институте автору настоящей статьи самому часто приходилось испытывать затруднения, когда нужно было своими словами рассказать о Евангельских событиях, и видеть, как нелегко дается это студентам: избегать как обмирщенных, грубоватых выражений, так и фальшивой риторики или употребления слишком несовременных, архаичных оборотов речи. Знакомство с богословскими трудами Н. А. Павлович могло бы способствовать улучшению стиля речи учащихся Духовных школ.

Ниже я скажу подробнее о некоторых особенностях книги «Победитель смерти», интересных для людей, занимающихся катехизацией, желающих рассказать о Христе и его Евангелии приходящим к вере. Но прежде нужно назвать и другие причины, почему эта работа должна привлечь внимание современного читателя.

Интересно изучать этот труд с исторической точки зрения. Ведь это - одно из лучших произведений подпольной «самиздатовской» литературы эпо-

хи хрущевских гонений. В «Богословских трудах» под другим названием и от имени другого автора он был напечатан спустя несколько лет после его со-здания, а до этого распространялся в списках. Некоторые характерные исторические черты этой книги также будут обсуждаться ниже.

Но, вероятно, самой важной причиной, почему этот труд с радостью прочтут все, интересующиеся Евангелием, является то, что в книге Надежды Александровны можно найти много замечательных глубоких мыслей, связанных с разбираемыми Евангельскими событиями и поучениями. Каждое такое размышление представляет собой небольшое, в один или несколько абзацев, отступление от основной линии изложения. Познакомившись с некоторыми из них, читатели могут вспомнить, что и ранее читали или слышали нечто подобное, но почему-то не обратили внимания, и почувствуют, что больше об этом уже не забудут, навсегда осознав его важность и глубину, глубоко усвоив прочитанное.

Я ограничусь только одним примером:

«Святой Дух открывается в мире многообразно: и как Животворящая Сила, и как пророческое вдохновение, но Христос, обещая Его пришествие, назвал Его прежде всего Утешителем. Утешать же может только милосердие, сострадательная любовь».

Не всегда можно установить, определяется выбор какого-то места в Евангелии для более глубокого истолкования общим планом изложения или же Н. А. Павлович хочет поделиться с читателями особенно полюбившимися ей мыслями:

«Будем благодарить Евангелие за каждый сохранившийся им жест Христа, за край Его одежды, к которому прикасались с верою и исцелялись. Этот край одежды навеки остался и нам». Такое отношение автора ко всему, о чем она говорит в своей книге, передается заинтересованному читателю.

Интересна композиция книги. В отличие от многих современных толкователей Н. А. Павлович не заботится о том, чтобы установить правильную последовательность событий, о которых рассказывают разные Евангелисты. По-видимому, по своему построению «Победитель смерти» приближается к беседам о Христе, которые вели христианские проповедники с желающими узнать подробности о новом учении, когда канонические Евангелия еще не были написаны и благая весть передавалась устным образом. Коротко возвестив о главном, что Иисус Христос даровал людям, далее Н. А. Павлович рассказывает об основах его учения, воссоздает образ Спасителя, используя все четыре Евангелия, и, соотносясь с внутренней логикой повествования, использует отрывки из разных мест, переставляя их по-своему. На это своеобразное построение «Победителя смерти» преподаватель Нового Завета может обратить внимание учащихся, когда обсуждает с ними

³ Такое название было дано самой Н.А.Павлович своей работе. Причины изменения названия при ее публикации неясны - то ли редакция "Богословских трудов" сочла его более научным, то ли опасались советской цензуры.

различное расположение материала в трех синоптических Евангелиях.

Рамки настоящего доклада не позволяют говорить о композиции книги Н. А. Павлович более подробно. Отмечу лишь, что половину ее объема занимает рассказ о Тайной Вечере, страданиях, смерти и Воскресении Спасителя. Невозможно также перечислить все своеобразные толкования различных мест, которые читатель может найти в «Победителе смерти». Я скажу лишь о немногих.

Говоря о беседе Господа с Никодимом, Надежда Александровна высказывает предположение, что вопрос Никодима о втором рождении мог быть связан с распространенной на Востоке идеей перевоплощения. Никодим, по ее мнению, вероятно, знал о ней и думал, что слова Господа как-то с этим связаны. Ответ Господа не только отвергает это предположение, но и дает такое учение о «Духе - свободном... непостижимом для человеческого сознания», которое дает возможность вдумчивому читателю сделать вывод, что никакие духовные упражнения и медитации не могли бы управлять извечно свободным в своих проявлениях, приходах и уходах Духом Божиим.

«И мы знаем по духовному опыту святых отцов, что они явно ощущали приход и отхождение благодати и никогда не дерзали вызывать ее и ее проявления».

«Эта часть беседы Господа с Никодимом особенно важна в связи с нашим отрицанием оккультных и теософских учений и соблазнительных теорий перевоплощения», - пишет Н. А. Павлович.

Интересно, как широко известные святоотеческие мысли подтверждаются здесь непосредственно Евангельским текстом, что важно в беседе с людьми, сомневающимися в авторитетности святоотеческих писаний, для разоблачения лжеучителей, которые «обычно говорят, что в Евангелии нет ничего против их теорий да и практики».

В широко распространенных толкованиях Евангелия не встречается объяснения (я нигде не видел такого толкования), что, обращаясь к Пресвятой Деве с креста, Господь «не мог назвать Ее Матерью, Мамой, потому что мать казненного подвергалась бы издевательствам толпы и грубости воинов». Надежда Александровна, конечно, знает, что точно так же - «Жено» - обращался Господь к своей Матери и в Кане Галилейской, знает и многочисленные толкования по поводу этого обращения, но никаких оговорок, что ее мысль является лишь предположением, не делает. Для нее важно общее впечатление, литературное построение; скорбно-торжественный характер изложения не допускает таких отступлений.

Такое отсутствие оговорок, что высказываемая мысль есть одно лишь из возможных предположений, неоднократно встречается и в других местах. В некоторых случаях используются апокрифические сказания. И собираются они не с точки зрения их достоверности (об этом часто вообще не говорится),

а постольку, поскольку они помогают художественному раскрытию общей темы. В связи с этим можно вспомнить, что апокрифы - это не только плод злонамеренных попыток еретиков исказить Христово учение, но и попытки, часто наивные, иногда детски наивные, простых людей образно осмыслить Евангельские повествования. Что и как из этого можно использовать, определяется духовной опытностью и литературным вкусом автора. Можно вспомнить, что в то время, когда писался «Победитель смерти», многие увлекались фантастическими рассказами о Евангельских событиях Анны Эмерих, и некоторым они приносили пользу.

Невозможно перечислить здесь все места книги Н. А. Павлович, связанные с церковными или апокрифическими преданиями. Замечу лишь, что не часто можно встретить упоминания, что жену Пилата звали Прокула и что по церковному преданию впоследствии она окончила свою жизнь мученичеством за Христа.

Следует отметить большое внимание, которое уделяет Надежда Александровна психологическому рассмотрению сложностей внутренних душевных состояний Иуды в поисках объяснения, что же толкнуло его на предательство и заставило Пилата произнести над Господом незаконный смертный приговор (по сравнению с другими толкованиями этой теме отводится больше места).

Окончательный ответ вполне согласуется с традиционным объяснением православных толкователей: в Иуду вошел сатана, и «Иуда ушел в мрак, действительно в ночь» и в конце концов «казнил сам себя, так как не верил ни в любовь, ни тем более во всемогущество этого избитого и поруганного Узника», а видел лишь Его невиновность и свой грех.

Но редко можно встретить рассуждения, каким предваряется у Надежды Александровны рассказ о Тайной Вечере: «Наибольшая внутренняя опасность грозила, несомненно, Иуде - человеку практического склада, пока еще честному, но доступному корыстлivelyм соблазнам. И, конечно, об этом человеке была наибольшая забота Христа, предвидевшего возможную глубину его падения». Все слова и обличения Иисуса Христа во время Тайной Вечери интерпретируются как призыв к покаянию.

И личности Понтия Пилата уделяется не меньше внимания. О нем, между прочим, говорится, что он «не был ни кровожаден, ни садистичен, он был только безмерно равнодушен и отчужден от иудеев». Он все хотел делать по закону, и Христос, увидев какое-то доброе движение в его душе, «стал с ним разговаривать не как подсудимый с судьей, но как человек с человеком». Подробно рассматривается беседа Господа с римским прокуратором. И даже после того, как Пилат стал «судьей неправедным» под давлением толпы и Господь был подвергнут по его приказу избиению, во время последней встречи с Пилатом Иисус Христос проявляет заботу о человеке, который еще находится в борьбе: он идет по пути греха, обманывая сам себя, что уступками толпе спасает

подсудимого от казни, но последнее слово еще не сказано. И во время второй их беседы, когда Пилат гордо напоминает Господу о своей власти над Ним, Христос нарушает молчание. «С Пилатом Он разговаривает, но уже строже, чем в первый раз, уже не просто как человек с человеком. Он как бы ставит Пилата на место и судит его».

Такое отношение к самым жестоким гонителям, как к грешникам, заслуживающим сострадания, было уделом немногих в страшные годы большевистских гонений на Церковь. Но Надежда Александровна, как отмечалось выше, знала таких людей, и воспоминания о них безусловно отразились в этой части ее книги.

И самой Надежде Александровне довелось повстречаться со многими «Пилатами» и «Иудами», и она знала, что некоторые из них могут каяться. Так, она вспоминала, что поэт Николай Асеев, отказавший в материальной помощи Марине Цветаевой и считавший себя одним из виновников ее гибели, заходил в храм и горячо молился. Надежда Александровна сама это видела. (Впрочем, это покаянное чувство у Асеева было непродолжительным. Впоследствии он, по-видимому, снова стал «советским поэтом»).

В заключение хотелось бы привести два отрывка из книги, по которым можно судить о глубокой, именно евангельской вере Надежды Александровны и которые должны ободрить любого читателя, если они не проскользнут незамеченными. Вот что пишет Н. А. Павлович вначале, когда рассказывает о Рождестве Господа Иисуса Христа:

«Есть еще удивительное в этом повествовании Евангелия о тяжком царствовании Ирода Человеческого».

веку свойственно роптать на свое время. Недаром сложилась поговорка: «Доброе старое время». Новое всегда трудно, роды всегда сопровождаются муками, но Христос однажды избрал для своей проповеди текст Исаии, говорящий о времени Мессии, как о «лете Господнем благоприятном». Значит, сами оценки времени с точки зрения Божественной и человеческой несоизмеримы, и, может быть, действительно блаженны те, которые живут в «роковое время».

Кончается книга Надежды Александровны Павлович словами:

«Христианство началось с узкого общественного и семейного круга... - вот и все зерно первоначальной Церкви, но можно ли говорить о слабости ее веры?! Это была та закваска, которую «женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло все».

Так и в наше время не количеством верующих, хотя оно велико, определяется сила христианства. Если наше малое стадо пронесет живой пламень веры, оно так же победит смерть, как и первые христиане».

Надежда Александровна не только знакомит читателей со своими (и своих духовных друзей) размышлениями на евангельские темы, но и делится с ними теми дарами утешения и бодрости, которые дает ей Слово Божие. Мне кажется, и в наше время это столь же ценно, как и в период хрущевских гонений.

Было бы хорошо переиздать книгу Н. А. Павлович. Она стала бы замечательным пособием и для преподавания Нового Завета, и для катехизации вновь приходящих в Церковь, и для каждого желающего глубже узнать Евангелие Христово.

ЭНЕЕВА Н.Т.

кандидат искусствоведения, Институт всеобщей истории РАН

БРАТСТВО ПРЕПОДОБНОГО ГЕРМАНА АЛЯСКИНСКОГО И СОВРЕМЕННАЯ АМЕРИКАНСКАЯ КУЛЬТУРА

Братство преподобного Германа Аляскинского, основанное в Калифорнии в 1963 году коренным американцем Юджином Роузом (будущим иеромонахом Серафимом Роузом, 1982) и русским эмигрантом Глебом Подмошенским (будущим игуменом Германом Подмошенским) с благословения также русского эмигранта - архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Максимовича) (1966) возникло как бы на стыке двух культур. С одной стороны, оно, несомненно, принадлежит американской почве, ибо, не будь о.Серафима Роуза с его неповторимым внутренним путем, сформировавшимся на основе духовных потребностей именно амери-

канской современной культуры, - Братства, во всяком случае, в том виде и качестве, в каком оно существует сейчас, конечно же, не было бы. С другой стороны. Братство преподобного Германа Аляскинского представляет собой и один из замечательных примеров успеха русского православного миссионерства на Западе, причем успеха тем большего, чем более не русским, но именно американским предстает перед нами его явление. Если бы Юджин Роуз не столкнулся со средой русской послереволюционной эмиграции, в особенности, если бы он в своей жизни не встретился с блаженным святителем-чудотворцем Иоанном (Максимовичем), то, конечно, в Калифорнии

не было бы такого сильного миссионерского православного центра. Можно предположить, что Роуз стал бы в любом случае православным и, конечно, пишущим; возможно, результатом его активности явились бы какие-то издания и организации, но та энергичная уверенность и особая четкая ортодоксальность, которые стали отличительными чертами деятельности Братства которыми обусловлен его исключительный проповеднический успех, свидетельствуют о том, что не только личное рвение и личная одаренность лежат в основе этого духовного начинания, но база прочной духовной традиции и потенциал церковного, т.е. соборного масштаба.

Выше мы сказали, что калифорнийское Братство возникло на стыке американской и русской культур. В такой форме это заявление звучит слишком грубо и не совсем верно. Столкнулись здесь не сами по себе русская и американская культуры, но два встречных духовных потока, исшедших из глубины двух противоположащих континентов. Оба они несли в себе квинтэссенцию духовного опыта двух равных стран, оба были выношены в недрах разных национальных культур. С американского берега вышло знание, которое можно было бы счесть повторением «Экклесиаста», если бы оно не звучало гораздо более отчаянно: знание о реальности гибели мира и гибельности всего мирского. С берега русского пришло знание о реальности спасения и вечной жизни. Оба знания эсхатологичны, оба - устремлены к концу истории, оба пронизаны близким чаянием, пророческим видением этого конца. Объединившись, оба они составили некую полноту - полноту знания о современном моменте истории, полноту апокалиптической картины мира.

Если даже на том или ином издании Братства не стоит в заглавии слово «Апокалипсис» («Юность Апокалипсиса» называется, например, одно из его катехизаторских изданий на английском языке то все равно оно подсознательно прочитывается при взгляде на любую его обложку. Апокалипсис - не одна из тем Братства, но специфический ракурс, в котором оно (Братство) показывает действительность: сквозь краски и события современности явственно проступают узнаваемые черты Откровения апостола Иоанна. Откровение пишется как бы заново, но уже не в гадательных образах, но в конкретных сценах и событиях. Собственно, это и есть основная установка проповеднической и издательской деятельности Братства преподобного Германа: раскрыть миру глаза на духовную реальность настоящего момента истории и помочь христианину правильно вести себя в исключительно напряженной и, главное, быстроменяющейся обстановке последних времен. Под этим углом, из этих, если так можно выразиться, тактических целей исходит и выбор основных тем для публикаций, из которых основных можно выделить четыре: критика современного мира, краткий интенсивно излагаемый катехизис, великие отцы древности и подвижники современности. Современное предание Церкви и его живая связь с цепью святых подвижников, уходящей в глубь веков, к апостолам, - главный

смысловой стержень изданий Братства. Все излагаемое имеет не столько теоретико-познавательный, сколько практически-руководственный характер.

Для того, чтобы такое видение современности стало возможным, нужно было, чтобы в горниле истории выплавился некий особый «окуляр», особая «зрительная линза», которая, как и все драгоценные материалы, могла возникнуть только под действием особых исторических условий, очень «большого давления». Пророческое зрение требует позиции большого отхода от потока истории. Такой внутренней дистанцией естественно обладают аскеты, отшельники, которые и наделяются часто даром пророчества. Но в данном случае речь идет о пророческих претензиях не одного лица, но целого направления, целой миссионерской группы, ибо, очевидно, что Братство преподобного Германа Аляскинского, хоть и несомненно обязано своим появлением отцу Серафиму Роузу, но не сводится только к нему и не исчерпывается им. Мы не можем также допустить, что дар мистического прозрения современного хода истории не является у Братства преподобного Германа подлинным, ибо это означало бы предъявить ему одно из тяжелых (если не сказать страшных) обвинений: либо в том, что его издательская деятельность движима духом прелести, либо в том, что движущим стимулом является политика, конъюнктура. И то и другое, однако, как нам кажется, было бы явной клеветой.

Итак, каковы исторические предпосылки появления в современной Америке православного пророческо-апокалиптического центра и какова его роль в духовной ситуации современного мира?

Для того, чтобы ответить на первый вопрос, следует прежде всего мысленно поместить Братство преподобного Германа Аляскинского в контекст духовной истории России в XX веке. Именно так, в «русском контексте», рассматривал свою деятельность и сам о.Серафим Роуз: «Россия дала нам духовный виноградник, - говорил он. - Теперь мы возвращаем ей плоды, выращенные в этом винограднике».

Волей судеб в 1920-е годы Россия раскололась надвое. Одна часть ее осталась на прежнем месте, другая - рассеялась по всему свету. России, оставшейся в прежних географических пределах, впереди предстоял путь семидесятилетней борьбы с игом утопической антихристианской идеологии, пришедшей в Россию с Запада. Ей предстояло в своем социальном организме выработать против этой идеологии «противоядие» в виде опытного выношенного общенародного убеждения в ее антигуманности и абсурдности. Идеологическая экспансия западноевропейского утопизма была внутренне изжита, свергнута, побеждена в самом «сердце» России, подобно тому, как изжито было татаро-монгольское иго, потом Наполеон, Гитлер. Причем каждый раз, как бы по некоторой лености, неосторожности, нерасторопности допуская в свои необъятные пространства вражеские силы и вынужденная иметь с ними дело на своей исконной территории (географической или

духовной), Россия в конце концов уничтожала эти силы так кардинально, что они потом никогда уже не могли возродиться в прежней форме, избавляя тем самым от них и весь остальной мир. В этом смысле то, что происходило с 1917 по 1991 год на советской территории, вполне уложимо в русло традиционного хода русской истории.

Иное дело - Россия в эмиграции. Это явление беспрецедентное и с исторической точки зрения почти невероятное. Действительно, крупные миграционные процессы, как правило, связаны либо с подъемом национальной активности, «пассионарности», с духом предприимчивости (так двигались по евразийскому континенту готы и гунны, так создавались англоязычные и испаноязычные миры), либо с активностью экономической, хозяйственной (как создавались небольшие кварталы-колонии в разных городах, особенно портах мира). Огромная эмиграционная волна из России в XX веке возникла не в результате национального подъема, но в результате национального кризиса. Она отнюдь не отражала свойства русского национального характера, но скорее ему противоположна. Она - результат не национальной активности, но скорее напротив - национальной пассивности, духовного упадка, смятения, поражения. Насильственно «выбитая» вследствие исторической катастрофы за пределы своих географических, государственных - так сказать, «материальных» - границ, Россия пережила это «запредельное» состояние в эмиграции не как поступательное развитие своей истории, но как своего рода «жизнь после смерти».

Однако, потеряв себя как «тело», Россия обрела себя как «душу». Никогда прежде вопрос о национальном самоопределении не стоял перед русской интеллигенцией с такой остротой, какую он приобрел в глазах русской эмиграции 1920-х годов. То, что для девятнадцатого века было учеными разговорами, в двадцатом веке стало жизненной реальностью, потребностью, необходимостью. Миллионы русских беженцев ощущали себя не частными лицами, потерпевшими жизненную неудачу, но страной в изгнании. Тогда с новой силой встал вопрос: что же такое страна? В условиях национального «странничества», скитальчества становилось ясно, что это прежде всего общность судьбы духовной. На первый план вышла задача поиска места России в духовной истории человечества и ее самоопределения через нахождение этого места и осознание своей роли в мировом духовном процессе.

Это новое духовно-историческое зрение начало складываться в среде русской интеллигенции еще в период между двух революций (сборник «Вехи»

- 1909 год). В разгар революции 1917 года это видение стало преобладающим. Так, Иван Бунин в своем дневнике за 1918, 1919 годы, изданном потом под названием «Окаянные дни», комментирует описания революционных толп на улицах Москвы цитатами из Ветхого Завета, говорящими об отступничестве и наказании за него богоизбранного израильского народа. Внешнее, материальное разрушение узнаваемого облика Родины служило раскрытию перед взором мыслящих людей того времени ее истинного духовного образа:

«Полностью разрушена «Великая Россия, страшная и безукоризненная», - писала в апреле 1918-го года св. преподобномученица великая княгиня Елизавета. - Но «Святая Россия» и Православная Церковь, которую «врата ада не одолеют», - существуют и существуют более, чем когда бы то ни было». В этом новом духовном видении национальной истории происходил перевод исторического знания в новое качество: история современности становится как бы продолжением Священного Писания - священнописания событиями; история страны, имеющей «духовный стержень», сакрализуется наподобие летописания Ветхого Завета. Через события и воли людей чудесным образом прокладывает дорогу Промысел. История превращается в Священную Историю.

Именно так, в духе Ветхозаветного Писания трактуют свое изгнанничество сами русские беженцы в 1920-х годах. «Нашу судьбу можно сравнить с судьбой Израиля в Вавилонском плену, - говорил архимандрит Иоанн (Леончуков) при освящении в 1925 году Сергиевского подворья в Париже, - те же очистительные тяжкие страдания изгнанничества, то же возвращение к родной вере и Церкви». «Мы устроим эту обитель, - вторит ему митрополит Евлогий (Георгиевский), - среди шумного города, очага всемирной цивилизации; но если взглянуть на эту цивилизацию оком христианским, то вся она, хоть и на христианских началах построенная, но давно оторвавшаяся от этих нравственных основ своих, не представляет ли пустынь еще более дикую, сухую и бесплодную, нежели суровая пустынь Сергиева...»

Итак, по первой реакции русские оценивают свое пребывание в эмиграции как «Вавилонский плен», а западный мир уподобляют Ветхозаветному Вавилону или духовной пустыне. Однако сразу же вслед за тем начинает звучать и другая тема - тема матерински-сострадательного отношения к этому миру. «И для всех нас - как бы хотелось! - говорит митрополит Евлогий, - чтобы здесь создался светлый и теплый очаг родного Православия ... чтобы и ... представители западного христианства нашли до-

1. Иеромонах Серафим Роуз. Святое Православие. XX век. // Донской монастырь, 1992, с. 24.
2. Любовь Миллер. Святая мученица Российская великая княгиня Елизавета Федоровна. М., 1994, с. 193.
3. Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. М., 1994, с. 406.
4. Там же

рогу в эту обитель...»⁵

Коль скоро русская эмиграция осознает себя Россией в изгнании, то есть неким органическим единством, сохраняющим свою «непрерывность», целостность, то оказывается, что, рассеясь по всему свету, Россия как бы объяла собой весь мир, весь его взяв под покров своей заботы. И здесь ей приходится иметь дело с новым противником: если у себя на родине ей приходилось бороться с откровенной антихристианской утопией, то здесь врагом становится религиозное безразличие, обмирщение христианского мира. Тогда на смену ветхозаветным ассоциациям приходит новозаветный контекст: уже не враги - амаликитяне, филистимляне, вавилоняне - окружают Церковь, но поле, ждущее сеятеля, тьма, нуждающаяся в просвещении, расслабленный, ждущий сильной руки.

И наконец, позднее, ближе к событиям второй мировой войны, с опытом жизни приходит осознание третьего аспекта пребывания русского рассеяния в западном мире - это позиция Церкви в мире Апокалипсиса. Древний Вавилон на глазах превращается в Вавилон Новый - апокалиптический, и Россия в изгнании оказывается уже не в положении наказуемой через пленение миром, но форпостом противостояния «миру сему» в последние времена.

На пересечении этих трех священных контекстов - Ветхозаветного, Новозаветного и Апокалиптического - и существует русская православная эмиграция за рубежом. В контексте Ветхого Завета она несет наказание, и ее взгляд целиком обращен на Родину, на службу и помощь ей. В контексте Четвероевангелия она несет православный апостолат в мире инославном и языческом - не вызываясь сама, она туда послана ходом исторических событий. В контексте Апокалипсиса она оказывается как бы сетью защитительных форпостов, покрывших мир перед лицом приближающегося конца мировой истории, подготовкой к противостоянию Антихристу. Самое существование русского зарубежья как совокупной целостности возможно только в этом духовно-историческом контексте. Если смысл английской экспансии в мире заключался в значительной мере в создании англоязычной морской империи, если у испанской общности достоянием было освоение новых континентов, то единственный смысл самосохранения русской эмиграции - это духовная миссия ее страны.

Подчеркнем еще раз, сама история породила такой взгляд на происходящие события. О.Серафим Роуз только подхватывает это умонастроение русских. Его голос звучит резче, потому что он америка-

нец и у него нет страха национального самовосхваления. Его интерес сугубо духовный. Он примыкает к третьей, апокалиптической теме и специально развивает ее. В последние годы жизни о.Серафим все более поднимал тему России. Опираясь на многочисленные пророчества старцев, он ждал возрождения России, связывая с ним надежды на последнюю, наиболее действенную проповедь покаяния и спасения всему миру. Более того, о.Серафим трактовал слова апостола Иоанна Богослова в Апокалипсисе о «безмолвии на небе как бы на полчаса» (Откр. 8,1) как то время, когда в России наступит новый и высший духовный расцвет, во время которого Евангелие будет проповедано, наконец, всему миру и спасет всех, кто записан в Книге Жизни.

Теперь о положении Братства преподобного Германа Аляскинского в современной Америке и его соотношении с собственно американской культурой.

Историки Древнего мира называют Египетскую цивилизацию технократической в отличие от многочисленных нетехнократических культур народов, с глубокой древности населявших Ближний Восток, среди которых был и народ Израиля.⁷ Если мы непредвзятым взглядом посмотрим на экспонаты египетских раскопок и сравним их, к примеру, с экспонатами раскопок античных, то мы поразимся современности египетской культуры. Прежде всего бросается в глаза то, что это культура очень светская - культура достаточно утонченной и в то же время массовой роскоши, и ритуально, и государственно поддерживаемого диктата внешнего поведения. Приглядевшись, мы заметим, что в основе бытового ритуала древнего Египта в отличие от других культур Востока не столько глубоко символический, сколько некий поверхностно-эстетический принцип. Отличие современной технократической цивилизации от древнеегипетской в том, что современному обществу не нужны фараоны и жрецы, чтобы насильственно поддерживать эту оптимистически-поверхностную организацию жизни; не нужны потому, что даже патриархальная простота, не говоря уже о чем-либо более глубоком, бесконечно отделилась от нас. И общество воспитывает каждого нового своего члена в строжайшем диктате условностей строго поверхностно организованной жизни. Вне сомнения, центром и лидером современной технократической цивилизации является Америка, и в этом смысле, конечно, глубоко неслучайна возникающая в сознании параллель египетских пирамид и американских небоскребов: и то и другое имеет смысловую подкладку Вавилонской башни - демонстрации высоты достигшей человеческой цивилизации.

5. Там же

См. доклад «Будущее России и конец мира», прочитанный о. Серафимом в Сан-Франциско в 1981 году, ровно за год до кончины. // Иеромонах Серафим Роуз. Святое Православие.

6. См. доклад «Будущее России и конец мира», прочитанный о. Серафимом в Сан-Франциско в 1981, году ровно за год до кончины// Иеромонах Серафим Роуз. Святое Православие. XX век. с. 63-76.

7. См. Д.В. Деопик. История Древнего Востока. // Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Лекции.

И вот возникает невольное изумление, почему именно в Америке, в сердцевине технократической цивилизации современности, возник такой мощный очаг аскетической христианской проповеди, по силе своей сравнимый более всего с проповедью египетских отцов-пустынников первых веков христианства? Ответ напрашивается сам собой: потому же, почему именно египетская пустыня стала родоначальницей аскетического монашества, местом подвига великих Отцов древности. Наблюдается как бы определенная симметрия начала христианской ис-

тории с нынешними временами. Именно египетская пустыня стала колыбелью монашества, и в современном нам мире пламенная аскетическая проповедь приходит из глухих лесов калифорнийской Америки. Египетские отцы заслонили от нас лица фараонов, искупив тем самым, возможно, и вину этой земли. И история богоизбранного народа перешла в историю христианской Европы, Азии, христианского мира, растворив в этой миссии свои национальные рамки. Не так ли должно быть и в конце христианской истории, то есть в конце времен?

Яковлев Е.Г.

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой эстетики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, действительный член Академии гуманитарных наук (СПб.)

ОБРАЗ ХРИСТА В ПРАВОСЛАВИИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ

Митрополит Киевский Филарет в свое время писал: "Духовная красота Христа должна была отражаться в Его внешнем облике"¹ (выделено мною. - Е.Я.) Итак! Духовная красота Иисуса Христа должна отражаться в Его внешнем облике, т.е. в физическом и материальном бытии, в Его теле, т.к. облик предполагает не только, например, выражение лица, но обобщенное существование некоего целого. Целого, которое включает в себя такие элементы, как лицо, лик, обличье, и которые, в конечном счете, создают в своем взаимодействии его образ.

"Первейшим и важнейшим элементом облика является лицо, которое... в применении к человеку... означает нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое... Лицо... единство множества, и не только в данный миг времени..., но в потоке самого временного изменения"², - писал Л. Карсавин.

С его точки зрения, лицотворение есть обожение человека, наиболее полно выраженное в личности, которая есть образ и подобие Пресвятой Троицы, Божья ипостась.

А Ф.М. Достоевский в письме к С.А. Ивано-

вой считал, что лицо есть универсальное выражение сущности Иисуса Христа: "На свете есть одно только положительно прекрасное лицо - Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо"³. В этом же письме он говорит о том, что он в князе Мышкине ("Идиот"), насколько это возможно, имел в виду Христа. Более того, по мнению Р. Лаута, "...Бог рассматривается (Достоевским. - Е.Я.) как бесконечное Лицо..., а не как некий над и во всем творении излившийся дух"⁴.

На наш взгляд, это, конечно, преувеличение, но сама идея о важной роли лица в формировании внешнего облика и образа Иисуса Христа вполне правомерна.

Наиболее точно это воплощено в православном каноне "Нерукотворного Спаса", ведущего свое начало от сказания о "Плате Авгаря", но принципиально преобразованного в духе православного вероучения.

Существует легенда о том, что во времена земной жизни Иисуса Христа в г. Эдессе (Малая Азия) правил царь Авгарь, больной проказой. Он узнал, что в Иудее живет Иисус, исцеляющий от всевозмож-

¹ Митрополит Киевский Филарет. О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию. // Журнал Московской Патриархии. 1981, № 5, с. 56.

² Карсавин Л.П. О личности. Религиозно-философские соч. Т. 1.

³ Достоевский Ф.М. Письмо С.А. Ивановой, 13 янв. 1868. ПСС в 30 томах. Л., 1972 - 1990. Т. 28, кн. 2, с. 251.

⁴ Лаут Рейнхад. Философия Достоевского. М., 1996, с. 350.

ных болезней, и послал к нему своего приближенно-го Анания с приглашением к себе, а если не сможет прибыть к нему, то сделать с него портрет. Ананий был искусный живописец. Иисус поехать не смог, и Ананий пытался сделать с него портрет, но свет, идущий от Иисуса Христа, мешал уловить его черты. Тогда Иисус взял чистый плат ("убрус") и, умывшись, отер им свое лицо, на котором чудесным образом отпечатался его лик. Ананий привез этот плат Авгарю, и тот, созерцая его, исцелился.

Так возникла основа для создания канона "Нерукотворного Спаса" в русской православной культуре. Среди икон этого канона наиболее известны новгородский "Спас Нерукотворный" XII века, "Плат Авгаря" конца XIV - начала XV века (находится в музее Андрея Рублева) и "Спас Нерукотворный" начала XV века (находится в Успенском соборе Московского Кремля).

При всех различиях, обусловленных историческими условиями их создания, эти школы несут в себе главное - духовную красоту Иисуса Христа, его обращенность к миру и человеку, стремление просветить человека духом Божиим.

Нужно отметить, что в истории мировой религиозной культуры подобный сюжет возникает во многих религиях.

Так, например, в буддизме существует легенда, связанная с художественным каноном "Будды царя Удаяны": царь Удаяна (современник Будды - VI-V вв. до н.э.) заказал художнику изображение Учителя. Но от Будды исходил ослепительный свет, и художник не мог работать. Тогда Будда подошел к озеру, и его портрет был сделан с его отражения в воде.

Дальнейшее восхождение к духовности выражается в понятии **лика**. Это уже доминирующее выражение лица, его неповторимых черт и особенностей.

В русской православной культуре это вместе с тем собор святых и ангелов, выражающих его собор и духовный смысл. В монашестве ликоваться - значит целоваться, здоровствуя друг друга, прикладываясь щекой к щеке, т.е. выявлять свой лик по отношению к другому. Это и собрание поющих в церковном хоре. Таким образом, понятие лика выводит нас за пределы лица, создавая атмосферу духовной общности и взаимосвязи.

Следующая структура - это **обличье**, еще более обобщенное изображение, включающее в себя не только лицо и лик, но и все телесное, внешнее бытие образа: особенности одежды, силуэта, жестов изображаемого. Наконец, в **облике**, как уже говорилось, все эти элементы, их соответствия создают некое целое, становятся обобщенным видом ду-

ховно-телесного бытия, выраженного внешне. Все это, в конечном счете, порождает высшую структуру - **религиозно-художественный образ**, сутью которого является его жизнь в наших сердцах, мыслях, душе и духе. Это блестяще показал В.А. Плугин, анализируя гениальное творение Андрея Рублева - икону "Спаса" из Звенигородского чина: "Фигура Христа дана в плавном, почти незаметном движении. Мы видим легкий изгиб **могучей шеи**. **Лицо** Христа почти фронтально. Тяжелая шапка волос перевертывает справа, вторя развороту **корпуса**, что делает поворот **головы** едва заметным, скрытым. И чтобы найти контакт между изображением Божества и молящимися, чтобы **чудесные глаза** Спаса смотрели не в сторону, а согрели своим теплом склонившегося перед иконой человека, иконописец чуть сдвигает вправо **зрачки**. **Взгляд** немного искоса... Это уже миллиметры. Но здесь во всем присутствует какой-то **минимум движения**, тот минимум, который отделяет создание Рублева от многочисленных застывших Спасов... Нечто неуловимое, воспринимаемое скорее **чувствами**, чем зрением».

Выделенные слова: фигура, могучая шея, лицо, шапка волос, взгляд, корпус, голова, чудесные глаза, зрачки, движение - убедительно подчеркивают то, что образ есть нечто **живое**, воздействующее, в первую очередь, на наши чувства, первейший этап восхождения к Духу Святому.

Св. Иоанн Лествичник (483-563 г.н.э.) писал об этом: "Мы должны непрестанно заботиться о духовном чувстве и искать его; ибо когда оно явится, тогда внешние чувства перестанут обольстительно действовать на нашу душу; и, зная это, некто из премудрых сказал: **и чувство Божие обратиши**"⁶.

Не менее ярко об образе Иисуса Христа сказал Ф.М. Достоевский: "Нет ничего **прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее** (выделено мною - Е.Я.) Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть"⁷, - пишет он после каторги Н.Д. Фонвизиной в январе-феврале 1854 г. Здесь он через эпитеты: прекрасное, глубокое, симпатичное, разумное, мужественное, совершенное - раскрывает уже не внешний, а внутренний образ Иисуса Христа.

Однако возникает проблема соотношения телесного и духовного в образе Иисуса Христа. В какой мере тварное, плотское должно присутствовать в его духовном облике, ибо сказано еще святым апостолом Павлом о том, что следует поощрять тех, "...которые во Христе Иисусе живут не по плоти, а по духу"⁸.

Еще более категорично утверждение еванге-

5 Плугин В.А. Мироззрение Андрея Рублева. МГУ, 1974, с. 95-96.

6 Подвижнические уроки Св. Иоанна Лествичника. Добротолюбие. Т.2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 501.

7 Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 томах. Т.28. Кн. 1. С. 176.

8 Послание к римлянам св. апостола Павла. Библия М., 1968. С. 1233.

листа Матфея: "Дух бодр, плоть же немощна".⁹

Это соотношение гениально нашёл Андрей Тарковский в своём фильме "Страсти по Андрею" в эпизоде восхождения Христа на Голгофу (во время спора Андрея Рублева с Феофаном Греком о смысле Жертвы Христовой): лицо Иисуса полно спокойствия и света, фигура и её движения ритмичны и уравновешены одеждой, простой и непритязательной. Он один из нас и в то же время Другой. Возможно такое решение навеяно замечательным стихотворением в прозе И.С. Тургенева "Христос":

"Я видел себя юношей, почти мальчиком, в низкой деревенской церкви.

...Вдруг какой-то человек подошёл сзади и стал со мною рядом.

Я не обернулся к нему, но тотчас почувствовал, что этот человек - Христос.

Умиление, любопытство, страх разом овладели мною. Я сделал над собой усилие... и посмотрел на своего соседа.

Лицо как у всех, - лицо, похожее на все человеческие лица. Глаза глядят немного ввысь, внимательно и тихо. Губы закрыты, но не сжаты: верхняя губа как бы покоится на нижней. Небольшая борода раздвоена. Руки сложены и не шевелятся. И одежда на нем как **на всех** (выделено мною. - Е.Я.).

"Какой же этот Христос! - подумалось мне. - Такой простой - Простой Человек. Быть не может!"

Я отвернулся прочь. Но не успел я отвести взор от того Простого Человека, как мне опять почудилось, что это именно Христос стоял со мной рядом.

Я опять сделал над собой усилие... И опять увидел то же Лицо, похожее на все человеческие лица, те же обычные, хотя и незнакомые черты.

И мне вдруг стало жутко - и я пришел в себя. Только тогда я понял, что именно такое лицо - лицо, похожее на все человеческие лица, оно и есть лицо Христа"¹⁰.

Совсем по-иному решает образ Христа кинорежиссер Мартин Скорсезе в фильме "Последнее искушение Христа" (по книге Никоса Казандзакиса). Для него Иисус Христос не Избранный, не Другой, он не только такой, как все, но и более обычен, чем все обычные люди. Его лицо не только не наполнено Духом, но физически непривлекательно, в его фигуре слишком много плотского, так же, как и в его жизни. И Его возвращение к пониманию своей избранности и необходимости жертвы, когда Он в споре с Иудой утверждает, что главное - освободить душу, иначе цепь зла никогда не будет разорвана, что главное - не избавление от власти римлян, не спасение тела, как утверждает Иуда, а спасение души; все это не

убеждает зрителя образными решениями событий и особенно распятия, полного чисто физиологических деталей и страдания Иисуса на кресте. Он физически умирает на кресте, и не верится, что дух его возносится к Богу-отцу.

Вот почему огромное количество верующих христиан различных конфессий (и не только верующих) не приняли этот фильм и с возмущением отвергли его, ибо этот фильм полон натурализма, а не реализма в самом широком смысле этого слова.

В православном богословии существует понятие "мистического религиозного реализма" (П.Флоренский, Л.Успенский и др.), суть которого заключается в том, что иконопись, создавая образы "неподобного подобия", отражает высшую, божественную реальность. И поэтому религиозный символ более реалистичен, нежели иллюзорная, жизнеподобная живопись так называемого реалистического искусства". Символ не противоположен реализму, более того... символизм противоположен не реализму, но абстрактно самодовлеющей образности, избегающей всяких указаний на какую-либо действительность, кроме себя самой"¹¹, - писал А.Ф. Лосев.

Дело заключается в том, как понимать реальность: как некое конкретное материальное, телесное бытие или как некое абсолютное начало, то, что выше материального и несет в себе универсальные ценности Абсолюта. Более того, даже именование в таком реализме есть указание на эту универсальную действительность, на абсолют.

"Имя и вещь отождествляются в смысловом аспекте, они слиты в общем для них первоисточнике - понимающей себя Первосущности"¹². Такое понимание реализма существует и вне православного богословия, например, в книге французского ученого и политического деятеля Роже Гароди "Реализм без берегов", в которой он считает реалистами и П. Пикассо, и Ф. Кафку, и Джона Перса именно потому, что они отражают высшую реальность, глубинные процессы бытия. В этом контексте вполне правомерно звучат слова Марка Шагала: "Не зовите меня фантазером! Наоборот, я реалист!"¹³.

Поэтому и символы раннехристианского понимания Святой Троицы: глаз - Бог-отец, агнец - Христос, голубь - Святой Дух - вполне реалистичны, т.к. отражают сущность христианского вероучения. Дальнейшая антропоморфизация двух первых ипостасей Святой Троицы говорит лишь о том, что этот реализм приобретает более адекватные вероучению формы. Особенно это явно выражено в понимании Иисуса Христа как нового Адама.

Вл. Соловьев в своих "Чтениях о Богочеловечестве" говорит о том, что Христос - новый Адам, душа

⁹ Евангелие от Матфея. Гл. 26, стих 41.

¹⁰ Тургенев И. Христос.//Вифлеемская звезда. М., 1993. С. 190.

¹¹ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 190.

¹² Бобков К.В., Шевцов Е.Г. Символ и духовный опыт православия. М., 1996. С. 15.

¹³ Шагал М. Моя жизнь.//Юность. 1987. № 12. С. 64.

Которого готова к самоотвержению, а Бог сообщает ей полноту божественной жизни. И это, по мнению Вл. Соловьева, соответствует догматическим определениям Вселенских соборов V-VII вв. н.э.

Сегодня эту идею поддерживает создатель "философии надежды" Эрнст Блох, считающий, что "Иисус, как возвратившийся Адам, становится... первейшим, как подобие первородного человека, сотворенного из глины", но вместе с тем Христос "велик своею небесностью, ушедший и возвращенный и очень далекий своей близостью"¹⁴.

Адам до своего грехопадения - совершенный человек, предстающий перед нами во всей своей физической красе, пронизанной Духом Божиим. Перенесение этой физической, телесной красоты Адама на Иисуса Христа не умаляет доминирования в нем Божественной жизни, потому и Церковь Христова становится Его духовным телом. А Его образ конкретным воплощением Божественного начала, господствующим над Его телесной жизнью, но неотрывной от нее не только в Его земной жизни, но и по Воскресении.

Многочисленные иконы "Вознесения Господня" и "Сошествия во ад" свидетельствуют о том, что Его Воскресение происходит в духовном, но все же теле.

Образ Христа оказал огромное влияние на

иные, нехристианские религиозные культуры, в особенности на ислам.

В исламе Иисус Христос под именем Иса выступает как особо почитаемый пророк, последний перед Мухаммедом. В "Коране" Он именуется Мессией, речением истины, приближенным к Аллаху (Коран. У, 110). Он имел апостолов и живым вознесся на небо. В Судный День Иса появится на Земле вместе с махди (ведомый Аллахом) и возвестит конец света.

Многие мусульманские богословы в IX в.н.э. приписывали "...божественность Иисусу и приходят к доктрине двух господов: Аллаха, несотворенного, и Иисуса, сотворенного, приемного сына Бога, который до Своего воплощения был Разумом, Логосом."¹⁵

Другие отвергали это, и эти споры среди мусульманских богословов идут по сей день¹⁶, но главное заключается в том, что образ Иисуса Христа органически вошел в мусульманское вероучение.

Заканчивая свой краткий анализ данной проблемы, хотелось бы еще раз сказать о том, что образ Иисуса Христа, Сына Божьего, так как он понимается в Православии, оказал и оказывает огромное влияние на мировую религиозную культуру и не только на нее, а на культуру человечества вообще, неся людям Веру, Надежду и Любовь.

¹⁴ Bloch Ernst. Atheismus in Christentum. Frankfurt am Main, 1968, s. 24.

¹⁵ Гутса Эдмунт фон Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981. С. 70-71.

¹⁶ См. Журковский А.В. Христианство и ислам. М., 1990.

Милена Макаровская

МГУ, Москва

СОВРЕМЕННОЕ ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ В РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ДРЕВНИХ ТРАДИЦИЙ

Открывая тему, посвященную церковному пению, прежде всего хочется сказать о его значении и необходимости его современного изучения как миссии Церкви. Поскольку все области церковной культуры имеют общую задачу — воцерковление личности, мы не имеем права делить их на главные и второстепенные, т.к. для каждого верующего воцерковление происходит различными путями. И пение в этом деле занимает свое немаловажное место. Часто выбор храма, общины и даже духовника связан с впечатлениями от пения, которые могут пересиливать рациональные доводы и советы. Ведь большинство прихожан получает впечатление о церковной жизни не из слов миссионеров и даже, возможно, не из православной литературы и периодики, а непосредственно на богослуже-

нии. Пение в целом, как и многие отдельные его составляющие — интонация, тембр, высота, способно формировать нас внутренне; мы можем это воспринимать и сознательно, и подсознательно. А главное то, что облик пения необычайно важен для выражения смысла богослужения и духа соборности в общине. В этом деле не может быть малостей и частностей, т.к. в Церкви Христовой все малое является подобием большего. Так и крюковые знаки на страницах древних рукописей могут многое рассказать о мышлении, памяти и внимании распевщиков, об их отношении к богослужению. Поэтому в некоторых вопросах мы перестаем делиться на специалистов и неспециалистов, музыкантов и немусыкантов, и все обязаны иметь некое «внутренне ухо», которое умеет тонко чувствовать правду и фальшь. При таком

«объединяющем» подходе и пение 80-летних деревенских бабушек может стать неожиданно высокой и трудной школой и принести удивительные открытия для людей образованных.

Эти мысли возникли при знакомстве с современным пением в нескольких провинциальных приходах России — православном (п. Северный коммунальный район Пермской обл. — Русская Православная Церковь), старообрядческих (с. Новокумка Ставропольского края — Русская Православная Старообрядческая Церковь; г. Семенов Нижегородской обл. — Древнеправославная Церковь; г. Единцы Республики Молдова — Старообрядческая Поморская Церковь) и единоверческих (с. Малое Мурашкино Нижегородской обл., с. Злынка Кировоградской обл. — РПЦ). Не хотелось бы намеренно проводить основное деление между приходами «древнего чина» и «нового чина», т.к. их различия всем известны. Напротив, если говорить о сельской и шире — провинциальной культуре, то в самых важных моментах отношение к церковному пению в общинах разных конфессий смыкается и в целом становится ближе к идеалам древности и старообрядчества². Также и в городских приходах с начала XX века старообрядческое пение начинает приобретать ранее не свойственные ему европейские черты — такие, как вокальное звукоизвлечение и использование инструмента дирижирования (указки).

Главное наблюдение, которое можно было сделать после знакомства с пением в разных местностях, таково: сегодня существуют две отличных друг от друга певческих традиции, точнее сказать, два противоположных способа функционирования певческой культуры. Первый заключается в преобладании унифицированных текстов, исполняемых по нотам (крюкам), а второй — в изнурительном воспроизведении песнопений. Первый способ характерен для городских приходов, а второй — для сельских. Причины бытования изустного пения достаточно ясны: с одной стороны, это отсутствие в некоторых общинах нотных и крюковых книг, а главное — плохая нотная грамотность, неналоженный процесс обучения певцов. Однако в изустном пении часто присутствуют изменения текстов, позволяющие говорить о грамотном создании местной версии напева, т.е. о певческом творчестве в рамках канона. Это показали экспедиционные наблюдения и затем текстологический анализ расшифровок песнопений. Твор-

ческое мышление рождает совершенно оригинальные произведения, имеющие стабильную основу, зафиксированную в письменном источнике, но преобразованную и претворенную в нечто новое (см. Примеры). Это явление для нашего времени столь же парадоксальное, сколь и притягательное. Сегодня таких клиросов становится все меньше и меньше. Обращаясь к фактам истории русского церковного пения, можно увидеть реальные доказательства постоянного существования подобного творчества на Руси. Были даже целые периоды, когда церковнопевческая культура понималась только так и не иначе. Особенно показательным является II половина XVI - I половина XVII в. — так называемый период многораспевности. Прежде чем описывать современную изустную традицию, позвольте сделать необходимый исторический экскурс и рассказать, о чем сообщают исследователям певческие рукописи названного периода.

При взгляде на основной массив памятников поражает разнообразие вариантов песнопений при том, что количество самих напевов ограничено. Всего один напев имели многие обиходные песнопения — 103-й псалом, «Блажен муж», кафизмы вообще, полиелей, песнопения литургии верных, в особенности Херувимская песнь — это было обусловлено предписаниями древнего Устава. Однако невозможно найти две рукописи с тождественным текстом; более того, в пределах одной службы повторяющиеся ектении или ответы хора чаще записываются разными знаками. Несомненно, это означает особый подход к записи и исполнению песнопений, противоположных современному, а именно опирающийся не столько на букву (знак), сколько на память исполнителей. Из этого следовали и основные принципы бытования песнопений в то время, о которых мы можем говорить определенно.

1. В основном пение происходило не «по нотам», а на память. Об этом свидетельствуют выводы современных ученых: С.В.Фролова, И.Е.Лозовой, Л.А.Игошева. Совсем недавно было опубликовано наблюдение (4, с.3) о том, что рукописи XVI - начала XVII в. сохранились прекрасно и не несут каких-либо следов постоянного клиросного употребления (например, восковых пятен) и даже частого перелистывания, перегибаются с трудом, а их формат (в 4 и 8-ю долю листа) не предполагает обозрения всеми певцами. Особенно же указывает на индивидуальное использование рукописей мелкий, почти бисерный почерк.

1 Полевая работа в п. Северный коммунальный район проводилась в рамках комплексной археографической экспедиции МГУ 9.07 — 1.08.1997 г.

2 Очень точно подтверждается провинциальной практикой замечание В.Сенатова: «Историк старообрядчества на протяжении двух с половиной веков постоянно наблюдает борьбу между господствующей Церковью и старообрядчеством, борьбу — в некоторые моменты кровавую и огненную, часто весьма жесткую и почти всегда хитрую с той и другой стороны. Вместе с этим ему почти вовсе не приходится извещать факты столкновения между чисто народными массами и господствующей и старообрядческой. Даже духовная литература, сравнительно хорошо разработавшая «историю старообрядчества», не подмечает таких явлений, которые свидетельствовали бы о разделении народа на два враждебных лагеря, что массы, господствующая и старообрядческая стояли, друг против друга в каком-либо подобии кулачного боя» (8, с. 44).

Вывод напрашивается только один — письменный текст использовался чрезвычайно редко, во всяком случае, это не было постоянной практикой. Также, по мнению И.Е.Лозовой³, представление об устном пении мы имеем из текстов ремарок в Служебниках XIV-XVI вв. Там, где сейчас указывают «клик», ранее писали — «людие». Это означает, что большинство песнопений: ектении, ответы на священнические возгласы, Евхаристический канон — пел народ, а не профессионально обученные певцы.

2. При изустном воспроизведении вариант напева непременно хоть немного будет отличаться от письменного. При запоминании происходит более удобная для певчих расстановка акцентов, соотношения длительностей и звуковых высот, которые в беспометном знамени можно было почитать лишь относительно. Вспомним, что музыкальное сознание русского человека того времени не располагало темперированным строем, метрономически равномерным темпом, бинарной (кратной) системой ритмики — крюковой текст было принципиально невозможно интерпретировать точно по записи. На основании этого важный вывод был сделан В.И.Мартыновым (7, с.17-18) — пение входило в систему духовного образования, послушания, было фактически аскетической дисциплиной и не могло быть доступно непосвященному. Здесь само слово «послушание» приобретало буквальный смысл — не наслушавшись, певец не имел более никакой возможности научиться петь по крюкам. А то изустное исполнение, которое являлось для него образцом, в свою очередь, не было точным исполнением записанных оборотов напева. Напротив, крюковой текст сам по себе еще не обладал звуковысотностью, был как бы наполовину «нем». Таким образом, сам способ записи песнопений предполагал различные варианты интерпретации, которые, тем не менее, представляли собой один-единственный канонический напев, свободно узнаваемый в исполнении любой общины.

3. Из этих характеристик далее уже можно заключить, каково же было отношение клирошан к богослужебному пению. Воспроизведение наизусть требовало качеств гораздо более фундаментальных, чем чтение по нотам, таких, как внимание к исполняемому, хорошее понимание смысла слов песнопений и даже умение его толковать — это проявляется в многообразии вариантов, которые ничуть не вредят осмысленному пропеванию слова, а напротив, каждый раз по-новому выделяют ключевые слова. Замечательна мысль прот. Иоанна Вознесенского, высказанная в конце XIX в.: «Если чтение и слушание слова Божия для нас назидательно, то пение его еще более, потому что надлежащее пение требует от нас большего внимания к поющему тексту, чем чтение; своею сравнительно протяженностью оно дает более нам возможности глубокого проникно-

вения умом в смысл поющего, а своими дышащими благочестием напевами невольно возбуждает и наше религиозное чувство» (2, с.22). Следует заметить, что в дореформенный период на Руси было запрещено произвольное повторение слов в песнопениях. Запрет этот иногда нарушался в песнопениях мелизматического стиля, более протяженных и торжественных, но это случалось крайне редко, в основном — в придворном пении и было не свойственно исполняемому на обычных будничных и воскресных службах. (Надо полагать, что провинция и тогда являлась истинным хранителем церковного предания и канона, о чем говорят многие замечательные памятники и книжности, и храмовой архитектуры). Удерживать подобающее отношение клирошан к богослужению помогал и древний церковный Устав (Церковное Око), которым предписывались поклоны и крестные знамения поющих одновременно с прихожанами или, в крайнем случае, двум клиросам попеременно, как на Великом прокимне «Да исправится молитва моя». Пространственное положение певцов предполагало выходы на литию в притвор и также на сходы — это, в том числе, обязывало и к внешнему соблюдению максимальной дисциплины и в поведении и в одежде, которая не могла быть менее строгой, чем у прихожан. Так мы видим взаимосвязь крюковых напевов Древней Руси с подробностями, говорящими непосредственно о постановке богослужения в приходах. Это неудивительно, т.к. в изречениях русских святых XV-XVI вв. (преподобные Нил Сорский, Максим Грек, Зиновий Отенский) пение изначально приравнивалось к молитве, к жертве и образовывало неразрывное единство и с обрядом, и с течением духовной жизни верующих.

То проявление жизненности и способности творить, которое сейчас сохранилось в изустной культуре пения, в древности было выражено не только в формах бытования песнопений, но и в самой идее системы знаменного распева. По многим чертам, присущим этой системе, можно судить об истинно духовной сущности древнерусского пения, которое называлось «ангелогласным», а также «трисоставным» (последнее, по мнению В.И.Мартынова, — по аналогии с трисоставностью человека (7, с.10)). Сама возможность прочтения невменных знаков и обучения пению давалась только при полном воцерковлении будущего певца, т.к. система церковного пения содержала в своих понятиях азы богословия и аскетики. Этому способствовали и внимание к произносимому слову, и многозначность самого певческого знамени, какова была присуща знаку во многих древних восточных языках.

Некоторые из древних особенностей знаменного распева, пройдя долгий исторический путь, остались в несколько видоизмененном, но пока еще «живом», традиционном виде в певческой практике

³ Это мнение выражено исследователем в курсе лекций по истории русской музыки в Московской государственной консерватории.

некоторых провинциальных приходских храмов. На богослужении в приходе, сохранившем устную традицию, невозможно не заметить отличий не только собственно в пении, но и в самой постановке певческого дела. Певцами являются обязательно не пришлые люди, а члены общины, не получающие за это материального вознаграждения. На клиросе певцы чувствуют себя чрезвычайно свободно, единодушно, никогда не спорят, репертуар известен заранее. Слова произносятся необыкновенно отчетливо, как и в чтении. Голоса не имеют академической постановки, но манера звукоизвлечения не похожа по открытости звука на фольклорную, по сравнению с ней более строга – можно сказать, что человек поет в той же манере, что и разговаривает. Местоположение певцов приближается к старообрядческим требованиям – все, в том числе и регент, стоят лицом к алтарю. Иногда и на старообрядческих и единоверческих клиросах отсутствует указка, т.е. дирижирование не осуществляется ни в какой мере. Конечно же, никогда не задается тон. Однако поражает общая слаженность пения, заставляющая предполагать многолетнюю совместную практику певцов. Все вступают одновременно, сразу же в достаточно бодром темпе, и вместе заканчивают. В п. Северный коммунары следует отметить и такую редкую для православных приходов особенность, как совместные крестные знамения и поклоны.

Попробуем ответить далее на вопрос, почему же сегодня в большинстве российских приходов, особенно городских, не существует подобного отношения к пению. Дело в том, что процессы затухания древнерусской певческой традиции всегда являлись отрицательным «барометром» состояния всего общества и начались не в XX веке и даже не в период Никоновой реформы, а еще задолго до того, наиболее заметно обозначаясь в Смутное время. По рукописям можно проследить, как постепенно знаменная нотация становится все более доступной для чтения, «материализуется». Это означало уже отход от существовавшего ранее «послушания». Сначала запись становится более дробной, разделенной на отдельные знаки, почти что на отдельные «ноты» или «буквы», тогда как ранее мелодия мыслилась целостными оборотами, подобными словам. Затем появляются так называемые указательные пометы, конкретизирующие ритм песнопения. Понемногу в нотацию проникают и буквенные пометы, обозначающие абсолютную звуковысотность, т.е. положение звуков не относительно один другого, а в составе звукоряда. Параллельно развивается форма певчес-

ких азбук, которые становятся все более подробными, а также фитников и кокизников, содержащих розводы «тайнозамкненных», т.е. зашифровывающих, начертаний. Таким образом, делая певческую культуру более удобной для самостоятельного изучения, поколение за поколением русские люди отходили от понимания духа, смысла и предназначения этой культуры, которые могли передаваться только из души в душу – «как огонь от огня», и никаким иным способом.

Дальнейшие события, начало которым дала Никонова реформа, говорят уже о том, что в певческом деле начали усиливаться отрицательные процессы. С исправлением книг и сокращением самого Устава пение утеряло многие свои качества, в частности – тесную связь с Уставом. В таком положении стало уже более или менее безразличным, какой напев является каноническим, где и когда его следует исполнять. Возобладала тяга к разнообразию напевов, в отличие от разнообразия вариантов при единственности напева. Богослужение понемногу стало превращаться в произвольную компиляцию напевов, что соответствовало более концертной, чем богослужебной практике. Теперь певцы должны быть хорошо обученными более светски, чем духовно, они могли не иметь прочной связи с общиной, но необходимым стало, за редкими исключениями, обязательно ставить их «на довольство»⁴. Такой подход не мог не приводить к упадку духовной жизни в общинах.

Однако православная провинция еще долго остается «консерватором» отголосков старой традиции, которая безжалостно ломалась столичными «новинами». Как известно, знаменный распев еще долгое время сохранялся не только в монастырях и скитах, но и приходских храмах. По данным, полученным из писем русских композиторов-классиков и любителей церковного пения, в I половине XIX в. в сельских приходах еще сохранились местные версии 3-голосных гармонизаций знаменного распева (10, глава 3). Самое удивительное, что и гармонические песнопения различных распевов, проникая в сельский обиход, испытывали и до сих пор испытывают на себе влияние прежней традиции – они выучиваются наизусть и с течением времени приобретают отличительные мелодические особенности, оставаясь, тем не менее, узнаваемыми на слух. При низком уровне певческой грамотности, разумеется, было невозможным одновременное выучивание многих напевов – таким образом, можно предположить, что напев каждого песнопения, как и

⁴ Класс певцов-профессионалов существовал и ранее, в XVI - I половине XVII в. По замечанию Н.П.Парфентьева, их «жизнь и деятельность... были связаны либо с довольно многочисленными местными хорами – архиерейскими и монастырскими, больших городских соборов и феодальной аристократии, либо с центральными хорами России – государевым и патриаршим, куда отбирались лучшие из этих певцов» (7, с. 3), т.е. речь не идет о приходских храмах. К тому же на достаточно позднее появление этого класса указывает тот факт, что в рукописных источниках полный состав песнопений суточного и годового круга оказался зафиксированным не ранее II четверти XVI в. (в последнюю очередь – литургия свт. Иоанна Златоуста).

сегодня в отдельных общинах, бытовал только в одной редакции, что придает стройность богослужению и является на деле исполнением предписания древнего Устава.

В городах же возвращение к такой стройности богослужения представляется весьма нелегким. Несомненно, постоянное изустное исполнение напева избранной редакции сегодня является мечтой многих высокопрофессиональных регентов. Однако поющим в городских храмах приходится испытывать трудности от ежедневного повторения заученных по нотам простых напевов, от которых практически невозможно отступить, «адаптировать» напев к своим возможностям и слуху прихожан данной общины, не обладая талантом импровизатора. Это говорит об определенном сближении, почти тождестве в пореформенное время сфер церковного пения и авторской музыки, чего на деле избежало пение в сельских храмах.

Реально же, как показывает практика провинции, достижение различия двух сфер пения выполнима и происходит по конкретной причине: именно те населенные пункты, где в церкви поют наизусть, относятся к ареалам бытования наиболее развитых и древних фольклорных традиций, т.е. ветви канонической культуры. Как пример можно привести районы Верхокамья (запад Пермской обл. и Кезский р-н Удмуртии) и русского Севера, где в некоторых селах и деревнях сегодня, кроме светской фольклорной, еще не утрачена и традиция внецерковного, «домашне-

го» духовного пения (стихи, псалмы). Таким образом, изустное пение и некоторое отставание в грамотности объясняются вовсе не темнотой или ленью, а, как это ни парадоксально, более высоким уровнем развития в районе певческой и шире – специфической местной традиции русской национальной культуры, несомненно, созданной на фундаменте христианской веры. Немаловажное значение имеет и цельность самого образа сельской жизни и благочестия, при котором многие бытовые особенности поведения и пения переносятся на клирос, но, заметим, также и с клироса в жизнь, о чем говорит и умение молиться по уставному чину дома. Община церковная на селе является подобием общины крестьянской, т.е. это люди, в основном совместно строящие свое рабочее время и досуг и действительно живущие общими интересами.

Таким образом, в древности повсеместно, а сегодня, к сожалению, далеко не во всех приходах, все стороны процесса постановки певческого дела, начиная с интонирования песнопений и обучения и заканчивая внешним поведением певцов, были глубоко укоренены в духовном состоянии общины и ее молитвенной жизни. Можно сказать, что клирос всегда в чем-то является «кликом» общины – частью, наиболее ярко характеризующей ее дух для внешнего взгляда. Так, возможно, и поиски истинного пения, которые активно ведутся в наши дни, совпадут с поисками единства церковной общины?

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ФОНОГРАММ

1. МГУ, Верхокамье-97. П.Северный коммунар. Воскресная служба в Православной Церкви 26-27.07. Глас 5.
2. Частная коллекция. Панихида в старопоморской традиции (г.Единцы, Молдавия), 1990 г.
3. Частная коллекция. Фрагменты вечерни, вел.павечерницы, утрени и литургии на Богоявление в единоверческом Покровском храме с.Злынка (Юж.Украина). 18-19.01 1992 г.
4. Частная коллекция. Литургия в день Св.Жен-мироносиц. С.Новокумка, община казаков-некрасовцев, 1990 г.
5. Частная коллекция. Всенощная и литургия в единоверческом храме с.Малое Мурашкино. 29.04.1998 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882.
2. Прот.Иоанн Вознесенский. О высоком достоинстве и благотворном влиянии на людей церковного пения // О церковном пении (сборник статей). М., 1997, с. 8-27.
3. Зиновий. Истины показание. Казань, 1863.
4. Игошев Л.А. Очерки по истории русской музыкальной культуры XVII века. – М.: ЗАО «Лития ЛТД», 1997.
5. Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский и его богословские полемические и церковно-учительские произведения. СПб., 1894.
6. Каптеров Н. В чем состояло истинное монашество по воззрениям преп.Максима Грека. Богословский вестник. 1903. Ч. 1.
7. Мартынов В.И. К проблеме изучения форм древнерусского богослужебного пения // Музыкальное искусство и религия: Материалы конференции. / РАМ им.Гнесиных. – М., 1994. с. 9-20.
8. Парфентьев Н.П. Профессиональные музыканты России XVI-XVII веков. – Челябинск, 1991.
9. Сенатов В. Философия истории старообрядчества. М., 1995.
10. Шеронова Ю.В. К проблеме адаптации знаменного распева в творчестве русских композиторов XIX-XX вв. Дипломная работа. – М., МГК, 1998.

ПЕЧАТНЫЕ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ

1. Обедница. Киев, 1909.
2. Сборник знаменного пения. М., 1984.

Диакон Валерий Бахтеров (Москва),

директор Православной гимназии «Зеленоград» братства во имя свт. Филарета Московского

СИСТЕМА ЦЕЛОСТНОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ЛИЧНОСТНЫМ, КУЛЬТУРНОМУ И ОБЩЕСТВЕННОМУ АСПЕКТАМ ПРОБЛЕМЫ

“...я имею намерение все достодолжное (о человеке - В.Б.) вывести из устройства человеческого естества. Жить нам надо так, как Бог создал нас, и когда, кто не живет так, смело можно говорить, что он совсем не живет”.

(Святитель Феофан Затворник)

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Концептуальный подход предполагает анализ исследуемой системы, что называется “сверху-вниз” и синтез составляющих ее (системы) компонентов в концептуальную модель, которая, в свою очередь, проецируется на конкретный объект реализации. Реализация уже самой модели осуществляется “снизу-вверх”. Прежде чем приступить непосредственно к рассмотрению системы духовного образования, следует уточнить применительно к нашему исследованию по крайней мере те понятия (“концепты”), которые являются ключевыми в нашей концепции, - “Бог”, “мир” (“природа”), “человек”, “церковь” (“общество”), “культура”, “образование”, “наука”, “искусство”, “хозяйство”, (“экономика”), - и без которых нельзя постичь сущности духовного образования. **В своей концепции мы исходим из того,**

что основаниями истинно духовного образования являются: Бог-Троица, в котором только и содержится “личностная полнота”¹, человеческая личность как личность как “образ и подобие Божие”² и Церковь Божия, как совокупность (собор) Божиих разумных тварей, соединенных в Боге. Без Бога вообще не мыслимо истинно духовное образование, которое не осуществимо, естественным образом, и вне Церкви. Что касается человеческой личности, то она является главным субъектом в системе духовного образования. Человек может достигнуть своей личностной полноты лишь в Боге. Далее предлагается последовательный анализ названных понятий на основе учений Православной Церкви применительно к цели духовного образования.

1 Владимир Лосский говорит, что “тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности - аспект личности (В.Б.). Действительно, античная философия не знала понятия личности. Мышление греческое не сумело выйти за рамки “атомарной” концепции индивидуума, мышление римское следовало путем от маски и роли и определяло “личность” ее юридическими отношениями. И только откровения Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности. Действительно, у отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно (В.Б.). Всякое свойство (атрибут) повторно: оно принадлежит природе и мы можем его встретить и у других индивидуумов, даже определенное сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный - все, что может быть выражено. Личность несравненна, она “совершенно другое”. Плюсуется индивидуумы, но не личности. Личность всегда “единственна”. Понятие объективирует и собирает. Поэтому только методически “деконцептуализируемая” отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый “остаток” не может быть определен, но лишь показан. Личное можно “уловить” только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов. Ибо подойти к личности - значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных творений, а главное - иной раз совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир чьей-то отданной и сосредоточенной жизни” (Вл. Лосский. Догматическое богословие.// Богословские труды, сб. 8, Изд. Московской Патриархии, Москва, 1972, стр 139-140).

2 Священное Писание: (Быт. 1, 26).

О БОГЕ-ТРОИЦЕ

По учению святой Православной Церкви, которое изложено в ее символах веры, *Бог* - един, но в трех лицах: Бог - Отец, Бог - Сын, Бог - Дух Святой. В Троице пребывает Единица неслиянно, а в Единице - Троица нераздельно.³ Единство лиц - в общей Их божественной природе, которая определяется общими свойствами: разум,⁵ воля, любовь. Они не определяют различия лиц. Различие отдельных Лиц, или Ипостасей, между собой происходит по личным свойствам: Отец рождает Сына, но не был прежде Сына; Сын рождается от Отца, но не так, чтобы появился после Отца; Дух Святой исходит от Отца, но и Сам есть совечен и единосущен Отцу и Сыну.

Здесь обращает на себя внимание идея Единоначалия Отца. Понятие "единоначалие" обозначает в Боге единство и различие, исходящее от Единого Личного Начала: "Божество нераздельное в Разделяющих... В трех солнцах, проникающих одно в другое, свет был бы един, вернее, они три новых Солнца"(1).

Вл. Лосский говорит: "Итак, Троица есть изначальная тайна, Святая Святых божественной реальности, сама жизнь Бога сокрытого, Бога Живого... Троица первична по отношению ко всякому существованию и всякому знанию, которые в ней находят свое обоснование. Троица не может быть постигнута человеком. Она сама объемлет человека и вызывает в нем славословие. Когда же мы говорим о

Троице вне славословия и поклонения, вне личного отношения, дарованного верой, язык наш всегда неверен"(2). По словам св. Григория Богослова, "когда наша мысль обращается к Божеству, Первопричине, Единоначалию, то нам открывается Единое; когда же она обращается к Тем, в Ком пребывает Божество, и Тем, Кто в одной вечности и славе происходят от Первоначального, мы поклоняемся Трем.(3)"

Но единоначалие Отца, по мысли Вл. Лосского, не предполагает известной субординации Сына и Духа, "ибо Начало тогда только совершенно, когда оно начало реальности равносовершенной... В Боге нет противопоставления причины следствию, но есть причинность внутри единой природы. Здесь "причинность" не влечет за собой ни внешнего следствия, как в мире материальном, ни следствия растворяющегося в своей причине, как в иерархических онтологических системах Индии или у неоплатоников; и "причинность" - здесь только несовершенный образ неизреченного общения"(4).

О БОЖИЕМ МИРЕ

Как говорят богословы, на тварном лежит печать Божества. Это касается ангелов и людей, как разумных существ, и всей неразумной природы.

Прежде всего сущего, прежде даже самого времени Бог сотворил *ангельский мир (невидимый мир)*.⁶ Ангелов весьма много, а лучше ска-

3 1) "Он - и Едино-Троичен и Триедин, с двояким равенством, где 1 = 3 и 3 = 1" (Вл. Лосский, Там же стр. 141).

2) "Бог есть Троица" (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры, стр. 13-27, Кн. 1, Гл. VIII.)

3) "Бог приснопоеваемый и славимый, то есть безначальный Отец, собезначальный Сын Отца и Дух Святой, соприсносущный и единосущный Отцу и Сыну, есть едино естество и слава, Троица единосущная, единое Божество, равночестная и триипостасная сущность, начало всего сущего и вседеятельная сила, единопредстольная и единославная, вседержительное господство и царство. Сей Бог единый, когда созерцается и веруется в единстве естества, единично поклоняем бывает от нас яко Бог единый; когда же исповедуется Троицей, троично и от нас воспевается, то есть в трех отдельных Лицах..." (Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т.2, стр.102, Слово 62).

4 Он же. Божественные гимны. стр. 269. Гимн XIX.

5 1) Он же. Творения. Т.2, стр.94-95, Слово 61.

2) "Нерожденность Отца Безначального, ... рожденность Сына и исхождение Духа - таковы отношения, позволяющие нам различать Лица. Но здесь необходимы два замечания: во-первых, эти отношения обозначают, но не обосновывают ипостасного (личного - В.Б.) различия. Различие есть та абсолютная реальность, которая коренится в тройственной и изначальной тайне Божественных Лиц, и наша мысль, которую тайна эта бесконечно превосходит, может лишь указать на нее негативным образом, то есть утверждая, что безначальный Отец - не Сын и не Дух Святой; что рожденный Сын - не Святой Дух и не Отец; что Дух от Отца исходящий - не Отец и не Сын. И еще: эти отношения суть не отношения противопоставленности, как утверждает латинское богословие, а просто отношения различности: они не делят природу между Лицами, но утверждают абсолютную тождественность и не менее абсолютное различие ипостасей (Лиц - В.Б.), и, что особенно важно, отношения эти для каждой ипостаси (каждого Лица - В.Б.) тройственны, и никогда не могут быть сведены к отношениям двусторонним, предполагающим именно противопоставление" (Вл. Лосский, Догматическое Богословие, стр. 140).

6 1) Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превышшее времени, вечное, приснопродолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания - ... разумные и невидимые природы ..." (Василий Великий. Творения. 41, М., 1891, стр.10. Беседы на Шестоднев. беседа 1).

2) "Мир духовный (ангелов) превыше времени, потому что будучи сотворен прежде всего, предваряет и сотворение самого времени... Мы не усматриваем никакого времени ни раньше их, ни в них самих, потому что они всегда наслаждаются лицезрением Бога" (Блаженный Августин. Творения. Т.1. Киев, 1907. Исповедь, XII, 15). Цитировано по книге: Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Москва, Путь, 1917, стр. 200, прим.3.

3) Так думать заставляют: Быт. 1,12; Иов. 38,7;

4) Св. Симеон Новый Богослов говорит, что ангелы "задолго" до сотворения прочих тварей были произведены Богом (Божественные гимны. Стр. 179. Гимн XL.)

5) Также и много других отцов говорили о домирном существовании ангелов: Блаженный Иероним, Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Григорий Великий, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин и др.

зять их число бесконечно⁵). Они одарены умом, очень подвижны, обладают свободной волею, бестелесны, служат Богу. Они по благодати получили для своей природы бессмертие. Ангелы не способны к раскаянию, потому что бестелесны (только человек, как *телесное* разумное существо, имеет возможность раскаяться по причине немощи тела). Чем для людей служит смерть, тем для ангелов служит падение (после падения для них невозможно покаяние, подобно тому как и для людей оно невозможно после смерти). По выражению св. Иоанна Дамаскина "Ангелы - вторые, постигаемые только умом, *светы*, имеющие свет от первого и безначального Света (Бога - В.Б.); не имеющие нужды в языке и слухе, но без произносимого слова сообщают друг другу собственные мысли и решения."⁶ Ангелов можно описать, точнее, их местопребывание. Так, когда они находятся на небе, их нет на земле, и посылаемые Богом на землю, они не остаются на небе. Ангелы, как было уже сказано, бестелесны, и не имеют тройного измерения. "Они трудно склоняемы ко злу, хотя не непоколебимы; но теперь даже и непоколебимы не по природе, а по благодати и привязанности к одному только Благу."⁷ Ангелы будущего не знают, но если пророчествуют, то при содействии благодати Божией, "когда Бог открывает им и повелевает предсказывать."⁸ В браке они не имеют нужды, так как не подвержены смерти. Ангелы обладают великой силой, но конечно, относительной. У ангелов одно занятие: *воспевать хвалу Богу и служить божественной воле*. Ангелы служат Богу "на небе" и "на земле". "На небе", помимо воспевания хвалы Богу, ангелы сообщают⁹ по степеням своей иерархии¹⁰ различные тайны, получаемые от Бога, и вышеестественных световидных озарений, приличных премирным духам.

По словам св. Афанасия Великого¹¹, престолы, серафимы и херувимы поучаются непосредственно от Бога, как высшие из всех и ближайшие к Богу; потом они поучают и прочие чины, и таким образом по порядку высшие учат низших. То же читаем у святого Ефрема Сирина¹², который говорит, что, когда небесные духи желают узнать что-либо Свыше, то обращаются с вопросами своими к высшим ангелам, а эти научаются по мановению от Духа. Кстати сказать, у нас на земле точно так же: святых учат ангелы, остальных христиан - святые. В этом заключается основной закон духа - послушание и на этом основывается священная, божественная основа старчества. Служение ангелов на земле имеет отношение к предметам неодушевленного мира и к людям. "Вселенная в полном своем составе - (космос), - говорит епископ Варнава, - не представлена Богом, как думают некоторые (деисты), самой себе, подобно раз и навсегда заведенным и пущенным в ход часам (Ин. 5, 17). В частности, каждая стихия и каждое

вещество природы (вплоть до элементарных частиц в микромире - В.Б.), мир органический и неорганический, открытые наукой, и еще не открытые силы природы, отдельные предметы последней и произведения рук человеческих не управляются и не существуют самостоятельно а находятся под наблюдением и в распоряжении особых ангелов, которые над этим господствуют и действуют здесь по воле Всемогущего Бога".¹³ Ангелы-хранители Божии служат людям на пути к Богу. "По нашей греховной развращенности и злым делам, - говорит далее епископ Варнава, - здесь им много труда, и только такой могущественный дух, как ангел, в силах, до некоторой степени справиться с таким, хотя нищедушным, но строптивым падшим созданием, как человек, своими страстями и своим добровольными призывами накликающим на себя к тому же страшных и сильных демонов. Но если для нас это честь, то, зато, какую школу смирения - иначе невозможно выразиться - проходят здесь ангелы! Пусть каждый представит себе: могущественный, прекрасный, светоносный дух повелением Божиим приставлен к нему, слюнявому, смраднему, хотя и мыслящему, комку грязи, и должен за ним ухаживать, - и ухаживает - как никакая нянька, никакая мать!"¹⁴ А ведь человек постоянно оскорбляет своего Ангела, (а сами мы не можем перенести оскорблений со стороны подобных себе людей), поносит, причиняет жестокие страдания, скорбь.

Кроме того, Ангелы служат целым обществам: есть ангелы-хранители целых областей и народов, церквей и христианских обществ. Знаем, как ангелы являлись многократно праведникам и даже великим грешникам, чтобы помочь им в чем-нибудь.⁵ Но знаем и обратное - как ангелы являлись страшными наказателями за беззаконие.

Для полноты нашего представления о невидимом мире нам необходимы знания и о злых духах, о дьяволах. По мнению св. Иоанна Дамаскина¹⁵, дьявол является злой умной силой, мысленным злым духом. Демон, будучи одной и той же духовной природы с ангелами, но добровольно уклонившись от блага ко злу, сделался по образу бытия - в противоположность первым (светам) - тьмою. Дьявол неспособен к раскаянию и не знает будущего. Несмотря на свое незнание будущего, демоны постоянно берутся ложно предсказывать. Бесы знают и Священное Писание, но мыслями человеческих (если только они не внушены ими самими) демоны не знают. Демонами придуман всякий порок, также и нечистые страсти. Они обладают могущественной силой. Но несмотря на это, сатана трепещет при имени Иисуса Христа и при крестном знамении. При позволении со стороны Бога демоны изменяются и преобразуются в тот вид, в какой хотят сообразно со своим воображением, начиная со светлого анге-

⁷ Примеры из Священного Писания: Втор. 32,8; Дан. 10,13; 20,21.

⁸ Примеры только из Свящ. Писания: Быт. 19,1,10-11,15-22; 31,10-12; Суд. 13,3, 3-5; Тов. 5, 4-5; Лк. 2, 9-12.

⁹ Примеры из Священного Писания: Быт. 19, 21-22; 4 Цар. 19,35.

ла и кончая всяким родом скотов, гадов и чудовищ. Епископ Варнава все эти утверждения строго аргументирует примерами из различных источников.

“Откуда диавол, если зло не от Бога? - спрашивает св. Василий Великий, - Что скажем на это? То, что и на этот вопрос достаточно нам того же рассуждения, какое представлено о лукавстве в человеке. Ибо почему лукав человек? По собственному своему произволению. - Почему зол диавол? По той же причине: потому что и он имел свободную жизнь, и ему дана была власть - или пребывать с Богом, или удалиться от Благого. Гавриил - ангел и всегда предстает Богу. Сатана - ангел и совершенно ниспал из собственного чина. И первого соблюло в горних произволение, и последнего низринула свобода воли. И первый мог стать отступником, и последний мог не отпасть. Но одного спасла ненасытная любовь к Богу, а другого сделала отверженным удаление от Бога. И это отчуждение от Бога есть зло”. (16)

“Небо и земля” первого дня, - говорит Вл. Лосский, - означают всю вселенную, мир **видимый и невидимый** (В.Б.), умозрительный и вещественный. Небо - это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы: “(17) В нашем падшем состоянии мы фактически не можем определить места нашей вселенной среди беспредельных миров.

В Библии мало сказано о невидимом мире. Зато подробнейшим образом рассматривается земля.¹¹ Это подчеркивает центральное значение земли, что определяет некий геоцентризм (18). Геоцентризм библейский не физический, а духовный: земля **духовно центральна**, потому что она - плоть человека, потому что человек, прорываясь сквозь бесчисленное видимое, чтобы связать его с невидимым, есть существо центральное, - то существо, которое объединяет в себе чувственное и сверхчувственное и

потому с большей полнотой, чем ангелы, участвует во всем строе “земли” и “неба”.

О ЧЕЛОВЕКЕ

“В центре¹² вселенной бьется сердце человека” (19), - говорит Владимир Лосский.

“Шестоднев, - продолжает он, - геоцентрические повествует о том, как разворачивалось сотворение мира; эти шесть дней - символы дней нашей недели, - скорее иерархические, чем хронологические. Отделяя друг от друга созданные одновременно в первый день элементы, они определяют концентрические круги бытия, в центре которых стоит человек, как их потенциальное завершение. Веления Бога вызывают к бытию различные части тварного мира. Но человек - не часть, потому что личность содержит в себе все: как свободная полнота он рождается от “размышления” Бога, как Свободной Полноты: “(20) Из Библии человек предстает пред нами не только как верх творения, но и как самый его принцип.

Никто другой, как Максим Исповедник (21), с несравненной силой и полнотой не обрисовал миссию, возложенную на **человека**. Последовательным “разделением”, из которых состояло творение, соответствуют в его описании “соединения” или синтеза, совершаемые человеком благодаря синергии свободы и благодати.

Основное разделение, в котором коренится вся реальность (действительность) тварного бытия, это противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение **тварное и нетварное**.

Затем тварная природа разделяется на **небесную и земную, на умозрительное и чувственное**. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен **рай**. Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: **мужской и женский**.

Адам должен был превзойти эти разделения

10 Еп. Варнава. “Искусство святости...”. Том 1, отдел II.

11 1) Тайны божественного домостроительства совершаются на земле, и вот почему Библия приковывает наше внимание к земле. Она не только запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах (которые кстати сказать, наша падшая природа может познавать лишь в их разобщенности), она не только хочет освободить нас от узурпации падших ангелов и соединить с одним Богом, но говорит об ангелах, показывая их обращенными к земной истории, к той истории, в которую включается божественное домостроительство, говорит о них как о служителях (или врагах) этого домостроительства. (Вл. Лосский. Догматическое Богословие, стр. 152).

2) Святой Григории Нисский видит в 99 овцах, оставленных на высотах, символ ангельской полноты, сотая же, заблудшая овца - это наш земной мир. (Там же, стр. 151).

12 1) В античной философии жило знание о центральном положении человека, которое она выражала понятием “микрокосм”. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объясняется тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос - это большой человек, а человек - малый космос. (Вл. Лосский. Догматическое Богословие, стр. 155).

2) Идея микрокосма вновь появляется у отцов Церкви, но у них она решительно перерастает всякий имманентизм. “Нет ничего удивительного в том, что человек есть образ и подобие вселенной, ибо земля переходит, небеса меняются и все их содержимое столь же эфемерно, как и содержащее...” но “...те, кто думали возвысить человеческую природу этим велеречивым наименованием, не заметили, что одновременно наградили человека качествами, свойственными комарам и мышам”. (Там же).

3) Подлинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности божественной полноте, в скрытой в нем тайне “образа” и “подобия”. “Я - земля и потому привязан к земной жизни, но я также и божественная частица, и потому ношу в сердце желание будущей жизни”. (Там же).

сознательным деланием, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, от всего отрешающей, и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: неся рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В-третьих, его дух и само его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: земли с небесной твердью. На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разделение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви - по благодати - все, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него - всего космоса.

Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер божественного образа в нем. По мысли Вл. Лосского (22), не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личный, ипостасный смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование благодати и соедине-

ния с Богом; но в нем также - опасность поражения и утраты. Тварь, по вине человека покорившаяся беспорядку и смерти, от него же, ставшего по благодати сыном Божиим, - ждет своего избавления.¹³

Итак, мы ответственны за мир. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать. Можно было бы спросить, почему же Бог создал человека свободным и ответственным? Именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару - обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа. Существует, конечно, и безличная любовь, слепое тяготение желания, рабство природной силе. Но не такова любовь человека или ангела к Богу, - иначе мы были бы животными, привязывающимися к Богу каким-то темным влечением. Что бы быть тем, чем должен быть любящий Бога, нужно допустить возможность обратного: надо допустить возможность бунта. Только сопротивление свободы придает смысл согласию. Любовь, которой хочет Бог, это не физическое намагничивание, но живая взаимная напряженность противоположностей. Эта свобода - от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца.

Таким образом, личность определяется свободой. Личное существо¹⁴ способно любить кого-то

13 1) "Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих", пишет св. апостол Павел. И действительно, "тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих" (Рим. 8, 19-21).

2) Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать "антропосферой". И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом - Богом; ибо человеческая личность не может, не подвергнувшись распаду, претендовать на обладание своей природой, то есть именно своим качеством микрокосма в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу. (Вл. Лосский. *Догматическое Богословие*, стр. 156).

14 1) "Личные существа - это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом. Сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое радикальное "вторжение", нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он - вспомним здесь о Божественном Совете книги Бытия - могут решать и выбирать. Но эти существа могут принимать решения, направленные и против Бога. Не есть ли это для Бога риск уничтожить Свое создание? Мы должны ответить, что риск этот парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие. Творя "новое", Бог действительно вызывает к жизни "другого": личное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал. Вершина божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви - следовательно, и отказа. Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение, именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустрашим: в самом своем величии - в способности стать Богом - человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, чтобы обрести сознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог". (Вл. Лосский. *Догматическое Богословие*, стр. 156-157).

2) "Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом". (Св. Василий Великий. Цитировано по : там же, стр. 157.)

3) "Бог становится бессильным перед человеческой свободой. Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две - в обожении. Одна воля для создания образа, но две - для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков божественный Промысл, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяния любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать". (Вл. Лосский. Там же. стр. 157).

больше собственной своей природы, больше собственной своей жизни. Личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе. Св. Григорий Нисский (23) учит, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять. Человек в большинстве случаев действует по естественным импульсам; он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, космической или социально-психической средой, даже собственной своей "историчностью". Но истинность человека пребывает вне всякой обусловленности, а его достоинство - в возможности освободиться от своей природы: не для того, чтобы ее уничтожить или предоставить самой себе, подобно античному или восточному мудрецу, а для того, чтобы преобразить ее в Боге.

"Цель свободы, - объясняет св. Григорий Богослов, - в том, чтобы *добро действительно принадлежало тому, кто его избирает* (В.Б.)." (24) Бог не хочет оставаться собственником созданного им добра. Он ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею - как добром - свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви.

Как мы знаем, в результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но, - как говорит Вл. Лосский (25), - Божественный план не изменился. Миссия Адама выполняется Небесным Ада-

мом - Христом, при этом Он не заступает место человека - беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласия человеческой свободы, - но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии. Итак, чтобы после грехопадения человек мог становиться Богом, надо было Богу стать человеком. Надо было Второму Адаму, преодолев все разделения ветхой твари, стать Начальником твари новой. Действительно, Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов.¹⁵ Этим рождением для преодоления полов открываются два пути, которые соединились только в одной человеческой личности - Марии, Деве и Матери: это путь христианского брака и путь монашества. На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с раем: ибо после того, как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприкосновением со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, сама плоть Христа, преодолев пространственное ограничение, соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество выше чинов ангельских, он вводит его как первый плод космического обожения в Самое Троицу.¹⁶

Итак, человек согрешил¹⁶ и удалился от Бога.

15 1) Бог создал пол в предвидении возможности, - но именно только возможности - греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения. Половая поляризация давала человеческой природе известную защиту, не налагая на нее никакого принуждения; так дают спасительный круг путешествующему по водам, отчего он вовсе не обязан бросаться за борт. Эта возможность становится актуальной лишь с того момента, когда в результате греха, который сам по себе не имеет ничего общего с полом, человеческая природа пала и закрылась для благодати. Только в этом падшем состоянии, когда расплатой за грех становится смерть возможное становится необходимым. Бог одел человека после грехопадения в "кожаные ризы". "Ризы" - это нынешняя наша природа, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности. Образуется некий новый космос, который защищается от конечности полом, и так устанавливается закон рождений и смертей. В этом контексте пол есть не причина смертности, но как бы относительное ее противоядие. (Св. Григорий Богослов. По: Догматическое богословие, стр. 159).

2) "Не только разделение полов, но и все разделения тварного мира приняли после грехопадения характер разлуки и смерти. И человеческая любовь, страстное стремление любящих к абсолютному, в самой фатальности своей поражения никогда не перестает таить щемящую тоску по раю, из которой и рождается героизм и искусство (В.Б.). Всецело внутреннее единосущностное, чудесное райское "размножение", которое должно было все заполнить, и которое, конечно, не требовало ни множественности, ни смерти, нам почти совершенно не известно: ибо грех, объективировав тела ("они увидели, что наги"), превратил две первые человеческие личности в две отдельные природы, в двух индивидуумов, между которыми существуют внешние отношения. Но новая тварь во Христе, Втором Адаме, приоткрывает перед нами глубинный смысл того разделения: Мариология, любовь Христа и Церкви и таинство брака проливают свет на полноту, возникающую с сотворением женщины. На полноту эту мы видим лишь отчасти, разве только в единственной личности Пресвятой Девы, потому что мы продолжаем пребывать в падшем состоянии, и для исполнения нашего человеческого призвания от нас требуется не только восстанавливающее человека целомудрие брака, но также - а может быть и прежде всего - возвышающее его целомудрие монашества." (Там же, стр. 159).

16 1) "Всяким грехом величество Божие оскорбляется... Грехом закон Божий, вечный и неизменяемый, разоряется... Когда грешит человек и закон Божий преступает, то он разрушает то Божие установление и узаконение, которое вечно нерушимо и цело должно быть, и тако человек разоряет то, что Бог установил... Дьявольское дело есть противиться Богу и не покоряться ему (1Ин. 3,6,10; Ин. 8,44)... Грешник, творящий грех и не хотящий каяться, сего князя тьмы, как сын отца своего, нравами в себе изображает, и самим делом показывает, что он от того скверного отца есть... Внимай всему всяк и рассуждай чей еси сын, хотя и имя Христово на себе носиши". (Св. Тихон Задонский. Творения Т2. М., 1889., с.115-120).

2) "Грех есть преступление и разрушение вечного и неизменяемого Божьего закона, послушание и противление святой Божьей воле" (Там же).

Какова же теперь "наследственность" падшего человека, его "анатомия"? Вопросы эти имеют самое прямое отношение к проблемам духовного образования, ибо духовное образование предполагает, прежде всего, восстановление, с помощью Божией, утраченного человеческого естества. Как известно, с удалением от Бога Адама постигла смерть духовная (Быт. 2,17; Иез. 33,12), отсюда же утеря подобия Божия в человеке. Произошло помрачение душевных сил и способностей (Быт. 3,8) Последовало изгнание из рая (Быт. 3,23). Постигли болезни, скорби, страдания, смерть телесная (Быт. 3,16-17,19). Земля проклята для человека (Быт. 3,17-18), животные, бессловесная тварь вышли из повиновения человеку. Человек с тех пор наследует тяготение ко греху и попадает под власть дьявола¹⁷. Это пагубное и ужасное состояние человечества по грехопадению, при котором *помышление сердца человеческого* - зло от юности его (Быт. 8,21), и самую деятельность падшего человека Священное Писание называет *делами плотскими* (Гал. 5,19), или темными (Рим. 13,12), или просто тьмой (Еф. 5,8,11; 1 Петр. 2,9), также *мудрованием плотским*, причем грозит, что она есть "смерть и вражда на Бога" (Рим. 8,6,8). Далее он говорит, что оболыщенный человек, убитый ядом греха, растленный, мудрец без мудрости, слепой при открытых глазах, - одним словом, каждый из нас, доколе живет по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу (Кол. 2,8), хотя б и носил имя христианина, - не есть истинный христианин. Он - не новая тварь (Гал. 6,15), но божественный апостол называет его "ветхим" (Рим. 6,6; Еф. 4,22; Кол. 3,9), "душевым" (1 Кор. 2,14; 15,46; Иак. 3,15), "перстным" (1 Кор. 15,47), "плотским" (1 Кор. 3,1,3-4) человеком. И состояние это ужасно. Это темная, зияющая бездна, из которой нет выхода, кроме как через Дверь, о которой говорит Господь (Ин. 10,9), - через Самого Иисуса Христа, Бога нашего.

Вот почему жизнь человеческая многосложна и многосторонне. "Есть в ней, - пишет св. Феофан Затворник, - *сторона телесная, есть душевная и есть духовная*. Каждая имеет свои силы и потребности и свои способы упражнения их, и удовлетворения. Только тогда, как все силы наши бывают в движении, и все потребности удовлетворены, человек живет. А когда у него в движении только одна частичка сил и только одна частичка потребностей удовлетворяется, то эта жизнь - не жизнь..."⁽²⁶⁾ По св. Феофану Затворнику ⁽²⁷⁾ жизнь телесная, жизнь ду-

шевная, и жизнь духовная в человеке взаимосвязаны. *Телесный*, плотский, чувственный человек определяется крайним "животолюбием" и "телолюбием". Он считает главной своей целью заботу о теле, или *всестороннее удовлетворение потребностей лишь телесных с забвением о душе и тем паче о духе*. На первый взгляд может показаться, что телесное к душе никакого отношения не имеет. Но, так как она тесно сочетается с телом, приняла его, - как сказано у св. Феофана, - в свою личность, то своим считает и все потребности телесные. Усвоив себе все потребности телесные, душа своим делом считает и их удовлетворение и хлопочет о пище, питии, сне, одежде, крове, и всем прочим, всячески желая добиться того, чтоб тело было покойно и не тревожило ее своими докучливыми требованиями. Это отношение души к телу, которое она держит не учась, а сама собой, по внутреннему некоему понуждению, обнаруживается в ней вроде некоего инстинкта - "животолюбием", "телолюбием", *желанием покоить тело* и доставлять все для того потребное. Крепко "плотяна" только питательная часть, но и она облагораживается приспособлением ее удовлетворения к потребностям и целям собственно душевным. Органы же движения и чувства служат более *нуждам души*, чем тела. А один орган, стоящий будто вне системы прочих органов, именно орган слова, *язык, исключительно есть орган души*, назначенный для служения ей одной. *Душевная* сторона жизни человека касается мышления (разум), желания (воли) и чувств (сердце): к области мышления относятся воображение, память, образ, рассудок, знания и рассудок, понятия и познание, мнения и предположение, наука, искусство, культура, и т.п.; к области воли (желание) - выбор, решение, средства, благоразумие; к области чувств (сердце) относятся чувства собственно сердечные (радость, любовь, раздражение, гнев и т.д.) и привязанности. Сердце, по св. Феофану Затворнику является *корнем и центром жизни*. Душа вся обращена исключительно на устройство нашего временного быта земного. И познания ее все строятся на только на основании того, что дает опыт, и деятельность ее обращена на удовлетворение потребностей временной жизни, и чувства ее порождаются и держатся только из ее состояний положений видимых. Что выше сего то не ее дело. Хоть и бывает в ней нечто выше сказанного, но то гости суть, заходящие к ней из другой, высшей области - именно области духа.

Дух в человеке это как раз та сила, которую

17 "Бог попускает смерть, но делает ее канчиной греха, его же наказует грешника, его же и милует. Всякий ум возблагодаревает пред непостижимою премудростью, которая попуская зло, как дело свободы, нисколько не стесняя свободы, обращает зло в добро, и все горькие следствия зла, не отнимая у них горечи, в которой наказание греха, силою любви и милосердия к грешнику" (Голубинский Ф., Левитский Д. Премудрость и благодать Божия... с.148).

18 "Как в темную и глубокую ночь дует какой-нибудь жестокий ветер и приводит в движение, смятение и сотрясение все растения и семена, так и человек, подпав под власть темной ночи - дьявола, и пребывая в ночи и во тьме, страшно дуящим ветром греха приводится в колебание, сотрясение и движение. У него в смятении вся природа, душа, помыслы его и ум, в сотрясении все телесные члены. Ни один член души и тела не свободен и не может не страдать от живущего в нас греха". (Св. Макарий Великий. Творения. М., 1852., стр. 19-20. Беседа 2).

вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его. "Дух, как сила, от Бога исшедшая, ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой. Неким духовным сокровенным чутьем удостоверяясь в своем исхождении от Бога, он чувствует свою полную от Него зависимость и сознает себя обязанным всячески угождать Ему и жить только для Него и Им"¹⁹(28). К проявлению духа в человеке по св. Феофану Затворнику (29) относятся страх Божий, совесть и жажда Бога. **Страх Божий** внушает, что есть верховное существо, Бог, который все сотворил, все содержит и всем управляет, люди во всем от Него зависят и Ему угождать должны, что Он есть Судия и Мздовоздатель всякому по делам его. Таков естественный символ веры, в духе написанный. Исповедуя его, дух благовествует пред Богом и исполнен страха Божия. Что касается **совести**, заметим, что, сознавая себя обязанным угождать Богу, дух не знал бы, как удовлетворить сей обязанности, если бы не руководила им всем совесть. Сообщив духу частичку своего всеведения в указанном естественном символе веры, Бог начертал в нем и требования своей святости, правды и благодати, поручив ему же самому наблюдать за исполнением их и судить себя в исправности или неисправности. Сия сторона духа и есть совесть, которая и указывает, что право и что не право, что угодно Богу и что не угодно, что должно и чего не должно делать; указав, властно понуждает исполнить то, а потом за исполнение награждает утешением, а за неисполнение наказывает угрызением. Совесть есть законодатель, блюститель закона, судия и воздаятель. Она есть естественные скрижали завета Божия, простирающиеся на всех людей. И видим у всех людей вместе (со) страхом Божиим и действия совести. **Жажда Бога** выражается во всеобщем стремлении ко всевершенному благу и яснее видна тоже во всеобщем недовольстве ничем тварным. Что означает это недовольство? То, что ничто тварное удовлетворить духа нашего не может. От Бога исшедши, Бога он ищет, Его вкусить желает, и, в живом с Ним пребывая союзе и сочетании, в нем успокаивается.

ается. Когда достигает сего, покоен бывает, а пока не достигает, покоя иметь не может. Сколько бы не имел кто тварных вещей и благ, все ему мало. И все, как можно заметить, уже замечали ищут и ищут. Ищут и находят, но, нашедши, бросают и снова начинают искать, чтоб и то, нашедши также бросить. Так без конца. Это значит, что не того и не там ищут, что и где искать следует. Не осязательно ли это показывает, что в нас есть сила, от земли и земного влекущая нас - к небесному? В духе - отличительная черта человека. Душа человеческая делает нас малым ничем выше животных, а дух являет нас малым ничем умаленными от ангелов, дух человека присущ в нем как живая сила, живыми и ощущаемыми движениями свидетельствующая о своем присутствии, в ком нет движений и действий духа, тот не стоит на уровне *человеческим достоинством*. Как душа, владея телом, действует на него, так и дух, главенствуя над душой и телом, действует на них. Душа вследствие соединения с духом "преобразилась и из животной, какова она по природе, стала человеческой" Душа стала одухотворенною, по выражению св. Феофана, "одуховленною"¹⁹.

Итак, по св. Феофану Затворнику (30), есть сторона и степень жизни духовная, есть духовно-душевная, есть собственно душевная, есть душевно-телесная, есть телесная. Пять ярусов (с переходными), но **лицо** человека одно, и это одно лицо живет то тою, то другою, то третьею жизнью, и судя по тому, какою жизнью живет, получает особый характер, отражающийся в его воззрениях, в его правилах, и в его чувствах, т.е. оно бывает или духовным, с духовными воззрениями, правилами и чувствами, или душевным - с душевными понятиями, правилами и чувствами, или плотским - с плотскими мыслями, делами и чувствами. Но это не означает, что, когда человек бывает духовен, душевность и телесность не имеют уже в нем места, это означает то, что тогда духовность у него бывает господствующею, подчиняя себе и проникая собою душевность и телесность. Опять же это не означает, что когда человек бывает душевен, его ду-

¹⁹ "Это отразилось на всех сторонах жизни души - мыслительной, деятельной, чувственной. В мыслительной части от действия духа является в душе стремление к идеальности. Собственно душевная мысленность вся отражается на опыте и наблюдении. Такое знание дискретно и бессвязно. Она строит обобщения, делает наведения и добывает основные положения об известном круге вещей. А вот под воздействием духа душа на этом не останавливается, она стремится выше, ища определить значение каждого круга вещей в общей совокупности творений". В деятельной части от действия духа является желание делать бескорыстные дела или добродетели или даже и выше - стремление стать добродетелью. Все это из духа. В совести человека начертана норма святой, доброй и праведной жизни. Получив ведение о ней чрез сочетание с духом, душа увлекается ее незримой красою и величием решается ввести ее в круг своих дел и своей жизни, преобразуя и ее по ее требованиям. В чувствующей части от действия духа является в душе стремление и любовь к красоте, к изящному. Собственно дело всей части души - воспринимать чувством благоприятные или неблагоприятные свои состояния и воздействия совне по мере удовлетворения или неудовлетворения душевно-телесных потребностей. Но видим в кругу этого вместе с чувствами корыстными ряд чувств бескорыстных, возникающих совсем помимо удовлетворения или неудовлетворения потребностей, - чувств от услаждения красою. (Цветы, пение, украшение жилища, картины живописи - и вообще все произведения искусства, сотворения по законам красоты). Изящные произведения искусства услаждают не одною красою внешней формы, но особенно красою умно-созерцательного, идеального. И все это в душе от духа. Дух, ведающий Бога естественно постигает красоту Божию и Его Единого ищет наслаждаться. Созерцать Божию красоту, вкушать ее и ею наслаждаться есть потребность духа есть его жизнь и жизнь райская". (Св. Феофан Затворник. "Что есть духовная жизнь...", стр. ...).

ховность и телесность не существовали более, но то, что тогда душевность бывает господствующей, всем заправляет и всему дает свой тон и самую духовность облекает покровом душевности. И наконец, это не означает то, что, когда человек бывает плотяным, его духовность и душевность исчезли, но то, что тогда все у него *"оплотняется"*: и духовность и душевность плотяны бывают, подчинены плоти, и ею поправлены и в рабстве у нее содержимы. Таким образом, на какой бы степени ни находился человек, другие стороны его жизни остаются присущими в нем, то ни на одной степени он не бывает закабален так, чтобы уже и высвободиться не мог из сей кабалы, но всегда имеет возможность переходить с одной степени на другую, ослабив одну сторону своей жизни и усилив другую. Так и духовный человек может ниспасть в душевность и телесность²⁰ и плотянный - подняться до духовности, когда тот возлюбит душевное и плотское, а этот взыщет духовного. *"Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. Погасите самосознание и свободу - вы погасите дух, и человек стал не человек"*.⁽³¹⁾ Человек, себя сознающий и свободный, есть виновник своего состояния внутреннего и что, если он, попав в такое состояние, которое одобрить нельзя, остается в нем, то сам виноват в том и ответен пред Богом и людьми.

Как видим, по естественному назначению человек должен жить в духе, духом подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче - телесное - а за ним все внешнее, то есть жизнь *семейную и общественную*. И это не произойдет само собой, без Божией помощи и вне Церкви, как уже об этом было сказано.

"Душа бо человеческая, - говорит св. Тихон Задонский (32) (XVI в.), - яко дух от Бога созданный, ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Которого по образу Его и подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях, и страстями различными, как рожцами, себя питать, но надлежащего упокоения и отрады не обретает, и так от гладу следует умереть, духу бо духовная пища потребна есть". Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа

О ЦЕРКВИ

Церковь, так же как и человек, есть образ Пресвятой Троицы. *"Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается, - как говорит Вл. Лосский, - в его истинном христианском смысле самое дивное свойство Церкви - ее кафоличность, и понятие это не может быть передано абстрактным термином "вселенскость" Ибо вполне конкретный смысл слова "кафоличность" (или соборность) содержит в себе не только "единство", но и "множество". Оно говорит о соотношении между тем и другим или, вернее, о некоей тождественности между единством и множеством, отчего Церковь кафолична как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей. Полнота целого - не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое. Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице. Троичный догмат, догмат преимущественно "кафолический", есть образец, есть "канон" всех церковных канонов, основа всякой эклизиологической икономии.* (33)

Церковь есть среда,²¹ в которой осуществляется соединение человеческих личностей с Богом.

20 1) Что касается до душевности и телесности, то они сами по себе безгрешны, как естественные нам; но человек, сформировавшийся по душевности, или еще хуже, по плотяности, не безгрешен. Он виновен в том, что дал в себе господство тому, что не предназначено к господству и должно занимать подчиненное положение. И, выходит, что, хотя душевность естественна, быть душевным человеку - неестественно; так же и плотяность естественна, но быть плотяным человеку - неестественно. Погрешимость здесь в исключительном преобладании того, что должно стоять в подчинении. (Св. Феофан Затворник).

2) Но когда у кого господствует духовность, тогда, хоть это будет его исключительным характером и настроением, он не погрешает, во-первых, потому, что духовность есть норма человеческой жизни и что, следовательно, бывая духовным, он есть настоящий человек, между тем как душевный и плотянный человек не есть настоящий человек; а во-вторых, потому, что, как ни будь кто духовен, он не может не давать должного душевности и плотяности, только держит их не жирно, и в подчинении духу. Пусть не широка у него душевность (в научных познаниях, искусствах и делах прочих) и крепко стеснена плотяность - все он настоящий, полный человек. А душевный (многознающий, искусник, делец), а тем паче плотянный - не есть настоящий человек, как бы красным не являлся он вовне. Он - безголов. Отсюда простой человек, Бога боящийся, выше многообразованного и элегантного, но не имеющего в целях своих и стремлениях угождения Богу. (Там же, стр. 65-66).

21 Церковь есть средоточие вселенной, среда, в которой решаются ее судьбы. Все призваны войти в Церковь, ибо, если человек - микрокосм, то Церковь, по св. Максиму Исповеднику, - "макроантропос". Она возрастает и формируется в истории, вводя в свое лоно избранных и соединяя их с Богом. Мир стареет и ветшает, а Церковь непрестанно оживляется и обновляется Духом Святым, Источником ее жизни. В определенный момент, когда Церковь достигнет полноты своего роста, установленного волею Божией, внешний мир, истощив все свои жизненные силы, умрет, и Церковь явится тогда в своей вечной славе Царствием Божиим. Она откроется тогда как истинное основание тварных существ, которые воскреснут в нетлении, чтобы соединиться с Богом, ставшим "все во всем". Но, по учению св. Максима Исповедника, одни будут соединены по благодати, другие же вне благодати. Одни будут обожены действием Божественных энергий, внутренне присвоенных их существом, другие же останутся вовне, в "кромешном", и для них обожаящий огонь Духа Святого будет внешним пламенем, невыносимым для тех, чья воля противилась Богу. Итак, Церковь есть та среда, в которой совершается в настоящей жизни соединение с Богом, то соединение, которое завершится в будущем веке, после воскресения мертвых. (Вл. Лосский, Мистическое богословие, стр. 94).

Все условия, необходимые для достижения единения с Богом, даны в Церкви. Поэтому греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достигнуть состояния обожения.

Конечно, человеческая природа не обладает больше своим первоначальным бессмертием и нетлением, но смерть и тление стали путем к вечной жизни, ибо Христос принял в Себя все, во что проникла смерть, и "смертию смерть поправ".(34) Мы входим в жизнь вечную через крещение и воскресение, говорит св. Григорий Нисский(35). Крещение - образ смерти Христа - есть уже начало нашего воскресения, "выход из лабиринта смерти"²². Тело Христа, с которым христиане соединяются в крещении, становится, по учению св. Афанасия Великого, "корнем нашего воскресения и нашего спасения"(36). Сакраментальная жизнь, "жизнь во Христе" есть непрерывная борьба за стяжание благодати, которая должна преобразовать природу; борьба, в которой чередуются восхождения и падения, но объективные условия спасения никогда не отнимаются у человека. Все члены Церкви, стремящиеся к соединению с Богом, находятся в более или менее благодатном состоянии, все они более или менее лишены благодати: "Вся Церковь есть Церковь кающихся, вся Церковь есть Церковь погибающих".(37) говорит св. Ефрем Сирин. Чтобы освободиться от всякого прилога греха и беспрестанно возрастать в благодати, нужно все более и более укореняться в соединении с природой, имеющей ипостасью Самого Христа, причащаться Тела и Крови Христовых²².

В Церкви через таинства наша природа соединяется с Божественной природой в Ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела. Соединения в таинствах, которые предлагает нам Церковь, и даже совершеннейшее из них - соединение евхаристическое, относится к нашей природе, поскольку оно получено через личность Христа. По отношению же к нашим личностям таинства суть средства, суть данные, которые мы должны в себе раскрывать, реализовывать в непрестанной борьбе, полностью себе присваивать, когда наша воля должна соотносываться с волею Божией в пребывающем в нас Духе Святом. Сообщаемые нашей природе, церковные таин-

ства делают нас способными к духовной жизни, в которой совершается соединение наших личностей с Богом. Наша природа получает в Церкви все объективные условия для этого единства. Субъективные же условия зависят только от нас самих. В своем Послании к Ефесянам апостол Павел представляет Церковь как исполнение домостроительства Пресвятой Троицы, как откровение Отца в деле Сына и Святого Духа. Отец славы дает верующим Духа Премудрости и откровения, дабы они познали свое призвание, то есть личное соединение с Богом каждого из них, богатство славы Его наследия, которое проявится в святых, в соединении, осуществленном множеством человеческих личностей; Тот же Дух дает нам познание того Божественного дела, которое Отец соделал в Христе: дает свидетельство Божества Христа. (Ефес. 1, 17-23). Мы призваны к тому, чтобы осуществлять, созидать свою личность в благодати Духа Святого. Но мы строим, по слову апостола Павла, на основании уже положенном, на незыблемом камне, который есть Христос (1 Кор. 3, 11). Основанные на Христе, содержащем нашу природу в Своей Божественной Личности, мы должны стяжать соединение с Богом в наших тварных личностях, стать, по образу Христа, личностями "двуприродными", т. е., по дерзновенному слову св. Максима Исповедника, "надлежит нам соединить любовью тварную природу с природой нетварной, проявляя их в единстве и тождестве стяжанием благодати". Соединение, совершившееся в Личность Христа, в наших личностях должно совершиться посредством Духа Святого и нашей свободной воли.(38)

Если исходить из того, что Церковь есть средоточие вселенной, среда, в которой решаются ее судьбы, и все призваны войти в нее, если учесть что Церковь макроантропос, то состояние безбожного общества в России сегодня можно охарактеризовать как более чем опасно безумным, ибо конгломерат безбожных сообществ составляет "церковь" сатаны и его предтечи антихриста.

О КУЛЬТУРЕ

Как говорит епископ Варнава (39) (Беляев), - даже точного и исчерпывающего определения понятия "культура" на сегодня не имеется. Одни понимают ее как совокупную деятельность человеческого

22 1) Таинство Тела и Крови Христовых - это осуществленное соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви: "Узнаем чудо этого таинства, — говорит св. Иоанн Златоуст, - в чем оно состоит, для чего оно дано и какая от него польза. Едино тело, сказано, мы бываем и уды Его от плоти Его и от костей Его (Еф. 4, 4). А это бывает через пищу, которую Христос даровал. Для того Он смешал Самого Себя с нами, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою". (Св. Иоанн Златоуст, Творения, т. VIII, изд. 2, СПб. 1914 г. Стр. 304).

2) О том же более точно говорит и св. Иоанн Дамаскин: "Если (через причащение) действительно бывает единение со Христом и друг с другом, то мы действительно объединяемся по свободному расположению и со всеми причащающимися вместе с нами". (Точное изложение Православной веры, стр. 313).

3) В таинстве Евхаристии Церковь является единой природой, соединенной со Христом: "Ты, Господи, даровал мне, чтобы эта тленная хранина — моя человеческая плоть - соединилась бы с Твоей Пресвятой Плотью, и чтобы моя кровь смешалась бы с Твоей; и отныне я член Твоего Тела, прозрачный и светящийся... Я восхищен вне себя, я вижу себя таковым - о чудо, - каковым я стал. Одновременно боясь и стыдясь себя, я поклоняюсь Тебе и страшусь Тебя, и не знаю, куда мне девать, для чего употребить мне эти новые члены, страшные и обоженные". (Св. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны).

духа в пользу действительного или мнимого развития дремлющих в нем и относящихся к нему самому сил и способностей, равно как и совокупность всех приобретений духа, как он проявляется в литературе, искусстве и общественной жизни; другие - как свободную духовную личность, брак и семью, государство, науку, искусство; третьи - литературу и политику. На деле, как она выявляется в жизни, а не в учебных книжках, цель культуры сводится несомненно к подчинению себе мира и стремлению сделать его своим достоянием посредством внешнего господства и с помощью одного только ума (конечно, и дьявола еще, но он работает невидимо и тайно, и культуртрегеры его не признают). Богу, таким образом, места здесь не уделяется. (Это, впрочем, по-своему логично и с необходимостью следует из самого происхождения культуры.) *Культура* с библейско-церковной точ-

ки зрения и со стороны своего развития должна быть рассматриваема как продолжение той войны, которую падший ангел, нынешний сатана, когда-то начал с Богом на небе (Откр. 12, 7 - 9). Но только в этой войне его самого сознательно и добровольно заменил человек, с упрямством и безрассудством одного из тех существ, о которых говорит божественный Приточник²³. Дьявол показал человеку скотский корм, и тот пошел за ним и "попер против рожна" (ср.: Деян. 9, 5). Таким образом началась трагическая история внутренних и внешних переживаний и проявлений падшего человеческого духа, именуемая историей культуры и прогресса, а также *цивилизации*. Причем должно заметить, что в своих истоках *культура* есть плод не падшего человеческого духа вообще, а следствие его потемнения в одной из первоначальных ветвей Адамова рода.²⁴ Библия ясно гово-

23 "Бич для коня, узда для осла, а полка для глухих" (Притча, 26, 3).

24 Библия так описывает зарю человеческой культуры в главе 4 Книги Бытия. Приведем сам текст и постижное толкование к нему, предложенное еп. Варавой.

Убив брата и получив обличение и грозный приговор от Бога, "пошел Каин от лица Господня; и поселился в земле Нод, на восток от Едема" (ст. 16).

"...И построил он город и назвал город по имени сына своего: Енох" (ст. 17).

"У Еноха родился Ирад... Ирад родил Мехиаеля... Мехиаель родил Мафусаила; Мафусаил родил Ламеха" (ст. 18).

"И взял себе Ламех две - жены, имя одной: Ада, и имя второй: Цилла" (ст. 19).

"Ада родила Иавала: он был отец живущих в шатрах со стадами" (ст. 20).

"Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гуслях и свирели" (ст. 21).

"Цилла также родила Тувалкаина,.. который был ковачом всех орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема" (ст. 22).

"И сказал Ламех женам своим;

Ада и Цилла! послушайте голоса моего;

жены Ламеховы! внимайте словам моим:

я убил мужа в язву мне

и отрока в рану мне.

Если за Каина отмстится всемеро,

то за Ламеха в семьдесят раз всемеро" (ст. 23-24).

Заключается глава сообщением, что у Адама родился после смерти Авеля - этого первого мученика - еще сын,

Сиф, от которого, в свою очередь, произошел Енос. "Тогда начали призывать имя Господа (Иеговы)", - этими словами заканчивает бытописатель главу (Быт. 4, 26).

Вот постижное толкование этого отрывка.

Ст. 16. "И пошел Каин от лица Господня... Вот ужасное начало, не предвещающее ничего хорошего! Все благое - у Бога, а он бежит от Господа, бежит, оставив родительский кров около Едема. И куда же? Держит путь на восток - то есть в нынешнюю Индию, - в страну изгнания... (Нод значит в переводе с еврейского "бегство".) Чем дальше от Бога, тем ближе к дьяволу...

Ст. 17. Город, исходя из семантики еврейского языка, представляет собой несколько построек, огороженных в целях самозащиты, своего рода крепость. Видно, что каиниты уже размножились до количества, способного занять большое пространство, а их злые, воинственные инстинкты готовили первую войну. Таким образом, положено начало общественной жизни и кровопролитным междоусобицам.

Ст. 19. Взял две жены... Вот еще одна ступень, ведущая вниз. Где жестокость, там и чувственность. Женщина берется не для деторождения, то есть не для осуществления Божиих предначертаний на земле чрез людей (ср.: 1 Тим. 2, 15), а для утех. Ламех не дурнушек поэтому выбирает, а красавиц: Ада значит "украшение" (первого гарема), Цилла - "тень, приятная прохлада". А может быть, библия хочет подчеркнуть, что вообще каинитки обладали красотой и роскошными физическими прелестями. Во всяком случае, Ламех первый в мире полагает начало многоженству, вопреки установленному Богом единобрачию (Быт. 2, 18, 24), каковой закон подтвержден и Иисусом Христом (Мф. 19, 5).

Ст. 20. Здесь должно обратить внимание на то, что номадизм, пастушеский кочевой образ жизни, и земледелие (Быт. 4, 2) возникают одновременно, а не последовательно, как хотят нас уверить ученые в обычных, лживых и извращенных, курсах по истории культуры.

Ст. 21. Установившаяся в городе сытая, привольная жизнь потребовала дополнительных усовершенствований. Из них первой появилась музыка. Слово Божие не скрыло от человечества имени первого композитора и изобретателя музыкальных инструментов, струнных и духовых. Иувал - человек, поистине гениальный, потому что объял все стороны музыкального искусства, - все-таки принадлежал к каинитам, и, следовательно, характер его музыки был чувственный.

Ст. 22. Чтобы ковать железо, надо его еще выделит из руды, обработав ее. В этом сказался гений Тувалкаина. Появились, таким образом, вещи домашнего обихода. Жизнь стала сложнее, "культурнее". Если же с этим сопоставить

рит о начальных страницах истории культуры, притом о таких временах, от которых у человечества ничего не осталось, кроме обрывков сказаний и различных саг и легенд. Но в последних удержалась только крупица истины, которую с большим трудом, и то только при помощи Божественного Откровения, можно отделить от толстой шелухи наносных преданий и человеческих выдумок.

Из приведенных простых, сжатых, носящих печать седой древности лов Библии хорошо видно, как страсти, это губительное следствие падения Адамова, в судьбе первого же его сына проявили всю свою страшную, разрушительную силу и передались потомству (бытописатель сообщает родословие Каина до шестого поколения), в духовном смысле представляющему теперь худшую и большую часть рода

человеческого. Каиниты знают одну только цель - устройство плотской, материальной, обеспеченной жизни, чего бы это ни стоило. Они понимали, конечно, что Семя Жены, Грядущий в веках обетованный Избавитель от зол (Быт. 3, 15), никогда уже не явится в их потомстве, и вот, вместо того чтобы смириться и покаяться, каиниты в богохульном отчаянии и ненависти к Богу, наоборот, предали окончательно скотским страстям и устройению на земле своего царства, постоянно находящегося в борьбе против Царства Божьего. В противоположность сифитам, обеществу сынов Божиих, впервые установившим определенные формы общественного богослужения, жившим в подвиге, покаянии, целями духовного будущего, каиниты все более и более удаляются от истины, любви, нравственной чистоты, но зато, с другой сто-

особый, воинственный и приподнятый, оттенок песни Ламеха (см. ниже), этого профессионального убийцы и разбойника, то, безусловно, придется заключить, что предметы, вышедшие из первой кузницы Тувалкаина были далеко не всегда мирного свойства. Орудия войны - вот что при вело в восхищение его кровожадного отца, когда тот увидел все практические выгоды и преимущества их в деле истребления людей пред прежними неуклюжими изделиями такого рода. В результате первого усовершенствования оружия война стала жестче и кровопролитнее. С тех пор каждый вносил свою долю в совершенствование братоубийственных орудий, появились газы, разрывные пули, танки и прочее, И трудно представить, до каких еще смертоносных изобретений додумаются продолжатели дела Ламеховой семьи! ..

"...И сестра Тувалкаина Ноема". Что это за выражение священного автора, как будто только начатое и неожиданно оборванное? Чем она так отличилась, что о ней упомянули в Писании, где ценится каждое слово и нет ни одной лишней буквы? Ноема значит "прелестная"... Почему же дальше о ней ничего не говорится? Потому что и говорить не стоит. Все уже обозначено в одном имени ее. Ведь и про жен Ламеховых так же было лишь упомянуто? Однако есть и разница. Красота Ноемы была исключительная, она ослепляла людей, и Ноема пользовалась этим, она - продавала ее. Намек на такое понимание дела можно вычитать между строк у св. Иоанна Златоуста. Таким образом, первобытное человечество в погоне за "культурными" удовольствиями спустилось ниже еще на одну ступень.

Кстати, интересна одна подробность. Некоторые толкователи приписывают Ноеме изобретение ткацкого искусства и выделки материи. Для блуднического ее ремесла это, конечно, было необходимо. Так первая проституция вызвала к жизни свою непрременную спутницу - первую моду.

Ст. 23. Слова Ламеха, обращенные к своим женам, представляют в подлиннике самый древний поэтический отрывок в Библии. И все равно, как их ни понимать - являются ли они сознанием со стороны Ламеха чудовищности (даже в сравнении с самим Каином) своих преступлений, достойных величайшего отмщения, как думают святые отцы Церкви, или представляют только воинственную "песнь меча", в которой кровожадный каинит, потрясая со злорадством новоизобретенным оружием, выказывает все свое презрение к врагам, теперь уже не имеющим сил противостоять ему, как думают новейшие комментаторы Библии, - все равно, как бы ни понимать эту песню (или национальный каинитский гимн), она показывает, что начало культуры, представляющей собой подлинное царство сатаны, согласуется с ее концом.

Ст. 26. Наоборот, сифиты являются наследниками - Царства Божьего. Насколько каиниты похотливы, сластолюбивы, кровожадны, нерелигиозны, настолько эти целомудренны, воздержанны, кротки, благочестивы. Все их помыслы - в Боге, все их заботы - как бы лучше угодить и послужить Ему. И они развивают

богослужбный чин и углубляют самый образ молитвы. Еврейский подлинник, говорящий, что они стали первыми призывать имя Иеговы (которое ЕХХ переводят обычно словом, Господь, и под которым понимается, в Библии в особенности, Второе Лицо Св. Троицы, Господь Иисус Христос, Единородный Сын Божий, и до своего воплощения действовавший в Ветхом Завете), намекает на подвижнический образ жизни сифитов. Они занимались так называемым "внутренним делом", нынешней Иисусовой молитвой. Вся разница была только в том, что тогда произносили эту молитву с верою в Грядущего (а не уже Пришедшего) Спасителя, Мессию, и не упоминали Его настоящего имени. Но что самое главное, имя Божие, и притом в святейшей форме Иеговы, постоянно поминалось. Эта-то непрестанная молитва (а не внешнее законническое делание) и произвела то, что один из сифитов величайший монах и христианин до христианства - настолько очистился от страстей и утончил свою плоть, что Бог живым переселил (Евр. 11, 5) его из здешнего мира, (Быт. 5, 24).

"И ходил Енох пред Богом" (Быт. 5, 24). Последние слова Священное Писание употребляет в отношении еще только одного достойного патриарха великого Ноя (Быт. 6, 9). Еврейское выражение эт - кхаэлокхим, "с Богом", особенно точно указывает на мистическое единение Еноха с Богом в приснодвижимой умно-сердечной - молитве. Самое его имя заставляет заключить это, ибо Енох (Ханох: от глагола ханах - вперять, запечатлеть в памяти, упражнять) должно означать человека, который "вперил" весь свой ум в Бога, "запечатлел" в сердце Его святейшее Имя и заповеди, "упражняется и непрестанно поучается в молитве ("памяти Божией", как выразился бы здесь глубоко и точно преп. авва Дорофей). Через это Енох сделался весь "освященным", "обновленным" (иное значение глагола ханах) и, насколько то возможно было, приблизился к новозаветным понятиям (2 Кор. 5, 17).

роны, достигают поразительных технических успехов и знаний (забираясь в недра земли, выкапывая и разрабатывая скрытые там минералы) и изобретают новые искусства и ремесла. Библия говорит об этом хотя сжато, но точно и даже, как мы видели, научно, в теперешнем смысле: С появлением изобилия материального появились и гнусные пороки.

Так человек ожидает от культуры и ищет в ней изысканных вещей, тонкого аромата роз, а находит только удушливый смрад соевых огарков и злобонный чад погасшей свечки...

О культуре человек думает, так: избыток и целесообразное распределение хлеба, и вообще питательных продуктов, и других благ она получит исключительно от успешного и рационально поставленного сельского хозяйства, умелого проведения социальной и аграрной реформ, от своих технических изобретений в области земледельческих орудий и прочего, "А не знала она, - говорит Господь, - что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей, и умножил у нее серебро и золото (Ос. 2, 8; ср.: Руф. 1, б), как равно: "И Я призвал засуху на землю, на горы, на хлеб, на виноградный сок, на елей и на все, что производит земля... И удерживал от вас дождь за три месяца дождей; проливал дождь на один город, а на другой город не проливал дождя; один участок напою дождем, а другой, не орошенный дождем, засыхал" (Агг. 1, 11; Амос. 4, 7). И Господь заранее предсказал, что такое устройство человечества не исцелимо и чем дальше, тем будет хуже. "Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?" - спрашивает Он Сам (Лк. 18, 8). Ясно, что нет. Посему приговор культуре, и нынешней и прошлой, столь суров. "И как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп, и погубил всех. Так же, как было и во дни Лота: ели, пили, покупали, продавали, садили, строили; но в день, в который Лот вышел из Содома, пролился с неба дождь огненный и серный и истребил всех; так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится" (Лк. 17, 26-30)

Какой культуры Бог требует от человека? Христос жил в век самого блестящего развития греко-римской культуры, но пользовался ли Он ее плодами и указывал ли Своим последователям на необходимость сближения с нею и работы в пользу дальнейшего ее развития? Наоборот, во первых, Господь Сам родился в яслях, жил в бедности, не имел, где главу преклонить. Во-вторых, Господь учил: "Не можете служить Богу и мамоне", "...не заботьтесь... что вам есть и что пить", "Ищите же прежде Царства Божия и правды Его", "...какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?" (Мф. 6, 24, 25, 33; 16, 26). В-третьих, когда же Его хотели заставить высказаться прямее, дабы вовлечь в мирскую суету и даже обвинить в стремлении ниспровергнуть существующий государственный строй (и установить лучший, для иудеев более приемлемый, чем римский, порядок), то Господь решительно отверг само это предположение. Он отвечал прямо и опреде-

ленно: "Кто поставил Меня судить или делить вас?", "Царство Мое не от мира сего" (Лк. 12, 14; Ин. 18, 36). В-четвертых, Своим последователям Он завещал не рай земной, не "мягкие одежды" (Мф. 11, 8) и "вся благая" вместе с ними (Лк. 16, 25), но крест, скорби, гонения, муки, страдания (Мф. 10, 35-39; Ин. 16, 1-2; 20, 33). В-пятых, а что требует или, по крайней мере, советует Он через Своего апостола? - Отказаться от сладости (даже законной, то есть и в браке), до которой так падок мир. Это совет для неженатых. А кто уже имеет семью, тот пусть живет, так, как будто бы ее у него нет. Но ведь это же - самые настоящие монашеские требования, и притом обращенные ко всем живущим в миру? Так пусть же миряне не порицают монахов, убегающих от соблазнов мирских в пустыню: Господь предлагает первым едва ли не большее - жить по-монашески, но посреди мира (1 Кор. 7, 24, 26 - 27, 29, 40). Таким образом, **Бог требует от человека подчинения не нашей индустриальной культуре, а культуре духовной.** Отказ от окружающего комфорта и сластей мирских, отказ вплоть до прохождения через Голгофу страданий, поможет человеку достичь истинного прогресса духа. "Будьте святы - (кедошим), - потому что Я [Господь, Бог ваш] свят" (Лев. 11, 44; 1 Пет. 1, 16). Святость - вот в чем состоит настоящий прогресс и цель жизни человеческой. И она заповедана всем.

Человечество само по себе, собственными силами, не может устроить свою жизнь на земле. Оно нуждается в помощи Бога. Поэтому все необходимое для поддержания своих телесных сил человек должен, прежде всего, просить у Бога и Его же всегда за все благодарить. Все необходимо делать во славу Божию. "...Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию", - заповедует апостол (1 Кор. 10, 31). С объективной точки зрения *прогресс есть осуществление при помощи благодатных средств Царства Божьего на земле.* В этом лишь случае он приемлем для христианина, и только в этом случае он действительно осуществляется постоянно в мире, хотя и в очень малых размерах (Лк. 12, 32).

ОБ ОБРАЗОВАНИИ

Образование точно так же как и в случае с культурным прогрессом, приемлемо для христианина, как уже было сказано, *только в смысле осуществления его при помощи благодатных средств Царства Божьего на земле.* И только в этом случае образование истинно. Насколько постижение Бога человеком является наукой из наук, настолько духовное образование выше светского, которое в собственном смысле и нельзя назвать образованием.

Современное безбожное образование пытается сохранить свои позиции любой ценой. Так, оно готово свои изжившие себя формы заполнить новым (даже духовным) содержанием. Поскольку истину нельзя загнать в несвойственные ей формы, то представителям безбожного образования приходится довольствоваться мешаниной из ложных "истин" псевдодуховных образований. В качестве аргумента приведу две выдержки из светского сборника статей

под названием "Современная гимназия и универсальное образование":

1) "Экуменизм в теологии, семиотика, антропософия, томизм, экзистенциализм, оккультизм в метафизике (философии), экологизм в естествознании господствуют в умах! Наоборот, ценности века Просвещения, отходят на второй план. Предпочтение отдается не разуму, а интуиции, не проблематизации, а концептуализации, не последовательному рациональному рассуждению, а творческому порыву! Иными словами, интересны не имманентные признаки и свойства, а трансцендентные смыслы." (Статья: М. В. Левит. Общие основы гимназического образования. М., "Интерпракс", 1995 г., стр.5).

2) "Духовность - это способность жить идеалами, святынями - ценностями, поставленными над личностью (В.Б.); способность в самой цельности находить то нематериальное, что составляет ценность жизни. Исходя из специфической задачи гимназии как особого типа образовательных учреждений, воспитывать человека интеллигентного, проблема утверждения духовности, системы гуманистических ценностей - одна из важнейших для социально-гуманитарного образования в гимназии". (Статья: Л.Н. Боголюбов. Социально-гуманитарное образование в гимназии., стр. 141).

Комментарии к ним излишни, лишь скажем словами Василия Великого, что "Не должно однажды навсегда предав сим мужам (то есть ученым - В.Б.), кормило корабля, следовать за ними куда ни поведут, но, заимствуя у них все, что есть полезного, надобно уметь иное и отбросить".(40) И еще: "Если между учениями(евангельским и какого-либо ученого) есть какое взаимное сродство, то познание будет нам кстати. Если же нет сего сродства, то изучать разность учений, сличая их между собою не мало служит к подтверждению лучшего учения." (41) Так же апостол говорит: "Вся искушающая, доброе держите" (1 Фес. 5, 21).

Духовное образование предполагает полный отказ от принципов безбожного образования.

О НАУКЕ

Наука и искусство зиждутся на творческих дарованиях человека. По замечанию Еп. Варнавы (Беляева), - "творчество, по существу, есть дар Божий,

а на практике - это почти всегда дар демонический. Еще в Ветхом Завете Бог говорил пророку Моисею про Веселеила, который должен был художественно украсить скинию по образцу, показанному Моисею на горе Синайской (Исх. 25, 40): "Я исполнил его Духом Божиим мудростью, разумением, ведением и всяким искусством..." (Исх. 31. 3. Ср.: Притч. 2, 6; Сир. 1, 1). В Новом Завете апостол Иаков, названный брат Господень, пишет, что "всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше (то есть с неба) - "от Отца светов" (Иак. 1, 17; 1 Кор. 12, 8).

Таким образом, дух художественного творчества и научной проницательности должен, в силу своей природы, освещаться отблесками Невечернего Света и Божественного Духа. Но не то мы наблюдаем в действительности. С погружением человечества в язычество и с удалением от христианства богоподобный дух его потерял остроту зрения и способность к пророческой вдохновенности и небесным восприятиям и, наоборот, стал легко доступен таинственным темным влияниям злой силы. Тонкость психической организации у гениальной или талантливой природы доставляла к этому особенно благодатную почву. Так, повторяю, возлюбилша человецы паче тьму, нежели свет (Ин. 3, 19), что демонское влияние нередко оказывалось довольно ощутительным и сказывалось в этих натурах активно или пассивно, но во всяком случае определенно - активно, когда им демоны прямо приоткрывали на основании своей изворотливости и догадок будущее или скрытое для других настоящее, направляли их таланты в ложную сторону; пассивно, когда философы, поэты, художники подвергались темному, неясному воздействию бесов без непосредственного сношения с ними. Так появились лживые пророки со способностью к так называемой дивинации,²⁵ от которой предостерегает Своих последователей Сам Христос (Мф. 7, 15; особенно Мф. 24, 24); у древних греков и римлян "поэт" и "прорицатель" слились в одно понятие; демонический характер творчества наложил тяжелый отпечаток на науку и искусство всех времен вплоть до сего дня.

Следует различать науку настоящую и псевдонауку, то есть духовную, божественную и плотскую, светскую, человеческую. Первая, по апостолу, чиста,

25 Любопытно, что дивинация у художников нынешнего времени носит характер бесовской прозорливости. Прежде всего, многие из них люди ненормальные, проведшие немало времени в домах для умалишенных, - лучшее ручательство за то, что бывшие им видения (носящие у психиатров название галлюцинаций), на самом деле, были настоящими бесовскими привидениями. Их творчество насыщено мотивами демонического злорадства по поводу того, что христианство должно погибнуть в будущем, что скоро должна произойти мировая катастрофа, после чего произойдет свержение всех корон и воцарение антихриста. Таковы, например, "прозрения" Рериха, Стабровского, Чурлениса и других.

26 Демонизм может быть разной силы и степени. Начинаясь с открытого сатанизма, он ниспадает до уровня простых предчувствий, нездорового чувственного возбуждения или ложного и извращенного понимания депа, на самом деле совершенно ясного. Само собою понятно, что влияние это на ученого или художника находится в прямой пропорциональной зависимости от его отношения к церковной жизни (и его участия в ней), к самой Церкви: верует он во Христа, принимает св. таинства, живет чисто и целомудренно - можно прислушаться к таковому, а если он неверующий, в жизни похабник, в Церкви (православной, разумеется) не состоит, то - беги, досточудный, от него, как от самого дьявола, хотя бы за ним шла слава и всего мира и хотя бы он был одарен печатью величайшего гения.

мирна, кротка, благопокорлива, вторая - земна, душевна, бесовска (Иак. 3, 15, 17). Христианин должен пользоваться, прежде всего, первой; но в случае необходимости может прибегать и ко второй.²⁷ Ап. Иакова можно понять так: не предметы, подлежащие научному исследованию, мерзки и бесовски, а направление науки, дух ее. Как избежать тлетворного сего влияния? Когда мы говорим о несостоятельности и вреде науки и шире - всей культуры, то имеется в виду их ложное, демонское направление, в котором для истины и благочестия не остается пространства ни одной пяди, ни одной сотой.

Понятно, что слабые души могут пользоваться этой самой наукой (например математикой и инженерно-архитектурным искусством для постройки храмов, железными дорогами для поездки к святым местам или по необходимым делам, а не в качестве, следовательно, туристов), и этого будет довольно с них; сильные же, вооруженные невидимой силою, простираются на большее - входят открыто и безбоязненно в самый стан супротивника и наносят ему смертельные раны у него же самого в доме, то есть изучают его лжеучения, исследуют внимательно его ядовитые произведения искусства, вскрывая их гниль и смертоносные жала. А слабым душам надо затыкать уши и бежать от всего, несогласного с учением Церкви. И не позволять себе рассуждать. Учить, если заставляют (в школах), учи, знай, но относись, как к срамным словам, услышанным на улице или считанным с забора. Так как в миру теперь все против Бога направлено, то вреда не будет, если и на всякую науку так будешь смотреть - на историю, литературу, естествознание и прочее. Лишь бы мы все делали с мыслью о Боге и ради Бога, а не просто ради гнушения самими предметами.

Если одна наука - божественна, а другая - по характеру своему бесовская и крупицы истины в ней надо вылавливать, как блески жира в пустых щах, то понятно, что к одной надо стремиться и изучать ее, а другую терпеть и все силы направлять, чтобы как-нибудь приложить ее к полезному и духовному делу. Так как сама по себе она не имеет ценности, которую находят в ней ученые, то оставим их увлекаться своими гипотезами, как ребенка, радующегося новым сочетаниям бусинок в калейдоскопе, а сами подумаем, что можно взять из нее для защиты веры. Для различения, от истины ли речь, - воодушевленная и увлекательная, - служит положительное учение Церкви. Это пробный камень всех учений. Что с ним согласно, то принимай, что несогласно, отвергай. И

это можно делать без дальних рассуждений. Последуя указаниям Церкви, будешь то же делать, как бы ты последовал благодатному дару различения духов.

ОБ ИСКУССТВЕ

Что такое вообще искусство и каким оно должно быть? Обратимся снова к епископу Варнаве. С объективной точки зрения, *искусство* есть сознательная или бессознательная попытка отобразить небесную действительность в области земных вещественных предметов и отношений. Оно есть умение, или талант, изображать вещи так, чтобы они производили приятное впечатление. На это есть глубокие внутренние причины. Душа наша, по существу, есть враг всякого беспорядка и безобразия, потому что она призвана к вечному блаженству, где во всем - красота и гармония, и потому что в нее саму заложено стремление быть красивой и совершенной. Потому-то, оторвана она от Бога или нет, - она влечется к красоте и тяготится безалаберностью, грубостью, неправильностью, негармоничностью, беспорядком, уродством. Если она просвещена благодатью, то красоту видит в одном, духовном; если же нет, ослеплена страстями, то видит ее в другом, страстном.

Что же из этого следует?

Во-первых, поскольку человек ограничен страстной душой и телом, искусство, понимаемое с вышеуказанной точки зрения, не осуществимо в полном масштабе, ибо - не говоря уже о том, что красоту небесных селений сподобляются видеть единицы из многих тысяч подвижающихся и что "едва кто из рода в род" достигает божественных (а не бесовских - разница!) созерцаний (а художники, судя по тому что они сами о себе говорят печатно, не стесняясь, и просто-то не верят и не исполняют самых простых правил христианских), - конец красоты всякой, вещественной и умосозерцаемой, есть Бог, а Он - неприступен в Своем существе. Во-вторых, человек может только подходить более или менее близко к верному отображению Красоты потустороннего мира и духовных добродетелей, отпечаток которых лежит отчасти на окружающей, так называемой "девственной" природе, то есть не испорченной, не исковерканной и не правленной еще по художественным "канонам эстетики". Или, наоборот, - что мы обычно видим в быту, - удаляться от верного воспроизведения духовной Красоты, ограниченного пределами материальных средств. В-третьих, цель искусства только прикладная. Принцип "искусство для искусства"

27 Как поступать в последнем случае, учит св. Григорий Богослов. "Полагаю, что всякий, имеющий ум, - говорит великий богопросвещенный отец Церкви, - признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан, по худому разумению, гнушаются как злохудою, опасною, удаляющею от Бога. Небо, землю, воздух и все, что на них, не должно презирать за то, что некоторые худо уразумели и вместо Бога воздали им божеское поклонение. Напротив того, мы... от создания будем заключать о Создателе, как говорит божественный апостол, пленяюще всяк разум во Христа (2 Кор, 10, 5)... В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели".

есть чистое язычество. В-четвертых, думать, что освободить искусство от всякого служения и какой-либо зависимости - значит дать ему возможность найти себя и приобрести глубину и широту размаха, - глубокая ошибка. Зависимость христианского прикладного искусства от церковных канонов и его мнимая скованность ими, на самом деле, дают ему больше возможностей для развития и достижения высокой художественности благодаря тому, что оно имеет дело с духовными сущностями. В-пятых, опыты и примеры в окружающей жизни говорят как будто о другом? Да, и это только показывает, что художников и в то же время истинных духоносных христиан очень мало, а вернее, нет совсем, и что мы не можем отличить в художественных произведениях плотское и страстное от духовного и истинно прекрасного.

В искусстве видят средство отвлечения мыслей, чувств и желаний человека от окружающей пошлости, "мещанских" интересов, грязи жизни в сторону "возвышенных" идеалов, "высокохудожественных" образов; средство для воспитания чувства прекрасного". Так называемая публика, которая "тоже" хочет быть "образованной" и для сего в точности копирует своих идейных руководителей, следя за каждым их движением (как горничная, недавно попавшая в "барыни", во всем подражает порядочной даме), обычно бывает довольна этим набором "умных", "ученых" слов. Не привыкнув относиться критически к утверждениям законодателей общественной жизни, она принимает их на веру, думая, что в них заключается невесть какая премудрость". Это самообман. Что искусство есть самообман, нечто неопределенное, текучее и просто неизвестное, хорошо показывает также наличие большого разнообразия взглядов на красоту. Что она такое? - Никому неизвестно. Или, вернее сказать, каждый видит ее в том, чем страстно сам болеет душою. Люди не видят настоящей Красоты, а только подделку под нее, подмалеванную и подкрашенную, и вот - не могут ею насладиться. А тот, кто зрит у себя в очищенном от страстей сердце небесную Красоту, даже и заметить то поддельную не может, и взглянуть на нее не хочет. Ему твердят: "Посмотрите, как красиво, как прелестно", а он и не видит, где, что красиво, потому что видит на самом деле не красоту, а тлен, материю, гной.

Искусство из искусств: "... уклонися от зла и сотвори благо. Взыщи мира и пожени и" (Пс. 33, 13-15). "Если потерпишь в трудах, то придет время, когда благодатный мир уже никогда не отойдет от тебя, а будет внутри сердца светиться неизреченной Красотой, ибо она есть Сам Бог".[42]

О ХОЗЯЙСТВЕ (ЭКОНОМИКЕ)

Анализ главы 4 книге Бытия (см.: постижное толкование еп. Варнавы, "О культуре" настоящей статьи), где описывается заря человеческой цивилизации, показывает, что с первых дней своего существования люди пошли двумя путями - путем жизни и путем смерти; путями, такими непохожими один на другой и расходящимися все более и более в противоположные стороны с течением времени. Сам

Христос указал на них и предостерег Своих последователей, чтобы последние не сбивались с истинного пути на ложный (Мф. 7, 13 - 14; Лк. 13, 24). Каиниты, в чьих руках теперь мировая экономика, знают одну только цель - устройство плотской, материальной, обеспеченной жизни, чего бы это не стоило. Современное хозяйствование в мире античеловечно, безбожно. Бог дал человеку землю во владение, а он уничтожает эти владения. Вместо того, чтобы преобразовать мир, как это промыслительно предусмотрено было Богом, каинане губят мир. Что сделает с ними Господь? Он "злодеев сих предаст злой смерти" (Мф. 21, 41).

Духовное образование предполагает переосмотр существа хозяйствования в современном мире на основе божественных установлений. Идеальная (нормальная) схема взаимоотношений рассмотренных концептуальных сущностей выглядела бы так: (рис. № 1).

Человек же, поправ природу, возвел над собой новых богов: "общество", "культуру", "науку", "искусство", "экономику", которым теперь усердно служит, в нарушение божественной картины мира.: (Рис. № 2).

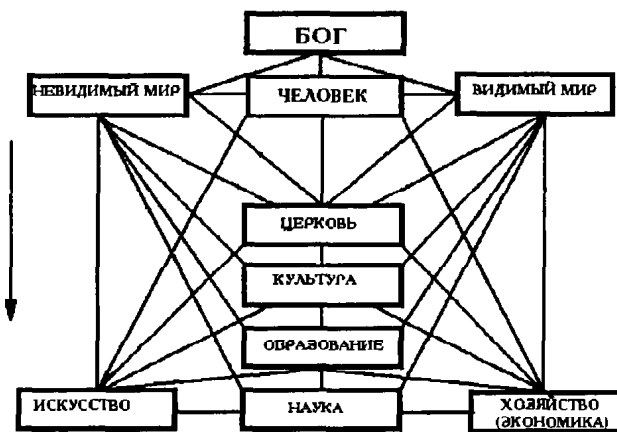


Рис. 1

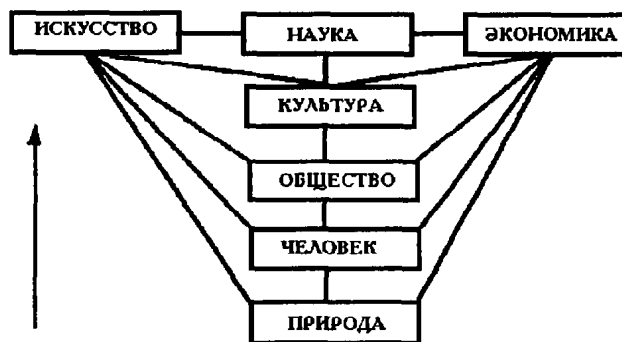


Рис. 2

О ЦЕЛОСТНОЙ СИСТЕМЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

С учетом всего сказанного попытаемся конкретно представить себе систему духовного образования в наших условиях.

В системе целостного духовного образования намечены следующие этапы: начальный, средний,

высший, в рамках которых можно говорить об общем, специальном и профессиональном образовании. Предметом моего исследования является начальный и средний этапы в рамках общего (частично специального) духовного образования: Православные гимназии, Православные специальные школы, Православные общеобразовательные школы, лицеи, колледжи и т.п..

Для русского человека источником истинной духовности является Православная Церковь, как воплощение домостроительства Божия. Она привлекает к себе удивительной жизнеспособностью, стойкостью в испытаниях, нетленными сокровищами Духа, недостижимой высотой и чистотой Божьего учения. Русские люди сегодня это хорошо осознают, о чем свидетельствует все более увеличивающееся число Православных учебных заведений в России.

Духовное образование осуществляется на основе *веры в Бога, жизни и дел по заповедям Божиим, на основе Богомыслия*. В условиях современной России актуальны три следующих принципа: 1) познание человеком законов Духа в соответствии с Православной духовностью, освоение законов природы, правил взаимодействия в человеческом обществе и человеческой деятельности в согласии с Божественными установлениями; 2) самореализации личности на основе самоотверженного служения ее Богу и ближнему; 3) духовное освоение человеческих позитивных достижений цивилизации. Эти принципы можно рассматривать как *необходимое* (первый), *достаточное* (второй) и *дополнительное условия* нормальной человеческой жизнедеятельности сегодня.

Таким образом, можно сказать, что *целью* духовного образования является подготовка человека к вечной жизни с Богом, преобразование его в небесного гражданина и вовлечение его в спасительную для него *полноценную жизнедеятельность на земле на основе веры в Бога, служения Богу и людям и Богопознания*. Для достижения данной цели необходимо решить задачи следующего характера: 1) обучение современного человека основам служения Богу и людям, основам знаний о человеческой личности, основам наук и искусства, технологий и культуры, в их Божественном назначении; 2) *воспитание* человека в атмосфере истинной духовности; 3) предоставление человеку возможностей для самореализации во славу Божию.

Азбука истинной духовности весьма проста: *“уклонись от зла и сотвори благо”* (Пс. 33, 13-15.), но в то же время очень трудна для исполнения. Всякий духовный человек основывает свою деятельность, в том числе, и познавательную, на этой простой азбуке. Кроме того, собственно познавательная деятельность человека опирается еще на научные и художественные методы и приемы познания видимой и невидимой действительности. Умению различать добро и зло, истину и ложь, действительное благо и противоположность его, научную и художественную достоверность от лженаучности и псевдоискусства

удается научить человека лишь в рамках высококвалифицированного и высокопрофессионального обучения законам Божиим, природы и общества и человеческой деятельности на основе жизни по Богу.

Человеческая личность не мыслима без Бога. Только с Ним возможно в полной мере самораскрытие человека. Нельзя забывать, что человек создан *“по образу и подобию Божию”*. Хотя подобие и утеряно человеком вследствие грехопадения его, однако, образ Божий сохраняется в нем, что, в конечном счете, и является предпосылкой к бесконечному устремлению его в сторону усовершенствования в Боге.

Нам предстоит учить детей третьего тысячелетия... Ужас и трепет охватывает любого благоразумного человека при мысли о том, что нам предстоит перешагнуть рубеж третьего тысячелетия от Рождества Христова.

Что будет определяющим в области образования в новом тысячелетии?

Думается, - *истинная духовность, божественная истинность*, ибо истинное назначение человека, определенное Богом, не просто быть человеком, но быть Божиим настолько, чтобы обожиться: *“будьте как я”*, - говорил Иисус Христос.

В Зеленограде образовалась Православная Школа многопрофильного типа. При организации и устройстве Православной Школы во имя святителя Филарета Московского принимались во внимание следующие принципы:

- 1) максимальное удовлетворение потребностей зеленоградцев в духовном образовании;
- 2) учет научно-производственных и хозяйственно административных особенностей г. Зеленограда;
- 3) учет основных тенденций духовного и национального развития зеленоградцев в современных условиях;
- 4) реализация целостной системы духовного образования;
- 5) обеспечение оптимального функционирования Православной Школы.

Какие же средства и формы для поддержания учебного процесса предлагаются?

Во-первых, предметное, пятиступенчатое обучение детей, координируемое соответствующими учебными кафедрами.

Во-вторых, воспитание детей в тесной связи Школы с семьями учащихся, церковью, в интересах церкви, общества и государства, почитающих истинного Бога.

В-третьих, материально-финансовое содержание Школы за счет государства, церкви, семей учащихся и добровольных пожертвований.

Главной особенностью Православной Школы, как учебного заведения среднего звена со всеми его особенностями, является *предметное пятиступенчатое многопрофильное обучение с элементами вузовской системы обучения в выпускном классе*.

Собственно обучение в Православной Школе складывается из трех компонентов: базового, дополнительного и профессионального.

Базовый компонент (БК) предусматривает цикл

обязательных предметов, изучение которых строго регламентируется законом об образовании РФ. Сюда относятся такие предметы, как: русский язык, русская литература, иностранный язык, история, математика, информатика, физика, химия, биология, география, рисование и черчение, физкультура и спорт, труд, музыка, обществоведение, экономика и некоторые другие.

Дополнительный компонент (ДК) предусматривает предметы следующих циклов: духовно-церковные предметы (Закон Божий, церковная музыка, церковно-славянский язык), филологические (древнегреческий язык, латынь, иностранный язык и литература, поэтика, риторика), философские (логика), по искусству (теория и история искусств).

Профессиональный компонент предусматривает предметы профильного обучения. Планируется не менее пяти направлений: церковное, гуманитарное, техническое, естественнонаучное, административно-хозяйственное.

Церковное направление - церковное пение, церковная живопись, церковные ремесла, церковное краеведение.

Гуманитарное направление - лингвистика, литературоведение, история, журналистика, риторика, философия, правоведение, экономика, педагогика.

Техническое направление - элементы высшей математики, моделирование на ЭВМ, физико-технические проблемы современности.

Естественнонаучное направление - физико-химические проблемы современности, экология, медицина, гигиена.

Административно-хозяйственное направление - вождение автомобиля, бухгалтерский учет, секретарь-референт, менеджмент.

В соответствии с этим создаются специальные кафедры, координирующие обучение: кафедра духовно-церковных дисциплин, кафедра гуманитарных дисциплин, кафедра физико-математической дисциплин, кафедра естественнонаучных дисциплин, кафедра спортивных дисциплин, кафедра трудовых дисциплин, кафедра рисования и черчения.

Обучение в Школе **пятиступенчатое**: дошкольная, I, II, III ступени, выпускной класс.

На **дошкольной ступени** (нулевой этап) осуществляется подготовка детей к поступлению в первый класс Школы (0 ступень).

На **I ступени** (начальный общий этап) закладываются основы образования. Она состоит из первого, второго и третьего классов.

На **II ступени** (основной общий этап) осуществляется (в основном) общеобразовательное, общеразвивающее обучение детей. Она состоит из четвертого, пятого и шестого классов.

На **III ступени** (этап среднего специального образования с продолжением основного и среднего общего) осуществляется (в основном) специальное обучение детей. Она состоит из седьмого, восьмого и девятого классов.

В **выпускном классе** (этап среднего общего образования) реализуется интегрированный подход в

обучении, при котором изучаются предметы только интегрирующего характера, специфичные для Православной Школы: богословие, история искусств, науковедение, основы христианской философии, основы экономики, логика и т.д. Форма занятий - лекционно-семинарская.

Предметы по духовному образованию изучаются на протяжении всего обучения в Православной Школе.

Схема учебно-производственной структуры Православной Школы:



Рис. 3

Система воспитания. Воспитание в Православной Школе основывается на таких факторах, как интересы личности, интересы православной семьи, интересы государства (в божественном смысле), интересы Школы.

Административно-хозяйственное устройство Православной Школы призвано обеспечить оптимальное ее функционирование как средне-специального учебного заведения с системой духовного образования.

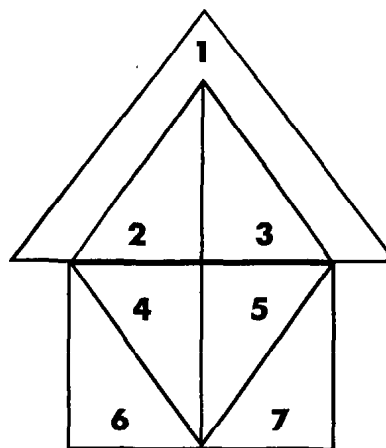
Директор осуществляет общее руководство гимназией. Им может быть и духовное лицо.

Духовник обеспечивает духовное окормление учащихся и всего персонала.

Директор, духовник, Совет Школы вместе составляют **Духовно-административное управление Школы**.

Кроме того, в Школе предусматривается **научно-учебный и хозяйственный отделы** со своими функциями (Рис. 4).

Управление Школой в целом выглядит так:



1. Совет Школы

2. Директор

3. Духовник
4. Заместитель директора
5. Канцелярия
6. Научно-учебный отдел
7. Хозяйственно-технический отдел

Материально-финансовое содержание

Школы осуществляется за счет различных бюдже-

тов, которые здесь нет никакой возможности перечислить.

Для учащихся будут предприниматься *паломнические поездки* в различные монастыри и памятные места, предполагается, также, *летние трудовые лагеря*.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 Св. Григорий Богослов. Цитировано по: Владимир Лосский. Догматическое Богословие.// Богословские труды, сб. 8, изд. Московской Патриархии, Москва, 1972, стр. 142.
- 2 Вл. Лосский. Там же.
- 3 Св. Григорий Богослов. Цитировано по: Там же.
- 4 Вл. Лосский. Догматическое Богословие.// .// Богословские труды, сб. 8, изд. Московской Патриархии, Москва, 1972, стр. 142.
- 5 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры... стр. 45-49, 50-51. Кн. 2, гл. III. Об ангелах. Гл. IV.
- 6 Там же.
- 7 Там же.
- 8 Там же.
- 9 Св. Афанасий Великий. Цитировано по: Вл. Лосский. Догматическое Богословие.// Богословские труды, сб. 8, изд. Московской Патриархии, Москва, 1972, стр. 142.
- 10 Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Цитировано по: Там же.
- 11 Об ангельской иерархии в Священном Писании см.: Быт. 3,24; Пс 79,2 (херувимы); Ин 6,1-8 (серафимы); Еф. 1,21 (силы); Кол. 1,16; Еф. 1,21 (престолы, начала, господства, власти); 1 Фес. 4,19 (архангелы); 1 Петр. 3,22 (ангелы). Кроме этих девяти чинов ангельских в Библии другие не упоминаются, хотя и есть намеки, что число всех чинов ангельских этой цифрой никак не ограничивается (Еф. 1,21). И, по видимому, это число бесконечно велико. См.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т.1. кн. 2. СПб., 1989, стр. 525-526. Против Аномеев. Слово IV. О непостижимом.
- 12 Св. Афанасий Великий. Цитировано по: Там же.
- 13 Св. Ефрем Сирин. Цитировано по: Там же.
- 14 Еп. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения Православной аскетики. Т. 1., Отдел II., § 3. Служебное значение ангелов, стр. 185-186.
- 15 Там же. стр. 183.
- 16 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... кн. 2, гл. IV. К вопросу о духовной природе демонов.
- 17 Еп. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения Православной аскетики. Отдел II, & 4, стр. 197.
- 18 Там же.
- 19 Вл. Лосский. Догматическое Богословие., стр. 151.
- 20 Там же, стр.153.
- 21 Вл. Лосский. Догматическое Богословие., стр. 153.
- 22 Там же, стр. 157-160.
- 23 Там же.
- 24 Св. Григорий Нисский. Цитировано по: Там же.
- 25 Там же.
- 26 Там же, стр. 158.
- 27 Св. Феодан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., "Правило веры". 1997.
- 28 Там же.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 Там же.
- 32 Св. Тихон Воронежский. Творения. Т. 2, стр. 192
- 33 Вл. Лосский. Мистическое Богословие. Стр. 93.
- 34 Тропарь Пасхальный. (Св. Григорий Богослов. Слово 30).
- 35 Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 35.
- 36 Св. Афанасий Великий. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 8. ч. III. Сергиева Лавра, 1903, стр. 258.
- 37 Св. Ефрем Сирин. Текст цитируемый о. Г. Флоровским. Восточные отцы IV века. Париж, 1931, стр. 232.
- 38 Св. Максим Исповедник. Цитировано: Вл. Лосский. Мистическое богословие, стр. 97.
- 39 Еп. Варнава. Основы искусства святости. Опыт изложения Православной аскетики. Отдел III. Гл. 5.
- 40 Св. Василий Великий. Творения. Ч.4. Сергиев Посад. 1892., стр. 319. Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу от языческих сочинений.
- 41 Там же, стр. 321.
- 42 (Ср.: преп. Авва Дорофей. Душеполезные поучения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, стр. 57-59. Поучение 4)

СЛАВЯНОФИЛЬСКОЕ ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ СОВЕСТИ

В выступлении рассматриваются воззрения представителей классического, истинного славянофильства середины XIX века - Хомякова, Ивана и Петра Киреевских, Константина и Ивана Аксаковых, Юрия Самарина. Суждения разного рода «продолжателей» славянофильства, нередко имеющие самостоятельный и глубокий интерес, остаются за пределами данного сообщения, которое, таким образом, имеет хронологические (1830-е - 80-е годы) и тематические (история общественной мысли) ограничения. Вместе с тем понятным и до определенной степени оправданным представляется стремление немалого числа современных авторов, равно как и их более редких предшественников, опереться на авторитет блистательных выразителей русской мысли и связать их исторически конкретные суждения со злобой дня нынешнего.

Однако данное, психологически очень естественное, стремление не только препятствует ясности и чистоте восприятия трудов и дел истинных славянофилов, но и неизбежно вносит определенную сумятицу в понимание настоящей минуты, что, по нашему убеждению, более чем нежелательно. Сказанное не означает отрицания связи прошлого и настоящего, но неизбежно подразумевает необходимость критического и даже скептического отношения к наивным или тенденциозным попыткам подчинить учение Хомякова и его последователей понятиям и обстоятельствам конца XX века.

Среди истинных славянофилов не было серьезных разногласий в общем подходе к проблеме духовной свободы и связанной с ней свободы совести, и потому представляется возможным рассмотрение их воззрений как достаточно цельных и непротиворечивых, хотя в некоторых случаях (Константин Аксаков, Иван Киреевский) необходима и личностная детализация. В кругу славянофилов можно найти подготовленных юристов (Иван Аксаков), людей, искушенных в государственном управлении (Юрий Самарин, князь Черкасский), а также лиц, весьма начитанных в трудах отцов церкви (Алексей Хомяков, Иван Киреевский, Юрий Самарин).

На последнем обстоятельстве следует, на наш взгляд, остановиться особо. В исторической и, отчасти, богословской литературе утвердился взгляд, который восходит к мнению Юрия Самарина, верного и преданного ученика Хомякова. В 1860-е годы, когда господствовали идеи позитивизма и нигилизма, Самарин на все недоуменные вопросы, какие в забывчивом русском обществе вызывало имя Хомякова, отвечал «тремя словами»: «Хомяков жил в Церкви». Для понимания сути славянофильских воззрений в высшей степени важно самаринское пояснение: «Разумеется, в Церкви Православной, ибо двух Церквей нет». Дальнейшее рассуждение Самарина заслуживает быть приведенным полностью: «Если нас спросят: да разве не все православные живут в Церкви? то мы, не задумываясь, ответим: далеко не все. Мы живем в своей семье, в своем обществе, даже, до известной степени, в современном нам человечестве; живем также, хотя в меньшей степени, в своем народе; в Церкви же мы числимся, а не живем. Мы иногда заглядываем в нее, иногда это бывает нужно; например, под влиянием заботы о какой-нибудь нашей выгоде, положим, хоть о сбережении наших полей от потрав или наших лесов от порубок, мы вспомним, что Церковь учит нуждающихся терпению и запрещает посягать на чужую собственность. Учит - действительно, но ведь не одному этому, а еще и другому, и многому другому. Или, например, в одно прекрасное утро, узнав, что на Руси наплодились нигилисты, мы начинаем бросать в них и сводом законов, и политическую экономию, и общественным мнением Европы, да уж зараз и религию), благо она подвернулась, верою; жаль только, что мы вспомнили об ней поздно, с перепугу, и что она нам понадобилась только как камень».

Показав, какое глубокое и сильное влияние имел Хомяков на немногих близких ему людей, отметив, что влияние это несколько не ослабело после его смерти, Самарин объяснял это тем, что его учитель был воплощением «полнейшей свободы в религиозном сознании». Для нашей темы в высшей степени важно самаринское определение (и оправдание) «сво-

1 Определение «истинного славянофильства» и выявление идейных особенностей его многочисленных эпигонов и последователей см. в кн.: Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественной мысли XIX века. М., 1986. (Глава I. «Славянофилы» и «славянофильство». Эволюция общественно-политического понятия).

2 Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С.Хомякова.- В кн.: Ю.Ф.Самарин. Сочинения. Т.6, М., 1887, с. 340-341.

боды в религиозном сознании»: «Для людей, безразлично равнодушных к вере, Хомяков был странен и смешон; для людей, оказывающих вере свое высокое покровительство, он был невыносим, он беспокоил их; для людей, сознательно и по-своему добросовестно отвергающих веру, он был живым возражением, перед которым они становились в тупик; наконец, для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного, религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором, он выводил их на простор, на свет Божий,³ и возвращал им цельность религиозного сознания».

Вспоминая главные темы и характер знаменитых полемических бесед Хомякова, Самарин с предельной откровенностью обращался к личному опыту: «Действие их, кажется, можно бы выразить таким образом: живые умы и восприимчивые души выносили из сближения с Хомяковым то убеждение или, положим, хоть то ощущение, что истина живая и животворящая никогда не раскрывается перед простого любознательностью, но всегда дается в меру запроса совести, ищущей вразумления, и что в этом случае акт умственного постижения требует подвига воли; что нет такой истины научной, которая бы не согласовалась или не должна была окончательно совпасть с истиною поведенною, и что нет такого чувства или стремления, в нравственном отношении безукоризненного, что нет такой разумной потребности, какого бы рода она ни была, от которых мы бы должны были отказаться, вопреки нашему сознанию и нашей совести, чтобы купить успокоение в лоне Церкви; словом: что можно верить честно, добросовестно и свободно, что даже иначе, как честно, добросовестно и свободно нельзя и верить»⁴.

Заключительные слова знаменитого самаринского «Предисловия» к заграничному изданию богословских трудов Хомякова 1867 г. суть свидетельство верного и зрелого ученика, но, вместе с тем, они могут быть прямо отнесены и к самому Самарину: «В былые времена тех, кто сослуживал Православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков, кому давалось логическим уяснением той или другой стороны Церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви⁵. Как назовут теперь Хомякова - мы не знаем».

Для нашей темы приведенные слова Самарина важны в двух отношениях. Во-первых, они обра-

щают наше внимание на понятие духовной свободы - центральное в мировоззрении славянофилов, которые всегда и неизменно защищали примат духовной свободы, основываясь на догматах христианства. Отсюда - убежденное и принципиальное отстаивание славянофилами свободы слова, печати, общественного мнения, свободы «мнения и сомнения» на протяжении десятилетий, в разных исторических условиях и, надо признать, с неизменным неуспехом.

Константин Аксаков, который был поистине фанатиком «свободного слова», дал поэтически и политически обдуманное обоснование славянофильской позиции: «Где рабство - там бунт и беда, // Защита от бунта - свобода». Славянофильская «свобода» не понималась и не принималась русским обществом ни николаевского, ни пореформенного времени. Свободолюбие, трактуемое славянофилами в самом широком смысле этого слова, делало их неуступчивыми и неприятными оппонентами как правительства, так и разделенного на группы и направления общества. Славянофильская «духовная свобода» и поныне ~ исключительно трудный объект серьезного научного изучения. Еще более труден путь следования заветам Хомякова и его друзей.

Второй и, пожалуй, важнейший вывод, который, казалось бы, надлежит сделать, прочитав самаринское «Предисловие», есть представление о Хомякове как о самостоятельном и крупном богослове. Насчитывающая более столетия историко-богословская литература, как апологетически, так и критически настроенная по отношению к хомяковскому и, шире, к славянофильскому духовному наследию, решает поставленный вопрос различно. Нам, однако, самаринское суждение⁶ представляется неоправданно завышенным.

Внимательное прочтение сочинений классических работ славянофилов, вдумчивое и неспешное изучение их идейного наследия дает основание говорить о том, что славянофильское понимание духовной свободы, служившее исходным пунктом размышления о свободе совести, не было ни формально-юридическим, ни богословским. Оно было историко-общественным. Славянофилы склонны были понимать и ценить духовную свободу в ее историческом и национально-государственном воплощении. Для них речь шла, прежде всего, о свободе русского народа и православной церкви.

В самом кратком изложении суть славянофильства коренится в стремлении воздействовать на

³ Там же, С. 347.

⁴ Там же, С. 350.

⁵ Там же, С. 369. Подробнее о духовной эволюции Юрия Самарина и о влиянии на него идей Хомякова см.: Н. И. Цимбаев. Ю.Ф. Самарин. - В кн.: Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996.

⁶ Не входя в детальное рассмотрение существа вопроса, скажем, что несколько преувеличенным представлением о значении Хомякова-богослова отмечены исключительно ценные в фактическом отношении комментарии к его богословским сочинениям, сделанные В.М.Лурье. См.: А.С.Хомяков. Сочинения. Т.2. Работы по богословию. М., 1994.

русское общество, «воспитать» его на началах, которые они считали угаданными в русском народе, узанными в русской истории. Желанный итог «воспитания» - достижение общественного идеала, о котором в 1850 г. писал Хомяков: «Внутренняя задача русской земли есть проявление общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом живого единства и стоящего на твердых основах общины и семьи»⁷. Осуществление идеала «общества христианского, православного» славянофилы ожидали в будущем, но его прообраз они находили в «русском обществе древних времен», которое, по словам Ивана Киреевского, «выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, церковью и бытовым преданием воспитанного»⁸.

Настоящее, неизбежно выступавшее в славянофильских представлениях связующим звеном между идеальным прошлым и столь же идеальным, но, как они верили, вполне достижимым будущим, было предметом главных, и даже единственных, тревог славянофилов. Оно, настоящее, не отвечало представлениям об обществе «христианском, православном», и лишь один Иван Киреевский с оптимизмом, истоки которого он не объяснял, полагал, что «не пройдет десяти или много пятнадцати лет, как направление умов у нас должно измениться совершенно... Вместо немецкого рационального, переобразовательного духа, дух Православно-русский проникнет все наши убеждения и действия... и тогда Божие благословение будет на каждом деле улучшения»⁹.

Остальные славянофилы вслед за Хомяковым полагали, что «воспитание общества» - великий подвиг, где скорый успех невозможен: «Много еще времени, много еще умственной борьбы впереди... Все дело людей нашего времени может быть еще только делом самовоспитания. Нам не суждено еще сделаться органами, выражающими русскую мысль; хорошо, если сделаемся хоть сосудами, способными сколько-нибудь ее воспринять»¹⁰. Лучшая доля предстоит будущим поколениям»¹⁰.

В своем конечном и последовательном воплощении славянофильский идеал общества «христианского, православного» требовал изменения исторически сложившихся отношений церкви и государства в России. Будучи убежден, что этот идеал есть выражение «господствующей веры народа», Иван Киреевский отстаивал идею первенства церкви над государством: «Государство есть устройство общества, имеющее целью жизнь земную, временную. Церковь есть устройство того же общества, имеющее целью жизнь небесную, вечную. Если общество

понимает свою жизнь так, что в ней временное должно служить вечному, то и государственное устройство этого общества должно служить церкви»¹¹.

Естественным следствием данного подхода (у других славянофилов не столь прямолинейного) были наполненные конкретным содержанием славянофильские выступления против крепостного права и иных форм порабощения русского народа, против «угнетательной системы правительства» (слова Константина Аксакова) и подчиненного положения православной церкви. Особое место критика современного состояния церкви заняла в публицистике Ивана Аксакова, который в пореформенное время продолжал дело старших славянофилов. В статьях, которые он публиковал в газетах «День» и «Москва», Аксаков обрушивался на высшее духовенство, «духовное ведомство», в хомяковском духе обвиняя его в недостатке «дерзновения веры», вынуждающем опираться на «содействие земной силы». Проще говоря - на полицию.

В государственной опеке над церковью он видел огромную опасность: «Церковь немислима препоясанная мечом государственным, символом принуждения и насилия: ее единственный меч - слово Божие, предполагающее свободное убеждение и свободную совесть... Государственная опека усыпляет бодрствование и бдительность церкви. Опираясь на полицию, церковь как бы признает недостаточность, неблагонадежность своей опоры, опоры Божией, другими словами - отрицает ее». Насилие в деле веры, «церковь господствующую», Аксаков отвергал, ибо, «где нет свободной совести, нет и искренности, где нет искренности, там нет и веры». Свобода церкви от государственного вмешательства Аксаков связывал со свободой совести. По его мнению, «самое понятие о церкви предполагает уже свободную совесть»¹².

Аксаковские выступления во имя духовной свободы и свободы совести, в защиту свободы православной церкви от государственного вмешательства были незаурядным событием в русской подцензурной печати пореформенного времени. Их глубинная связь с более ранними суждениями Хомякова, Ивана Киреевского и Самарина осознавалась немногими, но современники высоко ценили настойчивость, с которой Иван Аксаков отстаивал необходимость улучшения материальных условий жизни духовенства, особенно сельского, указывая на важность повышения общественного авторитета духовных пастырей. В некоторой степени аксаковская публицистика способствовала тем благотворным изменениям, что проходили в синодальном

⁷ Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988, С. 224.

⁸ Киреевский И.В. Полн.собр.соч. Т.1. М., 1911, С. 206.

⁹ Там же. Т.2, С. 253.

¹⁰ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т.1. М., 1900, С. 173,

¹¹ Киреевский И. В. Ук.соч. Т.2, С. 241.

¹² Статьи И.С.Аксакова по церковному вопросу собраны в кн.: Аксаков И. С. Полн.собр.соч. Т.4. М., 1886, С. 98-127.

управлении русской православной церкви в царствование Александра II.

Однако суть славянофильского понимания духовной свободы не может быть сведена ни к этим частным мерам, ни даже к глубоко принципиальному убеждению в губительности государственной опеки над церковью. Не может она с исчерпывающей полнотой быть понята и как отстаивание принципа веротерпимости, хотя именно об этом много писали и Хомяков, и Иван Аксаков. С наибольшей полнотой этот принцип изложен в послании «К сербам», написанном Хомяковым и подписанным всеми деятелями славянофильского круга. Став своего рода духовным завещанием Хомякова, это «Послание» содержало призыв: «Да будет же всем полная свобода в вере и в исповедании еѣ! Да не терпит никто угнетения или преследования в деле богопознания или богопоклонения! Никто, хотя бы он был (чего Боже ¹³избави) совратившийся с пути истинного серб!».

Понимая принципиальную важность веротерпимости как составной части государственной политики, высока цена и отстаивая формально-юридические гарантии свободы совести, славянофилы вместе с тем никогда не отходили от возвещенной цели: достижение общества православного, христианского. Свобода совести рассматривалась ими прежде всего как неременное условие исполнения русским народом его провиденциального предназначения. В славянофильском понимании свобода совести есть свобода исповедания православной веры, веры русского народа. Православие есть высшая ценность русского народа, его подлинная духовная свобода.

Понимая ход русской истории как взаимодействие народа, «земли» и государства, славянофилы особое значение придавали той силе, которая выступала своего рода посредником между народом и

государствам. Эту силу Иван Аксаков назвал «обществом» и разработал изошренную теорию, согласно которой именно представители «общества», образованные люди, верные духовным основам русской народности, брали на себя бремя ответственности за верность пути к строю жизни, основанному на подлинно христианских началах.

В славянофильской триаде «народ - общество - государство» свобода совести полагалась обязательным атрибутом «общества», которое, будучи сознательным выразителем начал русской народности и православия, было обязано отстаивать эту свободу, перед бездушной государственной машиной.

Со всей определенностью нужно сказать, что подобное понимание задач «общества» полностью расходилось с той реальной ролью, которую его представители, интеллигенты разных поколений и направлений, играли в жизни России XIX века. Славянофильский идеал был высок, но неудобен и даже невозможен в исполнении. Беря на себя ответственность за выражение народных интересов, выступая оппонентами власти, а подчас и прямыми врагами российской государственности, представители «общества» - за редчайшим исключением! - менее всего были озабочены верностью идеалам, начертанным славянофилами.

Однако было бы в высшей степени опрометчиво полагать, что славянофильский общественный идеал ~ забытая страница нашего духовного наследия. И по-прежнему актуальна задача, когда-то сформулированная Алексеем Хомяковым и Иваном Киреевским — воспитание подлинно христианской общественности, умеющей сочетать духовную свободу с твердым отстаиванием коренных начал народности и православия.

¹³ Хомяков А.С. О старом и новом. С. 349.

¹⁴ Подробнее об аксаковской теории «общества» см.: Цимбаев Н.Н. И.С.Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978. С. 167-215.

ИЛЛЮСТРАЦИИ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ГИМНОВ И ПРОСТРАНСТВО ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМА

Иллюстрации гимнов появляются в искусстве православного мира достаточно поздно, они являются созданием последнего периода истории Византийской империи - времени правления династии Палеологов в XIII-XIV веках, времени, которое принято назвать "палеологовским ренессансом", подразумевая при этом некоторое сходство с Ренессансом, начинающимся в Италии. Общность, которую пытаются обозначить исследователи введением сходных названий для этих стилевых периодов, состоит в основном в том, что византийское просвещенное общество, как и итальянское, черпает идеи обновления и развития своей культуры в собственном прошлом, в культуре античности, равно известной этим народам. Античные памятники, сохранившиеся до наших в Греции, на землях древней Римской империи, в Малой Азии и хорошо известные нам, тем более были знакомы людям средневековья, которые жили среди них и вместе с ними, для которых античная культура была ближайшим прошлым и частью наследственного мироощущения. К сожалению, современная наука об искусстве или культуре Византии достаточно долго была слишком узко специальной и формализованной и изучала памятники средневековья, сохранившиеся до наших дней, исходя из них самих, собирая редкие, порой случайные, аналогии внутри условного хронологического периода.

Иногда создается впечатление, что главная задача всякого академического исследования состояла в определении всевозможных границ, среди которых существует тот или иной памятник, то или иное явление культуры, будь то бы полное понимание отдельных памятников искусства возможно только в том случае, если правильно определить их в границах хронологии, в границах стиля или в границах иконографии. Сам по себе такой научный подход понятен и обоснован удаленностью от нас эпохи и скудостью нашего знания о ней, которое положение ученого делает положением человека, блуждающего в тумане и определяющего предметы на ощупь. Постепенно границы становятся четче и определеннее, пространство приобретает ясные очертания, но внутри себя самого безотносительно к другим явлениям, стоящим рядом. И в этом случае в поле зрения исследователей редко попадают проблемы взаимосвязи достаточно удаленных друг от друга культур - античности и позднего средневековья, - если речь не идет о прямом заимствовании каких-либо художественных форм, как это происходит в культуре итальянского Возрождения, например. Среди византистов, занимающихся памятниками Мистры, мало найдется

таких, которые принимали бы сколько-нибудь серьезно во внимание близость этого средневекового города к местоположению античной Спарты, и пытались бы разобраться в процессах взаимовлияния двух культур, которые на первый взгляд совсем не очевидны. Совершенно чужим и не нужным кажется сопоставление, предположим, художественного качества архитектуры и мозаик монастыря Дафни, принадлежащих средневизантийскому периоду, согласно современному хронологическому разграничению, и легенды, напоминающей о том, что на этом месте Дафна, гонимая Аполлоном, превратилась в оливковое дерево. Подобных примеров можно найти множество, можно игнорировать их взаимосвязь, ссылаясь на принципиальные различия античности и христианства, но все же здравый смысл подсказывает, что преемственность проявлений культуры разных поколений, живших в одном месте, не могла не существовать в каких-то формах, хотя в настоящий момент она и непонятна нам. Однако для науки, рассматривающей особенно архитектурные типы, или сюжетные программы, или характер живописной техники, такие факты не имеют значения, они ничего не прибавляют к знанию, ограниченному формальной стороной предмета.

Я не скажу ничего нового, если напомним, что против начинающейся научной формализации средневекового искусства и его омертвления в музеях, в 1919 году высказывался о. П.Флоренский в статье "Храмовое действо как синтез искусств", в которой он очень точно отметил начало лагерной жизни христианского искусства, начало разобщения целого на отдельные церковные здания, церковные книги, церковные иконы, лишение всех этих частей культуры их естественного бытования. О. П.Флоренский рассматривает христианские древности, как свидетельства культуры вполне сформировавшейся и завершенной, подобно античности, поэтому отправной точкой для понимания им происходящих изменений в отношении к христианской культуре становится произошедшее уже в обществе и установившееся отношение к античной культуре, памятники которой в XIX столетии активно вывозятся из Италии, Греции и Малой Азии в английские и европейские музеи. Для пояснения этой мысли, мне хочется вслед за П.Флоренским процитировать слова П.П.Муратова из книги "Образ Италии", касающиеся бытования античной культуры в начале XX века (хочется напомнить также, что П.П.Муратову принадлежит один из первых систематических очерков по истории древнерусской живописи), где он пишет: "Кто решится

утверждать, что действительно почувствовал Грецию в четырех стенах Лондонского хранилища и удержал в душе ее образ, выйдя на вечно мокрый Странд... Гений места в Лондоне явно чужд гению мест, впервые увидели свет мраморы Парфенона и Деметра Книдская, и не ближе ли к воздуху, каким питали свою невидимую жизнь эти существа античного мира, тот воздух, которым дышит всякий из нас на обширном дворе, пусть не имеющего таких первоклассных вещей, Римского музея Терм... Посетитель, рассматривающий здесь античные рельефы, может услышать иногда падение созревшей груши или стук в окно колеблемого ветром лапчато-лиственного фигового дерева. У старых кипарисов посреди двора играет фонтан, плещ обвивает жертвенных белых быков. Установленные тут во множестве обломки и саркофаги залиты солнцем, делающим их травертин голубым и прозрачным, их мрамор теплым и живым. За прекрасное бытие этих вещей можно отдать совершенство хранимого бережно в глухой комнате шедевра. Лепестки осыпавшейся розы, которые удержались на складках платья женщины, изваянной неизвестно кем и когда, украшают ее еще более, чем все суждения ценителей и споры ученых. В этих лепестках, в этих скользких по мрамору тенях листьев и ветвей и снующих среди обломков ящерицах есть как бы связь античного с нашим миром, которая одна дает сердцу узнать его и поверить в его жизнь¹.

Затрудняюсь припомнить столь же яркую оценку произведений византийской культуры ил древнерусской, но нельзя сомневаться в том, что и иконопись, и фрески, и мозаики православных храмов можно вполне оценить и понять только в месте их естественного бытия, в соотношении с предназначенной им частью мира и их функцией в ней. И все это тем более важно для восприятия и понимания чаще всего о чудотворных образах, которые, как мы знаем из древних сказаний, сами выбирали место своего пребывания, а храмы и монастыри вокруг них создавались божественным промыслом. Согласованность того, что Муратов называет "Гением места", и творения человеческих рук для средневековой культуры столь же необходима, как и для античной, и в этом нельзя не видеть непрерывной традиции в мироощущении сменяющих друг друга поколений людей. Если для нас безусловна преемственность в отношении одного из основополагающих факторов, влияющих на создание форм искусства и культуры, то очевидно, что продолжение античных традиций проявилось в православной культуре и в других формах. На одной из них мне и хотелось бы остановиться более подробно.

Как уже было сказано, речь пойдет об иллюстрациях богослужебных гимнов, таких как Акафист, Рождественская стихира и "О Тебе радуется", кото-

рые впервые появляются в византийском искусстве в конце XIII века, и в течение XIV столетия, совершенствуя свои композиционные формы, складываются в отдельный жанр иконографии. Структура композиций этих сюжетов сходна. Почти все иллюстрации гимнов построены по одной схеме: это сцены поклонения Христу, либо, что чаще, Богородице, в которых персонажи расположены регистрами, соответственно своей значимости в небесной иерархии и близости Божественному Престолу. Прототипом таких регистровых композиций считаются античные изображения императорских триумфов, где императору-победителю поклоняются или приносят дары побежденные². Так, например, иллюстрации Рождественской стихир ("Что Ти принесем, Христе..."), сколько бы они не были различны в деталях, формируются вокруг смыслового центра - изображения Богоматери с Младенцем, которым приносят дары: сначала - ангелы, затем - пастухи и волхвы, далее персонификации сил природы - Земля и Пустыня и в последнюю очередь люди, поющие гимн. Сходные композиции, требующие прочтения сверху вниз или от центра к периферии, имеют и сюжеты Акафиста Богоматери, "О Тебе радуется...". Компильтивный характер изображений такого типа не требует обсуждения: знакомая еще с римских времен схема наполняется различными устойчивыми изобразительными формами христианского искусства, обладающими в рамках византийской культуры известной и доступной каждому семантикой, благодаря которой композиция легко прочитывается любым зрителем.

Все казалось бы абсолютно просто и ясно в таких сюжетах, тем более, что перед нами откровенно компильтивный набор элементов композиции, значение которых устойчиво. Неясно только одно - почему лишь в последние века существования византийской культуры появляются иллюстрации текстов гимнов, которые сами по себе известны с ранних времен и составляют устойчивую часть богослужения. Это тем более странно еще и потому, что прототипами таких композиций, как заметил А.Н.Грабар, были композиции античных рельефов, изображающих триумфы римских императоров, и таким образом возможность переработки прототипа существовала всегда³. Однако мне кажется, что сравнение с темой триумфа в случае гимнографических иллюстраций верно лишь отчасти. Если вспомнить, что композиции эти рождаются не сами по себе, а как сопровождение текста и музыки во время богослужения, то сама собой напрашивается другая аналогия - театральное действие, которое только одно среди всех искусств и может сочетать в себе звучащее слово и зримый образ.

В контексте византийской культуры понятия "театр" и "театральность" не являются укорененными и

¹ Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Статьи по искусству. Т.1. Paris. 1985. P. 44.

² Grabar A. Iconographie de la parousie // L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age. Paris. 1968/ v. 1. p/ 573-574.

полноправными. Они заимствуются исследователями из ряда определений, обозначающих реалии античности, европейского средневековья или Ренессанса чаще в переносном смысле для указания на несходство европейской и византийской культур. Так, например, некоторые сведения о театре в трехтомном труде о культуре Византии отнесены в раздел "быт и нравы". Автор этого раздела М.А.Поляковская, желая показать незначительность театральных элементов в жизни византийской столицы, пишет: "Для Византийской Церкви в целом характерна передача сюжета Священного Писания не столько через действие, сколько голосом, т.е. весьма условно... Несмотря на несомненную театральность, византийская литургия не проделала эволюции западноевропейского театра... Специфика развития византийского города, особенно в поздний период, обусловила невозможность появления в империи массовой культуры, в том числе и театра"⁴. Все эти утверждения будут абсолютно бесспорны, если вопрос о существовании театра в Византии рассматривать с формальной точки зрения, желая найти буквальное сходство между античным спектаклем и наиболее распространенным в Византии массовым действием - богослужением. Отрицательный ответ на этот вопрос, то есть отсутствие сходства и взаимозависимости, совершенно очевиден; он заложен в самой постановке вопроса, в сопоставлении действий с различным целеполаганием. Подобных проблем при сопоставлении двух культур - античности и христианства, - одна из которых возникает, разрушая другую, существует множество, однако не все они так безнадежно игнорируются учеными как проблема театральности, и если, например, речь идет о преемственности в области строительства храмов, то здесь давно уже никто не оспаривает существования непрерывной линии развития как архитектурных форм, так и строительной техники, хотя храм античный и храм византийский на первый взгляд являются антиподами друг друга. Очевидно, и в отношении проблем развития театрального действия в православной культуре возможно найти другие аспекты изучения, стоит только иначе сформулировать вопросы, ведь театральные спектакли не исчезли в Средневековье, но напротив, историческая память сохраняла в течение этого периода развития культуры достаточно полные сведения об античном театре, которые были востребованы в последующие века для восстановления искусства театра как полноправного сред прочих искусств.

Если попытаться сопоставить пути развития двух культур, унаследовавших традиции античности - европейской католической и византийской православной, с точки зрения развития в них театрального действия, то обнаружится, что в интересующий нас период, в XIV-XV веках, в католическом богослужении уже вполне обособились мистерии, исполнявши-

еся во время праздников⁵. Византийские источники содержат упоминания об исполнении в Константинополе, в отличие от многочисленных европейских, только одной мистерии - "Пещного действия"⁶. Хотя мистерии - это еще не настоящий театр, но они исполняют главное предназначение театральной постановки - преодолевают границу времени, оживляют события древней истории, делают зрителей их участниками. Мистерии безусловно находятся значительно ближе к искусству театра, чем к каким бы то ни было формам богослужения, в которых можно усмотреть те или иные элементы театрального действия, но для нас важно отметить то, что мистерии рождаются и существуют внутри церкви, какие бы тенденции из различных сфер культуры не оказывали влияние на их формирование. Мистерии выполняют в богослужении вспомогательную роль, заменяя иллюстрацию, а также отчасти уставные чтения и проповеди, и поэтому совсем неудивительно, что в Католической Церкви с ее особой изобразительной традицией, преимущество в которой отдается скульптурной пластике и особое внимание уделяется иллюстрированию книг, театральные действия получают широкое распространение. В рамках этой статьи невозможно подробно рассмотреть все особенности возникновения и существования мистерий внутри католического богослужения, это - тема большого специального исследования, но для дальнейших наших рассуждений необходимо подчеркнуть только одну неоспоримую характеристику мистерииальных действий - такие действия являются звучащей, ожившей иллюстрацией, делающей всех присутствующих в храме участниками представленной истории. Что касается византийского православного богослужения, то причины несравненно меньшего интереса в нем к использованию мистерий, можно отчасти объяснить иной, отличной от западно-европейской, традицией изобразительности, в которой настенная живопись и иконопись занимают значительное место и играют активную роль в литургических действиях. Можно предположить, что изображения на стенах православного храма частично берут на себя ту функцию, которую исполняют мистерии. Безусловно они являются иллюстрациями евангельской истории, а если речь идет о гимнографических сюжетах, то и иллюстрациями богослужения - поклонения Христу и Богоматери, которое сопровождается особым текстом. В отличие от мистерииального действия иллюстрации-фрески не оживают, и казалось бы, что в них остается непреодоленной граница времени, однако попытаемся внимательно присмотреться к интересующим нас гимнографическим иллюстрациям, в особенности к тем из них, которые сохранились в предназначенном для них пространстве и не утратили связи со своим местом и историей.

³ Grabar A. Christian Iconography. A Study of Its Origins. London. 1969.

⁴ Культура Византии. XIII-первая половина XV в. М. 1991. С. 551-554.

⁵ Male E. L'art religieux de La fin du Moyen Age en France. Paris. 1949/

С формальной точки зрения иллюстрации гимнов не обладают высокими художественными качествами, в ранних композициях, как правило, можно отметить и перегруженность, и многословность, и неясность или измельченность форм, что свидетельствует о второстепенности собственно художественных задач и о преобладании смысловых. Интересно, что самые ранние примеры гимнов в росписях конца XIII века в Градаце, в мон. Бронтохион в Мистре и в ц. Перивлепты в Охриде представляют собой композиции полностью или частично состоящие из написанного текста гимна. Более поздние памятники имеют отдельные сюжеты или циклы, как Акафист, сюжетов, включающие в себя множество персонажей, таких как пророки и апостолы, персонификации природных сил и ангельские чины, святители и гимнографы, и наконец, поющие гимн люди, соединение которых в одном изображении можно понять только зная текст гимна⁶. Сравнение с театром здесь вновь вполне уместно, потому что такие композиции прежде всего напоминают сцену со стоящими на ней актерами. Именно в гимнографических композициях получает распространение вполне театральным способом связи происходящего - указывающий жест, - который в изображении обозначает не всегда очевидные отношения персонажей и прочих элементов композиции. Отсутствие же звука и движения, характерного для театрального действия, компенсируется тем, что текст гимна, условно исполняемый изображенными на иллюстрации персонажами, реально исполняется молящимися в храме, где находится фреска, а также дублируется надписями внутри или вокруг композиции.

В связи с проблемой соотношения текста и образов гимнографических иллюстраций мы приблизились к главной особенности этих композиций. Для гимнографических иллюстраций обязательно изображение в последнем регистре, или в последних композициях цикла, как в Акафисте, реальных людей, современников написания фрески, иконы или миниатюры. Среди сохранившихся композиций XIV-XV веков редко встречаются такие, в которых реальные персонажи непортретны, а представлены неким абстрактным ликом певчих, чаще можно увидеть ктиторские портреты⁷. Конкретность изображенных персонажей завершающего композицию регистра разделяет изображение на две зоны: зону исторически-отдаленного времени (условно можно сравнить со сценой), и зону реального времени, в которой находятся зрители сценического действия. Однако не следует забывать, что внутри изображения никакой границы нет, предложенное нами разделение чисто умозрительно. Отсутствие же границы делает изображенных современников создания композиции участ-

никами представленного на той или иной фреске поклонения. С другой стороны - те же портреты реальных персонажей открывают изображение в само храмовое действо. Попробуем представить себе литургию, во время которой поется Рождественская стихира теми людьми, чьи портреты включены в композицию фрески какого-либо храма, может быть построенного этими людьми. Они, словно, в Зазеркалье видят себя перешедшими в другую реальность, в божественный мир, где вновь и вновь повторяется прославление Марии ангелами, волхвами и апостолами. Таким образом, фреска оживает и становится не просто иллюстрацией, но почти протяженным во времени действием.

Очень важно для нас отметить, что гимнографические композиции появляются в конце XIII столетия как исключительно храмовые сюжеты. Уже говорилось, что первоначально они просто надписывались на стенах, позже появились изображения с подробными надписаниями. Во второй половине XIV века проникают такие сюжеты и в книжные миниатюры, но и в миниатюрах сохраняется разделение на зоны исторического и реального времени, сохраняется традиция ктиторских портретов, казалось бы, необязательная для иллюстраций, не участвующих в богослужении. В иерархии храмовых росписей в византийской и балканской иконографии гимнографические композиции занимают низшее положение, уступая всем сюжетам: образам Троицы, пророков и апостолов, евангельским темам, апокрифическим сюжетам жизни Марии, житиям святых и пр. - всему, что не является изображением повседневного церковного служения. Располагаются гимнографические композиции в нижних регистрах храмовых росписей, часто в притворах, на галереях, то есть там, где они доступны детальному разглядыванию, ведь поскольку они являются своего рода толкованиями поэтических образов, то важен каждый жест, каждая надпись, каждый символический мотив этого спектакля.

Уже неоднократно отмечалось сходство гимнографических иллюстраций с театральным действием, однако, не смотря на то, что внутри таких сюжетов все готово к тому, чтобы преодолеть границу неподвижной реальности и вылиться в звук и пространство, этого не произошло. Как мне кажется, непреодоленность жанровой границы была обусловлена в первую очередь тем, что культура XIV столетия в Византии стремилась сохранить в каждом конкретном случае свой "гений места", свою индивидуальность. Гимнографические иллюстрации прекрасно исполняли функцию театра, но не массового, а личного, воздействие которого при желании могло оставаться скрытым. Отчасти существование такой тенденции можно проиллюстрировать на примере уни-

⁶ Культура Византии. XIII-первая половина XV в. М. 1991. С. 552.

⁷ Mysivec J. Iconographie Akathistu Panny Marie // Seminarium Kondakovianum. T.V. 1932/ P/ 96-130/

⁸ Padojchuh С. Портреты српских владара у средњем веку. Скопље. 1934.

кальной рукописи Син. греч. 429, состав которой по определению Г.М.Прохорова⁹, представляет мистерию на праздник Благовещения. Составителем сборника Прохоров считает константинопольского патриарха Филофея Коккина. В сборник входят: Акафист Богородице с иллюстрациями к каждой строфе, канон на Благовещение, последование к нему, канон Богородице Нескверной, два тропаря, написанные Филофеем и "покаянная" песнь, написанная имп. Львом VI Мудрым. Интересно, что в миниатюрах Акафиста Прохоров определяет портрет патриарха Филофея. Таким образом, патриарх становится участником богослужения, во время которого исполняется его мистерия. Мистерия не получила распространения в православном богослужении, да и автор вряд ли стремился к этому. Последние части поэтической композиции носят столь личный характер, что о предназначенности их для богослужения невозможно думать. Это два из трех покаянных тропарей, написанных Филофеем Коккином, и "покаянная" или "умильная" песнь Льва Мудрого о собственной душе. Тропари построены в подражание античной традиции: первый - является монологом, обращением грешного человека к Богородице, второй - беседой Христа и Богородице, в которой оцениваются грехи молящего и Богородица становится его

заступницей. Третий тропарь - вновь диалог Марии и раба или ответ Богородицы молящемуся. В последнем тропаре грешный человек получает совет "внимать себе", и эта нота соединяет тропари с поэмой Льва Мудрого о собственной душе.

Жанровое родство монологов и диалогов в сборнике константинопольского патриарха Филофея Коккина с текстами античного театра можно считать еще одним подтверждением того, что возникающая вокруг гимнографических текстов в позднепалеологовскую эпоху традиция их иллюстрирования органично восстановила важнейшую особенность театрального искусства древности - преодоление границы времени и исторического пространства. До поры это преодоление остается доступным лишь узкому кругу конкретных лиц, заказывающих собственные изображения в таких композициях, и можно было бы сказать, что далее эта тенденция находит свое развитие в мистериях и школьном театре, но не будем спешить. Существование иллюстрированного Акафиста с дополнительными текстами Филофея Коккина (Син. греч. 429) показывает нам, что обращение к наследию античной театральной культуры было в рамках собственно византийского искусства очень специфично и индивидуально.

⁹ Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 120-149.

ИТОГОВОЕ ЗАЯВЛЕНИЕ КОНФЕРЕНЦИИ “ЕВАНГЕЛИЕ И КУЛЬТУРА”, ПОСВЯЩЕННОЙ 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ИННОКЕНТИЯ (ВЕНИАМИНОВА), МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО

11 июня 1996 г. по благословению Его Святейшества, Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II в помещении Московской Духовной Академии после молебна под председательством Преосвященного Иоанна, епископа Белгородского и Старооскольского, председателя миссионерского отдела Священного Синода Русской Православной Церкви состоялась проводимая миссионерским отделом совместно с МДА конференция “Евангелие и культура”, посвященная 200-летию со дня рождения святителя Иннокентия (Вениаминова), митрополита Московского и Коломенского.

Участниками конференции принято обращение к пастырям и всем чадам Церкви, призывающее с особым вниманием отнестись к празднованию 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия и продолжить дело Святителя по просвещению народов светом Евангелия, сохранению национальной культуры и наполнению ее христианским содержанием.

Участники конференции “Евангелие и культура” считают необходимым довести до сведения православной общественности некоторые тезисы из докладов, прочитанных на конференции:

1. Вследствие грехопадения человек разорвал свою связь с Богом. Человеческое единство также оказалось расколотым. Поэтому человеку в его настоящем состоянии нужна некая вторичная реальность, мир символов для того, чтобы обрести связь с Богом и друг с другом. Религия (связь человека с Богом), и тем более связь человека с человеком, нуждаются в земных механизмах передачи. Этими механизмами и является культура.

2. Поэтому возможно и необходимо существование христианской культуры. Христианская культура - не обязательно та, которая прямо говорит или рассуждает о Христе. Но христианской культуре присущ свой взгляд на Бога и человека, на мир. И всегда можно понять: так увидеть данную реальность можно только в христианской перспективе.

3. Границы христианской культуры и церковной жизни не совпадают. Человек может формально являться членом Церкви, но смотреть на людей не по-евангельски, а потребительским взглядом язычника. Возможно и обратное. Люди, живущие вне сознательной христианской веры и даже в формальном противостоянии ей, могут продолжать творить

по сути именно христианскую культуру.

4. Россия - страна православной культуры. Попытки распространить чуждые религиозные и культурные традиции являются разрушительными для национальной культуры.

5. Культура и мировоззрение народов Севера и Сибири наполнились новым содержанием под влиянием Православия. Просвещение народов Севера и Сибири светом Евангелия являлось исполнением апостольской миссии Церкви, а не элементом колонизации. Православные миссионеры не ставили себе цели русификации местного населения, они не только несли народам Севера и Сибири Слово Божие, но помогли сформироваться их национальным культурам на основе их собственных языков и традиций. Так, например, святитель Иннокентий (Вениаминов) положил начало переводу Евангелия и Богослужебных книг на языки народов Севера и Сибири, составил первый словарь и грамматику этих языков.

6. Как действие Промысла Божия воспринимается православными и современное тревожное состояние России и восстановление в ней православных церквей, приходов, монастырей как от сохраненной под спудом, ценой крови мучеников и исповедников, искры Православия. Также промыслительно распространение Православия и православной духовности по всему миру в результате русской эмиграции.

7. Жизнь нации не может правильно сформироваться в бездуховном обществе. Самые высокие нравственные принципы пришли на Русь с принятием Православия. Под его влиянием сформировался литературный русский язык, русская культура, русская нация как таковая. При этом, хотя Православие было принято от греков, не произошло поглощения Руси византийской культурой. Напротив, сокрытый в народе духовный потенциал смог проявиться, оплодотворенный верой Христовой.

8. На протяжении истории в культуре России возникали явления не только не христианские, а откровенно враждебные Православию. В рамках Православной миссии необходимо критически оценивать подобные культурные явления и широко освещать точку зрения Церкви по этим вопросам.

9. Смысл истории определяется Промыслом Божиим. Понять историю, взаимосвязь исторических событий можно только действием Духа Святого, ис-

ходя из того, что история человечества - история проявления Божественной благодати.

10. В первые века христианства не было христианской культуры. Христиане жили в античной культуре, принимая или отвергая ее. Однако уже к началу Средних веков христианская культура сформировалась. В результате временного разрыва Востока с Западом к IX веку сложились две христианские культуры. Причем культурное различие было настолько сильно, что перед св. Владимиром стояла серьезная задача выбора между Востоком и Западом - не как задача выбора веры, Восток и Запад были тогда православными, а как выбора культурной традиции.

11. К XIII веку, когда выдохлась крестовая идея, крестоносцы готовы были захватывать и разрушать христианские города, христианские святыни с такой же готовностью, как и мусульманские. Предав единоверных братьев на Востоке, Запад выдвинул идею "христианского мира", в рамки которого включил только себя. После Реформации западный мир восстанавливается, ищет взаимопонимания на основе не религии, а цивилизации, и называет себя "цивилизованным миром". Отсюда кажущаяся веротерпимость Запада. Корни культурной агрессии Запада - чувство вины перед христианским Востоком за предательство и попытки переложить вину на восточных христиан. Кроме того, Запад не может простить существование рядом с собой высокой культуры, которая осталась христианской.

12. Протестантизм ведет к секулярной культуре.

13. Духовная экспансия Запада сочетается с экспансией политической. Цели и той и другой - ослабление и подрыв корней православных народов.

14. Марксизм - религия, имеющая христианские корни, но в которой не осталось места Христу, и поэтому превратившаяся в жалкую пародию на христианство.

15. Многочисленные современные секты, подобно марксизму, вводят бывших советских людей в круг очередных ложных понятий, которые без труда воспринимаются населением, привыкшим к искусственным псевдорелигиозным системам.

16. Язычество, оккультизм становятся все более распространенными в России, среди представителей различных слоев общества, различных политических партий.

17. Существует опасность, что на Церковь начинают смотреть как на некий инструмент для достижения каких-то мирских (культурных, политических и т.п.), чисто утилитарных целей.

18. Каждый приход Русской Православной Церкви должен стать форпостом миссионерской деятельности.

19. Миссионерская деятельность должна сочетать в себе следующие формы:

а) миссия среди неверующих;

б) миссия среди возвращающихся в Православие;

в) миссия среди крещенных в Православии (воцерковление);

г) апологетическая миссия.

20. Для успешного проведения миссии необходимо чтение лекций, распространение литературы, дела милосердия. Литература должна быть разной направленности: облегчающая новоначальным вхождение в Церковь, апологетическая, святоотеческая и др. При каждом приходе должен работать постоянный лекторий, воскресные школы для детей и взрослых. Воскресные школы для детей служат еще и средством христианского воспитания их родителей. Церковнослужители должны быть подготовлены так, чтобы они могли давать пояснения и отвечать на вопросы. Большое значение имеет обучение иконописи, пению, чтению на церковнославянском языке. Желательно создание церковных производственных предприятий. Необходимо создание групп противодействия инославной и иноверной экспансии, создание антисектантской литературы и информационных структур. Желательно участие в общегородских мероприятиях.

21. Следует поддерживать и развивать уже существующие начинания и структуры, а не стараться под каждую задачу создавать новые структуры.

22. Каждый христианин должен открыто свидетельствовать о Православии, некоторые - словом, а все - своей жизнью.

IV

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЗАИМОТНОШЕНИЙ

Николай Лисовой (Москва)

кандидан философских наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН, заместитель председателя Имп. православного Палестинского Общества.

КАНОНЫ СОВЕСТИ И СВОБОДА ЦЕРКВИ

Настоящий доклад посвящается памяти великого русского богослова, основателя канонического богословия как самостоятельной научной дисциплины в России епископа Иоанна Смоленского. В этом году, буквально через несколько дней, на Преподобного Сергия, исполнится 180 лет со дня его рождения.

Синодальный образ правления в Русской Церкви XVIII-XIX вв. способствовал выработке, с течением времени, и «синодального» образа мышления, который характеризуется мало того, что слабостью и робостью мысли, но и подчинением ее инославным богословским стандартам с неизбежными уклонениями от вселенского церковного сознания. Достаточно сравнить состояние русской академической науки в начале и в конце XIX века – от «Сокращенной богословии» митрополита Платона (Левшина) до «Православного учения о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского), – чтобы стало ясно, над чем и в каком направлении работали в своих кельях и кабинетах лучшие представители русского ученого монашества, созидатели мощного богословского движения, которое Иларион (Троицкий) назовет «освободительной войной в области русского богословия». Применительно к науке церковного права речь шла практически о научно-богословском приуготовлении Церкви и паствы к тому времени, когда наступит крушение искусственно-консервативного Синодального строя, и Русская Церковь, с одной стороны, сможет восстановить Патриаршество и благодатные нормы соборной канонической жизни, но, с другой стороны, лишенная много-

вековой государственной опеки, окажется один на один с окружающим, отнюдь не благожелательным миром. Достойное место в этой духовной работе занимает Преосвященный Иоанн (Соколов), епископ Смоленский, человек, которого современники характеризовали как «ум, резко и угловато оригинальный», а известный иерарх-богослов архиепископ Никанор (Бровкович) назвал «одной из звезд, которые в продолжение веков будут гореть на историческом горизонте России».

Мы не можем излагать здесь подробно обстоятельства жизни и творчества выдающегося иерарха. Рожденный в старомосковской духовной семье, Владимир Соколов учился до четырнадцати лет в духовном училище, в Петровском монастыре, а с 1832 г. по 1838 г. – в Московской Духовной Семинарии. Наиболее важными для его духовного созревания стали годы учения в Московской Духовной Академии (1838-1842), где он слушал лекции по философии знаменитого профессора-протоиерея Феодора Голубинского, по догматике – ректора Академии архимандрита Филарета Гумилевского, по церковной истории – А.В.Горского, пользовался вниманием и покровительством мудрого руководителя всей богословской жизни МДА Святителя Филарета (Дроздова).

Еще на студенческой скамье он представлял ректору свои записки по догматическому богословию, которые Преосвященный Филарет оценивал позже – может быть, не без полемической заостренности – как «второе более дельные», по сравнению с «Догматикой» Макария. Но основные его

интересы концентрируются на церковном праве, менее всего разработанной в те времена богословской науке. Темой магистерской диссертации он избирает в 1842 г. «Стоглавый Собор» и пишет работу, признанную достаточной для присуждения автору ученой степени, но очевидно слишком хорошей для того, чтобы разрешить напечатать ее в академическом журнале. Только 18 лет спустя, уже будучи ректором Казанской Духовной Академии, Иоанн смог опубликовать в журнале «Православный собеседник» эту свою студенческую работу. Так будет и впредь – каждое из своих сочинений, хотя бы и отмеченных высшими академическими отзывами, Иоанну придется печатать с напряжением и трением, затратами энергии и нервов.

29 августа 1842 г. состоялось пострижение магистра Владимира Соколова в иночество с именем Иоанн – в честь Предтечи Господня, память которого совершается в этот день. С сентября 1842 г. молодой профессор читает в МДА курс нравственного богословия (лекции изданы более полувека спустя, в 1897 г., по инициативе о.Иоанна Кронштадтского, ученика и почитателя Преосвященного Иоанна). В декабре 1844 г. последовал указ о перемещении его в Санкт-Петербургскую Духовную Академию. В Петербурге к тому времени собраны были едва ли не лучшие силы тогдашней церковной науки. Кафедру догматики занимал упомянутый архимандрит (впоследствии митрополит) Макарий (Булгаков), кафедру нравственного богословия Святитель Феофан (Говоров), будущий Затворник, кафедру церковного права – Иоанн (Соколов).

Время пребывания на кафедре каноники СпбДА (1844-1855) оказалось наиболее насыщенным и плодотворным в его недолгой жизни. Православной науки церковного законоведения, преподавать которую вызвали его из Сергиева Посада, в то время практически не существовало. Трудом архимандрита Иоанна она была создана. Иоанн, по-прежнему быстр и нетерпелив в работе, строг и нетерпим к окружающим. «Этого человека, — говорит о нем граф Н. А. Протасов, обер-прокурор Св. Синода, ректору Академии, — надо мять, мять, тереть, тереть». Но чем сильнее его гнут, тем резче он распрямляется. Уже в 1848 г. «Курс церковного законоведения» (в 5 томах) находился на рассмотрении в Св. Синоде. Разрешен он был к печати (в очень неполном виде) только три года спустя². Критики, упрекавшие автора в том, что он будто бы и не дошел до подлинной «системы» православного права, ограничившись лишь Введением и обзором источников, даже не догадывались, что изданы лишь первые,

действительно вводные тома огромной работы, навсегда погребенной в архивах синодальной цензуры.

Мы поймем причины столь жесткого цензурного отношения к мыслителю-богослову, если обратимся к его более поздней монографии «О свободе совести», напечатанной когда архимандрит Иоанн был уже ректором Петербургской Академии³.

Автор ставит задачу «проследить идею о свободе совести по коренным источникам христианской религии и по пути исторического развития ее во вселенском единстве Церкви»⁴. Прежде всего, он рассматривает по порядку места Священного Писания, в которых встречаются понятия «свобода» и «совесть».

«Итак, всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10, 32-33). Комментируя эти слова, архимандрит Иоанн пишет: «Вот истинная свобода совести в христианстве: это – независимость положительной христианской веры. Веры, а не собственных мнений и убеждений человека в религии, и исповедание в таком виде, чтобы оно могло оправдаться исповеданием самого Сына Божия пред Отцом Небесным»⁵.

Можно было бы привести другую, не менее категоричную формулу — из Пасхального зачала Евангелия от Иоанна: «Дал им власть чадами Божиими быти» (Ин. 1, 12). О каких земных, человеческих правах и свободах можно говорить в свете такого онтологического утверждения? Дал нам не право даже, а власть, и не считаться, а быть чадами Божиими.

Другой важнейший контекст из Четвертого Евангелия – восьмая глава, где сказано: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 31-32). И дальше: «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8, 36).

В русском переводе мы имеем здесь выразительную игру слов. Ведь Христос и есть Истина: «Аз есмь Путь, и Истина, и Жизнь». В греческом оригинале этого нет. Там сказано: *Εαν ὄυιν ὁ Ὑιὸς τῆς ἐλευθερωσῆ, οὐτὼ ἐλευθεροῖ ἐσεσθε*. Слово *οὐτὼ* означает здесь не только «истинно», но и «онтологически». Если Сын освободит нас, только тогда будем онтологически свободны.

«Свобода в христианстве, — пишет, комментируя это место, архимандрит Иоанн, — не право и не собственность человека, а дар благодати; это – свобода чистой истины, а не истины и лжи вместе, свобо-

² Архимандрит Иоанн (Соколов). Опыт курса церковного законоведения. Т.1-2. СПб., 1851.

³ Епископ Иоанн (Соколов). О свободе совести // Христианское чтение 1864. № 9, с. 39-103, № 10, с. 115-172, № 11, с. 227-272, № 12, с. 392-416; 1865. № 3, с. 255-286, № 7, с. 427-458, № 8, с. 459-502.

⁴ Там же, № 9, с. 45.

⁵ Там же, с. 52.

да Евангелия и Веры, а не мнений человеческих»⁶. Иными словами, никто не рожден свободным, но, чтобы освободиться, должен родиться свыше. «Что такое Церковь? Не собрание только верующих во Христа, а общество христиан, соединенных единством Веры и Духа» (реально – единством таинств: Евхаристии, Причастия и причастности Телу Христову. – Н.Л.). Тут не может быть места свободе мнений и совести (подчеркнуто нами. – Н.Л.).

«Сам Основатель веры, — продолжает богослов, — учреждает власть полномочную и этой власти дает право — именно вязать совесть человеческую. А разрешать — не значит допускать свободу и независимость совести. Значит — разрешать совесть силой благодати Христовой от уз греховных и от вменения вины пред Богом. Просто и коротко: прощать, во имя этой благодати, дела совести. Только прощать, а не давать свободу, что не одно и то же»⁷.

Переходя далее к истории Церкви Первенствующей, как говорили в прошлом веке, автор останавливается на постановлении Апостольского Собора 51 года (Деян. 15, 20-29). «В церкви Апостольской свобода совести, и то только в практике, а не в догматике, была допущена настолько и не более, насколько она в делах церкви не могла бы стеснять совести других»⁸.

Наиболее четкие и часто цитируемые формулировки принадлежат Апостолу Павлу. Мы имеем в виду контексты 1 Кор. 8, 7-12 (о немощной совести соблазняющихся апостольской свободой в отношении к ветхозаветным ритуальным запретам), 1 Кор. 9 («Не свободен ли я?»), 1 Кор. 10, 27-29 (вновь о ритуальных запретах).

Формула, содержащаяся в последнем стихе особенно важна: «Совесть же разумею не свою, а другого; ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?» Здесь существенно разведены (если не противопоставлены) понятия совести и свободы.

Для православного понимания свободы ключевым является постоянно цитируемое — часто неверно и неуместно — изречение Апостола: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). Адекватное толкование данного места невозможно без обращения к широкому контексту третьей и четвертой глав Послания. Но и вырванная из контекста (о котором ниже), эта краткая формула обладает известной самостоятельностью, исключая произвол в толковании. Во-первых, она не имеет обратной силы. Нельзя сказать: Где свобода, там Дух Господень. Во-вторых, нельзя читать: «Где Дух Господень, там свобода...!» В том смысле, что уж там делай, что хочешь!

Что касается контекста, нужно помнить, что речь в Первом послании к Коринфянам, как и в других писаниях Павла, конкретно идет о противопоставлении Закона и Благодати, «ослепленного ума» ветхозаветных иудеев, для которых «доныне не снято покрывало» при чтении Писания, и «великого дерзновения» христиан. Главное же, Апостол продолжает мысль 17-го стиха в следующем, 18-ом. «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа».

Совершенно очевидно, что мы имеем здесь один из явных, предельно выразительных контекстов Преображения. Только говорит Апостол Павел не о Фаворском Преображении самого Спасителя, а о внутреннем, молитвенном преобразении-прозрении Апостолов и нас, верующих. То есть свобода, по мысли Апостола, есть свобода к Преображению, и соответственно должна трактоваться исключительно в рамках и в терминах многовековой аскетической традиции православного подвижничества и исихастской антропологии.

Совокупность названных текстов в их святоотеческом церковном понимании и составляет то, что автор настоящих строк решился назвать «каноны совести».

Сокращая, по необходимости, пространственно-временные рамки своего доклада, приносим извинения за то, что не можем столь же подробно представить толкований Преосвященного Иоанна Смоленского на все другие относящиеся к проблеме тексты Священного Писания. Отметим лишь в заключение его комментарий ко второй главе Апокалипсиса, где автор подчеркивает: «Николаиты в своей секте проповедовали именно духовную свободу, свободу совести в религии, в жизни нравственной, даже общественной». «Вот, — восклицает архимандрит Иоанн, — фактическое происхождение свободы совести в христианстве! Невысокое происхождение! «Я ненавижу учение николаитское», — изрекает суд Божий в Откровении (Апок., 2, 6, 15)»⁹.

В раннехристианских общинах «вне Церкви не признавалась ни истинность религии, ни сила благочестия, ни даже возможность христианской нравственности и добродетели»¹⁰. И далее богослов ссылается на слова Святителя Киприана Карфагенского: «Всякий, кто отделяет себя от Церкви, отлучается и от обетований, принадлежащих Церкви. Кому Церковь не Мать, тому Бог не Отец».

Полностью христианская свобода совести по внутренней своей, аскетической стороне раскрылась в мученичестве. «Мученичество есть явление в выс-

⁶ Епископ Иоанн (Соколов). О свободе совести // Христианское чтение. 1864. № 9, с. 53-54.

⁷ Там же, с. 58-59.

⁸ Там же, с. 65.

⁹ Епископ Иоанн (Соколов). О свободе совести // Христианское чтение. 1864. № 9, с. 100-101.

¹⁰ Там же, № 10, с. 121-122.

шей степени нравственное, а потому и свободное. Это духовный героизм и потому – высшее проявление нравственной свободы. Страдающие христиане имели в виду Бога, а не людей, вечность, а не мир. Их страдание показывало всему миру, что на земле нет силы и власти, которая превозмогла бы над их духом. Он был совершенно свободен»¹¹.

Как ни парадоксально, легко быть свободным в годы мученичества и гонений. Новые отношения Церкви и государства заставили по-новому ставить вопрос о реальной свободе Церкви в православной державе. «Константин, как известно, назвал себя «Επίσκοπος τῶν ἔξω τῆς Ἐκκλησίας» — епископом внешних дел Церкви, тогда как духовные пастыри – епископы внутренних (ἔξω) дел Церкви»¹². «Но легко ли самой гражданской власти, — задает вопрос историк-канонист, — выдерживать такие отношения к Церкви? Легко ли этой власти удержаться в надлежащих пределах? И сама Церковь, принимая государственное содействие, не была ли в опасности пожертвовать когда-нибудь частью своей собственной независимости?»¹³. Мы увидим ниже, сколь грустный и безжалостный ответ вынужден будет дать Иоанн на поставленный вопрос. Власть гражданская, по его убеждению, «может входить в Церковь не далее наружных дверей. Но внутрь Церкви, в ее духовные дела Церковь не допускает внешнюю власть и силу, даже царскую. Этим обеспечивается свобода Церкви»¹⁴. И, еще более категорично: «Сила государства изначала и всегда была самою враждебной для Церкви силой»¹⁵. Что касается непосредственно свободы совести, она, как мы видели, «имеет в религии начало языческое»¹⁶. «Государство усиливалось из себя, а не из существа религии, которой вовсе не понимало, да и мало заботилось о ее постижении, выработать начала свободы веры». Между тем, в истории византийской «симфонии», когда на практике «подзаконная» Церковь оказывалась сплошь и рядом подвластной «всякому проходивцу, достигавшему царского венца», «действительная свобода совести была не в государстве, а в Церкви. Мечем и огнем хотело государство принудить Церковь к признанию ересей в качестве самостоятельных и равноправных с нею исповеданий. Кротостью и любовью Церковь хотела обратить к себе всякую ересь»¹⁷.

Окончательный вывод архимандрита Иоанна, как мы и предупреждали, неутешителен. «Главная причина жалкого состояния Церкви (в XIX веке, как и в IV. – Н.Л.) – не столько ереси, не столько падение христианских нравов, сколько то, что было причиной и усиления ересей и ослабления нравов – влияния не

Церковь гражданской власти. Она внесла в Церковь свой дух, т.е. дух мира. То, чего не могла сделать языческая власть всевозможными насилиями, т.е. ослабить, унижить христианство, то «христианская» власть без особенного труда сделала – своими услугами ему. Да, на Востоке Церковь, непоколебимая в учении веры, во всех других отношениях начала падать с IV века. Или, вернее сказать, государство, заключая в свои объятия Церковь, задушила ее, и само, падая нравственно, увлекало к падению и Церковь. Если тут была свобода, то только свобода лжи и самого противусовестного попрания религии. А в основании такой ужасной свободы лежал деспотизм гражданской власти в духовных делах»¹⁸.

Эти страшные в своей справедливости слова сказаны не в 1917 г. – в 1865 г. В тот самый семантический зазор, который указал между свободой и совестью еще Апостол Павел, — в него и провалилась «благочестивейшая» православная монархия...

Двадцатый век начинался для Православной России целым рядом событий, безошибочно опознаваемых церковным историком в ретроспективе – накануне Третьего Тысячелетия – как символические и почти пророческие. Укажу лишь несколько почти наугад выбранных дней 1901 года – первого года начинавшегося кровавого столетия. Почти все они связаны с нашей темой, ибо происходили под знаком свободы совести и грядущей несвободы Церкви.

6 февраля 1901 года в Санкт-Петербурге, в Философском обществе, состоялся доклад Д.С. Мережковского «Отношение Толстого к христианству». Впервые в русском обществе, от лица светского религиозного мыслителя, было во всеуслышание, вопреки всеобщему поклонению, заявлено, что учение Л.Н. Толстого представляет собой «религию без Бога, христианство без Христа».

20-22 февраля 1901 года состоялось определение Святейшего Синода об отпадении графа Толстого от Церкви. Впервые был изречен решительно и бескомпромиссно суд Церкви над одним из светских неоязыческих «властителей дум».

25 февраля 1901 года хиротония ректора Петербургской Духовной Академии архимандрита Сергея (Страгородского) во епископа Нарвского, викария С.-Петербургской митрополии. Век начинался, таким образом, в том числе и епископским рукоположением будущего Первосвященителя – ключевой фигуры в грядущей истории борьбы за свободу Русской Церкви и совесть народа.

● 16 сентября 1901 года – в с. Павловки Харьковской губернии сектанты, поощряемые извест-

11 Там же, с. 142.

12 Там же, № 11, с. 234.

13 Там же, с. 235.

14 Епископ Иоанн (Соколов). О свободе совести // Христианское чтение. 1864. № 12, с. 402.

15 Там же, 1865. № 8, с. 460.

16 Там же, 1864. № 11, с. 260.

17 Там же, 1865. № 8, с. 500-501.

18 Там же, 1865. № 3, с. 284-285.

ным толстовцем князем Д.А. Хилковым, разгромили церковь и школу, осквернили алтарь, надругались над священными предметами.

- Сентябрь 1901 года – иеговисты в Екатеринбургской епархии разбрасывали по улицам «адские машинки».

- 16 – 24 сентября 1901 года – в городе Орле, по почину епископа Никанора, состоялся Епархиальный съезд миссионеров, собравший деятелей Миссии со всех концов России (90 участников, из них около 60-ти опытных священников-миссионеров).

- 24 сентября 1901 года – в последний день Орловского миссионерского съезда известный либерал М.А. Стахович выступил с докладом «О свободе совести», воспринятом очевидцами как «разорвавшаяся бомба». «Само собой вставало предо мною пропущенное в огромной программе, ниразу не произнесенное здесь, среди пылких ученых прений – вековое слово Свобода совести». Бог шельму метит. Докладчик сам не заметил, какое слово выбрал он в качестве эпитета к обсуждаемому понятию. «Вековое» слово – предполагает не только его столетний, к Великой Французской революции восходящий возраст, но и вечный источник происхождения – от князя века сего.

- 20 октября 1901 года – в газете «Московские Ведомости» опубликована статья А. Басаргина (псевдоним проф. МДА А.И. Введенского) «Свобода от совести» – наиболее глубокий и выразительный отклик на «орловский инцидент».

- 29 ноября 1901 года – под председательством Преосвященного Сергия (Страгородского) состоялось в Петербурге первое заседание Религиозно-Философских Собраний – первого опыта так называемой «миссии среди интеллигенции».

Не правда ли, выразительный столбец? И все события – под знаком – *pro et contra* – все той же свободы совести. Не буду пытаться проследить развитие этой идеи и стоящих за ней реалий в XX веке – времени самого жестокого и масштабного в истории антирелигиозного террора и геноцида и одновременно эпохи Новомучеников Российских, породившей также и причудливый противоречивый феномен «святого Диоклетиана» со своими богословскими и каноническими парадоксами. Для этого потребовался бы еще один доклад. Если попытаться все же в самых немногих словах выразить сущность отношений Церкви и Государства на все времена – при Диоклетиане и Константине, Николае II и И.В. Сталине – нам не сделать этого лучше, чем сделала святые отцы в изложении Символа веры. Там присутствуют лишь два слова, характеризующие внешний мир, внешнюю историю, внешнюю по отношению к домостроительству спасения земную власть: «распятого же за ны при Понтийстем Пилате». Иными словами, Церковь всегда осознавала себя живущей и свершающей свою спасительную миссию при Понтийском Пилате.

Хочу закончить одним наблюдением, которое

может показаться кому-то чисто филологическим, а на самом деле отражает глубокое, историко-ментальное расхождение в русском и общеевропейском понимании слова свобода. Дело в том, что английское *Freedom*, как и немецкое *Freiheit*, отражает состояние о-свобожденности, пустоты, незанятости, легкости. Как пояснял в свое время В.В. Розанов, «эта женщина свободна – у нее нет мужа». Этот же смысл сохранился в имени древнегерманской языческой богини любви – Фрейи. Кстати, тот же «эйфорический» оттенок освобождения, а не самодостаточной свободы несёт греческое *ελευθερία*.

Между тем, славянское слово свобода связано с корнем свой/своб-, и означает в первоначальном исконном словоупотреблении «присвоение к определенному, почитаемому престижным, даже идеальным, состоянию. В языческом понимании: «свой роду, историческому коллективу, этносу». В христианстве – член Церкви. Мы свободны – т.е. свои Богу и Христу.

Это один из примеров, когда славянский переводящий термин оказывается ярче и богословски точнее исходного греческого термина. Свобода каждого члена Церкви исторически реализует себя в самопреодолении: «Несть раб, ни свободный». Поэтому последняя цитата, которой мне хотелось бы закончить этот, весьма еще предварительный вариант доклада, будет из магистерской работы архимандрита, впоследствии митрополита Антония (Храповицкого) «О свободе воли». Богословской школе, связанной с именами епископа Михаила (Грибановского), его друзей и учеников Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского), обязаны мы тем, что сегодня, на рубеже Третьего Христового Тысячелетия, Русская Церковь по-прежнему совершает свое спасительное дело – вопреки усилиям монархических, социалистических, демократических государственностей, «гражданских обществ» и «общечеловеческих ценностей».

Итак, Владыка Антоний в свое время (1887 г.) писал: «Самоотрицание свободы уже дано в чувстве любви – и при том во всей его полноте, в смысле отрицания своего я как самостоятельного свободного начала. Ты един с Богом и людьми в меру своей самоотверженной к ним любви... Нравственная автономия (личности – Н.Л.) идет так далеко, что не только не требует того, чтобы единство, которое осуществляется в ней, было фактически дано в форме субстанциального единства людей (как в пантеизме), но, напротив, вовсе не допускает подобного единства, которое фактически предваряло бы ее стремление. Нравственность не хочет видеть себе авторизации в статическом бытии. Она, как деятельность по преимуществу личная, может быть деятельностью только творческой, она водворяет нравственное единство там, где его фактически еще нет – оно должно быть сотворено, и притом не Богом. Вот почему и говорили отцы Церкви, что Бог может сделать все, кроме спасения человека»¹⁹. Или по другому, Бог нас без нас не спасает.

¹⁹ Митрополит Антоний (Храповицкий). Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности / Полное собрание сочинений. СПб., 1911, т. 3. с. 117.

А.С.Автономов

Доктор юридических наук,
директор правового отдела
Фонда развития парламентаризма в России.

РОССИЙСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ И ПЕКИНСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В XVIII - XIX ВВ.

Аktivизация внешнеполитической и внешнеэкономической деятельности России в начале XVIII в., подготовленная, впрочем, событиями, устремлениями и потребностями по разрешению противоречий предшествующего периода, с неизбежностью предполагала перестройку и переориентацию дипломатии. Свой вклад в развитие этого процесса внесла и Русская Православная Церковь, чья судьба на протяжении многих столетий была связана и теснейшим образом переплелась с судьбой Российского государства. Несмотря на включенность России в европейскую политику, на рубеже XVII и XVIII вв. не ослабевало внимание со стороны России и к Востоку. Китай в тот период был для России сравнительно новым партнером по международным отношениям. При этом контакты между Россией и Китаем вначале носили эпизодический характер и осложнялись взаимным незнанием (или весьма поверхностным знанием) языков и обычаев друг друга.

Необходимость установления и поддержания постоянных дипломатических связей усиливалось также в результате того обстоятельства, что в XVII в. Россия и Китай, расширяя свои границы, оказались соседями. В таких условиях обмен временными посольствами не мог удовлетворить все потребности в деле налаживания и развития отношений между соседними государствами. Среди проблем, постоянно требовавших своего решения, можно назвать установление границ, урегулирование межгосударственной торговли, взаимное обеспечение защиты интересов подданных каждого из государств на территории другого и т.д. Достижение взаимного понимания (а значит, и доверия) осложнялось слабым знанием языков, обычаев, религии, укладов жизни, представлений о мироздании и нравственности, политического устройства, права и т.п. друг друга. Хотя начало контактам в конце XVII в. было положено, и в 1689 г. был даже заключен Нерчинский договор, определивший, пусть и недостаточно четко, прохождение российско-китайской границы на отдельных

участках и урегулировавший также некоторые иные вопросы, представлявшие взаимный интерес для обоих государств, дипломатические отношения между Китаем и Россией в конце XVII в. находились еще в зачаточном состоянии.

По-видимому, наряду с уже упомянутыми объективными причинами повышения интереса российской дипломатии к Китаю на рубеже XVII и XVIII вв. (активизация внешнеполитической и внешнеэкономической деятельности России в тот период, соседство, обнаружившееся в результате расширения территории обоих государств), дополнительной субъективной причиной этого послужило довольно пристальное внимание к Китаю со стороны европейских держав. А Петр I, как известно, считал, что Россия ни в чем не должна отставать от Европы. Информация о Китае поступала в Европу вполне обширная и из первых рук - от путешественников и католических миссионеров. При этом в европейском высшем свете в начале XVIII в. даже существовала мода на китайские вещи и китайский стиль в убранстве отдельных помещений. Кстати, есть примеры следования Петра I этой моде. Так, в частности, один из кабинетов дворца Монплеизир в Петергофе отделан в китайском стиле.

В то же время, для установления более тесных дипломатических отношений между Россией и Китаем существовали определенные препятствия. Одним из них была неподготовленность внешнеполитических ведомств России к открытию постоянного представительства в Китае. К концу XVII в. опыт России по организации постоянных дипломатических миссий за рубежом был крайне невелик, поскольку первые попытки их создания относятся именно к этому столетию. Например, в Швецию первый резидент, представлявший интересы России, был послан в 1634 г., но пробыл в этой должности лишь полтора года, а затем вплоть до 1700 г. российского постоянного представителя в Швеции не было. Только в 1660 г. был назначен "комиссариус" в Голландию и Англию. В 60-е годы поднимался вопрос организации

1 Нерчинский договор, в частности, закреплял за подданными России и Китая право на въезд в соседнюю страну для временного пребывания, а также торговли. Об этом говорится в ст.5 Договора: "Каким-либо ни есть людям с приезжими грамотами из обеих сторон для нынешние начатые дружбы для своих дел в обеих сторонах приезжати и отъезжати до обеих государств добровольно и покупать и продавать, чем им надобно, да повелено будет" (Сборник договоров России с Китаем 1689 - 1881 гг. СПб. 1889. С. 1-6).

постоянного представительства в Речи Посполитой, но первый русский резидент был послан туда в 1674 г. Отметим, что все упомянутые страны расположены в Европе, и отношения России с ними развивались уже давно и интенсивно. Намного сложнее было создать постоянное посольство в стране, отношения с которой были установлены недавно, а взаимное незнание партнерами друг друга усугубляло сложности развития таких отношений и, зачастую, порождало излишнюю подозрительность.

Нельзя не согласиться с С.В. Бахрушиным и С.Д. Сказкиным, справедливо отметившими, что "отсутствие постоянных миссий за границей неблагоприятно отражалось на деятельности русской дипломатии, которая весьма слабо была осведомлена в иностранной политике"². Получался своего рода замкнутый круг: плохая осведомленность России и Китая друг о друге препятствовали развитию дипломатических отношений, а недостаточный уровень дипломатических отношений мешал обоим государствам лучше узнать друг друга. Но поскольку жизненно важные для обоих государств обстоятельства требовали развития российско-китайских отношений, выход из этого замкнутого круга не мог быть найден.

Такой выход нашелся на путях сотрудничества Российского государства и Русской Православной Церкви. Ничего принципиально нового или неожиданного в этом не было, ибо к началу XVIII в. такое сотрудничество насчитывало уже не одну сотню лет. Видя в Российском государстве оплот православия (ведь в XVII в. все другие православные страны находились под гнетом иноверческих держав), не только Русская Православная Церковь, но и иные автокефальные православные церкви оказывали России посильную помощь во внешнеполитической сфере. Например, весьма деятельно взаимодействовал с Россией Иерусалимский Патриарх, хотя это было небезопасно для него в то время, когда Иерусалим находился под суверенитетом Турции. Поэтому свои отношения с Россией Иерусалимский Патриарх отнюдь не стремился афишировать. Так, в 1682 г. он просил через русских посланников, посещавших Константинополь, чтобы царь приказал "писать к нему, патриарху, без имени и грамоты складывать малые и печатать какую малою печатью, чтобы того никто не знал, и он-де таким же образом станет писать о великих делах, о которых потребно и государю надлежит ведать"³. Что же касается Русской Православной Церкви, то ее взаимоотношения с Рос-

сийским государством были глубже и разносторонней.

Для Русской Православной Церкви, как и вообще для всякой христианской Церкви, проповедь Благой Вести об Иисусе Христе, т.е. миссионерская деятельность, является одной из важнейших задач, на что прямо указано в Новом Завете: "Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам"⁴. "... И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари"⁵. "... И проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима"⁶. "... Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас"⁷. "... И будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли"⁸. Конечно, разные христианские конфессии (миссионерская деятельность, впрочем, характерна также для ислама и буддизма) и в разные периоды могли использовать различные способы, формы, приемы и методы миссионерской деятельности.

Российское государство всегда использовало попутные результаты миссионерской деятельности (в том числе знания о культуре, языке, образе жизни нерусских народов) и в тот период - рубеж XVII и XVIII вв. - довольно активно поддерживало православное миссионерство. Неудивительно поэтому появление Указа Петра I от 18 июня 1700 г., в котором он повелел писать к Киевскому митрополиту Варлааму (Ясинскому), чтобы он "поискал в малороссийских своей области городах и монастырях из архимандритов и игуменов или иных знаменитых иноков доброго и ученого и благого жития человека, которому бы в Тобольску быть митрополитом, и мог бы Божиею помощью в Китае и в Сибири в слепоте идолослужения и в прочих неверствиях закоснелых человек приводить в познание и служение истинного, живого Бога, и привел бы с собою добрых и ученых не престарелых иноков двух или трех человек, которые бы могли китайскому и мунгальскому языку и грамоте научиться"⁹. Исполнение миссионерами дипломатических функций в условиях плохого знания придворного китайского этикета, обычаев и уклада жизни имело то преимущество, что для духовных лиц такие функции имели как бы побочное, неосновное значение и, следовательно, осуществлять их можно было на значительно менее формальной основе, чем это делали официальные светские послы и посланники, и в случае неизбежных в такой ситуации ошибок в поведении или обращении российс-

² История дипломатии. Т.1. М. 1941. С.249.

³ Цит. по: История дипломатии. Т.1. М. 1941. С. 248.

⁴ Мф., 28:19-20.

⁵ Мк., 16:15.

⁶ Лк., 24:47

⁷ Ин., 20:21.

⁸ Деян., 1-8.

⁹ Цит. по: Боголюбов М.Н. Предисловие // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 6.

ких представителей при дворе китайского императора (на что в Китае обращалось очень пристальное внимание) легче было сгладить и исправить неблагоприятные последствия этих ошибок, а значит, избежать ухудшения российско-китайских отношений.

В Китае, где миссионеры-католики действовали задолго до православных и где к концу XVII в. к зарубежным религиозным миссионерам относились на официальном уровне терпимо и даже в ряде случаев благосклонно, к попытке основать постоянное дипломатическое представительство России отнеслись бы значительно более настороженно, чем к открытию миссии Русской Православной Церкви. Опыта создания постоянных дипломатических представительств европейских государств в Китае не было, и, конечно же, вопрос об учреждении такого представительства впервые неизбежно решался с большими трудностями, если он вообще мог быть в то время решен положительно.

Кроме всего прочего, для открытия православной миссии в Пекине существовал весьма основательный повод - наличие в столице Китая в конце XVII в. православной общины. Предыстория появления этой общины связана с освоением русскими Приамурья. В 1643 - 1646 гг. отряд под руководством Василия Пояркова прошел из Якутска до Амура, затем вниз по Амуру до моря, а после вернулся в Якутск. Ни китайских, ни маньчжурских поселений или постов они не встретили, но вследствие малочисленности отряда никаких русских поселений на Амуре или на берегу Охотского моря оставлено не было. В 1649 г. из Якутска к Амуру вышла новая экспедиция под водительством Е.П. Хабарова. В ходе этой экспедиции в 50-е годы XVII в. на Амуре были основаны несколько городков и острогов.

В самом Китае в 1644 г. в ходе народного восстания была свергнута династия Мин. Но ситуацией воспользовались маньчжуры и, разгромив повстанцев и захватив столицу и трон, провозгласили приход к власти новой династии Цин. Сначала маньчжурская династия укрепляла свою власть в Китае, и ей было не до территориальных притязаний. Укрепившись в Пекине, маньчжуры занялись расширением территории Китая. Достигнув Амура, маньчжуры, представлявшие уже интересы Китайской империи, вступили в столкновение с русскими поселенцами в 50-е годы XVII в. Однако по-настоящему боевые действия развернулись позже, в особенности после того, как в 50-е годы XVII в. подавляющее большинство живущих в Приамурье народностей перешло в российское подданство. В 1658 г. к Е.П. Хабарову прибыл уполномоченный российского правительства, и Приамурье было официально признано вошедшим в состав России, а Нерчинский острог в том же году стал административным центром этого края.

В 1685 г. войска цинского императора Канси численностью в 15 тыс. человек при 100 полевых и 50 осадных орудиях атаковали одно из русских укрепленных поселений на Амуре - городок Албазин с гарнизоном в 450 человек при двух пушках. Численное превосходство в живой силе и артиллерии решило исход осады в пользу китайской армии. Однако мужество, боевая доблесть и искусность в военном деле защитников Албазина привлекли внимание императора Канси. По его повелению оставшиеся в живых пленные албазинцы были привезены в Пекин, где были зачислены на военную службу в императорскую гвардию, и из них была сформирована Русская сотня. С тем, чтобы добиться от албазинцев службы не за страх, а за совесть, богдыхан причислил их к наследственному маньчжурскому военному сословию со всеми вытекающими отсюда привилегиями, наделил землей и государственным содержанием, и сохранил за ними и их потомками право на исповедание православной веры. Священник о. Максим (Леонтьев), который прибыл в Пекин вместе с албазинцами, обратил буддийскую кумирню, переданную во владение русских, в часовню во имя святителя Николая Чудотворца и использовал ее для богослужений. Русская сотня и, соответственно, православная община пополнялась также другими пленными русскими (главным образом казаками) и перебежчиками. Что касается Албазина, то он был заново отстроен после 1685 г., и вторая его осада китайскими войсками в 1688 г. была неудачной для императора Канси. Тем не менее, по Нерчинскому договору 1689 г. российское правительство обязалось скрыть в Албазине военные укрепления, что и было сделано в том же году, но само поселение сохранилось.

Таким образом, православие появилось в Китае первоначально без каких-либо специальных усилий со стороны русских миссионеров, что во многом в дальнейшем определило судьбу православной миссии в этой стране и ее место и роль в развитии российско-китайских отношений.

Некоторые авторы годом основания Пекинской духовной миссии считают 1685 г.¹⁰ Однако это представляется неверным. В 1685 г. в Пекине появилась православная община, что послужило поводом для учреждения миссии, и сама община являлась в дальнейшем основой для работы миссии, по крайней мере, на начальной стадии ее деятельности. Но сама миссия была создана позже, при этом специально был определен ее состав и задачи. Стихийное появление православной общины, причем из числа крещенных в детстве в другой стране и отнюдь не благодаря стараниям миссионеров не порождает само по себе образование духовной миссии. Да и никакой миссионерской работы данная община не вела, поскольку она просто не была к

¹⁰ См., например: Иеромонах Николай (Адоратский). Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования. // Православный собеседник. Август. 1887 г.

этому готова. Задача была гораздо более скромной - сохранить веру предков, причем и она оказалась для общины трудновыполнимой. Даже деятельность православной миссии не могла полностью компенсировать ассимиляционные процессы в среде албазинцев (как по традиции именовали лиц, входивших в Русскую сотню) в китайском бытовом, лингвистическом и духовном окружении. Упадок христианства у албазинцев с тревогой отмечали члены Духовной миссии в конце XVIII в.¹¹. Поэтому весь период с 1685 г. до официального учреждения Духовной миссии, на мой взгляд, следует относить к предыстории, а не к истории Пекинской миссии.

Надо отметить, что учреждать миссию в Пекине совсем не спешили после появления там православной общины. Петр I, дальновидно оценив политическую значимость нахождения в Пекине православной общины, хотел использовать проистекающие из этого выгоды для Российского государства, стремясь не испортить непроизвольно сложившейся ситуации непродуманными и поспешными шагами. А вероятность того, что дело может быть испорчено ввиду недостаточно хорошего знания ситуации в Китае и не очень дружественного расположения богдыхана к России в конце XVII в., была довольно высока.

Прежде всего, необходимо было освятить церковь. В 1696 г. о. Максим вместе с присланными из России священником верхотурским о. Григорием и тобольским диаконом Лаврентием по распоряжению Митрополита Тобольского Игнатия освятили часовню во имя Софии Премудрости Божией. Однако в народе закрепилось за церковью прежнее название - Никольская. Китайцы же ее прозвали, как указывает Н.Ю. Новгородская, "Лоча мяо", что можно перевести как "Русский храм", так как китайцы в XVII в. термином "лоча", произошедшим от индийского "ракша", что означает "демон", именовали русских поселенцев Приамурья¹². По случаю освящения этой церкви в 1696 г. Петр I писал в Тобольск: "То дело зело изрядно. Только, для Бога, поступайте в том опасно и не шибко, дабы китайских начальников не привести в злобу, также и иезуитов, которые там от многих времен гнездо свое имеют"¹³. Китайская сторона также не спешила разрешить открытие миссии в Пекине. И лишь в 1712 г. по настоянию русского комиссара Худякова богдыхан соглашается на при-

сылку миссии. В 1713 г. (по некоторым данным, в конце 1712 г.) по решению Петра I была учреждена Духовная миссия в Китае, которая прибыла в Пекин в 1715 г. (по некоторым данным, в начале 1716 г.). Миссия была встречена с особым почетом. По прибытии архимандрит (начальник миссии) был возведен в мандарины 5-ой степени, священники и диаконы - в мандарины 7-ой степени, а ученики - в мандарины 8-ой степени¹⁴. Это сразу определило их место в придворной иерархии богдыхана и, соответственно, определило порядок общения с китайскими чиновниками. Кроме того, члены Духовной миссии стали получать из китайской казны содержание, предусмотренное для каждого из упомянутых чинов. Был выделен и специальный чиновник для постоянных контактов с Миссией. По словам архимандрита Софония (Грибовского), возглавлявшего восьмую Духовную миссию на рубеже XVIII и XIX вв., "император Канси, желая новоприбывшим российским священникам сделать во всем удовольствие, сверх оказанных им милостей, приставил к ним самого любезного своего вельможу, чином генерала, который бы часто приезжая к старшему священнику, навещаясь как о его здравии, так узнавал бы не имеет ли от кого ли он с протчими какой нужды или не терпит ли от кого какой обиды?"¹⁵

Следует отметить, что на первых порах Русская духовная миссия включалась в дипломатическую работу очень осторожно. Первое время она, главным образом, собирала информацию, необходимую для дипломатов, занималась изучением обстановки на месте, языков, обычаев, устанавливала контакты в государственном аппарате Китая и помогала дипломатам своими связями и знаниями. Другими словами, Миссия вначале осуществляла, прежде всего, вспомогательно-дипломатическую работу. Непосредственно дипломатическая деятельность членов Миссии первоначально носила в большей степени неофициальный или полуофициальный характер, что, конечно, не должно давать повода для преуменьшения ее значения в этой сфере. Как справедливо отмечал иеромонах Николай (Адоратский), в глазах китайцев Миссия "не имела политического характера; тем не менее начальникам и членам ея часто удавалось приобретать расположение тех лиц, которые так или иначе могли иметь влияние на ход политических дел Китайской империи"¹⁶.

¹¹ См., в частности, Можарский А. Архимандрит Каменский, начальник десятой Российской Императорской миссии в Пекине. Пекин. 1912 г. С. 11.

¹² Новгородская Н.Ю. Роль и место Российской духовной миссии в Пекине в истории русско-китайских отношений (конец XVII - XVIII вв.). // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993 г. С. 10.

¹³ Цит. по: Краткая история Русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 году двухсотлетия ее существования. Пекин. 1916 г. С.1.

¹⁴ Краткая история Русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 году двухсотлетия ее существования. Пекин. 1916. С.3.

¹⁵ Материалы для истории Российской Духовной Миссии в Пекине. Под редакцией Н.И.Веселовского. СПб. 1905 г. С.14.

¹⁶ Иеромонах Николай (Адоратский). История Пекинской духовной миссии в первый период ее деятельности (1685 - 1745). Вып.1. Казань. 1887. С. 10 - 11.

Начальник 1-й Православной миссии архимандрит Илларион (Лежайский) по прибытии в Пекин передал китайскому императору письмо Петра I, что, скорее, было шагом дипломата, нежели духовного лица. Важным дипломатическим успехом того периода было то, что Миссия сумела закрепиться в Пекине, а ее статус был закреплён наряду с урегулирование других вопросов в российско-китайском Кяхтинском трактате 1727 г. Ст.V этого трактата закрепляла право на нахождение в Пекине Российской духовной миссии, а также право регулярного приезда в Миссию православных священников из России, беспрепятственного отправления в Пекине религиозных обрядов православной церкви, приема и обучения в Пекине шести русских учеников китайскому и маньчжурскому языкам. Содержание членов Российской миссии китайская сторона обещала, согласно тому же трактату, осуществлять по прежнему прецеденту¹⁷. Члены Духовной миссии получали содержание из китайской казны вплоть до 1885 г.

Несмотря на успехи Миссии, не все задуманное в России удавалось претворить в жизнь. Так, в 1719 г. по предложению митрополита Тобольского Филофея (Лещинского) при активной поддержке этой идеи Петром I было принято решение о создании православной епископии в Китае. Направленному с этой целью в Пекин епископу Иннокентию (Колчицкому/Кульчицкому) китайское правительство дважды (в 1721 и в 1726 гг.) не разрешило въехать в столицу Поднебесной. И он остался трудиться в сане епископа Иркутского в Восточной Сибири. Епископская кафедра была учреждена в Пекине только в 1902 г.

Новый этап в дипломатической жизни Российской духовной миссии в Пекине совпал с началом деятельности 4-ой Миссии (1744 - 1755 гг.) под руководством архимандрита Гервасия (Линцевского). Именно с 1745 г. Духовная миссия начинает уже официально выполнять функции дипломатического представительства. На 1745 г. как на этапный в истории Пекинской православной миссии указывает и иеромонах Николай (Адоратский): "Наконец, к двум первым задачам деятельности русской миссии - пасению албазинского стада и подготовке в синологии учеников - во второй период присоединяется еще третья задача - служение научным и дипломатическим интересам"¹⁸. В связи с возложением на Духовную миссию официальных дипломатических обязанностей в состав Миссии во второй период ее деятельности стали назначать специального представителя внешнеполитического ведомства России

(вначале Коллегии иностранных дел, а потом Министерства иностранных дел) - пристава. По имеющимся в моем распоряжении на настоящий момент данным, пристав стал входить в состав Миссии не позже, чем со времен 5-ой Российской миссии (1755 - 1772 гг.). Так, П.Е. Скачков, говоря о свите архимандрита Амвросия (Юматова) - главы 5-ой Пекинской миссии, упоминает пристава Василия Игумнова¹⁹. Надо отметить, что дипломатическую работу вел не только пристав, но, в той или иной мере, дипломатические поручения выполнялись всеми членами Миссии. А самая ответственная часть дипломатической работы, как и общее руководство вообще всеми делами Духовной миссии, естественно, лежала на плечах ее начальника.

Причин передачи Российской духовной миссии официальных дипломатических полномочий в этот период было несколько. Отметим, что в 40-е годы XVIII в. усиливается изоляционизм во внешней политике Китая. Это коснулось также и России. Еще в 1737 г. цензор Хэ Цин, осуществлявший надзор за Русским подворьем, предлагал в докладе императору обоюдный торг с Россией "проводить только в приграничных краях. Тем русским, которые проживают в столице, прошу запретить вести торговлю, позволить лишь менять товар на товар, но ни в коем случае не допускать продажи на деньги в золоте и в серебре"²⁰. К этому и другим подобного рода докладам прислушались, и российско-китайская торговля практически полностью переместилась в пограничные города. Кроме того, были ограничены въезд в Китай и передвижение по Китаю иностранцев. Таким образом, Духовная миссия оказалась основным и довольно прочным (в силу достаточно высокого уровня стабильности ее существования) звеном в российско-китайских связях. И было вполне естественно расширить ее полномочия для укрепления таких связей.

Вместе с тем, и сама Миссия к 40-м годам XVIII в. уже укоренилась в Китае, сумела добиться признания, научилась вести дела с китайской стороной. Авторитет Духовной миссии в Пекине, накопленный ею опыт взаимодействия со двором императора, с различными государственными учреждениями позволяли надеяться, что православные миссионеры готовы к решению более сложных дипломатических задач по сравнению с предыдущим периодом.

Укреплению позиций Православной миссии способствовало осторожное, продуманное, поистине дипломатическое поведение ее членов. Выполнение поручений по представительству интересов

¹⁷ Русско-китайские отношения. Официальные документы. 1689 - 1916. М. 1958. С. 19 - 20.

¹⁸ Иеромонах Николай (Адоратский). Об источниках истории Пекинской духовной миссии в первый и второй периоды ее деятельности // Православный собеседник. № 1. 1888. С.156.

¹⁹ Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М. 1977. С. 359.

²⁰ Цит. по: Новгородская Н.Ю. Роль и место Российской духовной миссии в Пекине в истории русско-китайских отношений (конец XVII - XVIII в.) // Православие на Дальнем Востоке. Спб. 1993. С. 13.

Российского государства налагало на миссионеров определенные обязанности и влекло за собой особенности в миссионерской деятельности. Главной задачей было поддержание уже существующей православной общины и лишь во вторую очередь распространение христианства, да и то осуществляемое весьма осторожно с тем, чтобы не вызвать подозрений у китайского правительства в создании какой-то группировки, потенциально лояльной иностранному государству и возможно враждебной богдыхану Поднебесной империи. Поэтому миссионеры не занимались широкой пропагандой православия в Китае, но охотно объясняли основы вероучения всем желающим, подготавливали их к крещению и крестили.

Как уже отмечалось, с первых дней существования Пекинской Духовной миссии правительство России предписывало ей проявлять крайнюю осмотрительность. Позже оно также неоднократно призывало миссионеров к осторожности при обращении китайцев и маньчжуров в православную веру, "Предусматривая тамошние обстоятельства, дабы ни малой причины не подать тамошнему двору и народу к какому-либо негодованию и неудовольствию"²¹ (рекомендации Коллегии иностранных дел к архимандриту Николаю (Цвету), возглавившему 6-ю миссию в Пекине с 1772 г.

Усилившийся изоляционизм во внешней политике Китая (о чем уже упоминалось) во второй половине XVIII в. выражался в подозрительности ко всему иностранному и иноверческому и, конечно, влек за собой различного рода ограничения, в том числе и для русских миссионеров. После того, как в 1768 г. иезуитов обвинили в подготовке заговора против императора Китая, а их миссию закрыли, был издан указ, запрещающий подданным Цинской династии принимать чужестранную веру. Однако, по свидетельству одного из участников 5-ой Духовной миссии (1755 - 1772 гг.) С. Зимина, строго за соблюдением данного указа следили лишь в течение первого года после его издания, "а после паки крещено было десять человек без опасности потому, что верховной их парламент не столь строго стал наблюдать указ запретительной"²². "К сему же, - добавляет С. Зимин, - доброе и ласковое обхождение архимандрита с знатными господами покрывало и помогало крещеным"²³. Православным миссионерам удавалось соблюсти баланс между разумной осторожностью ради сохранения самой Миссии и своим призванием к распространению христианства. Поэтому в годы нахождения в Пекине 5-ой Российской миссии, на-

пример, т.е. в годы, далеко не самые благоприятные для проповеди Христовой, за 17 лет перешло в православную веру 220 китайцев и маньчжуров²⁴. При этом "не слышно было ни от архимандрита на китайцев и ниже от сих на него никаких жалоб"²⁵. Право на свободную христианскую проповедь Миссия получает в 1858 г. по Тяньцзинскому трактату, в соответствии с которым иностранным миссионерам разрешалось пребывание в Китае и свободная проповедь христианства. В связи с этим Святейший Синод направил в 1859 г. начальнику 14-й Пекинской миссии (1858 - 1864 гг.) архимандриту Гурию (Карпову) специальную инструкцию по организации миссионерской работы в новых условиях²⁶.

Китайское правительство, очевидно, также нуждалось в российском представительстве для обеспечения наиболее тесных и постоянных контактов через него с соседним государством. А после нескольких десятков лет пребывания в столице Поднебесной Православной миссии китайское правительство убедилось, что она не представляет угрозы для безопасности Срединной империи. И даже в условиях усиливающегося изоляционизма правительство богдыхана не ставило вопрос о полной ликвидации Российской миссии. Ограничения, которые китайское правительство вводило для Миссии и миссионеров в отдельные периоды ее существования, отражали усиление изоляционизма во внешней политике Китая, а, кроме того, такие ограничения служили средством дипломатического давления на российское правительство. Так, затянувшиеся переговоры о допуске в Пекин 6-ой Православной миссии с 1766 по 1769 г. использовались китайской стороной для оказания давления на Россию с тем, чтобы добиться уступок по другим вопросам.

Надо также подчеркнуть, что православные миссионеры проявляли дипломатичность не только в отношениях с двором богдыхана и с китайскими чиновниками, но и в отношениях с представителями других конфессий. Это тоже улучшало положение Миссии в Китае и способствовало успехам в ее деятельности. Хорошие деловые отношения были налажены с иезуитами (без всяких, впрочем, уступок в отношении вероучения). Иезуиты начали действовать в Китае раньше православных миссионеров и накопили огромное количество материала по китаеведению. Кроме того, иезуиты в XVII - XVIII вв. занимали важные посты при дворе богдыхана, и, следовательно, от отношений с иезуитами зависела успешность дипломатической деятельности Миссии.

Добрые взаимоотношения православных мис-

²¹ Архив внешней политики России, ф. Внутренние коллежские дела, оп. 2/1, д. № 304, л. 90 об.

²² Копия с доношения в Коллегию иностранных дел бывшего в Пекине в Духовной свите церковника Степана Зимина, поданного в 7 июня 1773 году // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 23.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Архив внешней политики России, ф. Сношения России с Китаем, оп. 62/1, 1758 - 1759, д. № 8, л. 51.

²⁶ См. Коростовец И. Русская Духовная миссия в Пекине // Русский архив. 1893. С. 78.

сионеров с представителями других конфессий сохранялись и позже. Характеризуя деятельность Российской миссии во второй половине XIX в., Н.А.Самойлов пишет: "С уважением и чувством достоинства относились члены Пекинской Миссии к представителям иных вероисповеданий. Они поддерживали контакты с протестантскими и католическими миссионерами и иногда улаживали возникавшие между ними конфликты"²⁷. Но взаимопомощь на основе взаимопонимания была характерна для Российской миссии и в отношениях с представителями нехристианских конфессий. Так, в 1900 г. после того, как северное подворье - Бэйгуань (место, где располагалась Миссия) подверглось разгрому во время восстания ихэтуаней, а более 200 православных китайцев было убито, архимандрит Иннокентий (Фигуровский) - начальник 18-й Духовной миссии, находившийся вместе с другими членами Миссии во время разгрома в российском Посольстве, куда они заблаговременно переехали по настоянию посланника России (Посольский квартал Пекина находился под усиленной охраной и не пострадал), вернулся на пепелище, он нашел приют вместе с уцелевшими христианскими семьями в ламаистском монастыре Юнхэгун, расположенном неподалеку от Подворья. А чуть позже он уже спас ламаистский монастырь от разграбления отрядом германских войск, высадившихся в Пекине в составе союзной армии восьми держав для усмирения восстания ихэтуаней. Архимандрит Иннокентий (Фигуровский) вышел навстречу германскому отряду к воротам монастыря и заявил, что он глава Российской миссии, временно живет в этом монастыре и не позволит причинить монастырю вред. Впоследствии китайское правительство оценило мужественный поступок начальника Православной миссии и подарило Миссии находившийся рядом с ней дворец опального гуна (принца) и прилегающую территорию²⁸.

Несмотря на отмеченные достижения, в XVIII в. возможности Православной миссии использовались Российским государством далеко не в полной мере. На недостаточную эффективность деятельности Духовной миссии, если принять во внимание ее потенциал, и на одну из причин этого - сравнительно малый интерес и довольно низкий уровень внимания со стороны российского правительства и руководства Русской Православной Церкви в XVIII в. к нуждам Миссии и результатам ее деятельности, указы-

вал американский исследователь Э. Видмер²⁹. В отечественной литературе высказывалось согласие с этими выводами Э. Видмера, но критиковалось замалчивание им объективных трудностей, снижавших эффективность работы Миссии³⁰. Каковы же эти объективные причины? Вначале миссионерам не доставало знаний о китайской действительности, что явно затрудняло их деятельность. Хотя впервые Китай посетил по поручению московского правительства казак Иван Петлин в 1616 - 1619 гг., но и через сто лет после этого о Китае в России знали еще очень мало. Да и затем знания накапливались постепенно. В 1689 г. в Посольском приказе работали лишь переводчики - знатоки языка "мунгальского"³¹, но людей, знающих китайский или маньчжурский языки, тогда еще на русской службе не было, что также отнюдь не облегчало первые контакты.

Еще одной объективной причиной недостаточной эффективности деятельности Миссии была неразвитость в XVIII в. коммуникаций. Сообщения до Китая и до России доходили с большим опозданием. Иногда каким-то планам, подготовленным в России, невозможно было осуществиться, потому что при их разработке пользовались устаревшей информацией. Так, при подготовке 5-й Духовной миссии исходили из того, что в Пекине в составе 4-ой Миссии находятся четыре ученика, и определяли их дальнейшее использование. Однако по прибытии в Пекин выяснилось, что двое из них уже умерли³². В результате при 5-й Православной миссии не удалось оставить никого из учеников, хотя первоначально планировали оставить одного.

Не зависели от России также ограничения и запреты, устанавливавшиеся китайским правительством в отношении православных миссионеров и затруднявших работу Духовной миссии. Так, в 1755 г. Лифаньюань³³ отказал во въезде в Пекин всем четырем ученикам, прибывшим в составе 5-й Миссии, под предлогом того, что в Кяхтинском трактате ничего не говорится о регулярной замене одних учеников другими. А в результате этого 5-я Пекинская миссия осталась без учеников.

Вместе с тем, нельзя не отметить в XVIII в. и недостаточную заботу о формировании посылаемых в Пекин миссий и о снабжении их всех необходимым со стороны правительства России и Русской Православной Церкви, что не может быть объяснено никакими объективными причинами. Так, в XVIII в. не

27 Самойлов Н.А. Пекинская Духовная Миссия во второй половине XIX в. // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 53.

28 Ипатова А.С. Празднование 250-летия Российской Духовной Миссии в Китае (1935 г.) // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 75 - 76.

29 Widmer E. The Russian Ecclesiastical Mission in Peking During the Eighteenth Century. Cambridge. 1976. P. 167.

30 См., например: Волохова А.А. Российская Духовная Миссия в Китае в XVIII в.: оценка американского историка // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 27 - 30.

31 История дипломатии. Т. 1. М. 1941. С. 233.

32 Саркисова Г.И. Из истории 5-й Духовной Миссии в Пекине // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 19.

33 Лифаньюань - внешнеполитическое ведомство в Китае того периода. "Лифаньюань" обычно переводится на русский язык как "Палата внешних сношений", хотя в литературе встречается и перевод "Трибунал внешних сношений".

была поставлена на должную высоту работа с кадрами, направляемыми в Пекинскую миссию. В ряде случаев в состав Миссии назначались люди, которые не соответствовали по своим качествам требованиям миссионерской работы в Пекине. В частности, не на высоте оказался начальник 3-й Православной миссии архимандрит Илларион, который, по донесению членов Миссии иеромонахов Лаврентия и Антония в Святейший Синод от 7 августа 1740 г., пьянствовал и растратил отпущенные для нужд Миссии деньги (158 лан 9 чин серебра и 6 фунтов золота)³⁴. Святейшему Синоду было донесено в 1742 г., что судебное разбирательство этого дела в Пекине, проведенное Фирсовым, подтвердило указанные обвинения³⁵. Как отмечал в своем докладе в 1935 г. глава 20-й Пекинской миссии епископ Виктор (Святин), «не все миссии были одинаково удачны, оторванность от Родины, жизнь среди чужого народа, протекавшая порой почти в полном затворе, способствовала научным занятиям; но в то же время вызывала скуку, тоску по Родине и часто служила причиной болезней и смерти миссионеров»³⁶.

По сведениям, приводимым архимандритом Софронием (Грибовским), возглавлявшим 8-ю Пекинскую миссию (1794 - 1807 гг.), члены 5-й Духовной миссии «иеромонах Сильвестр крайне много пил, но при такой своей неумеренности весьма был скуп; иеромонах Софроний, который при Успенской церкви, где он жил, удавился; иеродиякон Сергей, коего по приезде в Пейдзин начальник его, архимандрит Амвросий за пьянственные и буйные дела отдавал директору каравана Алексею Владыкину для вызова в Россию, но директор диакона Сергея не принял, потому, как значится в директорском к архимандриту сообщении, что Сергей не был лишен монашества и диаконаства»³⁷. Необходимо отметить, что недостаточно хорошо поставленная работа с кадрами для Пекинской миссии проявилась не только в ошибках при оценке качеств кандидата в связи с его назначением в Миссию, но и в том, что назначенные в ее состав даже неплохие люди не всегда толком понимали, куда они едут и что их ожидает, рассматривая свое назначение лишь как губительное для себя поручение в отдаленной от России местности, что также не могло не отражаться на их поведении и отношении к делу.

В тех случаях, когда для работы в Миссии подбирались достойные во всех отношениях люди,

хорошо понимающие задачи и значение миссионерской деятельности в Пекине, с ними в XVIII в. не проводилось предварительно практически никакой подготовительной работы. Если такие кандидаты для участия в Православной миссии и были хорошо образованы, то они, как правило, были не сведущи в китайской специфике. Все, что касается жизни и деятельности в Китае, им приходилось осваивать на месте, и для вживания в китайскую действительность для каждого нового состава Миссии требовалось определенное время, что не могло не сказываться на эффективности труда миссионеров на разных поприщах. Большинство членов сменявших друг друга миссий в Пекине даже китайский и маньчжурский языки в XVIII в. обычно начинали изучать уже в Китае. А ведь в это время в России функционировало несколько школ, где преподавали эти языки: занятия велись при Канцелярском дворе Московской конторы Коллегии иностранных дел с 1739 по 1743 г., в школе при Академии Наук в Петербурге с 1741 по 1751 г., в школе при Коллегии иностранных дел с 1798 по 1801 г., а также с 1761 по 1767 г. в Петербурге преподавал А.Л. Леонтьев³⁸. При этом новый состав Российской миссии, прибыв в Пекин, в ряде случаев обнаруживал, что из прежнего состава Миссии остались лишь немногие, и некому передать новым миссионерам накопленный опыт и знания. В таких условиях отсутствие предварительной подготовки сказывалось особенно остро.

В XVIII в. на работе Миссии негативно сказывалось недостаточное ее финансирование. Прямо указывается на недостаточное материальное обеспечение Миссии в период с 1745 по 1808 г. при расширении ее функций в фундаментальном труде иеромонаха Николая (Адоратского)³⁹. В связи с направлением в Пекин 9-й Духовной миссии (1807 - 1821 гг.) под началом архимандрита Иакинфа (Бичурина) директор Кяхтинской таможни направил жалобу иркутскому губернатору Н.И. Трескину (давшему ей ход в Санкт-Петербург), в которой, в частности, говорилось, что «поелику наша Духовная миссия посылается от нашего правительства, то нужно дать ей такое содержание, которое бы показывало богатство его (правительства) и чтоб она, имея избыток в своем содержании, могла для угощения принимать по достоинству своему китайцев, в коих будет иметь надобность для видов правительства»⁴⁰, т.е. здесь речь идет о пред-

34 Иеромонах Николай (Адоратский). История Пекинской духовной миссии в первый период ее деятельности (1685 - 1745). Вып. I. Казань. 1887. С. 162.

35 Там же. С. 164.

36 Китайский благовестник. 1685 - 1935. Юбилейный сборник, посвященный 250-летию со дня основания Российской Православной миссии в Китае. Пекин. 1935. С. 26.

37 Материалы для истории Российской Духовной миссии в Пекине. Под ред. Н.И. Веселовского. Вып. 1. Спб. 1905. С. 34 - 35.

38 Подробнее см.: Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М. 1977. С. 44 - 46; 50 - 60; 80 - 82; 69 - 71.

39 Иеромонах Николай (Адоратский). История Пекинской Духовной миссии во второй период ее деятельности (1745 - 1808). Вып. 2. Казань. 1887. С. III.

40 Можаровский А. Архимандрит Каменский, начальник десятой Российской Императорской миссии в Пекине. Пекин. 1912. С. 13.

ставительских расходах, которые несла или, по крайней мере, должна была нести Миссия как дипломатическое учреждение, но средства на которые из российской казны в конце XVIII - начале XIX вв. не выделялись.

Ситуация в XIX в. изменилась кардинально. Увеличилось финансирование и расширились штаты Пекинской Духовной миссии. И наряду с этим самое пристальное внимание стало уделяться подготовке сотрудников Православной миссии. В 1809 г. была основана Санкт-Петербургская Духовная Академия, и вскоре ее выпускникам было предоставлено преимущественное право на занятие мест в Пекинской миссии. Конечно, это не означает, что Санкт-Петербургская Духовная Академия готовила исключительно миссионеров для Китая. В Академии давалось широкое богословское образование, но все же при подборе и организации приема в это учебное заведение, а также при обучении и воспитании студентов учитывали, что кто-то из них будет трудиться в составе Православной миссии в Китае. И, действительно, многие выпускники ее посвящали себя миссионерской работе в Поднебесной⁴¹. До этого ряды миссионеров, направляемых в Китай, пополнялись выпускниками различных академий и семинарий, духовенством из различных епархий. Можно, естественно, проследить, откуда брали большинство кандидатов в миссионеры (при этом с течением времени приоритеты менялись), но какой-либо четко установленной закономерности не было. В силу этого никто специально не заботился о воспитании хотя бы потенциальных кадров для Пекинской миссии.

Однако общим курсом в Санкт-Петербургской Духовной Академии подготовка миссионеров не ограничивалась. Кандидаты для участия в Миссии проходили ее специальный курс, изучая китайский и маньчжурский языки, историю, религию Китая, быт и нравы китайцев, причем занятия с ними вели преподаватели, уже побывавшие в Китае. Так, например, специальный курс для подготовки ряда впервые отправляющихся в Китай членов 12-й Духовной миссии (1840 - 1850 гг.), возглавляемой архимандритом Поликарпом (Тугариновым), продолжался более полтора лет, а по его окончании был предусмотрен экзамен⁴².

Особое внимание подготовке персонала Миссии уделял Азиатский департамент МИД России. Некоторые миссионеры в XIX в. несколько раз посещали Китай, работая в составе разных Миссий.

Находясь в Китае, миссионеры в XIX в. изучали уже не только китайский и маньчжурский языки, но и монгольский, тибетский, санскрит. Исследователь-

ские труды членов Пекинской миссии в XIX в. публиковались и получали довольно широкую известность не только в России, но и за рубежом. В XIX в. изучается и история самой Российской миссии в Пекине.

Неудивительно, что XIX в. ознаменовался также серьезными успехами миссионеров на дипломатическом поприще. Активизация деятельности России в Азии, освоение Сибири, угроза российским интересам со стороны Англии, которая после победоносной для нее первой "опиумной" войны (1840 - 1842 гг.) претендовала на господство на Дальнем Востоке, подталкивали развитие дипломатических отношений России с Китаем. Одним из первых шагов, в котором проявилась активизация двусторонних отношений, явилось заключение Кульджинского торгового договора (1951 г.), урегулировавшего российско-китайскую торговлю в районе Синьцзяня и определившего торговые пункты Кульджу и Чугучак.

"Однако, - справедливо писал М.И.Сладковский о 50-х гг. XIX в., - несмотря на особый дружественный характер отношений России с Китаем, между ними оставался неурегулированным ряд проблем, порождавших иногда инциденты и недоразумения. Это касалось, прежде всего, установления границы на новых участках, поскольку в этом вопросе прежние договоры - Нерчинский, не основывавшийся на каких-либо определенных географических, тем более, топографических данных, и Кяхтинский, определивший границу лишь на небольшом забайкальско-монгольском участке, - оказались недостаточными"⁴³. Значительная часть российско-китайской границы была установлена рядом договоров: Айгуньским (1858 г.), Тяньцзиньским (1858 г.) и Пекинским (1860 г.). Эти договоры также урегулировали некоторые другие вопросы взаимоотношений двух стран. Так, Пекинский договор подтверждал положения, включенные еще в Кяхтинский трактат о праве каждой из сторон посылать в соседнее государство посланника, и вновь разрешал (после запрета, установленного более чем за 100 лет до этого) российским купцам торговать в Китае, а китайским - в России. А Тяньцзиньский разрешал россиянам не только сухопутную, но и морскую торговлю.

Российско-китайские отношения развивались на фоне эскалации англо-французской экспансии (вторая "опиумная" война - 1856 - 1858 гг. - и третья "опиумная" война - 1859 - 1860 гг.) и широкого повстанческого движения тайпинов, с которым боролось цинское правительство. Россия перед лицом англо-французского вторжения по ряду вопросов поддержала Китай и, участвуя в переговорах, добилась снятия некоторых требований Англии и Франции. По словам архимандрита Палладия (Кафаро-

41 Архимандрит Августин (Никитин). С.-Петербургская Духовная Академия и Российская Духовная Миссия в Китае. Архимандрит Гурий (Карпов) (1814 - 1822) // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 37 - 38.

42 См. Кычанов Е.И. Владимир Васильевич Горский (1819 - 1847) // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 31.

43 Сладковский М.И. Китай: основные проблемы истории, экономики, идеологии. М. 1978. С. 198.

ва), возглавлявшего 13-ю Духовную миссию (1850 - 1858 гг.), китайские сановники верили до "ослепления" в то, что русский представитель Е.В. Путятин сможет добиться от англичан смягчения их требований⁴⁴. Хотя в российско-китайских переговорах, а также в посредничестве между Китаем, с одной стороны, и Англией и Францией, с другой, участвовали специально присланные представители - вначале адмирал Е.В. Путятин, а затем - генерал Н.П. Игнатьев и генерал-губернатор Восточной Сибири Н.Н. Муравьев, основная тяжесть дипломатического обеспечения всех этих переговоров легла на Российскую Духовную миссию. Члены Миссии сами активно принимали участие в переговорах. По свидетельству начальника 14-й Православной миссии (1858 - 1864 гг.) архимандрита Гурия (Карпова), "во время осады Пекина англо-французами союзники и китайцы прибегали к моему посредничеству и просили помирить их между собой"⁴⁵.

Расцвет дипломатической активности Миссии в 50-е - начале 60-х годов XIX в. закончился назначением в Китай постоянного посланника России и снятием с Миссии дипломатических обязанностей в 1864 г. В связи с тем, что с Православной миссии были сняты дипломатические обязанности, она была по утвержденному Государственным советом положению реорганизована и передана в полное распоряжение духовного ведомства⁴⁶. В реорганизованной Миссии были сокращены штаты, и в ее составе остались следующие должности: начальник миссии (архимандрит), три иеромонаха, священник и катехизатор, причем на последние две должности назначались православные из числа туземцев. Теперь Духовная миссия могла сосредоточиться на основной своей задаче - распространении православия в Китае.

Следует отметить, что история Миссии в первой половине XIX в. показала, что далеко не всегда было легко совмещать должное выполнение дипломатической работы, углубленные научные занятия и безукоризненное исполнение пастырских обязанностей. Свидетельством тому служит биография одного из выдающихся отечественных синологов о.Иакинфа (Бичурина). Он возглавлял 9-ю Миссию (1807 - 1821 гг.), но после возвращения в Россию был обвинен в нерадивом отношении к миссионерским обязанностям, лишен сана архимандрита и заключен в Валаамский монастырь, где находился с 1823 по 1826 г. Вместе с тем его научная, переводческая (в том числе и для МИД России) и педагогическая деятельность заслужили всеобщее признание. Его вклад в подготовку будущих членов новых Миссий и россий-

ских дипломатов весьма велик, что позже получило признание и со стороны деятелей Русской Православной Церкви. Так, в докладе начальника 20-й Православной миссии епископа Виктора (Святина) в 1935 г. прозвучала такая оценка: "Одной из замечательнейших личностей в истории миссии был Иакинф Бичурин. Примером монашеской, подвижнической жизни он служить не может, но его колоссальная ученость, феноменальная память и ясный, глубокий ум поставили его в первые ряды синологов; его труды до сих пор не потеряли своей ценности и охватывают собою все стороны науки и быта Китая; он один сделал столько, сколько под силу целому поколению ученых"⁴⁷. Признанием заслуг о.Иакинфа (Бичурина) явилась панихида на его могиле 27 февраля 1991 г., которую отслужил архимандрит Августин (Никитин) в связи с научным семинаром, посвященным 275-летию начала деятельности Пекинской миссии и организованным совместно восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской Православной Духовной Академией⁴⁸.

Итак, с 1864 г. начинается новый этап в истории Православной миссии. Снятие с нее дипломатических обязанностей не означало, что она более не играла никакой роли в осуществлении внешней политики России. Духовная миссия за долгую свою историю завоевала авторитет в различных слоях китайского общества, установила неформальные контакты с разными лицами. Предоставление права свободной христианской проповеди в Китае позволило существенно расширить круг общения миссионеров. В ходе такого общения члены Миссии могли рассказывать о России, неофициально разъяснять позицию российского правительства по тем или иным вопросам. Но все же работу Миссии необходимо было серьезно перестроить, приспособив к новым условиям существования. Вероятно, поэтому начальником 15-й Пекинской миссии (1864 - 1878 гг.) (т.е. первой после снятия с нее дипломатических функций) был назначен архимандрит Палладий (Кафаров), возглавлявший уже 13-ю Миссию (1850 - 1858 гг.) в период весьма активной ее дипломатической деятельности и, значит, хорошо знающий специфику дипломатии и особенности миссионерской работы. В своем докладе, посвященном дипломатическим функциям Пекинской Духовной Миссии, Н.Д. Глебов, подводя итоги деятельности миссии, как дипломатического учреждения (т.е. до начала 60-х гг. XIX в.) писал: "...Деятелями Пекинской Духовной Миссии была в то время проведена колоссальная творческая работа по установлению добрососедских отно-

⁴⁴ Из дневника архимандрита Палладия за 1858 г. // Известия министерства иностранных дел. 1912. Кн. II. С. 257.

⁴⁵ Цит. по: Палимпсестов И.И. Преосвященный Гурий. Из моих воспоминаний // Русский архив. 1888. Кн. 9. С. 170.

⁴⁶ См.: О преобразовании пекинской миссии // Странник. 1864. Т. 1.

⁴⁷ Китайский благовестник. 1685 - 1935. Юбилейный сборник, посвященный 250-летию со дня основания Российской православной миссии в Китае. Пекин. 1935. С. 27.

⁴⁸ Боголюбов М.Н. Предисловие // Православие на Дальнем Востоке. СПб. 1993. С. 5.

шений, причем последние под влиянием духовных деятелей Миссии приняли особо мягкую форму, каковую характеризуются и все наши отношения с Китаем в последующую эпоху⁴⁹.

После 1864 г. Духовная миссия много внимания уделяла переводу Священных книг на китайский, маньчжурский, корейский и другие языки и изданию этих переводов. Необходимо подчеркнуть, что эти переводы использовались православными миссионерами не только в самом Китае, но они оказались полезными и в Японии, и в России, где китайцы, маньчжуры и корейцы, или народы, понимавшие указанные языки, жили в Приамурье, на Камчатке, в Туркестане.

Таким образом, в дипломатической истории Пекинской Духовной миссии в XVIII - XIX вв. можно

выделить три периода: 1713 - 1745 гг. - полуофициальное исполнение дипломатических поручений; 1745 - 1764 гг. - Миссия как российское дипломатическое учреждение; с 1764 г. - духовная недипломатическая помощь российским внешнеполитическим ведомствам. На всех этапах рассматриваемого периода на миссионеров была возложена тройная миссия: миссия служения православию, миссия заботы о нуждах России и миссия развития науки. Трудно было решать все задачи, связанные с этим. В целом за два рассмотренных века деятельность Пекинской Духовной миссии, хотя при этом не обошлось без промахов, ошибок и недоработок, надо расценить как великий подвиг и огромное достижение в этом служении.

49 Китайский благовестник. 1685 - 1935. Юбилейный сборник, посвященный 250-летию со дня основания Российской православной миссии в Китае. Пекин. 1935. С. 67.

А . Ю . ПОЛУНОВ,

кандидат исторических наук, доцент Института государственного управления и социологических исследований МГУ

ГОСУДАРСТВО И ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В РОССИИ XVIII - НАЧАЛА XX ВВ.: ОЧЕРК ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Православная миссия сыграла важную и неоднозначную роль в национально-религиозном развитии императорской России (XVIII - начало XX вв.). Эпоха империи характеризовалась неуклонным нарастанием этнической и конфессиональной пестроты российского государства; включая в состав империи новые народы, правительство, как правило, узаконивало их исповедания, определяло статус иноверного духовенства и его взаимоотношения с паствой. В этих условиях остро вставал вопрос об отношении государства к православной миссии, поскольку Православная Церковь продолжала считаться господствующей и располагала монополией на прозелитизм.

Политика имперских властей по отношению к миссии прошла в своем развитии три этапа. В рамках первого из них (до середины XVIII в.) власти, отталкиваясь от господствующего статуса правосла-

вия, стремились форсированными темпами утвердить его преобладание в районах со сложной религиозной ситуацией. Особое внимание было обращено на ислам и старообрядчество - мощные хорошо организованные конфессии со значительным количеством адептов. Старообрядцы, получив в 1716 г. право на существование, были одновременно подвергнуты гражданской дискриминации - обложены двойной податью, не имели права занимать общественные должности, свидетельствовать на суде и др.¹ Практиковались «выгонки» староверов с мест их массового поселения (Стародубье, Ветка на Черниговшине)². В местах жительства крещеных «инородцев» Поволжья и Приуралья разрушались мечети, некрещеные односельчане отсылались в отдаленные местности, у родителей силой отбирали детей для обращения в христианство³. Предусматривались и материальные льготы

1 Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. Т. XXVI. СПб., 1899. С. 298.

2 Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 239-240.

3 Знаменский П.В. Учебное руководство по истории русской церкви. СПб., 1896. С. 365-367. По официальным данным к 1756 г. в Казанской губернии было разрушено 418 мечетей из 536, в Сибирской - 133 из 168, в Астраханской - 2 из 40 (Садур В.Г. Мусульмане в СССР: история и современность // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 422).

подарки, освобождение от рекрутчины и подушной подати, прощение совершенных до крещения преступлений.

Успех подобной политики был впечатляющим (в Поволжье к 1761 г. крестилось около 430 тыс. человек), но непрочным. Правительственные меры (угрозы или обещание материальных льгот), апеллируя к внешней, физической природе человека, не затрагивали его духовной сущности, и большинство новообращенных были христианами лишь по имени. После крещения прозелит не имел возможности утвердиться в новой вере, поскольку на местах не доставало храмов, не было священников со знанием местных языков и переведенной на эти языки литературы. В то же время принуждение со стороны властей порождало протест - от бегства за рубеж, лишавшего казну рабочих рук и налогоплательщиков, до открытых вооруженных выступлений (восстание Батырши в Башкирии, участие мусульман в движении Пугачева и др.).

Неудача репрессивных мер побудила правительство свернуть в 1740-50-е гг. политику массовых обращений. Требовалась корректировка, частичное исправление официальной линии, но в середине XVIII в. власти оказались не в силах решить эту задачу. С 1760-х гг. они круто меняют курс, начиная проводить политику, диаметрально противоположную по отношению к предыдущей.

Вторая половина XVIII в. была временем широкого распространения философии Просвещения, неотъемлемой частью которой была идея религиозной терпимости. В России этот лозунг в эпоху Екатерины II и ее преемников был понят несколько прямолинейно и упрощенно - как максимальная индифферентность властей по отношению ко всем конфессиями в государстве. «Как Всевышний Бог терпит на земле все веры, - говорилось в указе Святейшего Синода 1773 г., - то и Ее Величество из тех же правил... поступать изволит, желая только, чтобы между ее подданными всегда любовь и согласие царствовали».

Еще резче эта мысль формулировалась в указе 1783 г.: «Светская власть да не долженствует вмешиваться в различие, кого из жителей в число правочерных, или кого в число заблуждающихся почитать, но обязана над всеми вообще наблюдать, дабы каждый поступал по предписанным государственным узаконениям». На новом этапе власти

начинают учитывать прежде всего факт государственного узаконения «иноверных» конфессий, расценивая всякое свидетельство о православии перед их лицом, как недопустимое нарушение дарованных правительством прав.

Прямым следствием такой политики стало свертывание православной миссии под давлением государства. В 1784 г. закрылась Казанская новокрещенская контора, ведавшая обращением мусульман в христианство, были отменены все льготы новокрещеным. Епархиальные архиереи отстраняются от вмешательства в дела «иноверцев» (1773); запрещается посылать проповедников к нехристианам без сношения с губернатором (1789). В 1799 г. должности епархиальных миссионеров в Поволжье ликвидировались. Сибирская миссия (в Тобольской, Иркутской, Камчатской епархиях) постепенно угасла сама собой после удаления энергичных администраторов, прекращения государственного финансирования и секуляризации церковного имущества.

Одновременно расширялись права исповеданий, находившихся вне господствующей церкви. Петр III и Екатерина II пригласили бежавших от преследований староверов вернуться в Россию, дав им податные льготы; были отменены двойная подушная подать, особое платье для старообрядцев, важнейшие ограничения в гражданских правах, само употребление слова «раскольник» в официальных документах. Александр I разрешил старообрядцам принимать священников, ушедших из официальной церкви, узаконил существование главных центров старообрядчества (Иргизские монастыри, Рогожское и Преображенское кладбища в Москве), дал ряд льгот сектантам-духоборцам.

На окраинах империи правительство укрепляло организационную структуру местных исповеданий, стремясь сделать их своей опорой на местах. Мусульманам и ламаитам давалась централизованная организация, вводились муфтиаты в Уфе (1788) и Крыму (1794), ламаитское духовенство было подчинено верховному ламе. Учреждались должности штатных лам и мулл с такими средствами содержания от казны, каких, по словам историка церкви П.В. Знаменского, «не имело даже и православное духовенство». Правительство разрешало (в некоторых случаях предписывало) мусульманам заводить мечети и школы, способствовало изданию

4 Доброклонский А. Руководство по истории русской церкви. Вып. 4. М., 1893. С. 10-12.

5 Характерная ситуация сложилась в ходе деятельности Осетинской комиссии (XVIII - первая половина XIX вв.): горцы, получавшие при крещении по 10 аршин холста, крестились зачастую по несколько раз (Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 442).

6 Доброклонский А. Ук. соч. С. 15.

7 Садур В.Г. Ук. соч. 421-423.

8 Цит. по: Знаменский П.В. Ук. соч. С. 363.

9 Очерки русской культуры XVIII в. 4.2. М., 1987. С. 375.

10 Доброклонский А. Ук. соч. С. 15-17. Знаменский П.В. Ук. соч. С. 365-367, 373.

11 Доброклонский А. Ук. соч. С. 353-358, 371-375. Знаменский П.В. Ук. соч. С. 454.

мусульманской литературы и даже косвенно содействовало утверждению ислама среди киргизов, которые в это время еще держались язычества¹².

Со временем подобный курс начал все более резко противоречить реальной роли православия в общественной жизни страны, традициями российской государственности. В политике по отношению к миссии назрел очередной поворот, ставший явным ко второй половине 1820-х гг. На новом этапе власти стремились отсечь крайности предыдущих периодов, выделив и синтезировав рациональные зерна в каждом из них. Правительство вернулось к поощрению православной миссии, способствуя в первую очередь развитию ее внутренних сил, содействуя распространению православия там, где для этого созрели необходимые условия.

Первые признаки изменения политики по отношению к миссии наметились в начале XIX в. (указ 1802 г. о переводе на «иностранческие» языки краткого катехизиса и главных молитв). Начался перевод Библии, учреждение классов «иностранческих» языков при духовно-учебных заведениях. Восстанавливаются штатные епархиальные миссионеры в Поволжье (1828). В приходы с нерусским населением предписывается назначать священников, знающих местные языки. Для подготовки проповедников в Духовных Академиях и Семинариях учреждаются Миссионерские Отделения по изучению старообрядчества (1853) и ислама (1854, при Казанской Духовной Академии)¹³.

С 1820-х гг. начинается воссоздание миссии на Востоке:

разворачивается деятельность архимандрита Макария (Глухарева) на Алтае (1830-40-е гг.), протоиерея Иоанна (впоследствии митрополита Иннокентия) (Вениаминова) на Дальнем Востоке и в Северной Америке (1840-60-е гг.), епископа Николая (Касаткина) в Японии (с 1860-х гг.) и др. К концу XIX в. за Уралом удается создать разветвленную сеть миссионерских учреждений. Так, в ведении Алтайской миссии к 1894 г. находилось 2 монастыря и 14 станов, 37 школ на 1200 учеников, 47 храмов и молитвенных домов, работало 72 духовных и светских миссионера. Действовали Киргизская, Иркутская, Забайкальская, Обдорская, Чукотская и другие миссии. За пределами России находились Алеутс-

кая и Аляскинская епархия. Японская, Пекинская и Корейская миссии. Православное Палестинское общество, миссия среди айсоров-несториан в г. Урмия и др.¹⁴.

Особый импульс миссионерскому делу придали либеральные Великие реформы 1860-70-х гг., позволившие подключить к делу миссии не только содействие государства, но и общественную инициативу. Возник целый ряд миссионерских объединений - Общество Восстановления Православного Христианства на Кавказе (с 1860), Православное Миссионерское Общество (основано в 1865 г. в Петербурге, в 1869 г. переведено в Москву). Последнее насчитывало к 1894 г. 13.214 членов, имело свои комитеты в 43 епархиях, его расходы составили 365.346 руб.¹⁵.

На местах сложилась сеть братств - миссионерских объединений меньшего масштаба¹⁶. Крупнейшее из братств (Казанское во имя Святителя Гургия, действовавшее на правах епархиального комитета Православного Миссионерского Общества) наладило перевод, издание и рассылку литературы для народов Поволжья и Сибири, проверяло выполненные на местах миссионерами переводы¹⁷. В рамках братств действовала гибкая система миссионерского воздействия - в частности, «иностранческие» школы в Поволжье и Приуралье, созданные выдающимся просветителем Н.И. Ильминским. Система Ильминского предполагала перевод богослужебной литературы на разговорные языки местных народов¹⁸, организацию школьного обучения на этих языках.

Миссионеры, работавшие среди старообрядцев и сектантов, координировали свою деятельность в ходе всероссийских съездов, состоявшихся в Москве (1887 и 1891), Казани (1897), Киеве (1908). На съездах обобщалась и анализировалась информация о развитии инаковерия; намечались меры миссионерского воздействия (развитие церковных школ и благотворительности, издание литературы, проповеди, внебогослужебные собеседования); давались рекомендации церковному начальству об учреждении новых миссионерских должностей и специальных курсов по изучению старообрядчества и сектантства. Издавался ряд миссионерских журналов; наряду с общероссийскими съездами в конце XIX - начале XX вв. проводились и съезды епархиальные¹⁹.

12 Доброклонский А. Ук. соч. С. 15-17. Знаменский П.В. Ук. соч. С. 363-365.

13 Доброклонский А. Ук. соч. С. 18. Знаменский П.В. Ук. соч. С. 369.

14 Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III. СПб., 1901. С. 227-230, 372-377, 381-186.

15 Обзор... С. 361-366.

16 Среди старообрядцев действовали братства Петра Митрополита (Москва), св.Александра Невского (Владимир), Казанско-Богородичное (Тамбов), преп. Пафнутия Боровского (Калуга) и др.; среди сектантов юго-западных епархий - св. Владимира (Киев), Свято-Андреевское (Одесса) и др.

17 Обзор... С. 221-225.

18 Веселовский Н. Николай Иванович Ильминский //Русский биографический словарь. Т. IX. СПб., 1897. С. 100-103.

19 Обзор... С. 275-301. Скворцов В.М. Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1897. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1908-1909 г. СПб., 1911. С. 182-208.

В течение XIX в. постепенно складывался взвешенный, избегавший крайностей государственный курс в сфере миссионерского дела. Однако давали знать о себе и рецидивы прошлого - попытки с помощью силы искоренить ту или иную отрасль иноверия. К числу таких попыток относились возобновление гонений на старообрядчество в 1830-1850-е гг., насильственное присоединение униатов Холмского края к православию (1875), объявление «штундистов» (баптистов) «особенно вредной сектой» с воспрещением ей общественных богомолений (1894). Серьезным изъяном вероисповедных отношений в Российской империи был и сохранявшийся до 1905 г. запрет на выход из православия, принудительно удерживавший в рамках официальной церкви тысячи внутренне чуждых ей людей²⁰.

Каков же был итог взаимодействия церкви и государства в деле православной миссии к нача-

лу XX в.? Представляется, что наибольший эффект дала деятельность среди язычников, имевшая не только религиозное, но и «общецивилизаторское» значение. Жители восточных районов империи приобщались под влиянием миссии к более высокой культуре, навыкам земледельческого хозяйства, получали медицинскую помощь и начатки образования. Менее успешна (в количественном отношении) была работа среди мусульман, старообрядцев и сектантов. Но и она не прошла бесследно, стимулировав развитие в рамках церковной науки таких направлений, как сравнительное богословие, востоковедение, этнография и др.²¹ В целом, в XIX - начале XX вв. правительство постепенно «нащупывало» ту форму вероисповедной политики, которая обеспечивала оптимальные условия для православной миссии в России.

²⁰ См.: Мельгунов С.П. Церковь и государство в России. Т. II. М., 1907-1909.

²¹ По официальным данным, к православию за 1842-1892 гг. присоединилось 65.891 мусульман и 155.168 язычников (Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840-41 по 1890-91 гг. СПб., 1897. С. 53) Следует учитывать, что после объявления свободы совести в 1905 г. свыше 36 тыс. бывших мусульман вновь отпало от православия (Всепоподаннейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905-1907 гг. СПб., 1910. С. 31).

Курляндский Игорь Александрович,
к.и.н., и.с. Института российской истории РАН,
член совета Братства Святителя Иннокентия
Московского

СВТ.ИННОКЕНТИЙ (ВЕНИАМИНОВ) КАК ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ

Общественно-политические взгляды Святителя Иннокентия (Вениаминова) основывались на глубокой любви к России и ее культурно-духовным ценностям, убежденном монархизме и неприятии каких-либо революционных потрясений как метода решения общественных проблем. В этом смысле весьма любопытен отклик еще священника о.Иоанна Вениаминова на восстание декабристов в письме к своему другу - мореплавателю и исследователю К.Т.Хлебникову от 7 сентября 1827 г.: «Вы пишете о печальных событиях в России с сожалением и удивлением. Конечно, стоит сожаления и удивления. Таковой

переворот, а может быть еще не кончившийся, дай Боже, чтобы все утихло. О вы, великие и просвещенные умы! Какой стыд, какой срам навлекли на нашу Россию! Что теперь скажут иностранцы? Ах! Вообразить горестно и стыдно - революция в России. Ах, какое пятно, ведь если и напишут так, что сделаешь? ... Все сие служит доказательством, что человек и самый просвященный - «ложь», по слову Давида. И что истинное просвещение состоит в образовании сердца - при необходимых сведениях».

Святитель и далее выступал против бездумного подражания Западу, против увлечения обра-

¹ Письма И.Вениаминова К.Т.Хлебникову // Русская Америка. М., 1994. С.161.

зованием ума в ущерб образованию сердца, против измерения нравственности народной «числом грамотеев». Он противопоставлял российскую православную духовность парижской свободе нравов. Из письма Н.Д.Свербееву от 11 декабря 1858 г.: «Сколько завидна материальная сторона Парижа, столько же незавидна духовная... Но искренне радуюсь тому, что блеск Парижа не прельщает Вас...» И вместе с тем свт.Иннокентий был за то, чтобы перенимать у Запада все лучшее. В том же письме он продолжал: «Доброе перенимайте и вникайте в себе глубже, подробнее, до самых мелочей: авось пригодится это и Вам лично, и нам, русским.»² В некоторых отношениях Святитель ставил европейские народы даже в пример русским!

«Завидно описание быта заграничных Ваших знакомых и незнакомых; и как оно отличается от быта наших русских, и Бог знает, будем ли мы когда-нибудь такими же, как описываемые Вами немцы! Я что-то отчаиваюсь, потому что у нас упадет деятельность; люди делаются ленивее и оттого равнодушнее. В заведениях во всех учатся только теориям и то кой-как, особенно в наших заведениях. И оттого чрезвычайно редки люди истинно образованные. Все это видят. Но никто не принимается за реформу, даже не принимают мнения о том!... Вот почему я отчаиваюсь.»³

Интересны и соображения Святителя о *самодержавии*, как, по его личному убеждению, лучшей форме правления для России, - под влиянием впечатлений от той волны революций, которая прокатилась по Европе в конце 40-х гг. XIX в. 20 августа 1851 г. он писал Н.Е.Ложечникову: «О европейских происшествиях я знаю теперь очень многое... Кажется, теперь только слепой, или намеренно смежающий очи не видит, что самый лучший образ или форма правления есть самодержавие. Но в то же время нельзя не убедиться, что самодержавие может быть только там, где православие... Нам остается только молить Бога, чтобы не отнял он от нас это сокровище, а оно очень, очень может быть отнято за нестерпимые грехи наши и безотчетное, пристрастное подражание иноверным. (выделено автором. - И.К.). Читая последние газеты еще более видно, что только самодержавие есть самое прочное правление. И пресловутая Англия представляет теперь, что всякая и самая премудрая конституция не прочна...»⁴

Поверхностный «европеизм» не раз становился объектом критики Святителя. Он понимал, что корни его - в неустроенности самой русской

жизни, а потому считал необходимым проведение властью реформ: «и еще - настоящее положение Европы - (плоды европеизма европейских идей) действует сколько-нибудь к вразумлению наших русских голов, отуманенных чадом тех же идей? Принимаются какие меры к исправлению воспитания, общежития и проч.? Или идет все тем же порядком? Кажется, теперь можно убедиться, что мы, русские, стоим ни на правом пути к благоденствию, буквально и без разбору подражая европейцам и, убедившись, взяться за ум-разум.»⁵

Святитель порицал и *буржуазность*, видел издержки, связанные с бурным ростом капитализма, и, понимая необходимость и прогрессивность этой формы экономических отношений (он много заботился о развитии мануфактур и торговли во вверенных ему епархиях), все же говорил о необходимости самоограничения людей, призрачности погони за богатством, как цели человеческой жизни. Как актуально звучат сейчас следующие его слова! «Рано или поздно люди должны убедиться, что не *богатство* (здесь и далее выделено автором - И.К.), а изобилие плодов земных составляют изобилие народов. И потому не станут домогаться, как некоего клада или сокровища торговли и для того жертвовать всем. Люди богатеют всегда на счет ближних своих, так, что, чем более единицы богатеют, тем беднее делаются многие сотни и даже тысячи. Пример тому Англия со своими лордами - не знающими, куда девать деньги, и напр. ирландцами, из которых для многих 6-8 картофелин в день есть почти уже роскошь. Китайцы давно дознали, что внешняя торговля ни к чему больше не ведет, как только к ссоре с соседями и к роскоши; а роскошь, известно, к чему доводит.»⁶

Святитель Иннокентий вместе с тем отнюдь не был ретроградным охранителем и, по своим воззрениям, примыкал скорее к *просвещенному почвенничеству*. Закономерно, что он поддержал реформаторский курс правительства Александра II на глубокие и всесторонние преобразования во всех сферах жизни российского общества, трезво оценил поражение России в Восточной войне как расплату за грехи прошлой николаевской системы: «Поделом нам! Мы слишком замыкались. Не хотели никого в грош ставить, и слава Богу, что он смирил гордость нашу. Страшная и срамная для нас, русских, эта вещь. Но это одна из десяти тысяч. Говорят, Государь хочет сделать сильные реформы. Помогите ему, Господи, направить Россию на путь истины, правды, бескорыстия и проч.» (Из письма свт.Иннокентия протоиерею Дмитрию Хитрову от

² Письма Иннокентия, Митрополита Московского и Коломенского. Т.2. М.,1899. С.146.

³ Там же. С.148-149.

⁴ Письма... Т.1. С.325.

⁵ Там же. С.230.

⁶ Там же. С.291-292.

25 апреля 1856 г.).⁷ А в новом письме Б.В.Струве от 2 октября он отмечал: «Вы пишете, что много обещают перемен и преобразований - после коронации... Любопытно, что будет; скажу и я с Вами: «дай, Господи, нашему Государю помощников и благонамеренных деятелей!»

Святитель Иннокентий приветствовал отмену крепостного права, принял другие реформы правления Александра II. К ходу крестьянской реформы он проявлял личностный интерес. «Что и как крестьянское дело?» - спрашивал он А.Н.Мурavyева в письме от 17 октября 1859 г. из Якутска.⁸

Значительно сложнее было его отношение к планируемым реформам в области церкви. Этот вопрос заслуживает специального, углубленного рассмотрения.

Еще в бытность архиепископом Камчатским в переписке со своим другом и единомышленником по церковным вопросам замечательным русским и религиозным писателем А.Н.Мурavyевым он выражал свое неприятие ряда сторон современного ему положения русской церкви, сложившегося в синодальный период, предлагал пути их исправления. В особенности возмущали Святителя: бедность русского духовенства и отсутствие реального попечения о его нуждах, засилие светской бюрократии в управлении церковью и, как следствие этого, умаление роли епархиальных архиереев в управлении своими епархиями. «Да при том, для чего в нынешние времена архиерей в городах! Прежде паствы считали их для себя правилом - образом - учителем, с должною покорностью, а ныне?... только красноречие обращает на себя внимание публики, но какие оттого плоды, какая польза? ах, какая славная проповедь, ах, как он славно говорит! вот и все... Попробуйте заповедать пост особенный или обличить сильного... кроме хохота и смеха в первом случае и ссоры и неприятностей в последнем ничего не будет. *Ныне архиереи в городах нужны для... торжественного служения в известные дни, не более...*»⁹. В ответ на пересланную ему записку А.Н.Мурavyева о неприглядных обстоятельствах духовенства Святитель писал 31 января 1857 г.: «... самые лучшие и необходимейшие для блага церкви предложения не приемлются, и кем... нельзя сказать... Не я один вижу неустройства, беспорядки в нашей церкви, это видят даже

сами члены Св.Синода, но ничего не исходит. Быть может, по крайней мере *я сильно уповаю, что при нынешнем Государе... много и многое изменится к лучшему. Но что, если эта надежда не сбывается?* Значит, мы так уже далеко зашли, что уже нет никакой возможности воротиться назад... Но оставим это...»¹¹.

Св.Иннокентий предлагал увеличить число викарных епископов, поднять их значение. Мысли об этом он отправил Митрополиту Филарету, считая необходимым усилить служение викариев и в сельских церквях. Свт.Филарет отозвался о записке свт.Иннокентия критически, указывая прежде всего на практические трудности воплощения этой идеи и сомневался в ее полезности.¹² Отвечая на критику свт.Иннокентий указал еще на то обстоятельство, что умножение числа епископов приведет к разгрузке Синода от маловажных дел.¹³ Неоднократно предлагал Святитель меры и к исправлению духовного образования, постановку которого считал неудовлетворительной. Но и эти мнения свт.Иннокентия свт.Филарет воспринял острожно.¹⁴

В числе необходимых к улучшению положения церкви реформ свт.Иннокентий видел также дарование самостоятельности традиционно бедным и забытым русским приходским общинам путем образования и распространения их выборных самоуправляющихся единиц - приходских попечительств. Последние были призваны брать на себя заботу и о бедных прихода, ведать церковными доходами и расходами. Во многом благодаря ходатайству свт.Иннокентия, приходские попечительства или «советы прихожан» были утверждены определением Св.Синода от 7/17. 8. 1859 г. и решением Государя от 23.12.1859 г. Внедрение этой меры привело к значительному оживлению приходской жизни в вверенной попечению архиепископа Иннокентия Восточной Сибири. Все это согласовывалось с линией Святителя в его пастырской деятельности на восстановление во многом утраченной связи между духовенством и прихожанами путем живого отношения к духовным нуждам паствы, а не одним только исполнением треб и чтением нескольких проповедей.¹⁵

Святитель с видимым сочувствием относился и к расширению гласности в церковных вопросах. Так, Св.Филарет неожиданно для Св.Иннокентия подписал его на новые церковные журналы

⁷ Там же. Т.2. С.8-9.

⁸ Там же. С.24-25.

⁹ Там же. С.200.

¹⁰ Там же. С.28.

¹¹ Там же. С.57.

¹² Там же. С.76-81.

¹³ Там же. С.84.

¹⁴ Там же. С.92-93.

¹⁵ Папков А.А. Церковно-общественные вопросы в царствование царя-освободителя. Спб., 1902. С.56.

«Душеполезное чтение» и «Православное обозрение», чем доставил сибирскому Владыке немало приятного.¹⁶ Большое впечатление на Святителя произвели острые и полемичные статьи православного публициста И.П.Гилярова-Платонова. В письме о Дмитрию Хитрову от 19 мая 1864 г. он с сочувствием отзывался о Гилярове: «Приятно слышать, что Гиляров-Платонов возвратился в наше ведомство. Давай Бог поболее таких людей.»¹⁷ Но особенное живое внимание свт.Иннокентия вызвала книга, можно сказать, одного из первых русских церковных «диссидентов» священника Иоанна Беллюстина *«О положении сельского духовенства»*, где сказана была горькая правда о жалком положении русского духовенства во многих провинциях российской империи. Книга эта была напечатана за границей и под чужим именем, но распространилась в том числе кругах духовенства с необыкновенной быстротой, став одним из наиболее ярких публицистических памятников эпохи преобразований. Святитель говорил, что в этой книге «правды много». В письме к зав. Канцелярией Обер-прокурора Св.Синода К.С.Сербиновичу он интересовался: «Позвольте спросить, Ваше Высокопревосходительство о книжечке, напечатанной за границей о сельском духовенстве. Кто ее писал? И что об ней думают наши первоиерархи? *И нет ли каких-либо перемен, кроме главного священника вместо обер-священника?»*¹⁸

О том же спрашивал Владыка 16 апреля 1859 г. А.Н.Муравьева: «Позвольте спросить Вас о книжечке, напечатанной за границей о нашем сельском духовенстве. Вы без сомнения ее читали. Читал ее и я, и Владыка Иркутский, и многие другие. И самые жаркие защитники существующей ныне системы воспитания не много находят в ней преувеличения. Весьма любопытно мне знать мнение о ней Владыки Московского и мнение других Владык и Ваше. А главное, что она произвела в Св.Синоде?.. И кто этот сочинитель? Говорят, священник московской епархии. И еще. Скажите мне, знаете ли Вы по какому поводу писано к Иркутскому Владыке - представить мнение ректора и его касательно воспитания нашего духовенства. *Ужели только вследствие этой книжки?* Если так, то большое спасибо сочинителю.»¹⁹

А еще ранее архиепископ Камчатский писал о Дмитрию Хитрову: «Вы опасаетесь послать эту книгу преосвящ. Филарету. Напрасно. Пошлите, если можно. Пусть он увидит, что я правду говорил

ему о нашем духовенстве, которую он едва ли от кого слышал.»²⁰ Очевидно, что свт.Филарет придерживался более умеренных позиций, чем свт.Иннокентий, в церковно-общественных вопросах и не во всем верил рассказам свт.Иннокентия о крайне тяжелом положении церковного дела. Тогда для подкрепления своей позиции свт.Иннокентий рекомендовал послать свт.Филарету близкую себе по духу взглядам книгу о.Иоанна Беллюстина.

События, связанные с подавлением польского восстания 1863 г., отодвинули у Святителя интерес к возможным церковным реформам на второй план. Так, что он даже начал склоняться к мысли об их несвоевременности и предлагал не спешить с этим. «В самом деле, время ли теперь заниматься вопросом об улучшении быта духовенства, когда перед глазами война - и война упорная. И кто знает, какой будет исход войны», - писал он о Дмитрию Хитрову 4 сентября 1863 г. из Благовещенска.²¹ Однако же, после усмирения польского выступления Святитель вновь вернулся к вопросу о необходимости коренного изменения положения церкви в российском государстве. В письме к о.Хитрову от 15 февраля 1867 г. его снова тревожило равнодушное, по его мнению, отношение властных структур к делу улучшения быта российского духовенства, игнорирование ими мнений церковных мыслителей. В строках письма сквозит горькая ирония Святителя по этому поводу: «Напрасно Вы думаете, что меня огорчило Ваше дело об улучшении быта духовенства. Если все пишущие об этом предмете, как выражаетесь Вы и многие, производят ничто иное, как биение воздуха, то отчего же мне не побить его и чтобы было пошибче... - *знай де наших, и мы не хуже иных прочих (в своем муравейнике) умеем или, по крайней мере, можем бить, да и как еще! Хоть уши затыкай...* По делу улучшения быта духовенства я сказал то, что можно было сказать, дабы тянуть дело дотолле, пока где-нибудь оно не будет решено.»²²

Назначение свт.Иннокентия Митрополитом Московским и Коломенским в январе 1868 г., по отзывам некоторых современников, поддерживалось влиятельными московскими славянофильскими кругами, группировавшимися вокруг издаваемой Иваном Аксаковым газеты «Москва». Они ждали от свт.Иннокентия поддержки их плана церковных преобразований, направленных на восстановление независимости и древнего величия русской церкви. Помочь этому могло и значительное усиление влияния свт.Иннокентия (как уже митро-

16 Письма... Т.2. С.265.

17 Там же. С.458.

18 Там же. С.163.

19 Там же. С.168.

20 Там же. С.148.

21 Там же. С.398.

22 Письма... Т.3. М.,1901. С.90.

полита) в Святейшем Синоде. По отзывам некоторых современников, поддерживали и влиятельные московские славянофильские круги, группировавшихся вокруг издаваемой Иваном Аксаковым газеты «Москва».

Так, деятель Московской городской думы Михаил Михайлович Сухотин записывал 26 октября 1868 г. в своем дневнике, опубликованном в «Русском архиве»: «У Аксакова священник П.А.Преображенский передал сочувственный отзыв митрополита Иннокентия о газете «Москва» и о мыслях, изложенных в последнем N насчет книги Хомякова...»²³.

Как член Синода, Святитель пытался поначалу воплотить свою давнюю, выстраданную идею, - *восстановить древнее соборное устройство русской Церкви, как наиболее отвечающего правилам св. Апостолов и св. Отцов.* Это означало бы прекращение унижительной зависимости церкви от государства и ниспровержение того синодального порядка, который был установлен еще Петром I и превращал церковь в придаток бюрократической машины. По запискам еп. Леонида, «Владыка очень скорбно говорил о том, что церковь не имеет самостоятельности, что у членов Синода подвязаны крылья и что нет никакого попечения о ее делах.»²⁴ И далее Леонид писал, что «о соборах он не переставал говорить всем и каждому, он убедился, что без соборов будет худо, церковь распадется, что история Синода представила бы самую жалкую картину, прямо сказать, постепенного разрушения церкви. На пути (следования из Благовещенска в Москву - И.К.) он многое заметил и убежден в необходимости часто видаться епископам»²⁵. В ответ на возражения ректора Московской Духовной Академии протоиерея о. Александра Горского об опасности того, что лица, не привыкшие к соборному действию, составят там свои партии, чем произведут соблазн и вред для церкви, свт. Иннокентий твердо заметил, что в рассуждении о. Горского речь идет о доверии к людям, а «надобно иметь веру в церковь, управляемую Духом Святым и пример Апостолов и Отцов»²⁶.

Синод Владыка планировал разгрузить от мелких духовных дел и занять его прежде всего подготовкой священнослужителей, достойных этого сана. По записи в дневнике Леонида, «Владыка рассчитывал обратить внимание Св. Синода на то, что главным делом его синодальной заботливости должны быть не мелочи епархиального управле-

ния, а образование людей для занятия епископских седалищ, приготовление для высокого служения церковного таких людей, на которых можно было бы положиться,²⁷ которым можно было бы вполне довериться.» Свт. Иннокентий говаривал даже, отправляясь в Санкт-Петербург для первого своего в сане митрополита присутствования в Св. Синоде зимой 1868-1869 гг., что он будет твердо отстаивать свой план, рискуя отставкой и возвращением «туда, откуда пришел» - в далекий сибирский край или даже заточением в крепость... Митрополиту говорили, что его враги все предусмотрели и все средства к действию у него отняли. На это он говорил, что «у них есть оружие против образованности ума... У них нет оружия против всеоружия веры, которая в нем крепка как гранит.» «Надобно видеть, как этот старец любит, чтобы показать, как он верует», - прибавляет далее епископ Леонид.²⁸ Инспектор Московской Духовной Академии С.К. Смирнов в письме епископу Тверскому Савве (Тихомирову) 27 октября 1868 г. от души желал успеха миссии Святителя: «Вероятно, Вы уже имеете из Москвы сведения о нашем Митрополите. Он оказывается Святителем с прямым и твердым характером... не считает нужным скрывать, что в Петербурге будет крепко ратовать за свои мысли. Дай Бог, чтобы он нашел поддержку себе в членах Св. Синода.»²⁹

Однако, в то же время раздавались и скептические голоса, предрекавшие миссии Святителя в Петербурге неудачу. Упоминаемый нами М.М. Сухотин опасался, что у Св. Иннокентия не хватит силы отстоять в Санкт-Петербурге необходимые реформы для Церкви: «Если б наш митрополит был человек более ученый и образованный, то при его самостоятельности, независимости и добрых намерениях, он мог бы содействовать серьезно к введению необходимых реформ в Церкви; но, к сожалению, лишенный этих достоинств, он, хотя и сделает предложение в Синоде о введении у нас соборов, но не будет в состоянии развить и довести до конца свой проект. Если бы ему придать ученость... то тогда мог бы быть какой-нибудь результат.»³⁰

Сопrotивление светской бюрократии и нерешительность Государя так серьезно изменить строй государственно-церковной жизни похоронили его идею о соборах. «При дворе неясна мысль о соборах. Боятся новых расколов.» - писал епископ Леонид епископу Савве 4 марта 1869 г.³¹

23 Русский архив. 1892. Кн.4. С.605-606.

24 ОР РГБ Ф.149. К.2. Д.3. Л.120.

25 Там же. Л.103 об.-104.

26 Там же.

27 Там же. Л.174 об.

28 Там же. Л.191.

29 Савва (Тихомиров). Хроника моей жизни. М., 1906. Т.4. С.103.

30 Русский архив. 1892. Кн.4. С.605-606.

Видимо, страх перед возможными расколами в церкви, что, по мысли Святителя, вызывалось *недостатком веры в церковь*, и был главной причиной того, что идея о соборах не нашла поддержки у императора и его окружения.

Некоторые современники тогда недвусмысленно упрекали митрополита в том, что ему не хватило воли и энергии, чтобы дальше смело настаивать на своем. Эти настроения выразила, в частности, Н.В.Киреевская в письме епископу Савве от 14 апреля 1869 года: «Несколько слов сообщу Вам келейно о митрополите. Все громкие слова - возгласы его, обещания - я скажу, я настою и проч., проч., говоренные всем и каждому по доверию едва не похожи на гору, родившую мышь. Увы! Настоящей должной твердости для полезного не хватило. Граф Толстой (Обер-прокурор Св.Синода - И.К.) подошел, убаяюкал - и громогласие утихло.»³²

Почему Митрополит так скоро «сдал» свои позиции, заявляемые прежде так решительно и прямо, - одна из загадок истории. Но то, что его смелые намерения не встретили поддержки у Государя и его сановников, конечно, очень угнетало Владыку в последние годы жизни. Так, весьма красноречиво раскрывает острое недовольство Святителя существовавшими тогда «синодальными» порядками в Церкви тайное, чудом сохранившееся, благодаря перлюстрации на почте цензором Московского почтамта Байдуковым, письмо Митрополита Иннокентия от 12 марта 1869 г. Самарскому епископу Герасиму (Добросердову): «Вы обращаетесь ко мне с просьбами о нуждах Вашей епархии? Напрасно. Мы в Синоде слушаем только то, что нам читают, а читают нам то, что хотят. Мы ничего не знаем о том, какие поступают в Синод бумаги. Правда, мы можем спрашивать и просить, чтобы дали читать такую-то бумагу; нам ответят: непременно, в следующее же заседание», или, говоря просто, будут кормить завтраками. Я до сих пор ничего не могу добиться о самых нужнейших предметах, всеми членами сознанных необходимыми. Словом сказать: что захотят, то и отвечают; не захотят - ничего не сделать с ними. Например, Вы представляли смотрителя Вашего в архимандриты. Все члены (Синода - И.К.), даже и Василий Борисович (духовник царской семьи Бажанов - И.К.) говорят в пользу, но Прокурор (обер-прокурор Синода Д.А.Толстой - И.К.) предпочел поддержать своего ревизора, нехорошо отзывавшегося о смотрителе, и ничего не вышло. Отложите до спарвок - каких? Не знаю. Вот сила наша в Синоде! А пресловутый учебный контроль, находящийся в полной зависимости от обер-прокурора, действует не стесняясь ни с чем. Он судит и обсуж-

дает действия архиерея на равных с ректорами и членами правлений. Я, слушая подобные суждения, сказал: «это что-то походит на суд над епископами»; мне ответили: «нет, это только для объяснения дела; в Указ этого не будет писано. Итак, выходит, что архиереи ничего не значат в сравнении с ревизорами. Остается только в консистории наши определить прокуроров, и тогда архиереям придется только служить в церкви, да и что - как благоволят сослужащие; и подтчевать, что поднесут. Дело некрасивое, а на исправление нет надежды. Вы желаете знать о Соборе. При представлении Государю, я высказал ему все, что у меня лежало на сердце, следовательно и о Соборе. Он ответил: «дело это очень серьезное, дайте МНЕ подумать.»³³ Итак, я свое дело сделал, дальше идти некуда...»

Правление Александра II было тем не менее временем серьезных реформ и в церкви, хоть и не менявших отношения церкви и государства, но направленных на оживление и демократизацию внутрицерковной и приходской жизни, преодоление сословной замкнутости духовного сословия, что выражалось, как в облегчении доступа в духовенство лицам всех сословий, так и в открытии детям духовенства широкого поприща для общегражданской деятельности. Однако, не все реформы были приняты Святителем.

Так, вышедшие в 1867 г. новые Уставы духовных семинарий и училищ, а также готовившийся новый Устав духовных академий 1869 г. не нравились свт. Иннокентию умалением власти епархиального архиерея и ректора, введением в духовно-учебных заведениях выборного начала. Он резко выступал против них и в Санкт-Петербурге, требуя их отмены или частичного пересмотра. В том же письме епископу Герасиму Святитель писал: «Касательно уставов академий и семинарий. В первом переменяют многое, а последний отстаивают крепко... Мне удалось только провести то, чтобы хоть сколько-нибудь подняли ректоров. Но все это непрочное, - может переделаться. Необходим пересмотр всего Устава, а это нельзя сделать без воли Государя, а Ему кто доложит? Я сказал Ему, что Устав не соответствует своей цели, тем дело и кончилось...» Заканчивается письмо пессимистической нотой: «Нет, видно Господь хочет покарать нас... Ничего у нас не клеится. Прошу это письмо бросить в печь.»³⁴ И Обер-прокурор Св.Синода Дмитрий Толстой настоял-таки на том, чтобы соображения Святителя не были приняты во внимание императором. По воспоминаниям епископа

31 Савва, Указ.соч. С.162.

32 Там же. С.191.

33 ОР РГБ Ф.65. Оп.3. Д.5. Л.1-1об.

34 Там же. Л.2-2об.

Саввы, и некоторые члены Синода возражали против мыслей свт.Иннокентия. Особенно упорным его противником стал духовник царской семьи о.Василий Борисович Бажанов, назвавший записку московского Владыки о семинарском и училищном уставах «неосновательной и отчасти дерзкой». Тем и окончилось дело к великому посрамлению ревнителя - митрополита», - так прокомментировал это еп.Савва, - ... подобная участь постигла и прочие вопросы, представленные Московской Владыкой к обсуждению в Святейшем Синоде.»³⁵

В числе «кончившихся ничем» вопросов была и попытка Святителя ввести повсеместно общежительное устройство во всех монастырях империи или хотя бы только в своей епархии.

В конце 1860-х гг. правительство развернуло наступление на одно из любимых детищ свт.Иннокентия - приходские попечительства, деятельность которых не встречала поддержки у Д.А.Толстого, проводившего линию на замену самоуправляющихся приходских общин бюрократическим церковно-административным строем. Инспирированный Обер-прокурором указ от 16 апреля 1869 года о сокращении приходов и причтов привел к настоящей церковной трагедии - произвольному закрытию и разрушению многих приходов на местах, сопровождавшемся экспроприацией их имущества. Все это происходило вопреки воли самих прихожан. еп.Леонид писал в донесении свт. Иннокентию, что во время его поездки по Звенигородскому уезду в октябре 1869 года во многих деревнях, по которым он проезжал люди «выступали це-

лыми массами на улицу, падая на колени и умоляя: не закрывать церкви, не отнимать пастырей, не делать из приходских скот заблудший.»³⁶ Поучителен и актуален для нас тот вывод, который сделал епископ Леонид в этом донесении по результатам своих горестных наблюдений: «Разрушить храм легко, но воссоздать будет трудно; заглушить веру в сердцах людей возможно, а вернуть в их охладевшие и очерствелые сердца почти невысказано...»³⁷. «Необходимо просить Государя, - умолял он свт.Иннокентия, - чтобы предпринятое дело, относящееся к новой росписи приходов, было вовсе прекращено.»³⁸ Однако, свт.Иннокентий в принципе разделяя все недовольство своего викария по отношению к указанным мерам, в данном конкретном случае отказался от борьбы, возможно, сознавая ее бесперспективность.

Подводя итоги нашему, - конечно, краткому очерку общественно-церковных взглядов свт.Иннокентия, отметим, что тот запал общественной борьбы, с которым Святитель вступил на свое новое, московское, служение, был, по прошествии некоторого времени совершенно подавлен (или, может быть, задушен) правительственной бюрократией, которая отдала свт.Иннокентию «на откуп» миссионерское дело в империи, не допустила его к влиянию на ключевые вопросы церковно-государственных взаимоотношений. Таким образом, свт.Иннокентию приходилось сосредоточиться на проблемах своей епархии и на решении множества мелких дел в Св.Синоде, который он тщетно надеялся реформировать.

35 Савва. Указ.соч. С.302-303.

36 ОР РГБ Ф.149.Оп.8.Д.2.Л.47-47об.

37 Там же. Л.55.

38 Там же. Л.57.

МИССИЯ ЦЕРКВИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ И ЕЕ МЕСТО В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

**Во имя Отца и Сына и Святого Духа!
Братья и сестры!**

Предлагаемое вашему вниманию выступление не ставит своей целью сколько-нибудь детально и полно отразить такую сложную тему, как «миссия Церкви в прошлом и настоящем и ее место в гражданском обществе». Думаю, что никакой разумный объем доклада не позволит этого сделать (тем более за те 20 минут, которые отпущены мне для чтения). Просто в настоящем выступлении я постараюсь сделать краткое представление (т.е. небольшой экскурс) на нескольких страницах из истории прошлого и настоящего Русской Православной Церкви.

1

Крещение Руси, осуществленное по промыслу Божию св.равноапостольным князем Владимиром в 988 г., положило начало Русской Православной Церкви. Это событие принято считать и началом правовых отношений между Церковью и государством в Древней Руси. После принятия Русью христианства из Византии, потребовалось лишь несколько десятилетий, чтобы почти вся Киевская Русь (от Крыма до Новгорода) украсилась великолепными храмами и монастырями. Благодаря монастырям в нашем народе стала распространяться славянская письменность. Здесь были открыты и первые школы. Здесь трудились монахи-летописцы (Нестор), которые записали историю возникновения нашего государства и оставили грядущим поколениям такие бесценные литературно-исторические памятники, как «Повесть временных лет», «Задонщина», «Слово о полку Игореве». Здесь создавали свои знаменитые иконы Дιονисий и Андрей Рублев, Максим Черный и Феофан Грек.

Христианская вера наложила свою яркую печать и на древнерусские гражданские законы. Смягчив языческие нравы, она создала и укрепила в нашем народе семью, которой не было в славянском язычестве с его многоженством (князь Владимир). Таким образом, языческие взгляды на право и на природу власти, на быт и культуру, носившие на себе печать грубости и жестокости, уступили место гуманным, христианским принципам. С принятием Русью христианства открылась новая страница в культурной, государственной и религиозной жизни древнерусского народа. Благодаря Церкви Киев-

ская Русь, косневшая до этого в языческом невежестве и культурной отсталости, вышла на широкий простор мировой истории. С принятием христианства она почувствовала себя включенной в большую семью цивилизованных государств Европы. Массовое крещение русского народа приобщило Киевскую Русь к самому центру мировой цивилизации. Духовная и культурная связь Руси с государством, хранившим в своих недрах плоды античной цивилизации (Византия), предоставила древнерусскому народу обильный источник знаний и просвещения.

История Русской Церкви той эпохи неотделима от истории Российского государства и народа. Недаром среди святых, прославленных Церковью, — великие государственные деятели — князь Владимир, Александр Невский, Димитрий Донской, Андрей Боголюбский и многие другие государственные люди.

Верная апостольским традициям Русская Православная Церковь несла просвещение многим народам, населявшим Восточно-Европейскую равнину, а позднее — Сибирь и Дальний Восток. В период феодальной раздробленности она создала и укрепляла национальное единство народа. А во время татаро-монгольского нашествия Св.Церковь, устами игумена земли Русской преподобного Сергия Радонежского, благословила русское воинство во главе с князем Димитрием Донским на свержение иноземного ига.

Церковь поддерживала борьбу народа за национальную независимость, сохранение целостности государства в тяжкие годы Смутного времени и иностранной интервенции XVII века, а также наполеоновского нашествия. Широко известна деятельность Церкви и в освобождении балканских народов от ига Османской империи. (Обо всем этом более подробно еще раз будет упомянуто на страницах этого доклада). Но самое главное то, что на протяжении всех веков своего бытия Церковь свято выполняла свою основную миссию, вверенную ей ее Основателем и Господом Иисусом Христом — спасение душ человеческих.

Всю деятельность Русской Церкви за более чем тысячелетний период ее жизни можно разделить на три аспекта: миссионерский (т.е. просветительский), миротворческий и патриотический. Остановимся более подробно на этих искусственно намеченных нами пунктах.

2

Деятельность Церкви на земле принято называть миссией. Эта миссия Церкви обращена как к отдельным лицам, так и к целым обществам, и, имея целью вечное спасение человеческой души, она затрагивает духовные, нравственные и культурные основы их существования. Сам термин «миссионерство» относится к более узкой, хотя и весьма важной области начального ознакомления как отдельных лиц, так и целых народов с учением Христовым и жизнью во Христе. Из истории христианства мы знаем, что кроме внутренней готовности того или иного человека или же целого народа к восприятию Христовой веры, необходимым фактором здесь выступает личное свидетельство того, кто несет им благовест.

Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам Своим: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28. 19-20). Поэтому с личного свидетельства св.апостолов началось обращение ко Христу многих людей и устройство поместных Церквей. Личное свидетельство св. равноапостольной Нины привело ко Христу целую страну — Грузию. Личное свидетельство св. братьев Мефодия и Кирилла обратило в христианство многие западно-славянские племена. В этом же смысле апостолом Руси явился великий князь Киевский Владимир. Его миссионерская деятельность дала тот импульс, который привел к распространению Христианства при нем и его ближайших преемниках по всей территории Древней Руси, обеспечил становление организационной структуры Русской Церкви и способствовал прогрессу русской культуры уже как культуры христианской.

Если мы обратимся к дальнейшей истории миссионерства в Русской Церкви, то увидим в ней огромное значение личностного фактора в деятельности русских миссионеров. Эти замечательные люди были в значительной своей части не только самоотверженными свидетелями своей веры (порою даже ценой своей жизни), но нередко подлинными создателями культуры целых народов. В числе последних могут быть названы имена святителя Стефана, епископа Пермского; святителя Иннокентия, митрополита Московского — просветителя Алеутских островов, Аляски, Камчатки, Якутии и Приамурья; архимандрита Макария (Глухарева) — апостола Алтая. Далее из русских миссионеров следует назвать также иеромонаха Никодима (Линевича), насаждавшего семена Христовой веры среди населявших прикаспийские степи калмыков. Его труды успешно продолжили протоиерей Андрей Чубовский и другие миссионеры.

Рассматривая миссионерскую деятельность РПЦ, может создаться впечатление, что она, учитывая государственное положение последней, была связана с политическими видами царского правительства, стремившегося расширить и укрепить позиции Пра-

вославия в стране как составной части официальной идеологии. Однако подобный взгляд будет довольно односторонним. Эта деятельность не могла бы осуществляться без подлинного энтузиазма сравнительно немногочисленного отряда православных русских миссионеров, жертвенно служивших свидетельству истины Христовой. При этом инициатива в деле проведения миссионерской работы нередко исходила от самих церковных деятелей, как было, например, при создании Японской миссии. Св. равноапостольный Николай (Касаткин) был послан в Японию не как миссионер, а лишь как священник при русском консульстве. Но совет архиепископа Благовещенского Иннокентия да собственная ревность о Господе подвигли его начать проповедь среди японцев, приведшую в дальнейшем к созданию Православной Церкви в этой стране.

После октябрьского переворота Св. Церковь в нашем государстве существовала в особом, искусственно созданном, секуляризованном обществе. Это наложило особый отпечаток и на сам характер свидетельства веры Христовой, который приобретает ныне миссионерские черты даже тогда, когда речь идет о посещении армейских подразделений, больниц, тюрем, учебных заведений и т.д.

Перейдем теперь ко второму разделу этого выступления — к миротворческому и патриотическому служению Церкви.

3

Миротворческое и патриотическое служение искони присуще нашей Церкви. Это существенное проявление самой жизни христианской Церкви во все времена ее существования. Церковь всегда сознавала, что служение миру — это служение Богу, т.е. Тому, Кто есть «Царь мира и Спас душ наших». Еще в домонгольский период все силы Церкви направлялись на устройство Русского государства, т.е. на прекращение междоусобной борьбы русских княжеств. Уже личность св. князя Владимира являет нам пример миротворца. Летопись начала XII века «Повесть временных лет» проводит границу между языческим и христианским периодами жизни Владимира, утверждая, что после принятия крещения он утратил жестокость и воинственность и занялся исключительно внутренней организацией государства. Теперь он ничего не хотел завоевывать и проливать кровь даже преступников. «Боюсь греха», — объяснял свой отказ св. Владимир. Теперь он только защищал свою землю, строил города, оборонительные линии и укрепления. И эта защита своей земли стала добродетелью многих последующих русских князей, а всякая другая война — изменой своему долгу.

Особую роль в истории нашей духовности сыграли св. страстотерпцы Борис и Глеб, которых Русская Церковь самыми первыми причислила к лику святых. «Страстотерпец» — это человек, который претерпевает страсти, духовно уподобляясь Христу кротостью, покорностью и преодолением привязан-

ности к временной земной жизни. С первых же лет своего обращения в христианство русский народ вдохновлялся этой особой формой свидетельства верности Христу.

Яркой звездой на небосводе русской духовности явился второй по времени канонизации святой Киевской Руси — преподобный Феодосий, игумен Киево-Печерского монастыря. В его образе Древняя Русь любовалась чертами идеального инока, этому идеалу она оставалась верна в течение веков.

Идея мира, присущая православному сознанию Киевской Руси в последующие периоды, в той или иной форме определяла поведение русского народа. Вообще, на протяжении всей истории нашего государства Русская Церковь неизменно была со своим народом в дни тяжких испытаний, благословляя и вдохновляя его на созидание и борьбу против иноземных завоевателей.

Как показала история, борьба за мир может вестись не только в мирное время и не только мирными средствами. Когда беспощадный враг опустошает родную землю и ясно, что нет и не будет конца его притязаниям, тогда справедливая битва с ним — это тоже борьба за мир, за освобождение своего народа и человечества от страданий, от угрожающих ему оков рабства и насилия. В принципе осуждая войну как нападение и насилие, Христова Церковь в то же время благословляет подвиг обороны — защиты жертв нападения. И в этом она основывается на заповеди Христа: «Нет больше той любви, если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 113). (Библия — разное отношение Бога к обидчикам и обидимым). И здесь уместно будет вспомнить великого светильника земли Русской — митрополита Московского Алексея. Когда малолетний князь Димитрий лишился своего отца, то управление государством до совершеннолетия князя принял в свои руки митрополит Московский Алексей. Ему выпала нелегкая участь управлять не только Церковью, но и страной. Это было очень трудное для нашего государства время — время тяжелого трехсотлетнего татаро-монгольского ига. Но митрополит Алексей мудро управлял и Церковью, и государством, и в этот тяжелый период делал все возможное и невозможное, чтобы объединить разрозненных князей, погасить междоусобицы и сплотить их вокруг Москвы. Оценка великих заслуг митрополита Алексея перед Отечеством еще принадлежит будущему. Когда же, благодаря мудрому правлению святителя Алексея, наше государство окрепло и собрало силы, то в лице своего лучшего представителя, преп.Сергия Радонежского, Церковь благословила Димитрия Донского на победоносную Куликовскую битву.

И в дальнейшем Русская Церковь никогда не оставляла свой народ в беде. В тяжелые для Руси времена шведского и немецкого нашествия Церковь активно помогала народу изгонять иноземных захватчиков, способствовала собиранию и укреплению Русского государства вокруг Москвы.

Следующая наиболее яркая страница в жизни Русской Церкви выпадает на конец XVI — начало XVII века, вошедшего в историю России как Смутное время. Многие деятели нашей Церкви самоотверженно служили тогда освобождению Отечества. Среди них, в первую очередь, следует назвать имена патриархов Московских Иова и Гермогена и вспомнить подвиг иноков и посадских людей, 16 месяцев отражавших осаду Троице-Сергиевой Лавры. По приказу самозванца Лжедмитрия польские интервенты под начальством Сапеги и Лисовского больше года осаждали святую обитель. Но горсточка русских иноков противопоставила хорошо вооруженным и обученным военному делу полякам только мужество и надежду на преподобного Сергия. Надменный Сапега поклялся, что не отойдет от святой обители пока не возьмет ее. Однако все его усилия оказались напрасны. Осажденные не только не теряли присутствия духа, но даже дерзновенно делали вылазки. С наступлением зимы в окруженном со всех сторон монастыре начались болезни и голод. Захватчики вели почти непрерывный обстрел обители из пушек. Один из снарядов пробил двери Троицкого собора, чудом не повредив знаменитую икону «Троица» Андрея Рублева. Но дух славных защитников монастыря не ослабевал ни на один час. Весной совершенно истощенные долгой осадой иноки отбивали новые яростные приступы. В этой невероятной борьбе прошел еще почти год, и только 12 января 1610 г., узнав о приближении войска князя Споника-Шуйского, гордый Сапега снял осаду.

Шестнадцатимесячная оборона монастыря показала всем русским, как надо защищать свою Родину и свою веру. Воодушевленные этим беспримерным подвигом русские патриоты Кузьма Минин и князь Димитрий Пожарский, под благодатным покровом Казанской иконы Божией Матери, завершили освобождение России от иностранных захватчиков.

Так было и во время Отечественной войны 1812 года, когда монастыри и иерархи жертвовали средства на спасение Родины. В этот период Русская Церковь передала в дар государственной казне почти все свои сбережения.

Во время русско-турецкой войны за освобождение балканских стран, и в частности болгарского народа, в добровольном русском ополчении сражались против турок не только гражданские, но и духовные лица.

Две мировые войны XX века побудили РПЦ искать новые формы миротворческого служения. Из недр войны родился могучий протест жизни против всеразрушающей силы смерти. Это дни трагических испытаний и дни высшего подъема духовных сил.

В первый же день войны, 22 июня 1941 года, глава РПЦ митрополит Сергий (Страгородский) разослал верующим свое послание, в котором говорил, что «с Божией помощью наш народ развеет в прах вражескую, фашистскую силу». Указав на пример предков, митрополит Сергий закончил свое по-

слание словами: «Господь дарует нам победу». (Сталин — растерянность — дача — Кремль — послание — ордена А.К. А.С. и М.К. — погоны — обращение «братья и сестры» — именование начавшейся войны «священной», пророчество в первый день войны «Господь дарует нам победу»). И с самого начала военных действий РПЦ усердно молилась о даровании этой победы нашей армии. Верующие развернули широкий сбор денежных пожертвований и различных драгоценных предметов на нужды обороны. В общей сумме эти жертвования составили сотни миллионов рублей (по тогдашнему курсу). Но помимо фонда обороны, Церковь организовала сбор денежных средств и в фонд детям и семьям воинов Красной Армии. На средства Церкви была сооружена и передана в дар нашей воюющей армии танковая колонна имени Димитрия Донского. Эта броневая колонна пополнялась на средства Церкви и в дальнейшем, вплоть до окончательной победы над врагом. Другим патриотическим актом служения Церкви своему народу явилось создание на ее средства авиационной эскадрильи имени Александра Невского. Верующие и духовенство принимали активное участие в партизанском движении. Всю ленинградскую блокаду провел вместе со страдающим народом в осажденном городе митрополит Ленинградский Алексей (впоследствии Патриарх Московский и всея Руси). Каждый день он совершал богослужения о даровании победы русскому оружию и служил даже тогда, когда немецкие снаряды разрывались на церковном дворе, а битый щебень со стеклами падали прямо в храм. Но владыка Алексей, несмотря ни на что, разделил вместе со страдающим народом всю тяжесть суровой ленинградской блокады. (Обмороки от голода М. А.).

Эта неустанная забота Церкви о благе Родины во многом послужила установлению взаимопонимания с Советским государством. 4 сентября 1943 г. в Кремле состоялась историческая встреча Сталина с митрополитом Сергием (Страгородским), митрополитом Алексием (Симанским) и митрополитом Николаем (Ярошевичем). Надо признать, что Глава Советского правительства сочувственно отнесся к предложению митрополитов созвать собор епископов и избрать Патриарха. Сталин заявил, что со стороны правительства к этому препятствий не будет. (Устная справка - диалог Сталина с митрополитами). Спустя 4 дня после этого события, 8 сентября 1943 г., в Москве состоялся собор епископов, на котором произошло избрание Святейшего Патриарха Русской Православной Церкви. После восемнадцатилетнего перерыва им стал местоблюститель патриаршего престола, митрополит Сергей (Страгородский).

Надо отметить, что и до сих пор миротворчество осознается в Русской Церкви исполнением заповеди Спасителя, жизненно необходимой формой существования и одним из важнейших проявлений духовности. «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5, 9). Поэтому

Церковь постоянно молит Господа Вседержителя о даровании мира всему миру прививает идеи мира воспитанникам своих духовных учебных заведений. Трудно, да и невозможно было бы даже перечислить все огромное многообразие миротворческих деяний нашей Церкви в послевоенный период.

Приближается 2000-летие пришествия в мир Господа нашего Иисуса Христа. Совсем немного времени отделяет нас от этого величайшего юбилея всех времен и народов. Несомненно, что подготовка к этому юбилею и его проведение является новым вкладом в расширение миротворческой деятельности нашей Церкви. Все ее чада сознают свою личную ответственность за судьбы мира и будут неизменно «искать того что служит к миру и взаимному назиданию» (Рим. 14, 19).

Да снизойдет дух миролюбия на каждого человека и на все человечество, чтобы священный дар жизни никогда не погиб в ядерной катастрофе. Да пребудет с нами мир и милосердие Господне!

4

Теперь позвольте перейти к третьей, заключительной, теме этого доклада, т.е. к положению Церкви в современном гражданском обществе. Но здесь, прежде всего, следует обратить внимание на одно очень важное обстоятельство — на духовно-нравственное состояние нынешнего общества. Как сказал недавно Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, в России сейчас происходит затянувшийся трудный переход от прежней идеологической и социально-экономической системы к совершенно новому укладу жизни. Очень многих это травмирует. Наряду с этим имеет место и трансформация всего нашего народа. Старое отмирает, выглядит сейчас порою карикатурно, а новое еще не родилось, да и родится ли в том виде, в каком все это представлялось в начале девяностых годов. В этих условиях, особенно, если иметь в виду более чем семидесятилетнюю оторванность народа от его исконных духовных традиций, многие люди мировоззренчески растерялись, оказались в духовном вакууме. Такие люди составляют едва ли не большинство членов общества, и это весьма заботит Церковь, ибо вакуум неизбежно будет заполнен. И мы уже видим, как он заполняется разного рода влияниями, всевозможными нахлынувшими с Запада сектантскими лжеучениями, разрушительными для человеческой личности и для всего народа. Особенно тревожит то, что в условиях такого вакуума катастрофически падает уровень нравственного состояния людей, что в значительной степени провоцируется волной пропаганды агрессии, вражды, ненависти, насилия, бесовской порнографии, преступного образа жизни. Отрицательно влияют на наш народ и определенные религиозные силы. Думаю, многим хорошо известно, что в последние годы резко усилилась прозелитическая деятельность на канонической территории нашей Церкви инославных Церквей (в частности

католиков — замечание — Курск — Белгород) и других религиозных объединений, а также нехристианских религий (буддизм) и многих изуверских сект, среди которых есть и ярко выраженные человеконенавистнические (АУМ Синрикэ, иеговисты, Белое Братство и др.). И все это направлено прежде всего на людей, крещенных в Православии, или связанных с ним историческими корнями. Такая активная деятельность этих псевдорелигиозных сект, среди которых множество зарубежных, является одной из причин приоритетного возрождения и развития православной миссии в нашей Церкви сегодня. И это - в первую очередь. Работа с народом требует сегодня величайшего напряжения духовных сил всех наших священнослужителей от Патриарха до простого сельского священника.

Теперь, когда время репрессий и запретов отошло в прошлое, и Церковь вновь получила возможность свободного свидетельства о Христе, необходимость возрождения миссии в современном мире стала важнейшей и неотложной нашей задачей и одновременно острой потребностью общества. Миссия Церкви сегодня должна быть как никогда многообразной и сопровождаться особым подходом к каждой категории людей, к которым мы обращаем свое слово. Так, например, в крупных городах и промышленных центрах задача Церкви сегодня представляет собой, помимо прочего, особый вид служения и свидетельства в рабочем и профессиональном движении, а также среди обездоленных жертв политической обстановки и современной технической цивилизации. Отдельной областью являет-

ся работа Церкви с молодежью, в том числе, организация богослужений и религиозных бесед для детей и подростков. Особого подхода требует влияние Церкви на сферу культуры в сложных условиях доминирования секулярных и агностических настроений постсоветского общества и засилия пришедших из-за рубежа чуждых и враждебных Православию воззрений.

Прямое миссионерское значение имеет сегодня отношение Церкви к проблемам экологии и социальной справедливости, а также ее участие в общечеловеческих усилиях, направленных на разрешение этих актуальных проблем современного мира и, конечно же, помощь бедным, угнетенным слоям населения, беженцам, мигрантам, безработным. Во всей этой работе верующие руководствуются заветами Древней Церкви, используют богатый опыт ее прошлого.

Ошибки прошлых лет, недостаточность сил и средств, трудности и неудачи не должны смущать нас. Тяжкие времена коммунистического режима, через которые прошла наша Церковь, и новые испытания, через которые проходим мы сегодня, должны стать для нас школой возрождения и обновления. Все, что происходит сейчас с нашим народом, мы должны воспринять как промыслительный Божий призыв. И тогда снова, как в былые времена, Православная Церковь, ее место и ее миссия в современном обществе станут определяющим духовным фактором в истории христианских народов нашей великой страны.

ВЕЙНГОЛЬД Ю.,

доктор философских наук,
профессор Белгородской ГАСМ

СВОБОДА СОВЕСТИ: СВЕТСКОЕ И ПРАВОСЛАВНОЕ ТОЛКОВАНИЕ

Определение свободы как «осознанной необходимости» приписывают Бенедикту Спинозе. Не отрицая это определение, я полагаю, что оно только один признак свободы. Три других можно определить так: осознанная необходимость, отвечающая внутренним потребностям познающего субъекта; это осознанная необходимость, ставшая руководством к действию данного субъекта и, наконец, наличие альтернативы. Если нет хотя бы одного из перечисленных признаков, то нет и свободы. В христианстве свобода, в общем смысле, есть бытие, свободное от сковывающего принуждения, или независимость по отношению ко всякому ограничивающему подавлению. Избранный народ был осво-

божден Богом от кабалы в Египте, т.е. «избавлен от рабства» (Исх. 3, 7-8 6, 6; Втор. 15, 15), чем также можно объяснить периодическое освобождение рабов (ср. Втор. 5, 1; 15, 12; Иов. 3, 9; Исх. 58, 6).

В Новом Завете свобода означает не только восстановление независимости других людей, но, прежде всего, обуздание и преодоление своих собственных, внутренних влечений, освобождение от греха (Мф. 6, 13; Ин. 8, 31-36; Рим. 6, 18-23; Тит. 2, 14), от смерти, как «возмездия за грехи» (Рим. 6, 23). В Православии свобода характеризуется господством духа (Рим. 8, 13; II Кор. 3, 17), независимость от плоти (Рим. 8, 3-9), она возможна и достижима только на пути познания истины (Ин. 8, 32). Несвободен тот, кто

пытается жить без Бога и против Бога (Рим. 1, 18; 3, 30; 5, 12-17). Собственно свобода есть жизнь во Христе, т.е. жизнь как верного слуги Бога (Гал. 4, 31; I Пет. 2, 16) «в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины» (II Кор. 6, 6-7).

Светское понимание совести как категории этики означает способность личности осуществлять моральный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности, требовать от себя их выполнения и производить самооценку совершаемых поступков. На многих европейских языках слово «совесть» этимологически означает «совместное знание», в русском языке — «совместное знание» происходит от слова «ведать» — знать. В докладе рассматриваются различные формы употребления этого слова.

Затем в докладе рассматривается христианское понимание совести. Рассматривается ветхозаветное ее толкование (Быт. 3, 7; II Цар. 24, 10), отмечается, что в новозаветном употреблении слово «совесть» появляется только в павловой - послепавловой эпистолярной литературе. Отмечается, что чеповеческая совесть может выступать перед судом Бога не только как обвиняющий, но и как защищающий голос (Рим. 2, 15), значит она участвует в формировании суждения человека, ставя его решения в связь с общностью верующих.

В контексте нашей секции, и конференции в целом, сочетание понятий «свобода совести» говорит о праве граждан исповедовать ту или иную религию или не исповедовать никакой религии. В докладе предпринята попытка прокомментировать новый закон «О свободе совести и религиозных объединениях». При этом автор разделяет высказывания Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в связи с ситуацией, сложившейся вокруг нового закона, и делается попытка, во-первых, юридически обосновать необходимость введения в действие этого закона без изменений его структуры и принципиальных положений; во-вторых, предпринята попытка доказать, что понятия «религия» и «православная церковь» не тождественны. Если первое — результат творчества человека, то второе — творчество Самого Иисуса Христа, Который и является ее Главой. И потому, как представляется автору, «уравнивать» первое и второе — это хуже, чем действовать при подписании названного закона под влиянием со стороны некоторых зарубежных государственных органов и религиозных объединений. Проявление невежества в деле подписания названного закона — плод забвения того, что свобода истинная открывается нам лишь во Христе и со Христом. Между тем, наша трагедия в том, что мы хотим пользоваться свободой, но без Бога, без Его помощи.

Архимандрит

ПЛАТОН (Игумнов)

МДА

МИССИЯ ЦЕРКВИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ И ЕЕ МЕСТО В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В догматическом смысле миссия Церкви является продолжением миссии Христа Спасителя, Которую Отец освятил и послал в мир как носителя истинной и совершенной Божественной жизни. Миссия Церкви утверждается на реальности присутствия в ее историческом существовании Святого Духа Утешителя, являющегося в Своем действии плоды Божественной благодати. В миссии Церкви осуществляется спасение каждого конкретного человека, который, становясь духовно возрожденной личностью, вступившей в новую жизнь во Христе, имеет общение с Отцом и Духе Святом. В исполнении миссии Церковь несет оправдание историческому существованию мира, который через преодоление зла, через просвещение светом евангельской истины и через освящение Божественной

благодатью призван к преобразению в Царство Христово. В своем универсализме миссия Церкви предполагает освящение всего естественного строя человеческой жизни и введение его в порядок нетления и вечности. По своей природе Церковь является проводником в жизнь мира высшего, абсолютного и надмирного Божественного начала, освещающего и преобразующего мир. Церковь не отрицает ценности мира, но и не сливается с миром: она преобразует мир, ее миссия — преобразование и спасение мира. Господь говорит, что Царство Божие подобно закваске, которую женщина положила в три меры муки, доколе не закисло все. Вера, учение и практика Церкви являются той закваской, в которую Церковь не внесла ничего внешнего, несовместимого с евангельской истиной, апостольской проповедью и сви-

детельством Священного Писания. Эту закваску Церковь вносит во всемирно-исторический процесс, в котором через исполнение миссии отдельных Поместных Церквей она освящает и преобразует целые народы и плоды их культуры и творчества.

Для нашего общества исторически оправданными являются ценности, унаследованные в течение тысячелетнего исторического пути России. На протяжении многих веков эти ценности освящались авторитетом и традицией Православной Церкви и формировали мирозерцание, этику и культуру народа. Церковь была оплотом и опорой всей системы мировоззренческих и этических ценностей, без которых не могут существовать ни государство, ни нация. В предельно обобщенном виде взгляд на миссию Церкви в нашей истории отмечен в Рождественском послании 1998 года Президента России Б.Н. Ельцина Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. В послании говорится:

«Более тысячи лет Русская Православная Церковь несет свою святую миссию, утверждая на российской земле духовные и нравственные ценности. Она нерасторжимо связана с историей и культурой страны и народа. Ее подвижническая деятельность заслуженно снискала признательность и уважение». Один из современных теоретиков в области изучения историй цивилизаций А. Тойнби считает религию основной и определяющей характеристикой цивилизации. Основоположник концепции пространственно-временной локализации явлений культуры Н.Я. Данилевский называет религию одной из главных основ культуры России. В воззрениях И.А. Ильина Православие русского народа является гарантией его самобытности, жизнеспособности и грядущего процветания. На протяжении веков православная христианская нравственность формировала психологический облик русского человека, определяла уникальность и всемирно-историческое значение русской культуры, явившейся колыбелью духовного становления входящих в Россию народов. В отечественной истории Православная Церковь была той живоносной стихией, под благотворным влиянием которой в нашем народе формировались мирозерцание, выкристаллизовывался национальный характер, утверждались нравственные устои, создавалось просвещение, укоренялись добродетели, процветали искусства, одухотворялась культура, облагораживались традиции, преобразовалась жизнь. Церковь осуществляла свое служение во всех сферах семейной, общественной и государственной жизни народа. В результате освящающей миссии Церкви Россия явила миру в Новое время второй после Византии, величайшей по своей исторической и культурной значимости, тип православной христианской цивилизации. Как в истории Византии, так и в истории России Церковь возвещала благую весть о Христе племенам и народам, находившимся во тьме язычества.

Миссия Церкви осуществлялась на фоне характерной преемственности русской истории. Раз-

личные периоды нашей истории дают нам оригинальные, не похожие один на другой образы. Была Русь Киевская и Русь Московская, Россия петербургская и Россия советская, но Церковь всегда оставалась идентичной самой себе и верной своему вечному Божественному призванию. Проходили годы и целые столетия, но Церковь как могла осуществляла миссию благовестия и свидетельства. Одна историческая эпоха сменяла другую, но Церковь продолжала стоять и честно служить духовному благу входящих в Российскую державу народов. Миссия, как отмечает протоиерей И. Мейендорф, принадлежит самой природе Церкви, какими бы ни были обстоятельства ее жизни.

Точкой исторического отсчета миссии Русской Церкви является 988-й год — дата Крещения Руси и начала русской христианской цивилизации. С этого момента языческое время остается за порогом истории. Принятие Русью христианства в его восточной византийской традиции не было национальным самоотречением Руси, напротив, оно явилось ее историческим посвящением и введением в семью христианских европейских народов. С принятием христианства Русь стала полноправной участницей того всемирно-исторического процесса, основной глубинный смысл которого заключается в приобщении всех народов к Царству Божественной благодати. Духовное преобразование Древней Руси стало важнейшей составной частью всемирной истории, имеющей своим центром события Боговоплощения и возникновения Церкви. С самого начала утверждения христианства в России Церковь осуществляла миссию благовестия среди различных славянских, финно-угорских и тюркских племен. Центральное положение Русской земли между Востоком и Западом придавало миссионерскому служению Церкви глубокий геополитический смысл. Расположенная на перекрестке европейских и азиатских влияний, имея за собой культурно развивающуюся Европу, а перед собой дикую и воинственную степь, Русь выполняла роль защитника и пограничного стража Европы, расходуя на это огромные ресурсы и силы. Европа, защищенная русской кровью от опустошительных набегов с востока, имела возможность для особенно интенсивного экономического и культурного развития. В период завоеваний чингисидов Русь поглотила силы монголов и остановила их нашествие на самом краю Европы. Христианская европейская цивилизация была спасена растерзанной Россией. В сложившейся ситуации главным поприщем миссионерской деятельности Русской Церкви явилось, с одной стороны, просвещение светом Христовой веры язычников-завоевателей, с другой стороны — ограждение Православия от экспансии католического Запада, прикрывавшего и оправдывавшего свои крестовые походы на Русь задачами подчинения «русских схизматиков» Римскому престолу. С середины XIII века между Россией и Западом намечается прогрессирующий процесс взаимного отчуждения. Постепенно утратилось и угасло созна-

ние изначальной религиозной общности. В XIV веке споры византийских и западных богословов о природе Божественного света и учении об обожении человека выявили принципиальное догматическое различие в путях развития западноевропейской и православной цивилизаций. Западная возрожденческая традиция сформировала культуру гуманизма с ее верой в неограниченные возможности человека и привела Запад к практическому атеизму, узаконив принцип самодовлеющего светского бытия. Напротив, восточно-европейское возрождение проходило под знаком исполнения вечных Божественных предначертаний о мире и человеке и ознаменовало собой новую эпоху в жизни Православного Востока. Для России и Русской Церкви XIV век — это эпоха подъема национального самосознания и пробуждения творческих сил русского народа, век подвигов и деяний преподобного Сергия и Димитрия Донского, святителя Стефана Пермского и Андрея Рублева, золотой век русской святости и строительства новых храмов и монастырей, век иконописания и возрождающегося просвещения, пронизанного энтузиазмом того духовно-религиозного сознания, в котором Русь воспринималась как Святая Русь, а ее духовность и святость — как предпосылка в историческом потоке времени грядущего Царства Божия.

Миссия Церкви имела не только плоды просвещения и обильно процветшей святости на Русской земле, она имела необъятно грандиозное государственно-историческое значение для судьбы Древней Руси и Новой России. Это было значение мощного и постоянно действующего фактора на нашу отечественную историю, начиная с миссии святого равноапостольного князя Владимира, и это значение мы ощущаем и теперь, тысячу лет спустя. Избрав другую веру, Россия имела бы другую культуру, другой национальный характер, другую духовную судьбу, другую историю, и мир с этой другой Россией был бы не немного иной, а совсем другой мир.

Гуманистический порыв западно-европейского Ренессанса заключал в себе пафос овладения миром. Тенденция ренессансного развития привела человечество к великим географическим открытиям, к невиданным достижениям научно-технического прогресса, к освоению космоса. Но это была тенденция отрицания присутствия Бога в широких областях человеческой жизни, подверженной вследствие природы этой тенденции, материализации и нравственно-духовной деструктуризации. Наоборот, традиция русского духовного религиозного возрождения, не отрицая ценностей европейской культуры и достижений прогресса, была ориентирована на воплощение в личной и общественной жизни требований Божией правды и высших религиозно-нравственных идеалов, составлявших доминанту русского исторического развития. Тенденция русского духовного возрождения позволила русским людям выжить в суровых и сравнительно бедных в природном отношении условиях климата, она дала духовные и нравственные силы пережить ордынское иго и сбросить его,

объединиться и стать великой Россией, объединившей на своей территории около 150 национальностей и народностей и создавшей крупнейшее государство в мире. Выступление Русской Церкви на поприще просвещения языков державы Российской не было в этом смысле какой-то ее новой миссией, оно было естественным следствием и логическим продолжением той тенденции духовного возрождения Руси, начало которого было столь блистательно ознаменовано эпохой преподобного Сергия. В этом отношении совершенно неслучайной является близость к преподобному Сергию просветителя зырянского края святителя Стефана Пермского, современника и собеседника преподобного, положившего созданием зырянской азбуки традицию перевода Евангелия и богослужения на национальные языки. Позднее этой традиции следовали все выдающиеся миссионеры Русской Церкви — архимандрит Макарий Глухарев на Алтае, святитель Иннокентий Вениаминов — на Аляске и в Якутии, святитель Николай Касаткин — в Японии, святитель Тихон Белавин — в Североамериканских Соединенных Штатах. Миссия Русской Церкви была воплощением и исторической жизни метафорических символов Священного Писания, говорящего о виноградной лозе и дикой маслине как образах, выражающих реальность Божественного действия в икономии спасения мира. К плодородному стволу Русской Церкви прививались, как дикие ветви, входившие в Россию народы. Церковь несла новым народам богатства Православного Предания и сеяла семена благовестия в уникальную почву мировосприятия и быта этих народов. Избегая опасности тенденции синкретизма, Церковь считала необходимой и оправданной традицию инкультурации: если новые непросвещенные народы были призваны возрасти и формироваться в колыбели русской культуры, они должны были взять с собой те элементы уклада жизни, которые были вполне совместимы с традицией освящающей миссии Церкви. В решительном отказе от синкретизма, но и обладании подлинно творческой свободой, Православная Церковь в своей исторически феноменальной многоликости не знала того мрачного однообразия литургических форм, которым следовала в истории своей миссии Римско-Католическая Церковь. Характерная сегодня для Католической Церкви тенденция синкретизма есть в определенной мере реакция на проводившуюся в прошлом политику унификации богослужебного языка и обряда. Внося идеальное Божественное начало в реальное содержание жизни, Русская Церковь стремилась в исполнении своей миссии преобразить темную ткань самобытного уклада нехристианских народов в светлые одежды высокой и одухотворенной православной культуры. Эта традиция была свойственна Русской Церкви и в отношении к культуре Запада, которая, во-первых, была в своей основе христианской культурой и которая, во-вторых, будучи перенесенной на русскую почву, видоизменялась, утончалась и преобразовалась под благодатным воздействием Церкви.

Европейские путешественники, посещавшие Россию в прошлом, отмечали своеобразие, многоликость и неповторимость русской культуры, ее отличие от культуры Запада. Культура Европы, как и культура аборигенных народов Азии и Америки была для Русской Церкви теми «тремя мерами муки», в которые она вкладывала свою «закваску», осуществляя небывалый в истории мировой цивилизации синтез культур.

Культурно тяготея к Западу, Россия географически распространялась на восток. Она достигла берегов Тихого океана и вслед за «российским Колумбом» Г.Шелеховым перешагнула на Американский континент. Русская Церковь осуществляла свою миссию в Европе, Азии и Америке. Когда святитель Иннокентий Вениаминов, митрополит Московский и Коломенский, весной 1868 года направлялся из Благовещенска в Москву, он в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы совершил в Иркутской Благовещенской церкви Литургию в сослужении епископа Камчатского, Курильского и Американского Вениамина и епископа Иркутского и Нерчинского Парфения. Все трое, как они сами заметили, были архиереями трех частей света — Европы, Азии и Америки. На Американском континенте русские встретились с англо-саксонской ветвью, которая распространялась в обратном направлении с востока на запад и тоже достигла Америки. Однако существенно важное значение имела не географическая, а культурная встреча России с Западом, происшедшая раньше и оказавшая огромное влияние на развитие русской цивилизации. Самим геополитическим положением, самой природой России действительно было суждено «прорубить окно в Европу». Однако установленный Петровскими преобразованиями синодальный строй в Русской Церкви не стал периодом упадка или застоя в исполнении ее миссии. Утверждение о двухсотлетнем пленении Церкви является преувеличенным и исторически ошибочным. Оно может быть отнесено лишь к верхнему бюрократическому аппарату чиновников «Ведомства православного исповедания», но не к самой сакрально-благодатной природе Церкви. Это «пленение» не распространялось на внутреннюю свободу Церкви и не затронуло ее благодатной жизни во всем многообразии и богатстве ее духовного опыта. На реформу Петра Церковь ответила явлением русской святости, расцветом духовного образования и богословской науки и замечательной активностью в распространении апостольского благовестия среди народов России и окружающих ее государств. О жизненности Русской Церкви в Синодальный период свидетельствует ее огромная миссионерская и просветительная деятельность. Униаты западных пределов России — Белоруссии и Малороссии, лютеране Эстонии, Латвии и Карелии, магометане, язычники и шаманисты Поволжья, Кавказа, Урала, Алтая, Сибири и Дальнего Востока были введены в ограду Православной Церкви и составили миллионы человек. Вместе с православной верой Русская Церковь

несла народам нашей страны, составлявшим великое многообразие финно-угорских, тюркских и монгольских племен, национальную письменность и просвещение, вовлекая их в орбиту культурного влияния мощной православной цивилизации, какой был огромный российский Востоко-Запад. В это же время Русская Церковь осуществляла внешнюю миссию в Северной Америке, от Аляски до Калифорнии, в Японии, Корее, Китае, Монголии и Иране. Она учредила представительства и построила посольские церкви в столицах различных государств мира и организовала Русскую Духовную Миссию в Палестине, прочно утвердив русское присутствие в Святой Земле. Развитие епархиальной и церковноприходской жизни, расцвет богословской и церковно-исторической науки и необычайно высокий подъем церковно-издательской деятельности в Синодальный период, особенно в XIX веке, следует также считать важными достижениями миссии Русской Церкви. Под духовным водительством Церкви Россия осуществила синтез плодов европейской культуры и ценностей православной веры, заняв роль посредника между Востоком и Западом. Православные русские мыслители, не отвергая идею общечеловеческих ценностей, стремились примирить Восток и Запад на основе русской культуры, ее творческой самобытности. Они верили, что Россия призвана явить новый культурно-исторический тип, который претворит духовные богатства Востока и Запада в одно великое целое. В XIX веке Россия стала центром равновесия мира, на который опирался православный Восток и Балканский славянский мир. Как преемница Византии и как оплот Православия, Россия вместе с другими православными народами составляет особый мир, занимающий среднее место между западноевропейской и восточно-азиатскими культурами. Православие исключает крайность как либерального и материалистически безбожного Запада с его отрицанием внешнего религиозного идеала, так и пантеистически-теократического Востока с его деспотическим укладом жизни и слепым фанатичным следованием религиозному принципу. Миссия Православной Церкви является этически в высшей степени оправданной и необходимой. Православная Церковь стремится к утверждению в жизни явленного в образе Богочеловека высшего нравственного идеала, как абсолютной и царящей в мире ценности, и осуществляет миссию освящения мира сверхъестественной Божественной благодатью, включая все сферы человеческой жизни — от самых высочайших вершин до самых последних и скромных, но все-таки ценных периферийных реальностей бытия. В своей освящающей миссии Православная Церковь противостоит энтропийным процессам в мире во всех без исключения сферах бытия: на уровне природной, социально-культурной и личной жизни. Все совершающиеся в мире аномалии: стихийные бедствия, социальные потрясения, аморальные и асоциальные явления, соматические и психические заболевания и, наконец, смерть — указывают на несовершенство

нашего мира, на его поврежденность грехом, и проявляются в нашей жизни в той степени, в какой наш мир остается причастным царству небытия. Онтологический корень всех энтропий процессов в мире, подверженному распаду и тлению и готовому обратиться в ничто, пресекается благостью Божией, в бесконечном приобщении к которой человек изымается из обреченности власти смерти. В миссии пришествия в мир Сын Божий явился исполнить задачу преодоления всех аномалий бытия, связанных с человеческим грехом и властью над человеком темных сил. Евангелия изображают Христа торжествующим над стихиями природы, над злыми демонами и над самой смертью. С момента победы Христа над смертью в мире наступает торжество нового нравственного порядка, устанавливающего точное соответствие между характером бытия и его этической ценностью. Задачей Церкви является актуальное утверждение победы Христа через ее включение и поток человеческой истории. Надежда Церкви, проистекающая из факта Воскресения Христова, является источником ее оптимизма в миссии распространения и усвоения следствий победы Христовой на все человечество и весь мир. Историческое бытие Церкви в мире есть свидетельство Воскресения Христова, тот символ, с которым связывается полное метафизической интуиции, таинственности и глубины русское чувство жизни. Своим Православием, своей высокой духовной жизнью Россия в своей истории несла миру миссию свидетельства о Воскресшем Христе, и эту миссию она несет и теперь, пройдя через голгофу гонений, страданий и унижений, духовно воскресая и преображаясь в наше время. Особое значение православной миссии состоит в том, что и Восток, зачарованный пантеизмом и теократизмом, и Запад с присущей ему тенденцией реанимации духа древнего римского язычества прямо или косвенно отрицают значение Воскресения Христова как краеугольного камня религиозной веры и жизни: Запад — через самоутверждение в стихии земного безрелигиозного бытия, Восток — через самообреченность личности в ее слиянии с ничто, что означает абсолютную смерть, либо через ожидание чувственного рая, что означает отрицание смысла и ценности вечной жизни. И Запад, и Восток навязывают нашему обществу свои стереотипы отношения к жизни, ее смыслу и ценности. Это широкий диапазон учений, начиная от абстрактно-пуританского рационализма до сектантски фанатичного изуверства, от мрачного мистицизма и оккультизма до открытого богоборчества и жуткого сатанизма. Однако при всем многообразии хлынувших в нашу страну религиозных учений их объединяет ненависть и враждебность в отношении к Православной Церкви, ее традициям и святыням. Не имея в содержании своих учений и практики жизни ничего из того, чем обладает Православная Церковь, то есть не имея ни апостольской преемственности, ни законной иерархии, ни святоотеческого наследия, ни спасительной благодати таинств, ни академического богосло-

вия, ни богатства литургического предания, новоявленные религиозные проповедники в своем кощунственном глумлении над Православием используют отработанные методы психологического воздействия на стихийно-индифферентное сознание наших соотечественников и умело увлекают их в свои секты. Традиция атеизма создала подготовленную почву для распространения сектантства. И в атеизме, и в сектантстве явно усматривается духовная трагедия русского человека, его национальное самоотречение, его отрыв от веры отцов, его отказ от культурного и исторического величия Православной России. Верность Православию и любовь к Родине укрепляются в изучении и постижении отечественной истории. Теперь, на исходе столетия, мы, обозревая уходящий XX век, должны уяснить значение миссии Церкви в нашем историческом развитии во всей ее универсальности и величии.

В XX век Россия вступила, находясь в фарватере мирового культурно-исторического развития, в русло которого она была введена Церковью в X столетии. XX век явил новый лик индустриальной России, который освящался православной верой и высоким народным благочестием. Церковь благословляла и освящала все сферы русской жизни: просвещение, хозяйство, армию и флот. Страна украсилась замечательными городами, покрылась мощной сетью железных дорог, в воздухе летали самые большие в мире аэропланы, а воды мирового океана бороздили корабли самого первоклассного в мире морского русского флота. По темпам индустриального развития Россия заняла первое место в мире. На нас смотрели с завистью не только европейские, но и заокеанские державы, боясь уступить свое мировое первенство. Русская Православная Церковь, несмотря на отсутствие патриаршества и соборного церковного начала, оставалась верной своему призванию и выполняла свою спасительную миссию, духовно окормляя многомиллионный народ. Церковь находилась в апогее своей духовной мощи и творческих сил. Никогда Церковь в России не имела такой четкой административной организации, такого количества приходов и верующих, такой материальной, культурной и духовной мощи, как в начале текущего столетия. В 1914 году Православная Церковь в России включала 117 миллионов верующих, составлявших 48 тысяч приходов. В распоряжении Церкви находилось 35 тысяч приходских школ, 58 семинарий и 4 академии. Русская богословская и церковно-историческая наука достигла замечательных успехов в своем развитии и в некоторых отношениях занимала одно из ведущих мест. Церковь располагала мощной полиграфической базой и издавала десятки и сотни наименований периодических изданий и большой объем богословской, патристической и религиозно-нравственной литературы. Ни одна из национальных Церквей не имела такого полного перевода творений святых отцов Церкви на современный язык, какой был сделан в русских Духовных академиях. Ни одна из национальных Церквей мира не

имела такого количества замечательных по своим архитектурным достоинствам храмов и великолепных кафедральных соборов, таких уникальных кремлевских и монастырских ансамблей, как Русская Православная Церковь. Соборы Москвы, Киева, Санкт-Петербурга были символами духовной мощи народа России, олицетворением величия православной христианской веры, одушевлявшей и сплотивавшей его нравственные и духовные силы.

Культурная мощь Русской Церкви выражалась не только в материальных памятниках. Церковный народ был воспитан в высоких понятиях нравственной христианской культуры и обладал утонченным эстетическим и религиозным чувством к восприятию и переживанию благолепия православного богослужения. Культура языка и культура межличностного общения стояли также на очень высоком уровне и отражали чистоту, богатство и красоту внутреннего мира православного русского человека. Русская Церковь обладала очень высоким потенциалом духовности. Во всех уголках России, в ее градах и весях, в среде духовенства и в среде простого народа были всюду благодатные старцы, духовные прозорливы, носители особых харизматических верований, целители и чудотворцы, подвижники, бессребреники и вообще те, кто достигал в своей праведной жизни воплощения евангельских идеалов, становился вместилищем благодати Святого Духа, и пользовался общим почитанием. Если же ко всему этому добавить, с каким покаянным чувством и благоговейным замиранием жизни проводил русский народ Великий пост, с каким религиозным восторгом встречал праздник Пасхи и другие великие праздники, сколько было на Руси святых мест, чтимых чудотворных икон и святых мощей прославленных Церковью молитвенников за нашу землю, от которых токи Божественной благодати распространялись на весь народ, то едва ли вообще можно оценить и осмыслить ту реальность, которую мы пытаемся выразить и понятии духовной миссии Церкви, Церковь с ее благодатью и святостью оставалась живой душой народа России.

Враждебно настроенный к России Запад мог простить России ее Православие, но он не мог ей простить того, что она, не отрекаясь от богозаповеданного евангельского идеала и не отступая от пути христианской святости, достигла высочайших вершин

своего культурного, экономического и геополитического величия. Очаровав русскую интеллигенцию верой в социальное переустройство страны, Запад подготовил революцию, сбившую Россию с пути ее тысячелетнего исторического развития. В настоящее время на фоне возросшего интереса к религии наша творческая интеллигенция рассматривает Православие как культурную ценность и национальное достояние русского народа, опору его национального самосознания. История показала, что только внутренняя, духовно-нравственная жизнь личности есть та главная творческая сила человеческого бытия, которая является единственно прочным фундаментом для культурного и общественного строительства.

В современном гражданском обществе миссия Церкви состоит в том, что она оказывает непосредственное или хотя бы косвенное влияние на формирование каждой отдельной личности. Через приобщение к источникам Божественной благодати каждая личность становится способной преодолевать нездешнее, темное, меональное начало, лежащее в основе всех аномалий в личной и общественной жизни. Достижение состояния благодатной преображенности каждой отдельной личностью не ограничивается рамками этой личности, поскольку представляет собой явление вполне универсальное, вселенское. В предельно лаконичной форме мысль об универсальном значении личной духовной сформированности была высказана русским богословом XX века протоиереем Александром Шмеманом, писавшим в одной из своих работ, что в каждом человеке мир или гибнет, или спасается. Даже не беря во внимание таинственный смысл этой формулы, а рассматривая справедливость данной аксиомы исключительно в социологическом аспекте, мы должны признать как несомненную истину то положение, согласно которому уровень качества общественной структуры определяется уровнем сформированности каждой отдельной входящей в эту структуру личности. Формируя духовно-религиозную личность, Православная Церковь создаст самые необходимые условия для развития качества общественной структуры, для нравственного, экономического и социального благополучия гражданского общества.

КАЛИГАНОВ И.И.,

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения и Балкан РАН

О РОЛИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СТРОИТЕЛЬСТВЕ НОВОЙ РОССИИ

Произошедшие в России за последние десять лет изменения уготовливают особую роль РПЦ в созидании нового российского общества. Крах коммунистической идеологии и крушение прежней шкалы моральных ценностей, прежде всего, у тех россиян, кто отстранялся от Бога и Церкви, будучи оболваненным государственной атеистической пропагандой, привели к известному духовному вакууму. Ныне он стремительно заполняется при помощи СМИ, перешедших в руки частных компаний или даже отдельных лиц — финансовых олигархов, чьи интересы часто коренным образом расходятся с интересами простых россиян. Культ «золотого тельца», проповедь наживы, добывания денег легким, нечестным или даже насильственным путем, прельщение молодежи богатством и роскошью, подталкивание ее к безудержным плотским наслаждениям — вот чем преимущественно заполнены сегодня экраны наших телевизоров, страницы прессы и эфир. Под предлогом демократического конфессионального плюрализма СМИ с готовностью предоставляются хлынувшим в Россию с Запада и Востока религиозным проповедникам, чья деятельность порождает смуту в сердцах и умах коренного русского населения. Цель здесь преследуется вполне определенная: внести разброд в души и умонастроения россиян, чтобы как можно больше удержать взвесь в мутной воде, ибо в ней, как известно, проще всего ловится желанная рыбка.

Сам трагический ход русской национальной истории уготовливает РПЦ роль оплота в духовном единении россиян, подавляющее большинство которых является православными или потомками православных, отлученных от христианской веры и Храма, благодаря изощренному государственному атеизму и тщательно продуманной системе карательных мер и наказаний. Возвращение людей к Богу и заповедям Христовым — одно из неперемных условий построения сильной России. Без наличия религиозных ценностей невозможно представить себе существование ни одного современного процветающего государства. Вспомним хотя бы столь ругавшийся советскими властями доллар, на котором красуется надпись «In God we trust», то есть «Мы верим в Бога». Эти слова появились на заокеанских банкнотах не случайно, ибо нельзя себе вообразить, чтобы президентом США или другой мировой капиталистической державы вдруг бы избрали атеиста.

Придет день, когда в России на руководящие должности и на пост президента будут избираться не бывшие коммунисты, которые, отдавая дань своеобразной моде, мелькают на экранах телевизоров со свечами в руках при трансляции церемонии богослужения, совершавшегося в храмах по Великим христианским праздникам, а искренне верующие в Бога люди, у которых любовь к ближним и неустанное радование об их процветании не оставят места для эгоцентричных помыслов о своем личном благополучии.

Одна из главных исторических задач РПЦ на современном этапе заключается в приобщении людей к Богу и христианским ценностям, в воспитании христолюбивых, честных, трудолюбивых и законопослушных российских граждан. Эта миссия издревле осуществлялась РПЦ, но сегодня ее значение как никогда возрастает. На ее пути сейчас возникает немало препятствий, среди которых нельзя не выделить обливание грязью иерархов РПЦ во многих, враждебных Православию, российских печатных органах. В чем только не обвиняют они православных священнослужителей: мужеложстве, пьянстве, совершении противоречащих христианской морали торговых сделок. Можно констатировать, что даже во времена коммунистических атеистических кампаний советская послевоенная пресса соблюдала известный такт и воздерживалась от изображения личной жизни иерархов РПЦ в неприглядном свете. Можно отметить и другой весьма любопытный факт: помой выливаются именно на православных священнослужителей, ибо мне ни разу не встречались статьи или публикации, обличающие несправедливый образ жизни хотя бы одного мусульманского моллы или иудаистского раввина.

Я не стану здесь уделять внимание подготовкой авторов антиправославных публикаций, анализировать преследуемые ими цели и проводить исторические параллели с разгулом антиправославия после большевистского переворота в октябре 1917 г. Более важным мне представляется проставить акцент на том, что публикации подобного рода унижают и оскорбляют чувства православных верующих и объективно способствуют разжиганию национальных противоречий. Публикации с такой направленностью содержат подспудную мысль о превосходстве граждан по признаку их национальной принадлежности. Ведь, если вера твоих соплеменников

плоха, а моих хороша, то и сам я чище, лучше и выше, чем ты. Деятельность авторов оскорбительных антиправославных статей может пресечь статья 282 УК РСФСР, но никто пока не выступил общественным защитником РПЦ и не пытался подать в суд на захлебывающихся от ненависти писак. Не подал на них в суд и никто из поносимых ими православных иерархов. Глубокое внутреннее достоинство православных священнослужителей удерживает их от судебного выяснения отношений с ругателями и клеветниками. Ведь не станет, например, интеллигент всерьез вести полемику с разбушевавшимся скандалистом — своим соседом по коммунальной квартире.

Конечно, необходимо нейтрализовывать антиправославные провокационные публикации систематической отповедью в прессе, при этом, желательно, в прессе нецерковной, и не самим деятелям РПЦ, а через сочувствующих Православию журналистов. Но в этом противостоянии не видно будет конца и края. Главные усилия следует приложить в будировании общественностью закона об охране чести и достоинства священнослужителей основных конфессий, распространенных в России: христианства (в его православном варианте), магометанства, иудаизма и буддизма. Такой закон может и должен быть принят нашим Парламентом, чтобы исключить возможность манипулировать общественным сознанием и обострять межнациональные отношения, играя на религиозных чувствах верующих. Я не случайно говорю только о четырех мировых религиозных учениях. Исповедующие их россияне составляют массы, которые могут стать критическими при обострении межнациональной неприязни на религиозной почве. В силу мировой распространенности этих четырех религий, столкновения в России на конфессиональной основе между православными, магометанами, иудеями или буддистами сразу обретут международный резонанс и могут усугубиться политическим или даже военным вмешательством извне. Закон об охране чести и достоинства священнослужителей основных конфессий, распространенных в России, мог бы предусматривать наложение на провинившиеся издания крупных штрафов в размере до 50 тысяч долларов США в пользу потерпевшей стороны, закрытие подобных изданий при совершении повторного правонарушения и привлечение авторов провокационных публикаций к уголовной ответственности.

Мне кажется, российские государственники отдают себе отчет, что укрепление Православия будет объективно способствовать усилению России через воспитание РПЦ христолюбивых, честных, трудолюбивых и законопослушных граждан. Ведь криминализация современного российского общества объясняется не только социальными причинами (типа массового обнищания людей и люмпенизации людского сознания), но и неожиданно свалившейся свободой в сочетании с безбожием, которое прививалось в России более семи десятилетий. Интересы

государства и РПЦ в этом направлении объективно совпадают.

Для успешного осуществления этой миссии РПЦ необходимо возродить ее былую экономическую мощь. До октябрьского переворота 1917 г. РПЦ являлась крупной экономической силой страны. Она складывалась из огромной недвижимости: более тысячи православных монастырей, сотни тысяч храмов, обширных земельных угодий, заводов и мастерских по производству свечей, изготовлению церковной утвари и др. РПЦ принадлежали несметные богатства, пожертвованные ей русскими царями, императорами, боярами, дворянами, зажиточными купцами: драгоценные напрестольные кресты, посохи, оклады икон и богослужебных книг, церковные сосуды, расшитые серебром и золотом святительские ризы и др. Все эти богатства были насильственно присвоены большевиками, причем большая часть из них оказалась разграбленной или уничтоженной. Ни одному из российских конфессиональных Институтов, будь то ислам, иудаизм или буддизм, не было нанесено такого ущерба, как Православию.

Но требовать от нынешнего российского правительства возвращения этих богатств РПЦ было бы попросту безнравственно. Государственная казна не только пуста — если подвести всеобщий баланс, то в итоге получится ошеломляющий жирный минус. Внутренний долг насчитывает более 200 млрд. долларов, что составляет более двух годовых бюджетов страны. Государство фактически давно живет у своего населения в займы, годами не выплачивая заработанные деньги шахтерам, рабочим, учителям, пенсионерам и другим категориям граждан. Это гениальное изобретение российской «демократии» не имеет прецедентов в мировой истории. Не стану и дальше обрисовывать трагизм современного экономического состояния страны. Он чувствуется всеми, кто способен сострадать своим обездоленным согражданам. Шахтеры и пенсионеры перекрывают железнодорожные магистрали, объявляют сухие голодовки, пикетируют Белый Дом. Страна оказалась в экономическом тупике, который может привести ее к экономическому распаду и ее политической гибели.

К этому плачевному положению Россию привели наши доморощенные экономисты-монетаристы, вооруженные общественными формулами из вузовских учебников по экономике и безоговорочно следующие западным реформистским рецептам. У этих горе-экономистов до сих пор нет и не было ясной программы по преобразованию России и переводу ее на рельсы капиталистического хозяйствования. Экономические беды современной России объясняются прежде всего тем, что переход у нас к свободному рынку был пущен на самотек. Наши реформисты последних лет напоминают пьяного возчика, бросившего вожжи и пребывающего в полной уверенности, что умная лошадь-рынок сама вывезет туда, куда нужно. Но рынок огромной страны не может складываться стихийно, в особенности, если

эта страна много лет не знала, что такое настоящий свободный рынок. Более семидесяти лет назад Россия стала строить социализм, что не имело аналога в предшествующей мировой истории — отказ от этого неудавшегося эксперимента и возврат к нормальному, естественному капиталистическому хозяйствованию также не имеет аналога. Поэтому использование здесь каких-то готовых рецептов будет скорее вредить, чем способствовать быстрому выздоровлению.

При реформировании национальной экономики необходимо учитывать экономические уклады и национальные исторические особенности, при которых формировались эти уклады. В большинстве стран они обладают своими местными отличиями. Здесь можно вспомнить пример послевоенной Японии, которая в сжатые сроки превратилась в одно из наиболее экономически развитых государств мира. Ее успехи, во многом, объясняются опорой на национальные традиции, которые блестяще были использованы в новых условиях. Родовая преданность подданных феодалу-сюзерену в Японии была эффективно сублимирована в верность главе фирмы, а семейно-родовая преданность успешно заменилась верностью сотрудникам фирмы, воспринимаемых в сознании японца как одна большая семья. Японцы не гнушались чувством коллективизма — создание кружков по совершенствованию качества на послевоенных производствах учитывало национальный менталитет японца и его склонность к целенаправленным коллективным действиям. Японское «экономическое чудо» XX столетия не есть результат использования привнесенных извне западных рецептов, а преимущественно обращения к всему тому, что наложило отпечаток на сознание японца и могло быть использовано как положительные факторы для экономического преобразования страны. К этой мысли я возвращусь чуть позднее, а пока еще раз подчеркну важность учета национальной психики и национальных традиций даже в таком, казалось бы, не имеющем ничего общего с ними деле, как экономика.

Вывести Россию из состояния тяжелейшего экономического застоя сможет решение проблем ее сельского хозяйства. Концентрация внимания на промышленности не принесет ощутимых результатов. Ее реконструирование требует огромных средств, которых нет ни в государственной казне, ни даже у Международного валютного Фонда. Нельзя сказать, что российское правительство (вернее, различные его кабинеты) не понимало, сколь кардинальное значение имеет решение давно наболевшего сельскохозяйственного вопроса. Однако попытка направить российскую деревню на фермерский путь завершилась полным провалом. Где он, тот российский фермер, который, как возвещал публицист Ю.Черниченко, сразу накормит страну? Ни одного положительного примера эффективного ведения у нас фермерского хозяйства в российской прессе за последнее время найти невозможно. Денег на покупку дорого-

стоящих с/х техники и минеральных удобрений у фермера нет, кредит разорителен из-за непомерно высокой банковской ставки, земли — кот наплакал из-за нежелания бывших председателей колхозов и совхозов выделять ее единоличникам. Фермера одолевают налоги и сельские рэкетеры, его решимость встать на ноги подтачивают раздражение и недоброжелательность безынициативных односельчан, готовых из зависти и озлобления запустить красного петуха под стреху добротного дома и амбара, выстроенных кровью и потом фермера.

Выведение из кризиса полуголодной и влачащей жалкое существование российской деревни я вижу в возрождении деревенской церковно-религиозной общины. Она не будет неким подобием ныне бездействующих совхозов и колхозов, а должна являть собой синтез прежних традиций дореволюционной церковно-религиозной общины и использования новых экономических рычагов. По сравнению с хозяйствами фермеров-единоличников сообщество церковно-религиозных общин обладало бы важным преимуществом — единой системой контроля, своевременной экономической помощи и экономического стимулирования во стороны РПЦ, чьи монастыри, отдельные церкви и приходы расположены во всех уголках России. Рачительная хозяйственная деятельность служителей РПЦ позволит постепенно втянуть в общины все трудоспособное население российской деревни, принимаемое на работу в качестве наемной рабочей силы. Она позволит отделить зерно от плевел и поставить во главе работ прихожан, не зараженных типичными пороками нашей сельской глубинки — разгильдяйством и пьянством. Именно из Среды таких талантливых, трудолюбивых и организационно способных хозяйственников и сформировалась бы затем прослойка российских фермеров.

Организация церковно-религиозных сельских общин под эгидой РПЦ могла бы сочетаться с планомерным решением двух других проблем: современного безлюдья подавляющего большинства российских деревень и заселением их русскими переселенцами из стран СНГ. Около 25 миллионов русских после распада СССР нежданно-негаданно оказались за границей и многие из них с радостью переехали бы в Россию, но их останавливает отсутствие крова и работы на своей исторической родине, неимение средств на дорогу и перевоз имущества, равнодушие российских чиновников к их судьбе. У государства нет денег на своих потенциально новых граждан, наши соплеменники оказались брошенными на произвол судьбы, чувствуют себя никому не нужными. В ряде новоиспеченных государств СНГ они подвергаются притеснениям, оскорблениям и национальному унижению. Забывать об этом безнравственно. Заботу о них могла бы взять на себя РПЦ, выделяя им подъемные для переезда, предоставляя им временный кров, способствуя строительству для них жилья, обеспечивая им работу в сельской местности.

Решение сельскохозяйственного вопроса в России позволило бы вывести страну из тягчайшего экономического кризиса. Средства, получаемые сегодня нами за экспорт нефти, газа и других природных ископаемых, уходят на импорт продовольствия, то есть просто проедаются. Продовольственная зависимость страны растет, и в случае дальнейшего падения мировых цен на нефть или появления новых экспортеров нефти из числа стран СНГ — Азербайджан, Туркменистан, Казахстан, возникнет опасность превращения России в государство-марионетку. Западные страны могут шантажировать ее отказом покупать российскую нефть и угрозой последующего неизбежного голода. Решение сельскохозяйственного вопроса в России не только бы устранило саму возможность возникновения подобной опасности, но и стало бы приводным ремнем, способным запустить едва работающую сейчас российскую промышленную машину. Деньги, затрачиваемые сегодня Россией на закупку продовольствия, оставались бы дома. Их систематическое поступление в бюджет в виде налогов создало бы возможность постепенно реконструировать тяжелую промышленность и провести конверсию военно-промышленного комплекса. Иного выхода из экономического российского тупика я не вижу. Не исключено, что для нашей страны это вообще единственный выход.

Три судьбоносные для России задачи — воспитание российского гражданина нового типа, поднятие сельского хозяйства и вспомоществование возвращению на свою историческую родину миллионов русских людей из стран СНГ, РПЦ успешно выполнит только при возрождении своей былой экономической мощи. Она не может получить на это средства из государственной казны, но способна заработать их посредством предоставления ей привилегий для своей экономической деятельности. Необходимо детально разработанный пакет последовательных шагов в данном направлении, включающий предоставление РПЦ права на беспощинную торговлю определенной номенклатурой товаров, выделение ей экспортно-импортных квот, возврат ей значительной части бывших монастырских земель, право на беспощинный ввоз сельскохозяйственной техники и удобрений, оборудования для перерабатывающей пищевой промышленности, строительных материалов и машин для строительства жилья, предназначенного для русских переселенцев, введение монополии РПЦ на производство и продажу кваса, меда, слабоспиртовых монастырских настоек, изготовленных по народным рецептам, издание новой и

переиздания дореволюционной духовной литературы и др.; создание сети церковных банков, учреждение церковных торгово-экономических и сельскохозяйственных академий.

Рост экономической мощи РПЦ несомненно будет сопровождаться попытками криминального мира установить над ней контроль и обложить ее данью. Поэтому конечный успех здесь достигим только при мгновенном и решительном пресечении подобных попыток государственными правоохранительными органами и осознании ими того, что в данном случае они защищают не частные интересы какой-либо крупной компании, концерна или финансово-промышленной группы, а дело общенационального масштаба и значения.

После возрождения из руин сотен тысяч православных монастырей и храмов, исполнения второй и третьей задач, экономические привилегии РПЦ могут быть урезаны. Особенно важен здесь пункт о безвозмездной передаче, временно возвращенных РПЦ пахотных земель, а также сельскохозяйственной техники с с/х строений новым владельцам — фермерам. Они будут отбираться из числа образцовых работников и хозяйственных лидеров церковно-религиозных общин.

Роль РПЦ в экономическом строительстве новой России, разумеется, не должна быть навязана ей извне. Первые шаги к исполнению этой судьбоносной исторической миссии по поднятию нашей страны с колен и избавлению ее от унижительного положения нищенки, вымаливающей подачки у Международного валютного фонда, возможны только после благословения данной идеи и соответствующих инициатив Его Святейшества, Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Не сдвинется дело с места и без одобрения данного замысла со стороны российского Президента Б.Н. Ельцина и его последующих конкретных указов. Но сами эти два высших лица современной России примут должные положительные или отрицательные решения только в том случае, если оглашенная мной идея завладеет умами иерархов, общественности, политиков и влиятельных представителей властных структур.

Основная цель моего сегодняшнего выступления — услышать мнение присутствующих в нашей аудитории. Оно для меня имеет особую ценность, ибо в зале находятся и иерархи РПЦ, и представители российской исторической науки — специалисты, хорошо знающие не только прошлое России, но и острее других ощущающие ее возможную будущность.

В.И.Лавренов,

ст.преподаватель кафедры историографии и источниковедения Тверского государственного университета

ХРИСТОС ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ КАК СИМВОЛ ЕДИНОДЕРЖАВИЯ ТВЕРСКИХ ГОСУДАРЕЙ

Узловые и переломные моменты истории всегда имеют определенное знаковое выражение. Крест с сиянием и девиз "сим знаком победишь" равноапостольного имп. Константина — в битве с звероподобным язычником Максентием в 312 г., обозначили не только официальное признание христианства, но и начало Восточной Римской Империи. Татарская "плетенка" на московских монетах символизировала зависимость Москвы от татар, а принятие Иваном III двуглавого орла в качестве общенациональной эмблемы олицетворяло конец ордынского ига и вступление единой Руси на путь независимого развития. Борьба Москвы и Твери за "собрание земли русской" способствовала не только становлению идеологии самодержавия и соответствующих эмблем, но и положила начало подчинению Церкви "государственному разуму", превращению ее в один из "аспектов" государственной жизни.

Традиционными носителями государственной символики считаются монеты, печати и памятники искусства. Ранние печати тверских князей четко следуют установившемуся византийско-русскому канону. На одной стороне - Святой покровитель самого князя - владельца печати, на другой - Святой покровитель его отца. Ранние печати Михаила Ярославича соблюдают эту традицию. На одной стороне помещено изображение Архангела Михаила (в разных вариантах с крестом, державным яблоком), на другой - Св. Афанасий. Его изображение есть на печати отца Михаила - Ярослава Ярославича, имевшего в крещении имя "Афанасий".

В 1305 г. Тверская ветвь русского княжеского Дома стала во главе Руси, а Московские претенденты навсегда устранились от возможности занять "великокняжеский стол". Более поздние печати Михаила Ярославича совсем другие. На одной стороне все тот же Архангел Михаил, на другой - Спас Вседержитель. Последний сюжет важен для прояснения картины становления самодержавной идеологии в Твери. Господь Вседержитель на тверской печати 1307 г. изображен сидящим на престоле и благословляющий правой рукой. По сторонам изображения надпись "ИС-ХЪ" и "НІ-НА" (вместо НІ-КА). На византийских печатях изображение Вседержителя, по-гречески - Пантократора, было присуще только императору. Сюжет Христа Пантократора перешел на Русь и уже Св. Владимир поместил его на своих монетах наряду с традиционным "знаком Рюриковичей". Первым изображение Вседержителя на ле-

чати использовал киевский князь, власть которого распространялась на Новгород. На Руси изображение Христа Вседержителя было равнозначно понятию "самодержец" и олицетворяло власть киевского, а затем и великого владимирского князя. Более того, изображение устанавливало прямое соотношение Христа Пантократора с самим князем. Этот сюжет на печати был использован и сыном Михаила Ярославича - Александром Михайловичем - великим князем Тверским и Владимирским. Его печать сохранилась привешенной на красном шелковом шнуре к грамоте с Новгородом. На печати изображен Вседержитель на престоле без спинки с мягкой подушкой. Господь правой рукой благословляет, в левой держит Евангелие. На оборотной стороне печати - святой воин с копьем и щитом, - Св. Александр.

Сюжет со Спасом Вседержителем на княжеских печатях довольно близок композиции миниатюры "Хроники Георгия Амарлота", составленной в Твери в начале XIV в. На ней изображен Спас на престоле с мягкой зеленой подушкой, по сторонам которого в молитвенных позах стоят князь Михаил Ярославич и мать его Ксения. В рисунке Христос осмысляется как Царь-Вседержитель, покровитель княжества и великокняжеской власти. В соответствии с сюжетами печатей и миниатюры "Хроники" находится и выбор имени главного храма княжества - кафедрального собора Спаса-Преображения, давшего имя Тверской земле - "Дом Святого Спаса".

Памятники письменности этого времени пытаются повесить и без того выдающийся ранг великого князя Михаила Ярославича новыми средствами. Введение в титул формулы "великий князь всея Руси", именование князя "царем" и "самодержцем" вполне соответствует их эмблематическому эквиваленту - образу Христа Вседержителя на печатях и миниатюре "Хроники".

Сюжет с Христом Пантократором близок другим аналогичным изображениям, бытовавшим в Тверском княжестве. Близкой по значению является миниатюра сборника правовых норм - "Мерило Праведное" третьей четверти XIV в. с изображением библейского царя Соломона. Царь Соломон изображен в парадном одеянии византийских императоров, сидящим на роскошном престоле. В Твери фигура Соломона приобретает качества универсального эталона "премудрого судьи", "царя" и "строителя". Ряд "сидящих владык" продолжают изображения правителя (князя) на престоле (троне) с мягкой подушкой. Подобная

традиция изображения правителей на Руси восходит к композиции первых русских монет X-XI вв., имеет продолжение в скульптурном портрете князя Всеволода III, изображении неизвестного князя на бронзовом наугольнике из Старицы, в композиции монет тверского князя Ивана Михайловича. Позднее, аналогичные изображения, сидящих на столах князей, повсеместно встречаются в русских миниатюрах.

Эта общность сюжета царя земного и Царя Небесного, восседающих на троне (престоле), имеет смысловое единство, связанное с идеологией единой державы, призыв к которому отчетливо прозвучал в "Повести о Михаиле Тверском" и позднее в "Слове похвальном инока Фомы о благоверном и великом князе Борисе Александровиче." В последнем произведении заметно абсолютное новшество русской средневековой идеологии - вовлечение в программу прославления князя его резиденции - города Твери, и наделение его эпитетами "Богоспасаемый град", "Дом Великого Спаса", "Богом хранимый град". Перечисленные символы дополняет сюжет, в сокращенном виде повторяющий два первых. Это изображение венца (короны) на престоле (троне), что в XVI-XVII вв. станет восприниматься как эмблема Твери. Наиболее раннее изображение венца на троне относится к VI в. Это мозаика баптистерия (места для крещения) в Равенне (Италия), где восемь повторяющихся сюжетов вокруг Спасителя, означают восемь церквей. Нужно отметить, что традиция совмещения трона (престола) и венца (короны) не так проста. В разных памятниках V-XIV вв. на престоле вместе с короной (либо вместо нее) могут находиться книга (Евангелие), Голубь (Дух Святой), Крест, Агнец. Все эти знаки символизируют Христа не только как Царя, но и как Жертву. Греческая надпись под аналогичным изображением в древней рукописи переводится как "престол уготованный".

Мы не можем точно сказать, когда и как изображение короны на столе стало восприниматься гербом Твери. Вероятно, это связано с деятельнос-

тью митрополита Макария. Его стараниями в 1549 г. прошла канонизация великого тверского князя Михаила Ярославича. На выбор гербовой композиции вероятно повлияла "Повесть о Михаиле Тверском" с ее "самодержавной" канвой, до конца не затертой московскими редакторами.

Цвет эмблемы близок гамме миниатюры "Хроники" с золотым (желтым) престолом и зеленой подушкой. Выбор цвета поля щита тверского герба - красного, - так же связан с житием Св. Михаила. В житии есть один, несколько загадочный мотив, - явление огненного столпа и огненного облака над телом Святого. Он означает огонь, как бы сходящий на жертву, угодную Богу. Символика светового столпа и облака связана с образом храма. В первом послании к Тимофею апостол Павел говорит, - "Дом Божий есть Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины." Закрепление в русской традиции явления чудесного столпа или облака за княжеской агиографией, объясняется и восприятием князя как опоры, столпа благочестия, хранителя государства и храмостроителя. В этой связи характерны изображения князей с храмами или городами в руках, а в геральдическом ракурсе - изображения колонн, увенчанных коронами. Чрезвычайно важна связь князя и огненного столпа, через сходство красного, багряного ("царственного") цвета.

Таким образом, изображение Вседержителя на печатях тверских князей в период обладания великим княжением Владимирским, говорит о формировании политической программы единой державы в центре которой стоял "Дом Святого Спаса" - Тверь и личность самодержца - великого князя Тверского и Владимирского Михаила Ярославича. Интенсивная работа по воссозданию традиционных правовых норм имела и внешнее выражение - сюжет Христа Вседержителя. В смысловом единстве с сюжетами печатей, миниатюр и памятников искусства, находится изображение князя, сидящего на престоле, и изображение короны на троне.

ЛЕБЕДЕВ С.Д.,

кандидат социологических наук,
кафедра культурологии и религиоведения
Белгородского государственного университета

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И НАУЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: СТРАТЕГИЯ ОТНОШЕНИЙ

Сегодня становится все более очевидным, что сохранение и развитие российской культуры, государственности и идеологии немислимо без наследия традиции Православия. Однако для этого православное духовное наследие должно выйти из тесных стен «конфессиональной религиозности» на максимально широкий простор жизни, войти в живую плоть и кровь нашей культуры, наполнить собой жизненные ценности каждого человека. Еще Вл. Соловьев предупреждал об опасности превращения Православия в своего рода «этнографический заповедник», имеющий абстрактную историческую ценность, но при этом не имеющий реального влияния на сердца и души людей. В наши дни тенденции такого рода в силу многих причин достаточно сильны, и поэтому необходимо противопоставить им максимальные усилия по воспитанию серьезного и активного отношения к ценностям православной духовной традиции.

Достижение этой цели осложняется тем, что ни поверхностная официозная пропаганда, ни принудительное внедрение на государственном уровне новой «всеобщей и обязательной» идеологии здесь не могут быть приемлемы в принципе. Главным и, возможно, единственным средством должна стать разработка и последовательное осуществление *долговременной комплексной программы религиозного воспитания в светской среде*. Наблюдения и опросы показывают, что причиной неприятия Православия, недостаточно серьезного к нему отношения очень часто является банальнейшее невежество, незнание даже образованными людьми азов православного вероучения, порождающее непонимание или превратное понимание его сути. Поэтому первый свой шаг такая программа должна усматривать в широкомасштабном *религиозном просвещении*.

При осуществлении этой задачи на практике неизбежно возникает ряд проблем, из которых одна из наиболее весомых — совмещение религиозных и

светских, научных представлений о реальности. «Затушевывание» этого вопроса, попытки уйти от него чреваты возрождением своего рода «двойной морали» либо ситуацией принудительного мировоззренческого выбора личности в пользу или науки, или религии, в результате чего какая-то из важнейших сторон целостной человеческой культуры ущемляется, заполняется разного рода эрзац-представлениями и ложными ценностями. Классический пример здесь — «научное мировоззрение», ставшее легкой добычей различных квази- и псевдорелигий. Также и «чистое» религиозное мировоззрение, занявшее позицию «глухой защиты» в отношении науки, научной картины мира, сегодня просто невозможно, что, надо отметить, уже давно и хорошо понято Церковью.

Решение проблемы предполагает разработку специальных учебных программ, подготовку и широкое издание литературы, организацию открытых просветительских лекций, дискуссий, «круглых столов». При этом очевидно, что данный процесс не может самым непосредственным образом не затронуть систему образования. Школа должна осознать эту проблему и перестать прятаться от нее. И, прежде всего, необходимо понять, что речь не идет о нарушении конституционного принципа светскости образования и отделения школы от Церкви. Речь идет о формировании уже на школьной скамье правильного понимания религии и правильного отношения к ней, о преодолении предрассудков о несовместимости научных и религиозных истин, о научном подходе к изучению взаимоотношений науки и религии в истории культуры, о воспитании в конечном счете «способности суждения», которое позволит человеку самому сформировать на основе полученной информации верное представление. Только это, на наш взгляд, может стать действенной мерой в возвращении к истокам нашей культуры и борьбе с рецидивами тоталитарных деструктивных идеологий в лице современных псевдорелигий.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД И КОНЦЕПЦИЯ «СИМФОНИИ» ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В государствах, чье население исповедовало Православие, в качестве идеального принципа церковно-государственных отношений считался принцип «симфонии» — когда отношения между Церковью и государством уподобляются отношениям души и тела, и согласное действие или симфония между Священством и Царством определяется как благо государства, понимаемого как единый церковно-государственный организм. Поддержание такого слияния двух разноприродных институтов нуждается в постоянных усилиях как со стороны Церкви, так и со стороны государства. Поэтому принцип «симфонии» может быть оправдан лишь при условии того, что государство, пусть хотя бы в лице государей, стремится быть христианским, а Церковь, закрепляя свою великую миссионерскую победу, вверяя Царству свою судьбу, воздействует на него через священство своим духовно-нравственным авторитетом.

Государство есть основной институт политической системы общества, и если общество в качестве объединительного начала провозгласит секулярные принципы, то никакой «симфонии» Церкви и секулярного государства быть не может, особенно, в нашем апостасийном XX веке... О чем и писал в 30-е годы в «Воссоздании Святой Руси» крупнейший ученый, церковный и общественный деятель — А.В.Карташев, чьи мысли очень актуальны сегодня. Особенно, его идея воссоздать сперва симфонию Церкви и общества через «теократию снизу», через «воцерковление живых сил нации». Восстановить идеалы Святой Руси в общественно-государственном строительстве, по мнению А.В.Карташева, можно лишь через воссоздание «христианской общности» — когда Церковь, объединяющая и клириков и мирян, «берет и культуру, и государство, как области, подчиненные отраве первородного греха, под свою евангельскую цензуру», «через пастырское воздействие на совесть своих духовных детей». Большую роль в создании такого рода церковно-общественной симфонии А.В.Карташев отводит мирянам, которые, «входя в коллективы свойственными той среде методами», проводят в жизнь общества христианские начала: в экономике, в политике, в культуре, в науке, в образовании...

Есть надежда, что помочь в разработке научной концепции такого рода симфонии сможет цивилизационный подход, основы которого разработаны Н.Данилевским, К.Леонтьевым, О. Шпенглером, А.Тойнби, позволяющий рассмотреть религиозные, национальные, экономические, политические, правовые отношения как сложившиеся в обществе, так и сложившие это общество, — в комплексе. Согласно этому подходу, история человечества является историей становления, расцвета, гибели и взаимодействия народов, культур и цивилизаций. Последние, наряду с народами и правительствами, выступают в качестве важнейших субъектов исторического процесса, задавая ему сложившиеся в конкретных социокультурных условиях системы смыслов и установок. При всем многообразии определений цивилизаций, сторонников цивилизационного подхода роднит общее понимание цивилизаций как неких реально существующих во времени и в пространстве больших общностей, определяющихся наличием ряда общих черт объективного характера, таких как религия, история, язык, обычаи, общественные институты, а также субъективной самоидентификацией людей. Причем цивилизация — это самый широкий уровень человеческой общности. В зависимости от точки зрения исследователей, таких общностей насчитывается от 8 до 32... Возможность же создания единой мировой цивилизации сторонниками цивилизационного подхода приравнивается к попытке строительства Вавилонской башни, ибо объединить мир может только Христос и Церковь... И хотя мондиалистские проекты создания нового мирового порядка на основе единой экономической, финансовой, информационной системы, требующей религиозной, культурной и политической легитимации, пользуются большой симпатией у деловой, политической и интеллектуальной элиты мира, предсказания ряда политологов, социологов, культурологов, работающих в цивилизационной парадигме, о грядущем столкновении Запада с незападными цивилизациями — далеко не беспочвенны.

Как же готовы к этому столкновению мы? Русский эмигрант И.Л.Солоневич, анализируя российскую историческую и политическую мысль XVIII-XIX вв., охарактеризовал ее как результат «заим-

ствованных извне шаблонов мышления, фразеологии, терминологии и политики», в результате чего получился «круг понятий, не соответствующих никакой действительности в мире, круг болотных огоньков, зовущих нас в трясиину», куда наше общество и угодило в 1917 г.

Несмотря на то, что наше постсоветское обществоведение продолжает блуждать в «фарватере» того же вышеуказанного круга, появляется ряд работ, указывающих на неприменимость западных шаблонов для объяснения российской истории и российской действительности. Все смелее наши исследователи обращаются к проблеме российской цивилизации, соединяющей православные горние идеалы с исторической традицией принявших Православие народов. Здесь хочется отметить А. Панарина, О. Платонову, покойного митрополита Иоанна (Снычева), который хотя и не был профессиональным ученым, но его работы «Самодержавие духа» и «Русь соборная» поражают органичным соединением научного и богословского видения проблем, раскрывая духовный смысл нашей истории... Да и не только их... Эти авторы утверждают, что Российская цивилизация, возникшая на рубеже XV-XVI вв., формировалась как своеобразная церковно-имперская симфония, вобравшая в себя народы разных вер и культур... После трагедии 1917 г. российская цивилизация, пусть в искаженном виде, но возродилась, однако идея III Интернационала не смогла заменить идею III Рима, поэтому в настоящее время мы переживаем надлом российской цивилизации, когда ей, имеющей ярко выраженную духовную доминанту, пытаются навязать сверхпримитивные потребительно-рыночные идеалы.

Однако, применяя цивилизационный метод на практике, мы рискуем впасть в архаизм. Говоря о возрождении основополагающего принципа российской цивилизации: «Православие — Самодержавие — Народность», мы можем свести Православие к роли «гражданской религии», легитимизирующей маскирующийся под самодержавие абсолютизм. Есть также опасность увлечения геополитикой, абсолютизируя «евразийский характер» российской цивилизации, делая при этом акцент не столько на ее христианском, сколько на восточном ее характере, или панславизмом, поставив расу выше религии...

Может быть из-за этого среди православных, особенно среди проживающих на Западе, бытует мнение, что «православные христиане должны раз и навсегда отказаться от лжи, что мы и наши Церкви можем жить по Евангелию Христа и еще сохранять все богатство и славу наших национальных культур и индивидуальностей» (прот. Фома Хопко). Сторонники цивилизационного подхода обвиняются ими в любви к «языческому космизму», в уходе от миссии Православия — «ходатайствовать перед Богом и стоять пред Его лицом как защитники от имени всех

тех, кто вольно или невольно был сбит с пути дьяволом» (он же)...

Но критики «рах sancta-russica» (термин А.В. Карташева) сами впадают в другую крайность, отвергая экономическую, политическую, социокультурную альтернативу постхристианскому «новому мировому порядку», тайна идеологии которого проявляется в трудах Дж. Сороса, Ф. Фукуямы, З. Бжезинского, Ж. Аттали, и который нуждается в новой «планетарной религии», защищающей «плюрализм» тоталитарных сект и нетрадиционных культов, размывающих традиционные религии и культуры.

И все же альтернатива проамериканскому «новому мировому порядку» есть, и немаловажную роль здесь призвана сыграть Россия, это государство-цивилизация, чей народ, как отметил Патриарх Московский и всея Руси Алексей II «через духовное возрождение постепенно возвращает себе свой исконный идеал — быть земным воинством Христовым, осуществлять в словах и делах великую миссию мира, правды и добра, утверждаемую посредством разнообразных усилий».

На этом поприще сделано уже немало. И на индивидуальном уровне — когда воцерковляются и простые люди, и государственные, общественные деятели. И на уровне церковно-общественных и церковно-государственных контактов, когда целые ведомства и учреждения подписывают соглашения о сотрудничестве с Церковью. Но до гармонии в церковно-государственных и церковно-общественных отношениях еще, ой, как далеко. И одной из главных причин отсутствия этой гармонии является игнорирование политическим, научным и информационным истеблишментом страны как самобытной российской цивилизации, так и цивилизационного подхода, наилучшим образом вбирающего в себя историко-культурное российское наследие.

Но если общество блуждает в мировоззренческих и методологических потемках, то почему бы Церкви не направить деятельность своей миссии на помощь христианской общественности, представители которой, являясь членами Церкви, своими подвижническими трудами в самых разных сферах общественной жизни преодолевают враждебное отношение к Церкви в обществе и государстве: в сфере экономики, политики, права, науки, образования, воспитания, культуры. ...Направить на то, чтобы совместными усилиями и общества, и Церкви через восстановление церковно-общественной и церковно-государственной симфонии, причем восстановление творческое, с учетом изменившейся исторической ситуации — преобразить жизнь общества, подвигнув ее на жизнь во Христе. И пусть цивилизационный подход поможет всем нам — и членам забытого Христа, но вновь жаждущего обрести Его общества, и членам осуществляющей свою миссию Церкви — вновь ощутить себя единым целым.

ШУТЬКО Д.В.,

кандидат юридических наук,
ст. научный сотрудник Института государства
и права РАН

СООТНОШЕНИЕ НОРМ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ

1. Нормы общественных объединений и религиозные нормы являются видами социальных норм, направленных на обеспечение системных процессов в обществе, упорядочение человеческих взаимоотношений в определенные рамки.

2. Нормы демократических объединений, в первую очередь, политических партий, закрепляют центральную человеческую ценность — политическую свободу, одним из источников которой является, в частности, христианская идея свободы воли.

3. Нормы общественных объединений и религиозные нормы диктуют общие положения о реализации принципов социальной справедливости и правового равенства.

4. Плюрализм в вопросах веры объединяет положения норм общественных объединений и религиозных норм (свобода совести и вероисповедания).

5. Сближение норм общественных объединений и религиозных норм происходит через общие демократические ценности и институты: свобода личности, свобода слова, свобода собраний, свобода ассоциаций, всеобщее избирательное право, равноправие граждан и т.п.

6. Важной функцией как норм общественных объединений, так и религиозных норм является предотвращение отдаления людей и семьи от общества (социальная интеграция).

7. Значительное внимание в нормах общественных объединений и религиозных нормах уде-

лено проблеме прав человека (личных, гражданских и коллективных социальных прав).

8. Совпадение рассматриваемых видов социальных норм проявляется в вопросах доктрины социального партнерства трудящихся, работодателей и государства.

9. Важное место в обоих видах норм занимает положение о необходимости обеспечения экологических основ существования человека.

10. Рассматриваемые социальные нормы в значительной мере сосредоточены на проблемах социальных гарантий экономических и социально ущемленных групп населения.

11. Актуальным являются положения анализируемых норм, посвященные влиянию общественности и религии на молодые поколения. Те и другие являются важным фактором социализации молодежи.

12. Этические ценности, зафиксированные в нормах общественных объединений во многом питаются религиозными моральными нормами.

13. Значительным вкладом норм общественных объединений и религиозных норм в образование консенсуса в обществе является создание механизмов регулирования национальных интересов, совершенствование системы многонациональных отношений.

14. Исполнение норм общественных объединений и религиозных норм и отклонение от них влекут положительные и негативные санкции — награды и наказания, одобрение или порицание.

О РАБОТЕ ФОНДА СОДЕЙСТВИЯ ДУХОВНОМУ, КУЛЬТУРНОМУ И ХОЗЯЙСТВЕННОМУ ЕДИНСТВУ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ, РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, УКРАИНЫ И ДРУГИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ГОСУДАРСТВ

Днем рождения фонда можно считать 24 мая 1993 года — день славянской письменности и культуры в Херсонесе, акция «Неугасимая лампада».

Основные моменты в работе фонда:

- участие в проведении дней славянской письменности и культуры;
- изготовление сувениров к этим дням, к 1000-летию Белгорода, к 300-летию русского флота;
- дни украинской культуры в Белгороде;
- чествование ветеранов войны и труда и др.

Ключевым моментом стало участие в Славянском ходе (Мурманск, Петербург, Новгород, Минск, Киев, Тирасполь, Кишинев, Бухарест, София и другие города Болгарии, Шипка, Белград, Сараево, Котор, Приштина Косово поле...), приуроченное к 120-летию освобождения Болгарии.

Двести тысяч сыновей России отдали жизни за свободу Болгарии и благодарные болгары свято чтут эту память в веках:

Руссе, Свиштов, Плевен, Стара Загора, Пловдив, Шипка, Шейново, София.

Звонят, звонят колокола, хлеб-соль, цветы и слезы на родных до боли лицах братушек и сестер, и утром ранним, и в полдень, и за полночь встречавших нас, где бы ни проходил Славянский ход по Болгарии, в которой, ох, как нелегко живется сегодня братьям-славянам.

Низкий вам поклон, братушки и сестры, за светлую Веру в майку Русию, которая несмотря на происки некоторых политиканов, не оскудевает с веками. Дай Бог, нам быть ее достойными!

Прием у Патриарха Максима, служба в храме Александра Невского, на Шипке...

Да разве мы можем друг с другом расстаться?!

*Забить все бывшее, года лихолетья
На нашей планете славянское братство
Сплелось корнями сквозь годы в столетья!
Мы помним все: и слезы и улыбки,
И наших сел пожар,
И плеть врага, и ликованья Шипки,
Скрепленной кровью русских и болгар.
Славяне мы, в крови у нас — века!
Одна судьба и крепость языка,*

И Бог один,

И крест сродни...

В единстве наша сила! ("И любви" Добавил Владыка Питирим).

Сербия, Республика Сербская, Косово — передний край борьбы за землю русскую, за веру Православную.

Сербский университет в Пале, передача книг, собранных в России. Занятия на факультетах не прекращались все три тяжелых военных года, из окопов шли в аудитории, с лекций в окопы.

Национальное информагентство (радио, ТВ): сербские ретрансляторы захватил десант OSFOR — «миротворцы» «мировой заедницы», нарушившие свои же дейтонские обязательства, возжелавшие психофизиологически обработать каждого серба — произвести духовную кастрацию, а если не получится — уничтожить физически! Поистине дьявольский план! Школа. Вот они, сербские дети, пережившие адскую войну, слышавшие вой «миротворческих» бомб, выдавшие смерть своих сверстников. Им не до красивых тряпич, наркотиков и порнухи (от чего не убереглись российские сверстники) и слава Богу! С горящими глазами слушают они речи седых русичей: писателя Дмитрия Балашова, академика Семена Шуртакова, поэта Виктора Тимофеева и, практически, своего сверстника Дмитрия Коржова, песню «Черный ворон», а Четницкие песни бойцов сербского сопротивления становятся нашими «Тамо далэко... там моя Сэрбия» — гимн нашего Хода.

«Царские волки» — русский добровольческий отряд. Черные береты, двуглавый орел на черно-золотисто-белом знамени. Отряд воевал на наиболее сложных и ответственных направлениях. Тысяча человек, но значение их трудно переоценить, в первую очередь, моральное. Для этого нужно знать отношение сербов к русским — «на небе Бог, на земле Русия!»

И вот русские рядом, в одних с сербами окопах:

— Кой ти?

— Я сам рус, русский.

— Из Москве?

— Из Караганды.

— Где то, Караганда? У Сибири? А свей едно волим майку Русию! (волим — значит любим).

Из разговора в правительстве Сербии:

«Говорят, Россия предает сербов, какая Россия? Разве вы подписываете документы, позволяющие бомбить сербских детей? Вы бы их грудью защищали. Вы — настоящая Россия!»

Россия — великая страна. Мы — великий русский народ, только нам нужно вновь найти себя, открыть исконно православную славянскую душу. В Сербии верят и надеются, что очнется, наконец, северный великан!

Свято-Троицкий храм. Спите спокойно, Дмитрий Попов, Нищенко Андрей, Мелешко Сергей... Вечная память павшим, храни Господь, оставшихся в живых.

Благодарная Сербия: о.Василий, Ростислав Петрович, Бранко, Весна, Споенка и тысячи сербских братьев и сестер помнят о вас!

Помнит ли (знает ли) нынешняя Россия? Забудет Россия? Забудут родные? Они не вернулись назад...

Но помнят долины и помнят вершины,

Где русские парни лежат!

В сербской земле, под русскими березками, не за серебро и золото — за други своя положившие души, самое дорогое, что имели. Помните юные русичи — они сражались за вас, за ваше будущее!

После Славянского хода, по благословению епископа Белгородского и Старооскольского Преподобного Иоанна и при поддержке губернатора Евгения Савченко фонд был зарегистрирован. Основная цель деятельности фонда:

Содействие духовному, культурному и хозяйственному единству Республики Беларусь, Российской Федерации, Украины и других православных государств. Основные инициативы Фонда:

— праздник возрождения культуры православных народов «Хотмыжская осень»;

— православное шествие (из Херсонеса и Киева), приуроченное к открытию памятника Святому Равноапостольному Великому князю Владимиру — крестителю Руси;

— «Славянские встречи» — встречи молодежи Республики Беларусь, России и Украины;

Молодежные организации братских республик приурочили их к 55-ой годовщине победы на Курской дуге.

К колоколу Единения собрались юноши и девушки из Киева, Минска, Белгорода и других городов Руси. «За круглым столом» обсудили проблемы взаимодействия, у арки дружбы, на месте, откуда хорошо видна и Россия и Украина.

В храме Воскресения Христова отец Леонид благословил собравшуюся молодежь на добрые дела. В церковной тишине раздались чарующие звуки духовного пения «Христос с учениками» в исполнении кубанского ансамбля «Криница».

На следующий день с молодежью встретился глава администрации нашей области Е.С.Савченко, затем молодые славяне посетили храм Петра и Павла, звонницу — памятные места Прохоровского танкового сражения, договорились о новой встрече.

Эти созидательные инициативы становятся традиционными. Все это стало возможно благодаря сложившейся в Святом Белогорье симфонии духовной и светской власти. Дай Бог, чтобы такая же симфония была в каждом православном государстве.

Под православными государствами мы понимаем государства, в которых основной народной религией является Православие. В настоящее время эти государства являются плотиной на пути дьявольских замыслов погубить человечество.

Обретя православных государей, воцерковленные народы, объединившись, эти государства станут и оплотом истин Христовых на Земле.

ВЫЗОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ СЕГОДНЯ

Ф. В. КОНДРАТЬЕВ,

д. мед. н., профессор Государственного Научного Центра социальной и судебной психиатрии им. Сербского, заслуженный врач России.

БОРЬБА С КУЛЬТОВЫМИ НОВООБРАЗОВАНИЯМИ КАК АКТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Обсуждая проблему, посвященную системе церковно-государственных взаимоотношений, следует начать с того, что Православная Церковь всегда была активным проводником создания гармонии в этих отношениях. Подтверждением этого является неизменная молитва за власть придерживающих, посильная помощь в разрешении проблем государства. Естественно, что и Церковь ожидала и ожидает адекватного отношения государства к её проблемам и особенно к проблемам, которые могут казаться сугубо религиозными, а по сути являются судьбоносными именно для государства. В этой связи я хочу остановиться на угрозе, внешне вроде бы адресованной только Православию, а фактически направленной и против государства. При этом общим и главным объектом нападения является традиционная российская духовность. Как известно, ее основа - Православие, но сама же она одновременно является основой государства.

Традиционная духовность - это именно та национальная ценность, которую берегут люди, болеющие за судьбы своей Родины. Она же является той ценностью, которую хотят разрушить антинациональные и зарубежные силы, стремящиеся к экспансии своей духовности, а через нее - к экономической и политической власти.

В настоящее время можно констатировать факт нового крупномасштабного наступления на национальную духовность. Это наступление отличается хорошей организованностью, многоплановостью, скоординированностью, мощным финансированием, что невольно дает основание говорить о какой-то централизованной акции.

Тараном, пытающимся разрушить национальную духовность, в настоящее время является армия, так называемых, тоталитарных сект. Аналогии такому бурному распространению на российском духовном поле подобных культовых новообразований история не знает.

Являясь руководителем рабочей группы, созданной в рамках Федеральной целевой программы по усилению борьбы с преступностью, утвержденной Постановлением Правительства Российской Федерации от 17 мая 1996 года М 600, - группы, которой поручена «Разработка материалов о негативных медико-социальных последствиях деятельности в России организаций, имеющих характер деструктивных, тоталитарных сект...», я все больше убеждаюсь, что деятельность последних имеет деструктивную сущность в отношении личности, семьи, общества и государства. Вместе с тем является фактом, что при внешнем различии в основе всех культовых новообразований лежит враждебность к Русской Православной Церкви, какие бы при этом безобидные названия и «богоугодные» цели они себе ни приписывали и какой бы изощренной ни была их «духовная» лексика, в том числе, со ссылками на Христово Евангелие.

Нельзя однако не видеть, что цель этих нападков более широкая, чем разрушение Православия в России. Тот факт, что в открытой или тщательно скрываемой форме культовые новообразования имеют связи с зарубежными центрами, дает основание считать, что разрушение Православия имеет не только духовный аспект, но и земной - политико-экономический, антигосударственный. Православие на протяжении тысячелетия было основой и стержнем развития российской государственности, самобытности народа и его культуры. Разрушение этой основы всегда было целью недругов России. Искривление этого стержня в сторону от ортодоксальности является непременным условием лишения духовной самобытности россиян и превращения их в космополитическую массу, которую затем легко можно будет подчинить и эксплуатировать.

В этой связи сохранение российского народа в лоне Православия должно рассматриваться не только как забота о его духовной чистоте, но и как

забота о сущности его земной жизни - свободе и независимости от чужеродных «образцов цивилизации» с ее сатанистской моралью. Неустройство духовное ведет к неустройству государственному. Предупреждение Ф.М.Достоевского, что «Россия без Христа - это хаос и всеобщее совокупление», следует дополнить тем, что такая Россия фактически перестанет быть Российским Государством.

Русская Православная церковь в полной мере понимает всю опасность современных культовых образований, однако такого понимания, выраженного в законодательных актах, государство пока не имеет. По существующему Закону 1990г. в правовом и даже нравственном отношении Православие уравнивается с любой группой, собравшей хотя бы десять человек и объявившей себя новой религией. Уже достаточно долго обсуждается проект нового Закона о религиозной деятельности в России, застопорившийся из-за основного разногласия: дать ли «демократический» простор деятельности в России культовым новообразованиям или как-то оградить национальное духовное поле от сорняков. Наше предложение, озвученное в Государственной Думе РФ через депутата, в прениях по новому Закону о религиозных организациях встретило яростное сопротивление у защитников «свободы совести», хотя оно сводилось к мягкой формулировке:

«Установление каких-либо **правовых** преимуществ или ограничений для одной или нескольких религиозных организаций не допускается, **что не исключает нравственного приоритета Русской Православной Церкви, определявшей более 100 лет национально-духовное становление России, ее культурную самобытность и государственность**».

Анализ сущности деятельности современных культовых новообразований показывает, что они методами деструкции личности как раз лишают ее свободы вероопределения, той «свободы совести», о которой так радеют наши право-, а точнее, сектозащитники в Думе.

Агрессивному прозелитизму современных культовых новообразований должна противопоставляться активная миссионерская деятельность РПЦ среди россиян, и в этой деятельности обязательно должно присутствовать разоблачение духовно губительной сущности деструктивно-тоталитарных культовых новообразований. Необходимо показывать опасность неокультов и государству и активнее призывать его к использованию возможностей своих информационных каналов для собственной защиты от этой реальной угрозы.

Сказанное отнюдь не призывает к декретному обозначению Православия как государственной религии. На мой взгляд, государственность Церкви может дать лишь видимость духовного единства граждан без создания истинного духовного единения. Не уходя в глубокий исторический анализ, все-таки в период, когда Православие было государственной религией, не все было так благополучно, как иногда представляется.

Зависимость Церкви от Кесаря в определенной степени лишала человека свободного и по любви принятия Православия, а сам факт принадлежности к Православной Церкви давал некоторые земные преимущества. В государственности Церкви видится противоречие Христовой мудрости: Богу Богово, Кесарю - кесарево.

Опыт показывает, что прямой и жесткий государственный запрет культовых новообразований должного эффекта не дает. К тому же такой запрет будет противоречить положениям «Всеобщей декларации прав человека» и другим основанным на ней межгосударственным соглашениям. А вот широкое разоблачение вредоносности неокультов и на основе этой аргументации снятие их с регистрации — дело более перспективное.

Одновременно в государстве и в общественном менталитете должна создаваться атмосфера нравственного противопоставления тоталитарным культовым новообразованиям, должно считаться морально неприемлемым предоставление эфирного времени таким организациям, должно утверждаться, что продажа этого времени - духовная проституция. Хочу напомнить, что в то время, когда эфир России заполнялся проповедями Асахары, в Японии учение АУМ Синрикё не распространялось даже на частных каналах - считалось неприличным. Освещая в прошлом году по радио «Маяк» негативную сущность тоталитарных сект, я в перерыве упрекнул наши средства массовой информации в беспринципности. В ответ мне была показана подаренная Асахарой японская аппаратура, на которой производилась запись моей передачи... Такова нравственность госчиновников.

Хорошо, чтобы общественность знала, кто продал такой тоталитарной секте, как Общество Сознания Кришны, возможность 24 часа в сутки ежедневно вещать в российском эфире, кто санкционирует массовые тиражи рекламных видеороликов и радиопередач, печатает многочисленные газеты, журналы и книги. Далеко не вся эта сектантская продукция привозится из-за рубежа. Это делают наши россияне, совершая акты упомянутой духовной проституции. Почему бы не обратиться к ним со специальным разъяснением, не довести до их сознания аморальность таких деяний?

Бурному распространению неокультизма в России способствовал ряд причин. В целом они уже известны, но всё же, этого мрачного явления не было бы, если:

1. Большеvizму - этой огромной, внеконкурентной тоталитарно-деструктивной секте - за десятилетия своего правления не удалось бы произвести глубинного разрушения Православия как национальной системы миропонимания и смыслов бытия, как нравственного кодекса повседневного поведения. Глубина этого духовного разрушения еще далеко не осознана, ее как бы маскируют внешние, ритуальные проявления остатков христианских традиций, исполняемые зачастую россиянами без понимания их смыслов.

2. Если бы демократические преобразования в России с конца 80-ых не были бы хаотичными и служили бы национальным интересам. Без этого открылись границы для проникновения различных пороков западной цивилизации, включая и проникновение даже тех тоталитарных сект, которые имеют криминальный след в своих странах.

3. Если бы после освобождения от ранее тотально доминирующего марксистско-материалистического фундаментализма россиянин, оказавшийся на незнакомом духовно свободном поле, получил информационно добросовестные ориентиры для определения своего места в нем (к самостоятельной же ориентировке он, увы, был не приучен).

Трудно отрешиться от мысли о чьей-то злой воле расставить на этом поле самые противоречивые, но неизменно антиправославные ориентиры на постижение белой и черной магии, оккультизма, шаманства, астральных воздействий, сверхестественных событий, о вхождении в жизнь «за гранью реальности». Когда все это дополняется сообщениями о международном признании успехов доморощенных экстрасенсов и колдунов, непрерывными рекламными предложениями «закодировать» и «раскодировать», использовать знания «ученых» астрологов и хиромантов, а также телешоу с магическими целителями, посетителями внеземных цивилизаций, реципиентами космических энергий и т.д. - и все это в научно-образном виде, то прессинг такой ежедневной загрузки сознания через все информационные каналы не мог не привести к восприимчивости общественным сознанием как псевдонаучных, так и квазирелигиозных мировоззренческих позиций. Следует признать факт, что из-за реальной кадровой и материальной слабости, клейма архаичности, а также из-за канонической недопустимости аморального принципа «цель оправдывает средства» Русская Православная Церковь не смогла вовремя возвыситься в центре упомянутого свободного поля свои духовные ориентиры.

Главным методом создания благоприятной почвы для роста культовых новообразований, для снижения интеллектуально-критической сопротивляемости восприятия явной нелепицы, содержащейся в учениях культовых новообразований, явились электронные средства массовой информации. В этом плане преуспели телевизионные каналы «2x2» и НТВ, особенно с его программой «Третий глаз» - главной рассадницей антиправославия и пропагандистом оккультизма.

Эффект есть: в России уже официально зарегистрировано свыше 400 тысяч различных «ясновидящих», «магистров белой магии» и прочих колдунов и ведьм, действуют не менее сотни эзотерических «академий», имеющих в своих названиях слова «черная и белая магия», «ведовство», «целительство» и так далее. Широковещательная реклама этих «академий», специальные передачи на телевидении с Лилианой, Анжеликой Эффи, Лейлой-ханум и другими новыми «святителями» делают свое разрушительное дело.

Далеко не все эти люди представляются учителями новых религий, они как бы сами по себе, но всех их объединяют попытки дискредитации Православия, что создает благоприятную почву для последующего вовлечения в неокульты. С этой целью широко практикуется формирование представления об общности различных мракобесных суеверий с христианской религиозностью: многочисленные колдуны, гадатели, экстрасенсы и т.п. демонстрируются на ТВ-экранах на фоне икон и другой Православной символики, а их вещания неизменно содержат христианскую лексику, обращения к Богу, Деве Марии... Вопреки абсолютно отрицательному отношению Православия ко всякого рода «заклинателям» у непосвященного зрителя может создаться впечатление, что демонстрируемое мракобесие сродни с религиозными канонами. Другим весьма распространенным методом подготовки будущих сектантов является развитие широкой сети гуманитарных, образовательных, спортивных, культурных и т.п. движений, объединений и групп, которые формально не фиксируются как религиозные. Вместе с тем на их регулярных встречах и занятиях проводится определенная деятельность, которая не только подготавливает принятие сектантства, но уже является неокультовой.

В настоящее время мы проводим судебно-психиатрическую экспертизу ряду членов «Международного Духовного Творческого центра Satorl». Экспертиза проводится по постановлению прокуратуры для определения степени негативных психолого-психиатрических последствий. Изучение деятельности этого «духовно-творческого» центра показывает, что она полностью соответствует тому, что составляет понятие тоталитарная секта. Здесь также применяются психотехнологии формирования DDD синдрома, сущность которого в США рассматривается как главный признак тоталитарных сект (кстати, американцы ранее нас столкнулись с неокультами, и причиной тому было нивелирование роли христианской духовности), DDD синдром (deception, dependency, dread - обман, зависимость, страх) соответственно состоит в сокрытии действительных целей культа, за камуфлированных под «бомбардировку любовью», - последующей жесткой эксплуатации, в подавлении собственной личности с полным подчинением культу и в страхе, как главном инструменте манипулирования, основанным на постоянно формируемом чувстве вины.

Ведущий передачи НТВ «Третий глаз» Иван Кононов, много сделавший для разрушения Православия, неоднократно рекламировал основателя и руководителя «Сатори» Аллу Суворову (Курцбат), что привело к ней немало последователей. Отрицая религиозность своей деятельности, Суворова навязывает своим приверженцам именно новое мировоззрение, новое мистическое понимание сущности бытия и общения с Богом - новую истину и новую нравственность. Другое дело, что эта новизна не более как новый вариант компиляции уже известного, но по сути это новая тоталитарная секта, хотя и нежелательная быть признанной таковой и зарегистрироваться как

религиозное объединение. Интересно высказывание одного из ее учеников: «Все время создавалось впечатление, что за спиной Аллы кто-то стоял, и она лишь импровизировала заученное». Не обошлось и без криминального элемента, в связи с чем Суворова скрылась за рубежом. Кстати, факт «стояния за спиной» отмечают многие члены упомянутых группировок, особенно подростковых с сатанинским направлением. Видимо, эти «теневые наставники» и подготавливают новые тоталитарно-деструктивные группы без какой-либо их регистрации.

Таким образом, в России ведется активная и разнообразная подготовительная работа по развитию интереса к оккультному.

Что касается многих сотен уже зарегистрированных религиозных обществ сектантского содержания, движений, групп, то, следует еще раз подчеркнуть: их главная цель - препятствовать возрождению в России православной духовности, деструкция национального самосознания и разрушение государственности. В учениях практически всех сект наряду с дискредитацией Православия в скрытой или цинично обнаженной форме навязывается информация о второсортности или даже «нецивилизованности» исторических и культурных ценностей россиян и утверждается идея о транснациональной религиозной духовности, источники которых находятся в зарубежных центрах. Все это сочетается с отрицанием каких-либо обязанностей перед своим народом и государством. По существу люди, оказавшиеся в сетях неокультов, лишь по паспорту граждане России, они не связаны с ней ни в духовном, ни в гражданском отношениях.

А в секты уже вовлечены миллионы россиян! За эти годы в 100 и более раз увеличилось число

адептов некоторых неокультов. Так, только в Москве 3% населения находятся в сфере секты Свидетели Иеговы, навязчиво распространяющей искаженный, адаптированный под свое лжеучение текст Евангелия. К слову сказать, иеговистское учение содержит явно антигосударственную направленность.

В связи со сказанным, активная миссионерская деятельность должна неизменно разоблачать вредоносную сущность культовых новообразований и для Православия, и для российской культуры, и государства - как в целом, так и его сограждан в отдельности. Необходимо полнее показывать, что новоявленные, многочисленные претенденты на истину в последней инстанции мирно между собой уживаются только потому, что у них общая цель - разрушение Православия, влекущее за собой разрушение российской государственности.

Несмотря на все усилия врагов Православия, нельзя не отметить, что Русская Православная Церковь набирает силу. Информационная агрессия сектантов встречает должный отпор. Как пример сказанному, следует указать очень нужный и очень хороший справочник «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», вышедший вторым изданием по благословению Преосвященного Ионна, епископа Белгородского и Старооскольского, Председателя Миссионерского Отдела Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Читая в этом Справочнике о сущности различных культовых новообразований, еще раз убеждаешься в Красоте Мудрости и Мудрости Красоты Православия. Уверен, что Справочник поможет многим россиянам уберечься от неокультов и войти в лоно нашей Православной Церкви.

Ю.И.Полищук (Москва),
доктор мед.наук, профессор ГНЦ
психиатрии и наркологии МЗ РФ

ИНФОРМАЦИОННО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АГРЕССИЯ И ДУХОВНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ЗДОРОВЬЕ НАЦИИ

За последние годы в общественном сознании все больше укрепляется мнение о том, что в результате духовного кризиса в обществе, неправильно реализуемой его демократизации происходит процесс отупления, “дебилизации” народа. Об этом говорят некоторые политики, общественные деятели, журналисты, писатели. Ответственность за этот процесс возлагается на средства массовой информации и их руководство, на четвертую власть, которая, получив практически полную свободу слова и широкие возможности гласности, не подкрепила и не сопровождала их ответственностью перед народом, обществом, государством. Всякие попытки общественного контроля за деятельностью СМИ расцениваются как покушение на свободу слова и принципы демократии. А между тем процессы манипулирования общественным и индивидуальным сознанием граждан России с помощью СМИ набирают силу. Пришло время высказаться по этому вопросу ученым – социологам, психологам, медикам, которые тоже выражают озабоченность определенными перекосями и издержками в деятельности СМИ, оказывающими большое, подчас определяющее влияние на психологию и поведение широких слоев населения.

Академиком Д.С.Лихачевым введено важное понятие духовной экологии, которая для человека не менее значима, чем экология физико-биологическая. От состояния духовной экологии зависит развитие и благосостояние человека как личности, как разумного существа. Только в благоприятной духовно-интеллектуальной среде возможно прогрессивное духовное и интеллектуальное развитие, духовная и умственная деятельность человека. Подобно тому, как нормальное физическое развитие и жизнедеятельность человеческого организма прямо зависят от состояния физической и биологической среды его обитания: качества продуктов питания, воды, воздуха, уровня радиации и другого, так и нормальное (гармоничное) духовное и умственное развитие и функционирование личности зависит от духовной и интеллектуальной пищи, которая будет ему предложена каждый день, неделю, месяц, год.

Можно с определенностью сказать, что положение дел в области духовной экологии не менее, а возможно, более критическое, чем в области физической экологии современной России. Общая ситуация характеризуется выраженной тенденцией к духовной и

интеллектуальной, нравственной деградации. Продолжает распространяться эпидемия антиинтеллектуализма и иррационализма, научное мировоззрение вытравляется из общественного сознания, происходит мифологизация и мистификация массового сознания. С помощью СМИ идет разгул псевдонаучных, лженаучных, оккультных, эзотерических учений, представлений, торжествует невежество и мракобесие. Паранаука, как феномен массовой западной культуры, продолжает свое победоносное шествие по России и странам СНГ. Такого возрастающего числа шарлатанов в области медицины под видом целителей, экстрасенсов, биоэнерготерапевтов история российского здравоохранения еще не знала. Их появление и размножение стало возможным благодаря информационно-психологической агрессии СМИ, особенно электронных, забивающих сознание миллионам людей навязчивой и назойливой рекламой. Широко и систематически пропагандируются бредни астрологов, сеющие подчас сомнения и панические настроения у населения, нарушающие нормальный, естественный ход жизни уверовавших в них людей. Отдельные виды информационно-психологической агрессии и ее негативные эффекты, отрицательное влияние на интеллектуальное здоровье людей представлены в сводной таблице. Из нее видно, насколько разнообразны и масштабны виды и формы информационно-психологического влияния СМИ на духовную сферу и интеллект человека. Сознание и ум – высшее творение природы и общества – уязвимая и хрупкая вещь. Они нуждаются в защите и самозащите. Вот почему необходим Закон по информационно-психологической безопасности населения. Его действие должно предусматривать не только формы явной информационно-психологической агрессии, отрицательно влияющие на духовно-интеллектуальное здоровье людей, но и формы скрытой, замаскированной агрессии, влияющей на подсознание человека, его эмоциональную сферу и сферу влечений.

Духовное и интеллектуальное здоровье – основа психического и физического здоровья нации, которое в настоящее время вызывает серьезное беспокойство и тревогу, особенно здоровье детей и подростков – нашего будущего. Идет процесс депопуляции, вырождения. Его нужно остановить. Безотлагательно! Необходимо сказать: «НЕТ - физическому и духовному геноциду русского народа».

ЛИТЕРАТУРА:

- Юревич А.В., Цапенко И.П. "...из нашей прессы, из передач радио и телевидения исчезает научная тематика. Для общества лишиться интеллектуальной элиты, выращиваемой в науке – это то же самое, что для человека лишиться разума. Россия может превратиться в страну дураков. И такая перспектива уже не миф, а вполне реальная возможность". // Вопросы философии, 1996, №9, с. 59-68.
- Братусь // Мир психологии и психологи в мире, 1994, "...нынешнее время с очевидностью воспринимается как время падения, упадка, глубочайшего нравственного кризиса."
- Арсеньев А.С. Там же. С. 4-26. "...вопреки процессу развития личности в ситуации современного кризиса идет обратный процесс дегуманизации, которому способствуют все средства массовой информации."
- Фельдштейн Д.И. Там же, с. 38-47. "Произошла интенсивная примитивизация сознания детей. Отмечается рост цинизма, грубости, жестокости, агрессивности... Эгоизм и духовная опустошенность...накопительская психология."

Хвыля-Олинтер А. И.,

к.юр.н., полковник внутр. службы, МВД России

О КРИМИНАЛЬНЫХ ВРАГАХ ЕВАНГЕЛИЯ

Благая весть Господа Иисуса Христа всегда вызывала яростное сопротивление зла. Но ныне Россия сталкивается с небывалым количеством негативных проявлений деятельности псевдорелигиозных образований, навязывающих нам и всему миру антикультуру. В компетентные органы и общественные организации хлынули заявления от граждан, потерявших своих близких из-за их попадания в тоталитарные секты. Это трагические случаи разрыва с семьями, родителями, обществом и уход в никуда, в смертельно опасный обман. Все чаще проникновение сектантов и их сторонников в государственные структуры.

Наблюдается криминализация таких сект. Чаще всего сектантов привлекают к ответственности за убийство (ритуальное или для сохранения тайны), доведение до самоубийства, истязание, похищение людей, надругательство над могилами, оборот психотропных средств, сексуальные преступления, организацию массовых беспорядков, вымогательство, создание посягающих на личность и права граждан объединений, незаконное применение психотехники, обман и злоупотребление доверием, манипулирование конфиденциальной информацией о гражданах. Выявлена общность преступных и тоталитарных сектантских организаций по их внутренней структуре, применяемым средствам и методам.

Наше общество в последние несколько лет столкнулось с проблемой, проявившейся на Западе 20-25 лет назад: интенсивное и массовое освоение асоциальными личностями такой ниши для преступной деятельности, как психика и душа человека. Происходит это в форме создания различного рода групп, обещающих своим приверженцам самые желанные и ценные для них блага - духовные, социальные, материальные, - в обмен на полное подчинение и поклонение лидеру, культовым идеологии и дисциплине. В учебных заведениях, в переходах метро, на улицах тесно от сектантов, предлагающих ска-

зочно выгодную работу, а попутно решение любых личных и мировых проблем всем желающим. Средства массовой информации заманивают наивных соотечественников в объятия оккультистов. Царит псевдодуховный беспредел, а государство демонстрирует свою беспомощность.

Актуальность указанных проблем видна также из того, что, по данным социологов, в нашей стране (имеющей более чем 1000-летнюю христианскую историю) свыше 50% населения относит себя к православному по вероисповеданию, этнокультурных православных - до 80%, а в той или иной степени религиозными считают себя до 90% граждан. Для сравнения укажем, что в США (имеющих весьма пеструю в религиозном отношении 250-летнюю историю) 56% граждан относят себя к протестантам (около 300 различных Церквей и сект), 25% - к римо-католикам, а к православным - чуть более 1%. Отсюда видно, что государственные политические курсы России и США в религиозной сфере должны отличаться друг от друга.

Что же такое - тоталитарные секты? Они есть разновидность деструктивных культов, которые всегда разрушительны по отношению к естественному гармоническому состоянию личности : духовному, психическому и физическому (внутренняя деструктивность), а также к созидательным традициям и нормам, сложившимся социальным структурам, культуре, вероисповеданиям, порядку и обществу в целом (внешняя деструктивность.).

Понятие «секта» пока не имеет четкого научного определения в социологии и психологии, хотя в богословском смысле здесь все однозначно - отсечение от полноты бытия в Боге. В социальном аспекте сектой можно назвать организацию или группу лиц, замкнувшихся в своих узких интересах (в том числе культовых), не совпадающих с интересами общества. Они отличаются от групп, сложившихся на основе общих интересов, именно замкнутостью всех сторон своей внутренней жизни. Любая секта в той

или иной степени имеет черты деструктивного культа. Отход от полноты общения с Богом приводит к экстремизму и рабству греху. Сектантство, как известно, возникло в момент согласия на грехопадение первых людей. Из-за этого пал во зло весь мир. И в наше время секты извращают духовность людей, разрушают весь мир. Поэтому так важна борьба с ними и так вредно попустительство им.

Ситуация осложнена в значительной мере деморализацией, утратой духовности и криминализацией населения, происходящими в связи с распадом партийно-идеологической государственной структуры и, с другой стороны, забвением многовековых народных традиций.

Православная Церковь долгое время воспринималась под влиянием многолетних штампов как слабое, отсталое, аполитичное и консервативное учреждение. Была предана забвению роль Православия в становлении России. Не принимался во внимание тот очевидный факт, что успешное функционирование государственной машины коммунистического режима СССР в 30-40-е годы объясняется не столько палочной дисциплиной, сколько патриотизмом и правопослушанием, заложенными Православием до 1917 года. Игнорировалось, что этнокультура большинства российских народностей создана Православием. Соответственно зарубежные «стадионные» проповедники представлялись активными, красноречивыми, современными и привлекательными, способными умело общаться с массами. Искусственно были созданы условия, когда заграничным миссионерам проповедовать значительно легче, чем отечественным православным служителям.

Выяснилось, что нахлынувшие активисты привлекают многих и всерьез. Но от этого возникают новые и даже большие проблемы. Дело в том, что усвоение нетрадиционных вероисповеданий из-за контраста культурных и поведенческих признаков всегда ведет к отчуждению от социального окружения и способствует правонарушениям. Накапливающееся взаимонепонимание переходит в конфликты, враждебность, что вызывает уход из семьи, отказ от работы и общественной жизни, стремление замкнуться в своей новой узкой религиозной среде, в которой только человека и понимают и поддерживают. И эта враждебная российской традиционности «узкая среда» приобретает абсолютное влияние на нового адепта.

Сектантов объединяет более всего авторитет учителя и личные отношения с другими членами секты. Однако эти отношения не имеют православной полноты и гармонии. Отсюда противостоящая мировым религиям железная, всепронизывающая организованность сект, их стремление целиком завладеть человеком, сориентировать его исключительно внутри культа, уничтожить все его свободные связи с миром. При криминализации верхушки секты неизбежно криминализуется и секта, превращаясь в орудие реализации желаний всяческих «учителей», «руководящих корпораций» и т.п.

Криминальные наклонности сект следуют из их фанатичности и деформированности понимания цели жизни, вседозволенности выбора средств ее достижения, а также слепой подчиненности своему вышестоящему руководству. Кроме ритуальных, они совершают и провоцируют «обычные» преступления. Например, с вовлеченных подростков требуют деньги, подталкивая их на кражи у собственных близких; заставляют выкупать жилплощадь и оформлять завещание на секту; нападают на неугодных лиц (как своих, так и посторонних) и собирают на них компрометирующие материалы: побираются в общественных местах; создают картотеки различных сведений о проживающих в районах действий секты гражданах без их ведома и т.п. Особенно страшен террор против родителей, пытающихся спасти собственных детей.

Методы вербовки в сектах обычно нечистоплотны и опираются на дискредитацию «конкурентов» с использованием фальшивок и пр.; на очернение той жизни, которой человек жил до встречи с сектой: его работы, идеалов, окружения (провоцирование к ссоре с ним); на подкуп посредством подарков, бесплатной литературы, поездок за границу за счет секты (но с тщательным учетом расходов и предъявлением счета при попытке ухода из секты). Следует отметить, что большинство деструктивных культов в целях ухода из-под контроля общественного мнения и введения потенциальных жертв в заблуждение действуют под прикрытием т.н. «фронтных», внешне благотворительных организаций.

Особенность современного этапа нашей истории в том, что отношение к религиям стало не только внутренним делом России. Мы все теснее входим в международное сообщество и обязаны учитывать международные правила регулирования религиозных проблем.

Стихийное влияние религиозного фактора на внутреннюю жизнь России становится все более заметным, этот фактор теснейшим образом переплетается с этническим и вместе с ним вторгается в политическую и правовую сферы. Мощная иностранная религиозная экспансия, происходящая в последние годы, криминальные проявления различных культов не могут способствовать общей стабилизации обстановки в стране. При этом необходимо учитывать и зарубежный опыт: противоправные действия отдельных квазирелигиозных образований в разные годы вызвали большой негативный общественный резонанс, что наносило ущерб авторитету властных государственных структур. На подобном фоне особенно четко видна особенность Русской Православной Церкви - постоянное сохранение патриотизма и поддержка российской государственности.

Несовершенство российских уголовно-правовых норм, касающихся правонарушений в религиозной сфере, отсутствие четкой правовой оценки коллизий, возникающих в межконфессиональных отно-

шениях, значительно усугубляют и без того сложную криминологическую ситуацию в России.

Образование новых сект, новых учений никогда не приобретало такого организационно-структурированного характера, не имело такой мощной финансовой базы, тенденций экономической экспансии, политических претензий и такого глобального, действительно всемирного распространения. По разным подсчетам в мире существуют тысячи сект и новых культов, по своей сути весьма схожих и создающих одни и те же общегуманитарные проблемы. Только в США насчитывают до 3000 деструктивных культов с вовлечением от 5 до 15 миллионов человек.

В России зарегистрировано религиозных организаций сектантского типа более 6 тыс. Причем многие из них, зарегистрировавшись в каком-либо одном месте, активно действуют на территории всей страны. Количество же мелких сект точно неизвестно, но весьма велико. Не поддается исчислению множество всяких эзотерических и экстрасенсорных институтов, объединений, общин, групп, колдунов, жрецов, гипнотизеров и целителей. Секты и иные псевдорелигиозные организации чаще всего используются как удобное прикрытие для всякого рода авантюристов, правонарушителей и психически больных людей, являются зародышами и рассадниками психотерроризма и организованной преступности.

Сектантство - это родившаяся в гордыне смесь односторонне взятых фрагментов нескольких верований, а также суеверий и придание им крайних форм. Поэтому у человека, связавшего свою жизнь с сектой, коренным образом изменяются и сужаются все ценностные критерии жизнедеятельности и мировоззрения. Он полностью идентифицирует себя с учением секты. Стержнем жизни сектанта является ложная идея счастья и спасения, а также вера в то, что спасаются те, кто живет только по принципам и правилам секты. Остальные, по мнению секты, неизбежно и навсегда гибнут духовно, нравственно и физически. Сектант постепенно отгораживается от мира, деградирует и переходит на особый язык общения.

Несмотря на внешнее разнообразие сект, их внутренние правила схожи. Прежде всего секта стремится, чтобы у человека возникло сознательное или неосознанное блокирование, невосприимчивость любой информации, противоречащей ее мировоззрению. Особенно опасно так называемое зомбирование, полностью разрушающее психику. Члены секты подчиняются жесткой дисциплине, носящей часто характер тоталитарного порабощения с подавлением личности. В них культивируется чувство непреодолимой боязни ухода из секты. Авторитет учителя в сектах чрезвычайно высок. Иерархические структуры сект и преступных группировок одинаковы. Во имя интересов секты их членам обычно разрешаются любые поступки: обман, предательство и т.п. вплоть до уголовно наказуемых деяний.

Секты почти всегда тщательно скрывают свои

главнейшие интересы и задачи. Правду знает лишь узкий круг верхних руководителей сект. Принцип утаивания применяется относительно внешнего мира, а внутри секты вводятся многослойные уровни посвященных. В печатных изданиях (в большинстве анонимных) истинные цели не публикуются. Но все они имеют планы завоевания глобального господства в кратчайшие сроки и любыми средствами. В настоящее время тоталитарные секты в основном заняты созданием в нашей стране своих мощных инфраструктур, скупают землю, строят культовые комплексы, радиостанции, типографии и поэтому до поры до времени слабо проявляют присущую им криминальность.

Для новичков секта маскируется и воспринимается ими, как дружелюбная организация, активно желающая помочь им в самостоятельном развитии, преодолении жизненных трудностей. Секта стремится войти в сферу интересов новичка и завлечь его. Такой человек зачастую не знает, что уже начал взаимодействовать с сектой. Он может быть уверен, что посещает кружок любителей рок-музыки (обычный прием сатанинских сект) или почитателей театра (оккультистские секты), желающих изучать Библию (большинство борющихся с Православием псевдохристианских сект - свидетели Иеговы, мормоны, муниты и т.п.) или стремящихся укрепить свое здоровье и волю, приобрести навыки какой-либо борьбы (сатанисты, секты с восточной ориентацией). Любимые способы заманивания у сект - приглашение на бесплатные курсы обучения или предложение более выгодной работы, индивидуальные беседы в общественном транспорте или визиты на квартиру, настойчивые телефонные звонки, устраивание массовых мероприятий, выдавание себя за международные организации, студенческие движения, центры здоровья, туристические объединения и т.п. В воспитательных и учебных учреждениях секты часто создают свои альтернативные родительские комитеты. Все тоталитарные секты так или иначе обманывают.

Секты обманом и подкупом стремятся проникнуть в государственные структуры, особенно в управленческие, правоохранительные, оборонные и образовательные. Попав в эти структуры, они в идеологическом плане делают упор на свободу вероисповедания, пользуясь недостаточно четким пониманием некоторыми государственными служащими различия между свободой личной совести (и воли) и правовым равенством граждан в стране. Статья 18 «Всеобщей декларации прав человека» объявляет право каждого человека на свободу мысли, совести и религии. То же право подтверждается и Конституцией Российской Федерации. Но равенство перед законом влечет ответственность за противоправные действия. А в профилактическом аспекте предусматривает и мероприятия по предупреждению правонарушений. И если секта, религиозная организация или религиозное движение по своим признакам могут быть отнесены к тоталитарным и, тем более, к криминальным, то разговоры о свободе совести есть дешевая и опасная демагогия. Кроме того,

нельзя забывать, что здесь затрагиваются не только правоохранительные, но и идеологические аспекты.

Такие псевдорелигиозные образования не могут быть рассматриваемы на равных с традиционными вероисповеданиями. Это противоречило бы интересам государства, общества и каждого честного гражданина. Указанное мнение ни в коей мере не ограничивает права граждан на свободу совести, т.к. не препятствует личному выбору любой веры. Во многих зарубежных демократических странах ряд наиболее одиозных сект находится под запретом, а традиционные культуротворческие религии решительно поддерживаются вплоть до введения соответствующих статей в конституциях, установления государственных налогов на религию и т.п. мерами. Европейский парламент официально предупредил об опасности сект.

В заключение хочу отметить, что нашим крестом является не только терпение гонения, но и миссия по спасению заблудших, а это предполагает ак-

тивную духовную борьбу с сектантством. Мы вынуждены заниматься миссионерством в собственной стране. Нам необходимо изучать вероучения сектантов по нескольким причинам. Во-первых, как объективно существующее массовое духовное и социальное явление; во-вторых, как способ более глубокого постижения Православия через его противоположность; в-третьих, для вразумления и спасения заблудших; в-четвертых, для защиты нашей страны, традиций, культуры, всех общественных институтов; в-пятых, для познания неполноты веры в нас самих. Церковь должна давать достойную и своевременную отповедь сектантским вероучениям по богословским (христологическим, сотериологическим, эклесиологическим, эсхатологическим) и социальным (правовым, педагогическим, психологическим и т.п.) направлениям, разрабатывать тактику и методику поведения православных по отношению к сектантам в разных ситуациях. У нас есть, что сказать. Наш Бог есть Любовь! У нас есть Дух Святой!

КОНДРАТЬЕВ Ф.В. (Москва),

д.м.н., профессор психиатрии, заслуженный врач РФ

ПСИХИЧЕСКАЯ БОЛЕЗНЬ: ПОИСК МЕДИЦИНСКОГО И БОГОСЛОВСКОГО ВЗАИМОПОНИМАНИЯ ЕЕ СУЩНОСТИ

Можно с полной уверенностью утверждать, что нет такого священника, к которому не обращались бы прихожане, страдающие психическими заболеваниями. Они могут жаловаться на депрессию, на «козни» мнимых преследователей, на «голоса», слышимые внутри головы, на путаницу мыслей, и так далее — перечень возможных психопатологических переживаний составляет целые руководства и здесь не место их обозначать. Фабула этих переживаний, ее конвертика столь бесконечна и разнообразна, сколь бесконечна личность человека, всегда неповторимая в своей индивидуальной судьбе.

Эта фабула может носить религиозное содержание: от внешне вполне соответствующих учению Православия, например, о попытках сатаны совершить душу христианскую с праведного пути, до явно нелепых. К примеру, одна моя подэкспертная утверждала, что она истинная Дева Мария, и заставляла на себя молиться взрослых сыновей, и за отказ последних она их убила.

От того, как священник отнесется к подобным высказываниям, какие он даст наставления и советы такому прихожанину, зависит дальнейшая судьба

последнего. К сожалению, бывает, что эти наставления и советы, данные с искренним желанием добра, приводят к нежелательным последствиям. Например, больной с эндогенной депрессией было дано наставление на покаянные молитвы и строгий пост, это наставление усугубило депрессию, и больная совершила самоубийство. Здесь нет прямой, продуманной вины священника, он хотел действительно хорошего, но он вмешался не в свою область. Ведь не будет же священник говорить, какую операцию сделать больному с острыми болями, он будет молиться, чтобы Бог дал соответствующее разумение и помощь хирургу, и будет молиться об облегчении страданий болящего. В случаях же психической болезни священник иногда подменяет психиатра. Полагаю, что это происходит из-за недостаточно четкого представления об разграничении сфер компетенции.

К профессионалам-врачевателям Православие всегда относилось уважительно. Ярчайший пример — почитание святого великомученика Пантелеимона Целителя. Бог дал врачу возможность приобретения профессионального знания — понимания природы заболевания и способов его лечения. Все

это относится и к душевным заболеваниям. Хорошо, когда имеет место совмещение, и врач-психиатр, и священнослужитель в одном лице. Плохо, когда между ними имеется высокомерный антагонизм.

К сожалению, в богословии нередко встречается разное отношение к физическим и психическим болезням. Так, если телесные недуги могут попускаться Богом во спасение души, то вторые — это прелести, бесовские соблазны, это то, что должно духовно отчитываться, а не врачевно лечиться. По моему мнению, единое явление — психическая болезнь — при рассмотрении «снизу» (с уровня материального) и «сверху» (с уровня духовного) не должно иметь большего различия, чем она имеется при рассмотрении любой иной болезни. Такое понимание должно объединять усилия психиатра и священника в помощи больному, а не противопоставлять их.

Психическая болезнь — это болезнь головного мозга, который по существу представляет собой нечто иное, как особый, только человеку присущей сложности, биокomпьютер. Этот биокomпьютер материален и осуществляет функции восприятия информации, ее синтеза с данными памяти и выдачу интегрированной информации. Как и обычный компьютер, головной мозг (биокomпьютер) индифферентен к содержанию смысла информации: ведется ли математический расчет, обдумываются ли какие-либо бытовые ситуации, составляются ли системы мировоззрения или что-либо иное. Он работает адекватно, пока все три указанных звена работают нормально.

Качество работы этого биокomпьютера, его быстроедействие, оперативная и фундаментальная память и другие параметры определяются генетически, оно может улучшаться или ухудшаться в процессе жизни отдельного человека под влиянием самых разнообразных факторов и поэтому всегда индивидуально.

Нормальная работа биокomпьютера обеспечивает на выходе соответствующую реальности информацию личности о должном понимании ею роли и позиции своего «Я» в конкретной ситуации бытия и к реализации ею конкретного социального поведения. При нарушении на любом из трех звеньев выдается ложная информация и, соответственно, наступает неадекватное поведение. Причины расстроенной работы биокomпьютера самые разнообразные, но они всегда имеют материальную основу и связаны с патогенными факторами, влияющими на мозг: актуализация генетической неполноценности, соматические болезни, сосудистая патология, различные интоксикации, травмы головного мозга и даже психогенные факторы, нарушающие нейрорегуляцию. Все это может приводить к искажению на входе информации (галлюцинации), ее переработки и синтеза (расстройства памяти, нарушения мышления) и, как результат, приводит к не соответствующей реальности информационному выходу, следствием чего является болезненно неправильное поведение. В медицинском смысле это расстройство психологической сферы, обозначаемое, как психическая болезнь, имеющая материально-функциональную (патобиологи-

ческую) основу, как и любая болезнь. Поэтому и в богословском смысле, по моему убеждению, психическая болезнь, по сути происхождения и по духовному назначению, не должна отличаться от других.

Результатом этих расстройств может быть и психопатологическая продукция религиозного содержания: соответствующие зрительные, слуховые и другие галлюцинации, дающие человеку ложное представление о контактах с божественными силами, расстройства мышления, бредовые идеи и другая психопатология, болезненно извращающая понимание человеком роли и позиции своего «Я» в мире. В результате больной может считать представителем светлых или темных сил, или даже Богом, или сатаной. Такая бредовая фабула не исключает факта, что речь продолжает идти о такой же, как и при соматических, природе болезни, что лишней раз подтверждается фактом материального (например, психофармакологией) купирования или даже усиления этого расстройства. Врачевание материального и молитва о заболевшем не должны противопоставляться друг другу.

Конечно, сравнение жизнедеятельности головного мозга с биокomпьютером — лишь схема. Психика человека много сложнее, но в ее основе все же материальные субстанции, с прекращением функционирования которых прекращается и функционирование психики будь то кома, клиническая смерть или окончательный летальный исход.

Своеобразной операционно-энергетической основой упомянутой работы биокomпьютера являются другие материальные структуры. Их качество также генетически детерминировано и также может расстраиваться материальными факторами. Речь идет об эмоционально-волевой сфере. Самый банальный пример — алкоголь, изменяющий настроение, приводящий к возбуждению или волевому ослаблению и так далее, а при хроническом злоупотреблении приводящий к «белой горячке» и другим алкогольным психозам, часто сопровождаемых агрессией, а далее к полному безволию и слабоумию.

Перечень средств, которые за считанные секунды могут привести человека к неудержимому нелепому хохотанию или столь же неадекватной депрессии, к бурной деятельности или полной апатии достаточно широк. На их основе предпринимались попытки создания так называемого «психотропного» оружия.

Помимо изменения эмоционально-волевой сферы под влиянием внешних факторов сходные расстройства могут возникнуть и под влиянием внутренних, эндогенных, но также материальных факторов. Речь идет о расстройстве биохимизма соматического уровня измерения человека, самоинтоксикации организма, в результате которой могут возникнуть различные психические расстройства. Напомним, что анализ и лечение этих душевных расстройств — компетенция врача.

Генетическим путем (то есть по материальному каналу наследования) формируются не только психические болезни, но и «природно-характероло-

гические» свойства личности: стеничность, активность, экстравертированность или, наоборот, астеничность, пассивность, замкнутость и т.д. Эти различия удавалось определить даже в утробе матери до окончания срока беременности и появления будущего человека на свет. В дальнейшем эти свойства входят в структуру личности, проявляясь в чертах характера и реализуясь в конкретном социальном поведении. Все это еще раз подтверждает факт материально-функциональной основы психологического уровня измерения человека.

Обусловленное патологией этой основы поведение иногда может внешне казаться аморальным, глубоко греховным. Пример, в результате развития опухоли в одной из структур головного мозга может возникнуть непреодолимая сексуальная возбужденность, которая у женщин на бытовом языке называется «бешенством матки». Несмотря на многочисленные, а иногда непрерывные половые контакты, сексуальной разрядки не наступает. Для больной такая потребность может восприниматься, как крайне греховная, но она, предпринимая все молитвенные усилия, не может ее преодолеть, как не могла бы преодолеть наступление апокалиптического припадка. Осуждать ее такую «греховность» просто жестоко и может только подтолкнуть к самоубийству. Вместе с тем оперативное или химиотерапевтическое лечение может избавить от причины такого поведения — той самой опухоли, которая привела к действительно непреодолимой гиперсексуальности.

В контексте данной темы доклада следует упомянуть еще об одном. Существует мнение, выдаваемое за христианское, что подсознательная сфера является «вместилищем демонических сил». А может ли человек существовать без подсознательной сферы? Нет, он просто перестанет быть человеком и индивидуальной душевной целостностью. Подсознание формируется независимыми от воли человека программами. Главная из них — генетическая, определяющая наследование психических свойств, эти программы усложняют различные включения, исходящие из эмоционально фиксируемых восприятий будущего новорожденного в утробе матери и при его появлении на свет, а затем и во всей последующей жизни, обуславливая неповторимую индивидуальность этой сферы, не подлежащей сознательно-му изменению ее содержания.

Да, из подсознательного могут идти стимулы к действиям, реализация которых греховна. В первую очередь сюда относятся врожденные инстинкты, но без них человек и человечество просто не может существовать. В арсенале подсознательного можно найти множество других стимулов, идя на поводу которых, человек совершает грех. Но ведь это только стимулы и не более. Человек имеет к ним смысловое и нравственное отношение, и реализация в действии зависит только от него самого. Он может делать свой свободный выбор, он хозяин своего поведения в сторону добра или зла, и в этом выборе его ответственность перед Богом. Еще раз: подсознательное пре-

доставляет человеку лишь ассортимент, сформировавшийся помимо его воли, а выбор из этого ассортимента происходит по его воле и под его ответственность. Этот выбор может быть сатанистским, но это совсем другое, чем утверждение, будто подсознание — «вместилище демонических сил».

Обсуждение проблемы основ медицинского и богословского взаимопонимания сущности психической болезни необходимо завершить вопросом о расстройствах в духовной сфере — высшем уровне измерения человека. Расстройство духовное, как не относящееся к уровню материального и психологического, не может болеть в медицинском смысле слова. То, что считается ненормальным в духовной сфере никакого отношения к болезни головного мозга и к медицине не имеет.

Здесь речь идет об осознанном человеком выборе линии греха. Бог дал человеку свободу выбора и одновременно бремя личной и осознанной ответственности за этот выбор, а стало быть, и за свою судьбу. Богом четко обозначено, что есть Добро и что есть Зло, что праведно и что греховно. Когда человек это знает и поступает богопротивно, то это не может быть причиной его духовного надлома. Этот надлом, если нет искреннего покаяния, рано или поздно (иногда на смертном одре) не может не сказаться духовными терзаниями. Муки совести страшнее любой психической болезни.

Тяжелые духовные страдания в некоторых случаях феноменологически сходны с душевными. Но здесь компетенция психиатра ничтожна. Психотерапевтическими средствами он может в известной мере лишь подавить эти страдания, но вылечить может только Церковь. Другое дело, что выбор линии Зла и его последствия могут быть той психотравмой, которые обусловят и психическое (и даже соматическое) заболевание, но это не является противоречием и лишь подтверждает целостность человека в трех его измерениях — телесном, душевном и духовном. Важно отметить, что в этих случаях излечение в первую очередь зависит от искренности покаяния.

В заключении повторю основные тезисы: психически больной человек может быть высоко духовным христианином, быть носителем Добра и в своей болезни продолжать быть примером истинно православной нравственности, к сожалению, психически заболеть может и священник. Всякая душевная болезнь по природе такая же, как и другие болезни, подлежащие врачеванию специалистов и церковной молитве. Духовный разлад — это болезнь совести, причина ее происхождения иная, чем у душевных, соответственно, и исцеление может быть только на пути покаяния и искупления греха.

Понятно, что поднятая в моем докладе проблема чрезвычайно сложна и многоаспектна, она представляется актуальной и требующей дальнейшей разработки. Одним из таких аспектов является вопрос о духовном смущении в результате телесного или психического заболевания и последующего его влияния на эти телесные и психические болезни.

Ю.И.Полищук,

доктор медицинских наук, профессор.

РАЗРУШЕНИЕ ДУХОВНОГО И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ЗДОРОВЬЯ НАСЕЛЕНИЯ ПУТЕМ ИНФОРМАЦИОННОЙ АГРЕССИИ И ДЕЗИНФОРМАЦИИ

В общественном мнении все больше созревает понимание того, что в результате продолжающегося социально-экономического кризиса, духовного кризиса в обществе при отсутствии единой национальной и государственной идеологии, устойчивого мировоззрения, происходит опасный процесс разрушения национального сознания и самосознания, оглупения, "дебилизации" народа. Процессы манипулирования массовым сознанием с помощью СМИ приобретают все более широкий размах. Всякие попытки общественного контроля за деятельностью СМИ тут же расцениваются, как покушение на свободу слова, принципы демократии, права человека. Вот почему наблюдаются массовые злоупотребления свободой слова под этим прикрытием.

Академиком Д.С.Лихачевым введено важное понятие духовной экологии, которая для человека не менее значима, чем экология внешней среды. Только в благоприятной, облагороженной духовно-интеллектуальной среде возможно полноценное, гармоничное духовное и умственное развитие и деятельность человека. Можно со всей определенностью сказать, что положение дел в области духовной экологии в России не менее, а скорее всего более критическое, чем в области экологии внешней среды. Прослеживается отчетливая тенденция духовной, нравственной и интеллектуальной деградации значительной части населения, несмотря и вопреки усилиям Русской Православной Церкви. Происходит в результате деятельности СМИ разложение и деформации национального сознания и самосознания, что особенно ярко проявляется в сфере культуры. Эта сфера активно американизируется с вытеснением национальной культуры, искусства и традиций. На российских киноэкранах и в видеосалонах продолжается засилье американских боевиков, фильмов-ужасов и эротических фильмов, оказывающих большей частью растлевающее влияние на незрелое сознание российской молодежи. В них пропагандируется культ силы, насилия, денег, наживы, "красивой жизни". Широко пропагандируется секс, эротика на грани с порнографией. На прилавках в изобилии эротико-порнографические журналы и газеты. Много говорится о сексуальной революции в России, эротизации и сексуализации российского общества. Приветству-

ется и поощряется сексуальная раскрепощенность, упрощение взаимоотношений между полами. Все это заслоняет и подавляет духовное развитие молодежи. Но более страшными последствиями неумеренной и целенаправленной пропаганды секса и эротики является рост проституции, изнасилований и других преступлений на сексуальной почве, широкое распространение венерических заболеваний и СПИДа, особенно среди молодежи.

Вместо прежних идеалов и ценностей, среди которых было немало высокогуманных и которые были оплеваны на волне демократизации, в массовое сознание с помощью СМИ внедряются сомнительные и негативные ценности и представления. Препускает в этом массовая реклама. Подчас агрессивная, назойливая, наглая, бестактная и пошлая, она часто раздражает, возмущает, оскорбляет, обижает, портит настроение. Она активно формирует у населения потребительскую психологию, отвлекает от духовных и интеллектуальных потребностей и ценностей, переключает внимание на потребности более низкого уровня и значения. Массовая теле- и радиореклама, многократно повторяемая изо дня в день, представляет собой психологическое насилие над человеком, оказывает принудительное психологическое воздействие на сознание и подсознание, в определенной степени кодируют и программируют их в направлении, выгодном для рекламодателей, коммерческих структур, которые с помощью рекламы делают деньги, не заботясь об отрицательных побочных эффектах массовой рекламы в отношении духовного и психического здоровья людей. Страшным по своим последствиям является прямой и косвенный вклад СМИ в рекламу алкогольных напитков, пропаганду питейных традиций, распространение снисходительного и благодушного, а нередко и поощрительного отношения к пьянству. Многие СМИ способствуют формированию алкогольных потребностей, стимулируют их искусственно. Между тем разрушительная эпидемия пьянства и алкоголизма, поразившая Россию, является национальной трагедией. Она отражает неблагоприятное состояние духовного здоровья народа, всего общества. Она наносит колоссальный экономический и моральный ущерб государству, который почему-то не подсчитывается, ещё больше подрывает психическое и физи-

ческое здоровье трудоспособного населения, приводит к сокращению средней продолжительности жизни. Алкоголь стал убийцей №1. Доказано, что приём алкоголя увеличивает вероятность насильственной смерти в 10 раз. Совершенно ясно, что пьяное и больное общество не в состоянии себя реформировать. Без преодоления эпидемии пьянства и алкоголизма социально-экономические реформы в России обречены на провал! Массовая алкоголизация захватывает все большее число не только мужчин трудоспособного возраста, но и женщин, подростков, и даже детей. Алкоголь разрушает генофонд русского народа. СМИ полностью отошли от антиалкогольной пропаганды и антиалкогольного воспитания молодежи. Тем самым они становятся соучастниками алкогольного геноцида нации.

То же самое можно сказать и в отношении массовой рекламы табачных изделий и пропаганды табакокурения, которое является убийцей №2, способствуя развитию сердечно-сосудистых заболеваний и рака.

СМИ содействуют разрушению духовного и интеллектуального здоровья населения путем разложения национального сознания и самосознания, пропагандируя иррационализм и антиинтеллектуализм. Разрушаются научные представления, научное мировоззрение посредством пропаганды псевдонаучных и антинаучных взглядов, мнений, представлений. В массовом сознании с помощью СМИ распространяется эпидемия оккультизма и мистицизма. В сознание людей внедряются различные мифы, мистика, вера в сверхъестественные силы. Отрицательное влияние на психическое здоровье населения оказывает широкое распространение и пропаганда представлений о "белой" и "черной" магии, колдовстве, телепатии, ясновидении. Повышению уровня внушаемости и тревожности с увеличением предрасположенности к болезненным формам реагирования на "загадочные" явления способствует также популяризация через СМИ различных суеверий, веры в домовых, леших, вампиров, нечистую силу, привидения. Этому же способствует показ фильмов-ужаса (триллеров). Все чаще в практике психиатров и психотерапевтов встречаются пациенты с болезненными переживаниями "порчи" и "сглаза", представления о которых культивируются СМИ на коммерческой основе, в чем заинтересованы многочисленные экстрасенсы и целители – большей частью недобросовестные люди, зарабатывающие на болезнях и невежестве людей. Отрицательное значение имеет пропаганда астрологии. Её псевдонаучные построения и прогнозы делают людей послушными исполнителями воли и фантазии дипломированных астрологов, лишают людей в какой-то мере самостоятельности, делают покорными предзначтениям звезд и планет, снижают инициативность и способность к преодолению трудностей и препятствий на жизненном пути. У людей, поверивших в астрологию,

формируется чувство зависимости от высших космических сил, желание им подчиняться, считаться с ними, ущемляя свои личные интересы, намерения. Подобными способами миллионы людей искусственно отбрасываются на архаические уровни и формы сознания, которые были свойственны сознанию людей периода средневековья. В результате этой интеллектуальной регрессии люди становятся более податливыми и удобными для последующего манипулирования ими.

В описанной ситуации духовной и интеллектуальной деградации усилия Русской Православной Церкви не приносят ощутимых результатов. Она еще не приобрела высокий авторитет и широкое влияние в обществе. Ей мешает самоизоляция, нежелание конструктивно сотрудничать с представителями светской духовности. Дальше отдельных деклараций о духовном возрождении России и русского народа в духе Православия и чисто церковных мероприятий дело не идет. Русская Православная Церковь не сумела до сих пор преодолеть пагубное влияние зарубежного и российского сектанства на души россиян. Между тем, многочисленные религиозные и псевдорелигиозные секты, наводнившие Россию, продолжают свою разрушительную деятельность, оказывая во многих случаях отрицательное влияние на духовное, интеллектуальное, психическое здоровье и личность прежде всего молодежи. Под видом обрядов и ритуалов, часто весьма продолжительных и изнурительных, через механизмы развития состояний изменённого сознания, внушения, психического заражения, подражания, к которым предрасположена молодежь, секты формируют психологическую зависимость от них, погружают в мир иллюзий, фантазий, мистики, превратного представления о мире и жизни. В сектантской деятельности применяются, в том числе с использованием СМИ, приемы массовой гипнотизации, коллективного внушения с воздействием на подсознание. Применяются приемы кодирования и программирования личности. В результате этих вмешательств могут развиваться психические нарушения, расстройства личности, что было доказано в результате судебных процессов над "Белым братством" и японской сектой "Аум Синрикё".

Все сказанное свидетельствует о необходимости принятия срочных мер по защите духовного и интеллектуального здоровья россиян. Необходимо разработать и принять Закон о информационно-психологической безопасности населения. Необходимо безотлагательно принять поправки к Закону "О средствах массовой информации", усиливающие ответственность СМИ за злоупотребление свободой массовой информации, в результате которых наносится ущерб духовному и интеллектуальному здоровью населения. Необходимо наладить общественный контроль за деятельностью СМИ, за соблюдением ими внесенных поправок к Закону.

Р.А.Гальцева,
старший научный сотрудник ИНИОН РАН,
г. Москва

МИССИЯ ЦЕРКВИ ПЕРЕД ЛИЦОМ НОВОГО ВЫЗОВА

В сегодняшнем православном сознании налицо два противоположных умонастроения - слияния с миром и отгораживания от него.

Первое ново для русского православия и представлено недавно возникшим у нас феноменом "христианского плюралиста", стремящегося встроиться в мирской поток и отдаться "духу времени". Этот ультралиберал так увлекается модной идеологией защиты прав, в данном случае защиты прав выбора вероисповеданий, что начинает настаивать на существенном их равенстве, забывая, что сам он уже нечто выбрал в качестве истины.

Второе умонастроение более традиционно для нас: это сопротивление миру вплоть до изоляционизма, сближающего белое духовенство с монастырским и усиливающего тенденции известного культа "Церкви для церкви".

Есть и идейный центр - средняя, взвешенная позиция нашей высшей иерархии во главе с Патриархом, однако и тут заметен отрыв от реальности. Совсем недавно, по случаю празднования святых Кирилла и Мефодия, из церковных верхов слышались призывы "радоваться благочестивому лику славянских народов", радоваться сегодня. Быть может это о "лице" русского, больного, населения, или, может быть, сербского, ввязавшегося в кровавую междоусобицу народа?!

В нежелании знать действительное положение вещей и в желании превратить бывшее в небывшее Церковь уподобляется прежней нашей власти, пребывавшей в платоновском царстве идей, воспарявшей из неприглядного мира сущего в успокоительные сферы должного.

Что, действительно, принимается во внимание и затрагивает за живое из происходящего внизу, так это наличие инославных коллег. Заметим, что тут между разными течениями в российском Православии образовалась интересная симметрия: с точки зрения "либералов", ни каких вредных сект нет, а есть только "новые религиозные движения" и все, в общем, равно приемлемы; "ревнителю" же Православия, а в определенной степени и церковные власти, тоже стараются не замечать радикальных различий между братскими инославными конфессиями и опасными сектами и тоже объединяют их воедино, но только по отрицательному принципу, как еретиков и сектантов. Ни там, ни там не заметно стремление "отделить овец от козлищ".

Еще ярче это проявляется во взаимоотношениях с контекстом культуры. Официальная Церковь

за всеми заботами, связанными с деятельностью, что называется, "конкуректов", включая опасных духовных налетчиков, - экстрасенсов и колдунов, не вникает в то, что происходит сегодня в культуре, отделяясь несколькими общими, хотя и очень правильными фразами. Ультраконсервативные фундаменталисты отмечают всю так называемую "светскую культуру" с порога, и им все равно, находится ли перед нами роман Булгакова "Мастер и Маргарита" или опус какого-нибудь литературного Чикатило. Однако человек в миру, которому без светской культуры прожить не удастся, при таком тотально-негативистском отношении к ней лишается в ее бурном море спасительных маяков и оказывается брошенным в волны разбушевавшейся моды на бесчестие без надежды выплыть. Здесь торжествует неотменимый закон жизни: то, что лишено высшего в качестве критерия своего бытия, деградирует к низшему.

Между тем, нужно осознать, что мир вступил в постхристианскую, а теперь и антихристианскую эпоху, когда начинает осуществляться утопия "Дивного нового мира" с его животво-гедонистическим этносом. Происходит духовный переворот, порывающий с двуединым христиански-классическим корнем европейской культуры. В своем магистральном направлении современная творческая воля, не связанная положительным взглядом на мир как космос и на человека как на образ Божий, нацеленная на сенсации, а следовательно, на шокирование аудитории, встала в позицию противоборства к христианскому мироотношению, к общепринятым жизненным нормам и устоям человеческого общежития. Под прикрытием идеологии "прав и свобод", будто бы абсолютно независимых от представлений о достоинстве и обязанностях человека, новейшее творчество представляет собой экспозицию уродств и извращений, пропаганду какого-то садистского зверочеловека. Это пересоздание человека в культуре не замедлит сказаться и уже сказывается в жизни. Ибо в начале было Слово.

Но молчит общество, молчит Церковь.

Церковь, конечно, душелечебница для верующих. Но каковы могут быть успехи лечения даже при самом высоком врачебном искусстве, если пациента раз в неделю (а ведь большинство из нас - воскресные христиане) станут врачевать в поликлинике, а затем отпускать на улицу, где все остальные дни он будет массируемо и централизованно бомбардирован теми самыми микробами, которых выводят из его организма врачи по воскресеньям? Разумно

было бы принять меры и к самому источнику заражения. То же самое происходит сегодня с человеческой душой, уже сизмальства находящейся под постоянным ядовитым облучением новейшей контркультуры. Но Церковь не борется с эпидемией, а только принимает на дому или при доме некоторых, не самых тяжелых больных.

Очерчен как будто магический круг, отделяющий ее от формирующих человека веяний эпохи. Как будто христианская Церковь, облеченная неотменимой миссией по отношению к миру и связанная с ним до скончания века, пребывает с ним в ортогональных плоскостях. Прав был русский философ Бердяев, писавший в середине века о "глубоком кризисе культуры" и дехристианизации мира¹, по поводу чего христианская церковь "не может не совершать своих оценок, духовных и моральных, с высоты христианской истины"². Мыслитель убежден в необходимости новой "тактики христиан", которая "должна быть приведена в соответствие с современным состоянием мира, не похожим на те времена, когда выработывались старые формы апологетики и миссионерской деятельности"³. Соображением это конкретизировано не было.

Но нет никакого сомнения, что на нынешний вызов времени, христианство должно ответить работой мысли, которая подвергла бы логической, философской, антропологической критике новые формы секуляризма и вынесла бы ему определение, наподобие той критики, которую предпринял Ириней Лионский по отношению к гностикам. Но в отличие от великого обличителя и Отца церкви второго века, боровшегося с еретической подделкой под христианство, сегодняшним дружинникам Сына Человеческого нужно будет разоблачать подделку под гуманизм со стороны: идеологии вседозволенности, философии беспочвенного творчества, утопии человеческого существования, действующих на подрыв образа человека, на отмену Логоса вселенной и наперекор "естественному закону", коренящемуся в законе Божественном. Только размежевавшись с *Zeitgeist*, христианство не останется на обочине текущей жизни и поможет выжить в ней современному человеку.

Церковь воинствующая, какова есть Церковь Христова, должна осознать и сформулировать эту неотложную задачу, стоящую перед христианским сознанием и объявить поход имени Ириней Лионского; благословить и воодушевить всех, кто готов выступить в этом походе, будь то светские или церковные богословы.

Однако обличие - лишь первая половина дела, только очистительная, подготовительная пропедевти-

ка, требующая следующего, положительного шага. Ибо "обличие не облегчает", как писал Вл. Соловьев, а, добавлю, устрашение не утешает. Нужно возрождающее, наполняющее пустоту современной души движение духа. «Как придать смысл человеческой жизни? - волновалась вполне светская Мимона де Бовуар, - так очевидна внутренняя опустошенность человека XX века».

У Церкви, а равно и у отдельного христианина, есть исключительный источник живой жизни, он же - первоисточник христианства - Благая весть. Настало время снова повернуться к Евангелию. Мне могут возразить: Евангелие никуда не исчезало и всегда присутствует в церковном богослужении. Однако оно стало там прежде всего элементом храмового действия. Христос между тем, как не без вызова формулировал опять же Соловьев, "приходил в мир не для того, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями"⁴.

Евангелие проповедано по всему миру. И что же?...

Снова пришли времена, когда, по выражению Тертуллиана, "христианами не рождаются, а становятся", когда благодаря научно-техническим достижениям симптомы духовного переворота закрепляются в образе жизни, возвещая об угрозе превращения постхристианской культуры в постхристианскую цивилизацию. И мы знаем, отчего: "оттого что люди забыли Бога".

В церковь человек приходит разными путями, но к Богу самый прямой и верный путь - это соприкосновение с Благой вестью, приводящее в церковь людей живой веры и оживляющее веру тех, кто туда ходит. "Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам и происшествиям мира; из коих нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицею народов; она же не заключает уже для нас ничего неизвестного; но книга сил называется Евангелием, и такова ее вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению, и погружаемся духом в ее божественное красноречие"⁵. (Это - А.С.Пушкин). Несравненная, обращающая сила этой Книги не требует никаких доказательств. Но нельзя не вспомнить не так давно опубликованный рассказ владыки Антония Блюма о том, как он в юности, желая поскорее расчитаться с "вопросом о Боге", решил прочитать самое короткое Евангелие, от Марка, да так навсегда и остался при Христе.

1 Бердяев Н.А. Раздор мира и христианство // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Санкт-Петербург, 1996. С. 214, 217.

2 Там же. С. 216.

3 Там же. С. 218-219.

4 Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти томах. 2-ое изд. С.-Петербург, 1911-1913. Т. 6, 1912. С. 186.

5 Пушкин А.С. Об обязанностях человека. Сочинение Сильвио Пеллико // Пушкин А.С. Сочинение (в 6-ти тт.). Т. 5, М., 1947. С. 244-245.

Христианская вера распространялась и укреплялась там, где звучало это "божественное", "увлекательное", по Пушкину, слово Евангелия. С личного переживания от встречи с этим Словом начиналось оглашение не оглашенных народов, с этого начинали апостолы первых веков и святители веков последующих, память одного из которых мы чествуем здесь.

Ибо Сам Он сказал: "Я есмь путь, истина и жизнь". Потому вера наша зиждется не на усвоении догматов, которые хороши и нужны для укоренения веры в уме, но недостаточны для сердца, и не на делах благочестия (не то ли и гуманисты делают?), а на благодатной радости обновления (Достоевский сказал бы - "восторге") и преображения человеческой души в Духе Христовом, рожденного от встречи с Ним.

Прошлый век уже был веком религиозного беспокойства для чутких избранных душ (хотя каждый предшествующий век имел своих кассандр), но все-таки еще длилась эпоха инерционного, допотопного сознания и еще не расхристианенных масс; считалось, что Евангелие еще знают. Однако растущий в России духовный раскол в отношениях с верой между низами и образованным слоем призвал наших пророков, предчувственников и христианских просветителей, Достоевского и Соловьева, заняться ни чем иным, как именно евангелизацией сознания тогдашней интеллигенции. А как еще можно понять характер деятельности философа, богослова, критика, да и поэта Соловьева, который уже в 19-летнем возрасте в письмах своей кузине настаивал на безотлагательном обмене дарами между простым народом с его неутраченной непосредственной верой и теплохладным, но образованным высшим классом? А Достоевский? Подобно западным богоискателям Паскалю и Кьеркегору, пережившим встречу с евангельским Мессией на страницах Нового Завета как великое экзистенциальное событие, он выражает предельную жизненную потребность в этом образе и напоминает о главном и исходном пункте в христианстве - о непосредственном восприятии личности Спасителя. Он слагает "свой символ веры": "верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, ... но и не может быть..."⁶. И так же, как Соловьев, писатель знал, что в этом животворном образе, живущем в русском народе, в душе Сони Мармеладовой, нуждается, как в живой воде, интеллигент Раскольников - хорошо понятное автору "дитя неверия и сомнения".

Однако все эти беспокойства и порывы христианской общественности в Русском религиозно-культурном Ренессансе начала XX века по разным причинам не были подхвачены церковной властью,

которая вскоре потеряла прежнюю власть.

Сегодня в обиде, быть может, не меньше евангельских аллюзий, чем в пушкинские времена. Однако современные люди забыли Евангелие, не переживают его как событие своей жизни; образ Христа одеревенел, вытеснился из сознания другими образами и приоритетами. Ныне Церковь должна организовать для современного человека встречу с Христом. Иначе говоря, наступило время новой евангелизации.

На собственном опыте мы можем оценить правильность подобного лозунга, который выдвинул глава западной католической церкви относительно Европы. Речь должна идти не о знакомом нам призыве "воцерковления" (человека, культуры, мира) - не с этого надо начинать - и даже не об обобщенной идее "христианизации", а конкретно - о проповедании Благовестия. Как и две тысячи лет назад в нашем распоряжении остается все та же, единственная возможность обращения (метанойи), воскресения и преображения души, сознания, разума - это встреча со Спасителем, которую нам предоставляет Евангелие.

Заразительность богочеловеческой Личности Истины - вот оружие Церкви перед лицом утраты смысла бытия современным человечеством. По сравнению с эпохой Соловьева, когда еще можно было говорить о прогрессе цивилизации, совершившимся "в духе человеколюбия и справедливости"⁸; сегодня, как мы понимаем, "культурный прогресс" вышел из пределов божеских и человеческих и принял направление, которое требует все начать заново. При этом миссия Церкви по сравнению с первым крещением народов усложняется: и пропасть, в которую падает человеческая душа в массовом порядке, - глубже, и свобода, с которой она там знакомится, вездливей.

Но еще один профетический русский мыслитель и "светский богослов" уже из нашего века, цитированный выше Николай Бердяев выражал убеждение, что у Православия больше шансов справиться с культурным кризисом, чем у Западной церкви, так как оно "не надорвало своих сил во внешней активности"⁹. Слова обнадеживающие. Ныне Русская Церковь вышла из рабства. Но для чего же тогда свобода, как не для того, чтобы в роковые моменты истории не возвысить голос во имя Христа и не встать под Его знамена?

Для исполнения двуединой, критической по отношению к "духу века сего" и собственно евангелизаторской миссии у Церкви и у христианской общности есть множество путей, главный из которых - доступ к СМИ, "коллективному агитатору и организатору" невиданного диапазона. Начать хотя бы с ежедневного чтения Евангелия по телевидению

⁶ Достоевский Ф.М. Письма к Н.Д.Фонвизинной // Достоевский Ф.М. Сочинения в 30-ти тт. Т. 28, кн. 1. Л., С. 176.

⁷ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 392.

⁸ Там же.

⁹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 216.

в сопровождении историко-литературного комментария и развить это затем в обширную методическую программу.

Я представляю, как встретят сегодня на СМИ евангельские истины и заповеди, тем более, как встретят противостояние господствующим там культурным настроениям. Все мы не так давно выслушали насмешливые комментарии, однотипные причем, по разным телевизионным каналам в адрес верующих, протестовавших против демонстрации кощунственного фильма "Последнее искушение Христа" по НТВ. Причем никого из интеллигенции, по-видимому, на этой

демонстрации не было; страшно быть осмеянным своим братом либералом.

Были времена, когда проповедь Евангелия грозила "мученическим венцом", теперь она еще больше пугает "шутовским колпаком". Но не должен ли христианин, по слову Честертона, быть готов и к тому, и к другому. Однако, последнее угрожает только разрозненному, атомарному христианину. Церкви же, как институциональному целому, нечего бояться, и ей скорей удастся переломить настроение, царящее на общественной сцене, и заставить потесниться ее сегодняшних духовных монополистов.

БЕЗРУКОВА В.С.,

докт.пед.наук, профессор

Уральского государственного педагогического университета г. Екатеринбург

ИЗ ОПЫТА ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ УЧАЩИХСЯ И ПЕДАГОГОВ

Духовно-нравственное состояние наших соотечественников на сегодня стало, без преувеличения, проблемой судьбы России и русского народа. Сознательно или интуитивно понимание этого приходит к учителям школ, училищ, вузов, к ученым, исследующим проблемы воспитания и образования. Об этом говорит рост числа научных и научно-практических конференций на данную тему, теоретических и эмпирических исследований, публикаций. Все очевиднее становится сближение взглядов служителей Православной Церкви и светских ученых. Смеею заметить, что проведение исследований по духовно-нравственному состоянию детей и молодежи сильно отрезвляет исследователей и быстро излечивает от материализма и атеизма.

Исследование проблемы духовно-нравственного состояния учащихся и педагогов позволяет составить более глубокое и объективное представление о реальной ситуации в этой сфере, овладеть ею и продуманно влиять на нее. Задача данного выступления (статья) состоит в том, чтобы, опираясь на эмпирические данные, охарактеризовать сложившуюся на сегодня ситуацию духовно-нравственного состояния детей и молодежи и их наставников — учителей и директоров учебных заведений.

Сразу оговоримся об источниках наших суждений и выводов. Никакого специально системного исследования проблемы мы не проводили. Решая научно-практические задачи повышения квалификации педагогических кадров некоторых школ Сверд-

ловской и Тюменской областей, мы параллельно вели зондирование мировоззренческих позиций учителей и директоров учебных заведений. При этом полагаем, что именно здесь кроются причины многих педагогических неудач. В течение нескольких лет скопился интересный материал. Сведенный в систему, он заставил нас о многом задуматься и увидеть новые проблемы педагогического характера. Этот материал мы и предлагаем вниманию заинтересованных людей.

Начнем с учителей, их мировоззренческих позиций. Занятые сегодня преимущественно образовательными технологиями, они видят в них спасение от всех бед. Душу свою учитель как бы пустит на самотек и без разбора подпитывает ее самыми разными, подчас противоречивыми и даже деструктивными идеями, учениями.

Ничего определенного о мировоззренческих взглядах учительства сказать нельзя. В основном наблюдается конгломерат из эзотерического космизма, материалистической антропологии и теологических, в основном православных, посылок.

Развивающийся и сильно распространяемый в последнее десятилетие популярный космоцентризм (астрология, антропософия, теософия, сенсорика, парапсихология и др.) сильно затронул умы наших граждан, учительства в том числе. Лишь 3 человека из 63 обследованных педагогов г.Сургута, например, не принимают подход к человеку по сущности его энергетического единства с Космосом. Один из этих трех

учителей так и написал: «Космическая энергия, в человеке не объясняет мне происхождение греха». Еще 12 человек легко увязывают космически-энергетическое в человеке с его Божественным началом: «Бог дает нам энергию космоса», «Энергетика и есть духовное начало в человеке». Одна учительница честно призналась: «Мне тяжело разделить идеи космического происхождения человека и Божественного, в моем сознании они едины». Есть интереснейшие суждения о том, что теология и антропология есть всего лишь способы объяснения космического происхождения человека. Все другие 48 педагогов доверчиво отнеслись к различным формам космизма, к «энергии космоса в нас», к «информационному полю Вселенной, из которого вышел и куда входит человек», к «космическим учителям», космическим гимнастикам, к влиянию космической энергии на успех в лечении, в деятельности, в отношениях.

Божественное происхождение человека признают 40 учителей из 63 (сохраняя при этом и эзотерические взгляды). Из них 30 человек соотносят Бога лишь с Законами нравственности как Законами человеческой жизни на Земле. Замечательно при этом то, что каждый второй педагог не видит иного и более авторитетного для себя источника познания нравственных законов, чем Библия.

И все-таки объявились 18 человек тех, кто не может идентифицировать себя в мировоззренческом плане. Они пишут: «Не верю в присутствие среди нас Бога, но в подсознании верю в Его существование», «Я не убежден в существовании Бога, но Заповеди Его я принимаю», «Я верю и в Бога, и в Космос» и т.д.

Интересно, что за последние 7 лет антропоцентристский подход к человеческой сущности в сознании учителя потерял авторитет. По нашим данным, полученным на одном и том же учительском коллективе, темпы отказа от вульгарного материализма довольно высокие. В 1991 году таких было не более 10,0 — 15,0 % на весь состав обследованных учителей, в 1995 году — уже почти 30,0 %, а в 1998 году — более 60,0 %. Так, в том же Сургуте из 63 учителей только 24, т.е. 38,0 % — откровенные «дарвинисты», «материалисты», «детерминисты». Появилась категория педагогов, понимающих зависимость от мировоззренческих взглядов, успешности применения технологий образования: «Материалистический антропоцентризм и его разнообразные формы породили абсолютную веру в человеческие возможности, отсюда пошли многие беды образования — формализм, насилие, авторитаризм, нереальные цели и всякое другое давление на человека извне».

Отход от материализма и его наиболее «совершенной» формы — марксизма-ленинизма налицо, но «приход» куда-то определенно еще неизвестен. Сосуществование во взглядах одного человека элементов всех концепций человеческой сущности — почти норма. Вот два образца:

- Мы живем энергией Космоса.
- Нравственность в нас от Бога.

- Жизненные блага создает сам человек.
- Человек — часть Космоса, его энергия.
- Признаю Высшую силу, управляющую всем — Бога.
- Человек сам создает свою ауру и свой успех.

Как объяснить эту эклектику? Всеядностью и головокружением от свободы совести и вероисповеданий? Безграмотностью и непросветленностью умов? Результатом влияния средств массовой информации? Нашими национальными особенностями, склонностью к раздвоению? А может это нормальный процесс духовного самоопределения, его промежуточная стадия? И вообще, допустимо ли, чтоб один человек сам себе создавал, складывал из разных кусочков свой мировоззренческий мир, не является ли такой подход фактор человеческой гордыни? Новый ее российский виток?

Но в этом конгломерате есть одно обнадеживающее явление: учительское мировоззрение сегодняшнего дня сориентировано на нравственные проблемы. Так, после лекций по философии образования учителям было предложено идентифицировать свои взгляды со взглядами ряда философов. Из 14 предложенных мировоззренческих систем ближе всех слушателям оказались взгляды И.Канта, далее В.Г.Белинского и... Платона. Объяснить этот артефакт можно лишь тем, что все три автора огромное значение придавали нравственности. Кант считал ее основным механизмом человеческого поведения, Белинский утверждал нравственность как духовное начало в человеке, а самого человека выразителем «нравственной идеи», Платон выше всего ставил воспитание души в соответствии с такими высоконравственными добродетелями, как воздержание, мужество и мудрость. Проблемы нравственности и понимание ее как первопричины поведения — вот, что злободневно для современного учителя, он сегодня психологически готов принять те идеи и учения, которые укажут ему путь и средства нравственного воспитания доверенных ему детей. Какими бы они по сути своей ни были. Именно этот вывод подтверждает тот факт, что все три выбранных автора (Платон, Кант, Белинский) имели разные мировоззренческие позиции, были по-разному и в разной вере.

В результате опять же были обнаружены довольно разнообразные представления о духовности. Одни сводили ее к интеллекту, другие — к нравственности, третьи — к культуре, как к знанию своей истории и национального искусства. Лишь несколько человек соединяли все это воедино. Интересно, что учителя тобольской гимназии предпочли определение духовности как интеллекта: из 50 человек так считают 24, т.е. 48 %. Еще 15 человек (30 %) духовность идентифицируют с нравственностью. А 11 учителей (22 %) отнесли эту категорию в разряд культурологических. Директора школ Свердловской области (30 человек) распределили свои приоритеты иначе: 21 человек (70 %) трактуют духовность как нравственность и через нравственность, 7 человек

(23,3%) определяют ее через культуру, лишь 2 человека (6,7 %) идентифицируют ее с интеллектом.

Рискну провести мысленный эксперимент с учителями Школ народной культуры г.Екатеринбурга. Следуя логике двух предыдущих обследований, они, вероятнее всего, духовность определили бы прежде всего как культурный феномен. Процентом примерно на 60 из 34 человек. Процентом 30 учителей на первое место в определении духовности поставили бы нравственность. Не более 5 % сказали бы об интеллекте. Но появились бы люди, кто в духовность включил бы религиозность человека.

Этот факт говорит об отсутствии у наших педагогов глубинного и целостного понимания феномена духовности, как надличностного человеческого качества, как механизма внутренней саморегуляции, движущего развитие личности по пути ее нравственного очищения и совершенствования. Каждый открыл для себя духовность лишь частично, во многом в зависимости от своего конкретного опыта, от направления деятельности школы, ее специфики.

Подход к духовности и ее воспитанию в условиях массовой общеобразовательной школы усугубляется, с нашей точки зрения, двумя факторами. Первый из них — малое число учителей могут твердо соотносить свое миропонимание с православным, обращенность к истине своей вере — не более чем у 20 % педагогов. Верующих да воцерковленных — в два раза меньше. Эта православная прослойка ведет себя замкнуто, все еще встречая недоверие и даже усмешки со стороны коллег.

Другая причина — в навязывании двойственного подхода к явлениям духовности и определяющим их понятиям. Некоторые ученые отстаивают право понимать духовность по-светски и по-христиански, автономно друг от друга. И здесь речь идет не о формах проявления явления духовности, что содержательно понятно, а о самом явлении — дефиниции духовности, ее сущности и феноменальных характеристиках. Вот и понимают учителя под духовностью то интеллект, то нравственность, то культуру, а противостоит всему отношению к ней только как к религии, в данном случае православной.

Интересны наши наблюдения за деятельностью православных педагогов. Общий интеллект и эрудиция у них явно снижаются, но повышается концентрация внимания на проблемах смыслов жизни, нравственности поведения и отношений. Они терпеливее, этичнее других педагогов. Заметной разницы в профессиональной квалификации верующих и неверующих педагогов не обнаруживается. Вместе с тем, немало примеров появления у православных учителей религиозного фанатизма, непощения неверия еще неверующим коллегам и детям. Как утверждают священнослужители, они испытывают «искусение прелестью» открытого им знания.

Таков сегодня «средний» учитель массовой общеобразовательной школы. Интересно теперь посмотреть, какой «продукт» выходит из-под его действий.

Духовно-нравственное состояние учащихся общеобразовательных школ довольно противоречиво. С одной стороны, по нашим данным, массовыми стали такие явления:

- увеличение числа поступков, имеющих корыстные мотивы (взаимопомощь за деньги, жизнь по принципу «ты — мне, я — тебе», зависть, эгоизм и т.д.);
- рост детской тирании (драк, потасовок, осуждений, отношение к друзьям, как к объекту первой пробы сил, безжалостность по принципу «это твои проблемы» и т.д.);

- расширение границ нравственного сознания (неосуждение воровства, рэкета, взяточничества, недобросовестного отношения к учению, грубого отношения к родителям и учителям и т.д.);

- смещение ценностных ориентаций (80-е годы: работа-друзья-здоровье-семья-любовь; 90-е годы: здоровье-любовь-друзья-работа-семья);

- снижение авторитета наставников, воспитателей, власти, законов (рост цинизма, неприятия, непослушания, нарушение предписаний и т.д.);

- рост негативного отношения к своему городу и стране в целом (желание уехать за рубеж, восхваление зарубежного, неприятие отечественного, что замечается равно в «бедных» и «богатых» семьях, у «отличников» и «двоечников»).

С другой стороны, в этих же детях заметно проросли:

- открытость, искренность, граничащая с прямолинейностью и, как ни странно, честность;

- раскрепощенность, снятие зажатости;

- уменьшение страха перед новой внешней средой;

- желание жить достойно и ради этого действовать;

- самоорганизованность, саморегуляция, понимание роли себя в жизненном успехе;

- стремление к физическому внешнему и эстетическому совершенству.

Таковы по нравственному критерию «обыкновенные» средние дети массовой школы, из которых не более 7 % (в среднем) открыто веруют в Бога и иногда с родителями ходят в церковь. Ситуация интересная. Не являются ли отрицательные нравственные качества продолжением положительных?

В самом деле, масса примеров их слияния: роста корысти и рационализма со стремлением к самоорганизации и повышению собственной роли в собственном жизнеустройстве; расширение границ нравственного сознания с неосуждением людей («не судите, да не судимы будете»); выдвигание на первое место «здоровья» в качестве ценностей ориентации совмещается со стремлением к собственному совершенству... Я начинаю думать о рождении на наших глазах действительно нового человека с его новым наполнением, с новым смысловым содержанием. Это надо принять, как сущее, что затем преодолевается самой системой воспитания.

Из общей картины «выпадают» дети из православных семей и верующие в Бога и Его Запове-

ди. Мы в течение почти двух лет работали в Школе народной культуры именно с такими детьми и потому смело говорим об их достоинствах:

- совестливость, способность испытывать чувство вины, умение и готовность, в случае нарушений, просить прощения;
- угомоненность поведения, спад суетной активности («ложной» активности);
- доброта, терпеливость, неосуждение других, умение прощать;
- готовность к бескорыстной помощи;
- честность, открытость, искренность, но без прямолинейности;
- чувство ответственности за порученное дело;
- управляемость авторитетами возраста, положения, власти, закона (правила). Ценностные ориентации этих детей располагаются в следующем порядке: любовь-семья-работа-друзья-здоровье.

Как видим, частично позитив православных детей совпадает с позитивом «обыкновенного среднего школьника». Более того, явны преимущества. На них можно проверить, что будет с детьми, когда именно православные основы воспитания восторжествуют для абсолютного большинства россиян. Общество, как океан после бури, войдет в свои берега, нравственная атмосфера будет нормой жизни, и все это благодаря единому духовному началу.

Но реальность чуть сложнее. Православное воспитание дает и негативные последствия, в частности:

- снижение жизненной активности, граничащее с параличом воли и страхом перед «рынком»;
- отсутствие установки на достойную жизнь, на успех, довольствие малым (психология бедности);
- снижение образовательных потребностей и особенно эстетического плана;
- повышенная недетская скромность, переходящая в подавленность;
- отсутствие честно выраженных детских интересов, выражающих индивидуальные способности и задатки.

И опять встает вопрос: от чего появляются такие качества у личности, с которыми трудно адаптироваться в демократизированном рыночном обществе? Является ли это следствием сущностных сторон православного вероисповедания, его взглядом на сущность человека и его миссию на Земле, или все-таки это издержки неправильного религиозного просвещения? Вполне возможно, что последнее. Мне нередко приходилось слышать наставления детям начальной школы учителя, живущего церковной жизнью, в которых телевизор, компьютер и театр объявлялись сатанинскими изобретениями, а детское стремление к успеху в учении приравнивалось к греховной страсти. Мне также приходилось бывать на уроках по основам христианской культуры, на которых «страх Божий» рассматривался только как кара, возмездие за грех, а не как любовь. Мне встречались молодые люди, которые, не доверяя сектам и, боясь их, заодно боялись и Православия.

Сегодня я склонна считать, что это наша педагогическая дремучесть по вопросам христианства вообще и Православия, в частности. Мы ничего не знаем и не слышим о красоте Православия, его эстетической привлекательности, о пользе, достоинствах и преимуществах исторически нашей веры. Вот и наметилась новая учительская тенденция видеть в Православии лишь дисциплинирующее средство вроде замены пионерской и комсомольской организаций.

Если же причина падения социальной активности детей, да к тому же и уровня интеллектуального развития кроется в самих православных догмах, то следует подумать, какое образование нам нужно, чтобы научить новые поколения и с этими личностными качествами жить достойно, развиваться и совершенствоваться? Вопрос далеко не глупый и не наивный. Уже сегодня надо предвидеть, какие личностные новообразования принесет нам возрождение православного мировоззрения и православной педагогики и как с ними жить в XXI веке.

Общий наш вывод таков: мировоззренчески брошенный учитель опасен для общества. Он может воспроизвести свой духовный сумбур в умах многих тысяч граждан России и, даже взявшись за Православие, исказить его и тем оттолкнуть или испугать детей. Страшно подумать, но мировоззренческая стихия и равно неверное обращение с Православием могут оставить православных людей на обочине цивилизации как секту униженных и маргинальных людей.

Вот почему сегодня, зная все это, позорно и даже преступно бездействовать. Во избежание возможного духовного раскола (теперь уже на «религиозных» и «светских») нужно выполнить, как минимум, следующие работы:

- дать в руки учителя как можно больше доступной литературы по духовно-нравственному воспитанию и самовоспитанию и, прежде всего, по нравственному богословию (адаптируя богословские тексты к мышлению и речи светского современного учителя); дать методическую литературу по анализу с позиций Православия содержания учебных дисциплин (на сегодня в очень малом количестве, но такая литература есть по истории, литературе, русскому языку, химии и др.);
- разработать концепцию и хотя бы примерную программу духовно-нравственного воспитания детей, подростков и юношества на православной основе для православно-ориентированных школ, учителей и родителей; учителю надо помочь вернуть искони русское и российское воспитание как приоритетное и более широкое понятие, чем «образование» (кстати, по-православному воспитание — это не только «питание», а воспарение и восхождение человека к более высокому и возвышенному);
- сориентировать массовое духовное просвещение на показ сильных сторон нашей православной веры, ее преимуществ, эстетической и этической красоты и привлекательности (уже сегодня

ясно, что православные семьи более прочные, в них нет наркомании и пьянства, православный ребенок защищен в этой жизни значительно сильнее, чем атеист — у него есть Ангел-хранитель, святой покровитель, крестный и т.д.);

— предложить учителю новую систему внеклассной и внешкольной работы, основанную на традиционном «годовом календарном круге», неста-

реющем, хорошо адаптирующемся к современным условиям, исторически проверенном и вечно новом.

Это минимум, что можно сделать уже сегодня. И, конечно, продолжить исследования, всегда помня, что «Православие — единственная наука о нравственности как вечной, негибнущей красоте, сокровище, на которое покупаются блага Небесного Царства» и не только небесного.

Н. Бонецкая,

кандидат филологических наук, редактор
издательства Сретенского монастыря, Москва

ВЕСТНИК ПОСТМОДЕРНИЗМА

(ПОПЫТКА ХРИСТИАНСКОЙ ОЦЕНКИ ФИЛОСОФИИ МИХАИЛА БАХТИНА)

На наших глазах в России на месте старого тоталитарного возник плюралистический социум. Борьба политических партий, религиозных установок, всякого рода столкновения в сфере идей суть принципы общественного сознания нового, плюралистического типа. Отсутствие ценностной вертикали в этом плюралистическом идейном мире — важная его черта. Идеиные позиции взаимодействуют в нем не на основе субординации, но по принципу диалога — равноправного общения. Очевидно, можно говорить о мировоззрении, соответствующем данной духовной организации общества. Ценностный релятивизм, уравнивание в глазах сторонника такого мировоззрения, скажем, истины Церкви с откровенным сатанизмом /берем крайние позиции/ — вот, что сразу хочется отметить при разговоре о нем.

Все мы постоянно сталкиваемся с этой новой социальной духовностью, с этим постмодернистским мировоззрением. И о нем я говорю сейчас потому, что среди русских философов XX века был мыслитель, еще в 20-е годы разработавший подобную мировоззренческую модель, предложивший и оправдавший такого рода социальную онтологию. Я имею в виду Михаила Бахтина /1895, Орел — 1975, Москва/. Его философия вызывает ныне неслыханный интерес во всем мире именно потому, что подводит философскую основу под воцарившийся почти повсеместно мировоззренческий плюрализм. Хотя бахтиноведение существует уже около 40 лет, до сих пор взглядам Бахтина не дано христианской оценки. И в нашей науке находятся исследователи, считающие Бахтина едва ли не православным мыслителем. Потому попытка дать духовную оценку бахтинскому творчеству не кажется неуместной в рамках православной церковной конференции.

Итак, в начале 20-х годов молодой мыслитель задумал разработать собственную систему “первой философии” — беспредпосылочного учения о бытии. Сразу надо сказать, что становление взглядов Бахти-

на происходило под сильнейшим влиянием традиции марбургского неокантианства. По словам самого Бахтина, фактически единственным философским авторитетом для него был Г.Коген; как показывают новейшие исследования /Б.Пул/, резервуаром идей для бахтинских исканий стали также труды Э.Кассирера. Воздействие марбургской философии на Бахтина шло также через посредство его ближайшего друга, еврейского мыслителя М.Кагана, изучавшего философию в Германии, в частности, работавшего в Марбурге под руководством Когена.

“Первая философия” Бахтина не стала системой. Представленная в ряде трактатов и книг, она имеет фрагментарный характер и требует исследовательской реконструкции. Марбургское влияние сказалось в главной установке бахтинского учения — в его антиметафизическом характере. Как кажется, целью Бахтина было представить мировидение, свободное от метафизических интуиций, и тем завершить развитие послекантовской мысли. Замечу, что Бахтину это удалось лучше, чем кому бы то ни было, — лучше, скажем, чем создателю философии культуры Г.Риккерт и представителям “философии жизни”, лучше даже, чем немецкоязычным диалогистам М.Буберу и Ф.Розенцвейгу, — пожалуй, самым близким Бахтину мыслителям уже его философского поколения.

Хотелось бы подчеркнуть здесь мой основной тезис: Бахтин сделал в этом направлении несравненно больше, чем академический, школьный философ: он своими трудами заявил о возможности радикально нового мировоззрения, даже мироощущения, мировидения, — а не просто представил ученому миру новую мыслительную конструкцию. Подобно некоторым другим отечественным мыслителям, — скажем, Флоренскому и Бердяеву, — он негласно претендовал на статус духовного учителя (каким, заметим, он и стал для ряда русских интеллигентов в 60-е годы). Бахтин не ведет философской борьбы с ос-

новой для метафизики категорией сущности (с аристотелевской усией или субстанцией), которая соответствует интуиции вневременного бытия, вечному аспекту вещей и служит мостом от философии к теологии (этот переход осуществился уже в "Метафизике" Аристотеля): Бахтин просто представляет мировоззрение, лишённое этой интуиции трансцендентной вечности, мировоззрение принципиально потустороннее и ориентированное на ход времени, историю. Делает он это, переосмысливая в антиметафизическом ключе центральные философские категории и, прежде всего, категорию бытия.

Краеугольный камень философии Бахтина – это представление о бытии, как о "бытии-событии": бытие для Бахтина сопряжено со временем и нимало не напоминает платоновский мир идей, софийную сферу, на которую ориентирована онтология русских метафизиков. Если софиология и примыкающие к ней системы всеединства (Н. Лосский, С. Франк) принадлежат культуре русского символизма, то философия Бахтина созвучна постсимволистской эпохе в России (разнообразным проявлениям футуризма в 20-е годы). Ещё ярче, чем символизм, постсимволизм свидетельствует о возникновении такого духовного явления, как постхристианство. Десубстанциализация реальности – важнейший мировоззренческий сдвиг, совершающийся при вступлении в новую духовную, постхристианскую эпоху; для христианского сознания речь здесь идет о вхождении в апокалиптическую эру.

Помимо того, что Бахтин овременивает, темпориализует бытие, он придает статус бытийственности исключительно человеческой деятельности. Вначале Бахтин считает бытием человеческий поступок; несколько позже он отождествляет бытие с диалогом – динамическим противостоянием двух различных мировоззренческих позиций. Мировоззренческий диалог – атом, клетка плюралистического социума; так – в бахтинской теории. Но заметим здесь, что диалог стал знаменем нынешнего времени: "диалоги", не сходящие со страниц газет и телевизионных экранов, заполнившие собой общественную и политическую жизнь, свидетельствуют о том, что плюралистический мир ищет нового – уже диалогического равновесия...

В диалогической модели социума, представленной Бахтиным в его книге середины 20-х годов "Проблемы творчества Достоевского", не нашлось бытийственного места Богу: диалог, по Бахтину, – это "противостояние человека человеку". Потому диалогическое общество не имеет никакого сходства с Христовой Церковью (несмотря на то, что сам Бахтин утверждает обратное). Надо сказать, что в Евангелии можно обнаружить представление о диалоге: Господь говорит, что, где встреча двух людей совершается перед лицом Божиим – "во имя" Божие, – в такой встрече участвует Он Сам (Мф. 18, 20). И именно такой "диалог" является элементом Церкви, идет ли речь о семье или дружеском союзе. Чисто человеческий же союз – пускай свободных и равно-

правных личностей (или человеческих общностей), как это представлено у Бахтина, – с неминуемостью утрачивает свой поначалу "возвышенный" характер и вырождается – демонизируется. В диалогической онтологии Бахтина 20-х годов такое вырождение диалога не обозначено. Надо заметить, что сам Бахтин и не мыслил в этом направлении. Однако, независимо от его сознательных намерений, развитие бахтинской философской идеи это блестяще подтверждает: в 30-е годы "бытием" для Бахтина оказывается уже не "диалог", но "карнавал".

Но прежде чем обсуждать сдвиг бахтинской "первой философии" от "диалога" 20-х к "карнавалу" 30-х, следует сказать еще несколько слов об антиметафизической установке, взятой Бахтиным. Помимо категории "бытия" Бахтин десубстанциализирует еще целый ряд философских категорий. Не имея возможности в кратком сообщении говорить об этом подробно, укажу лишь на один важный момент его диалогической концепции. Если в диалоге, по Бахтину, нет Бога, то в нем нет и человека, – метафизически понятой личности. Бахтин десубстанциализирует представление о человеке, отрицая само личностное ядро – образ Божий в человеке, на который указывает или который обозначает таинственнейшее слово "я". Бахтин буквально борется со словом "я", начиная в сфере языка свою критику метафизической антропологии. В бахтинском учении основными антропологическими категориями, заменяющими "я", служат диалогические понятия, которым соответствуют уродливые неологизмы, напоминающие кальки с немецкого "я-для-себя", "я-для-другого", "другой-для-меня". Самоидентичная личность (а точнее, укорененная в Боге) вовлечена в философии Бахтина в диалогические отношения, с неизбежностью подчинена социуму; точнее же сказать, как таковая, она вообще не обладает, по Бахтину, действительным бытием – бытийственен для него лишь диалог или социум. Весь состав человека, если так можно выразиться, у Бахтина "диалогизирован". У бахтинского человека нет тела: никто из нас не в состоянии увидеть свою спину или затылок, – воспринять свое тело как завершённую форму: это осуществляется только при взгляде со стороны. Как данность, мое тело существует лишь для другого, утверждает Бахтин. То же можно сказать и про душу. Моя душа в ее единстве, – например, как характер, – дана лишь другому, но не мне самому, поскольку изнутри я воспринимаю не свою душу, но лишь обрывки своей душевной жизни, душевный хаос, к которому можно относиться лишь в покаянном ключе. Душа и тело человека, по Бахтину, – не метафизические сущности: Бахтин релятивизирует их, побуждает рассматривать их исключительно в диалогическом событии. Человеческий же дух, утверждает Бахтин, к своей актуальности придет лишь в "абсолютном" – мессианском будущем... Представление о мире, который не готов (и никогда "готов" не будет), который не "дан", но всегда "задан", Бахтиным заимствовано у Г. Когена. Категория же "заданности" в системе Когена – ничто дру-

гое, как философское преломление вечно дрящегося в иудейском мире мессианского ожидания, которое дополнено скептическим подозрением, что Мессия на самом деле никогда не придет. Историзм и устремленность в будущее мировоззрения Бахтина сближают его философию не только со взглядами марбургской школы, но и с марксизмом. Некоторые бахтинские труды иногда ошибочно относят к марксистской традиции, в то время, как достаточно заметить, что марксизм, марбургское направление и взгляды Бахтина духовно питаются из одного источника – иудейского мессианства.

Итак, в 20-е годы Бахтин предложил свой вариант диалогической онтологии; эта модель применима, идет ли речь о человеческом общении, о взаимодействии социальных установок или о т. наз. диалоге культур. “Диалог”, как он представлен Бахтиным, не предполагает вмешательства Бога; и наш второй тезис состоит в том, что подобный диалог с роковой неизбежностью вырождается: в логике бахтинской “идеи” стадия “диалога” сменяется “карнавалом”.

Но что такое бахтинский “карнавал”; каково духовное существо этого жизненного феномена, расцвет которого приходится на эпоху Возрождения? Вместо того, чтобы сразу начинать здесь разговор о книге Бахтина конца 30-х годов “Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса”, мне хотелось бы обратить внимание на загадочную фразу Бахтина, брошенную им в ходе разговора с одним из его почитателей, это произошло в 60-е годы. “И Евангелие – карнавал”, – сказал тогда Бахтин. Кошущественный смысл слов Бахтина смутил не искусственного в богословии и вообще далекого от христианства его собеседника (В.Н. Турбина). Бахтин имел в виду Страсти Христовы – евангельский эпизод облачения Христа в шутовские царские одежды с последующим глумлением и распятием. (Дело в том, замечу, что подобный обряд “увенчания-развенчания” Бахтин считал чем-то вроде кульминации карнавальных действий). Для кого-то – Страсти, для кого-то – карнавал; но все же для кого карнавал? Это просто выяснить, открыв 27 главу Евангелия от Матфея. Над Христом глумились римские воины, подвергая Спасителя шутовским издевательствам (ст.27-31); распятого Христа осмеивали также иудейские идеологи вместе с иерусалимской чернью (ст. 39-44). Страсти Христовы являются “карнавалом”, во-первых, для языческого плебса, во-вторых, для иудеев разного ранга. Бахтин, заявивший, что Евангелие – карнавал, выражает точку зрения этих двух религиозных позиций. И нам сейчас особенно важно то, что идея возрожденного карнавала, о котором пишет Бахтин, раскрывается в самый страшный день мировой истории – в день, когда люди распяли Бога. Идея карнавала, его духовное существо явило себя в смехе над распятым Богом. Этот смех, отрицающий Крест и спасительные Страсти, смех, воистину универсальный, имеющий религиозную природу (как подчеркивает сам Бахтин в книге о Рабле), идет, дей-

ствительно, из глубины, из преисподней, и свидетельствует о сатанинской сущности того духовного феномена, который Бахтин называет “карнавалом”.

Возрожденский карнавал и карнавальный смех проанализированы Бахтиным до мельчайших деталей. “Карнавальность”, противостоящая церковности, расценивается Бахтиным как глубоко положительное качество. Карнавальное мировоззрение переворачивает все ценности и перемещает центр мира в онтологический низ; ноуменально карнавал, по выражению Бахтина – ничто иное, как “веселая преисподняя”. Карнавальное мировоззрение не порождает никаких собственных духовных ценностей: оно живет пародированием ценностей христианских. Христианство – это религия Креста, которым, по словам апостола Павла (Гал. 6,14), для человека распят мир и человек распят миру. Карнавал же – это, по Бахтину, действие религии посюстороннего, исторического бытия; и лично для меня здесь проблема – является ли бахтинский “карнавал” прорывом в христианский мир эллинского дионисизма, или же он порожден и инспирирован темными силами, вышедшими из подполья иудаизма. Поскольку Крест Христов – “иудеям соблазн, эллинам же безумие”, у карнавала, вероятно, два этих духовных истока, что мы видели, обратившись к Евангелию.

Положительная оценка Бахтиным карнавального феномена – тайна его личности, его сокровенных убеждений и веры. И, воздерживаясь от дальнейших суждений о Бахтине-человеке, укажу еще на один момент данной проблемы – на неотвратимость перехода диалога в карнавал. Обезбоженная – хотя и “гуманная” – “диалогизированная” социальная среда создает благоприятные условия для вмешательства, казалось бы, в чисто человеческие отношения демонических сил; демократический, “свободный” – в политическом отношении – социум неизбежно демонизируется: так, на мой взгляд, можно было бы с христианской позиции определить духовный смысл этого перехода. И не наблюдаем ли мы ныне этот повсеместно совершающийся процесс? В России еще до воцарения плюрализма в 90-х годах победил дух “карнавала”; и не приходится удивляться, когда в центре Москвы видишь афиши, сообщающие о времени и адресах проведения черных месс. Но рассадниками самых страшных сатанинских сект и культов являются как раз не государства третьего мира (сохранившие в той или иной степени элементы тоталитаризма), но страны самой развитой демократии! Плюралистические общества, равновесие в которых основано на принципе диалога, следуя таинственной, роковой логике, демонизируются: это – наблюдаемая ныне нами простая истина факта. Как закономерность, эта трансформация была выявлена Бахтиным, – невольно для него самого. Такая необратимая демонизация гуманного, демократического человечества – признак конца истории: христианская цивилизация исчерпала свои смыслы и не способна к творческому и деятельному противостоянию злу. В развитии “философской идеи” Бахтина

можно, таким образом, усмотреть эсхатологический смысл. Независимо от своих личных убеждений Бахтин открыл важные закономерности новейшей ис-

тории. В этом мы убеждаемся, анализируя "философскую идею" Бахтина.

ЛИТЕРАТУРА:

- Бонецкая Н.К. (Москва). Православие и русская философия XX века (М.М. Бахтин как богослов). Вестник постмодернизма.
- Гальцева Р.А. (Москва). Миссия Церкви перед лицом нового вызова.
- Громова Е.Б. (Москва). Иллюстрации богослужебных гимнов и пространство православного храма.
- Емельянов Н.Е. (Москва). Россия и Якутия в XVII-XX вв.
- Звездина Ю.Н. (Москва). Два оклада Евангелия с изображением эмблем и символов Страстей Христовых.
- Искржицкая И.Ю. (Москва). Православие в литературе русского символизма.
- Лавренев В.И. (Тверь). Христос Вседержитель как символ единой державы Тверских государей.
- Невлева И.М. (Белгород). Духовная культура личности в понимании Н.А. Бердяева и В.С. Соловьева.
- Непомнящий В.С. (Москва). Классическая литература и миссия Православия в современном мире.
- Полунина О.В. (Москва). Соотношение японской и русской культур по свт. Николаю Японскому.
- Роднянская И.Б. (Москва). Язык Православного богослужения как фактор светской культуры России. К постановке вопроса.
- Свистунов М.Н. (Белгород). О нравственно-христианском понимании креста.
- Сизоненко Д.В. (Санкт-Петербург). "Да будете сынами света".
- Софронова Л.А. (Москва). Диалог славянских театров в XVII – 1-й половине XVIII вв..
- Трофимова М.К. (Москва). Раннехристианские апокрифы: Евангелие от Фомы.
- Шленов В.Л. (Москва). Православные корни русской культуры.
- Энеева Н.Т. (Москва). Братство св. Германа Аляскинского и современная американская культура.
- Языкова И.К. (Москва). Икона – благовестие современному миру.
- Яковлев Е.Г. (Москва). Образ Христа в Православии в контексте мировой религиозной культуры.

А.Л. Дворкин,

доктор философии, канд. богословия

СМЕНА ПАРАДИГМ: НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ XX В. И ХРИСТИАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

1.

"Кто контролирует язык человека, контролирует его мысли", - сказал человек, написавший лучшую, на мой взгляд, книгу о тоталитаризме - Джордж Оруэлл. Отечественные коммунисты, в 1917 г. пришедшие к власти в нашей стране, прекрасно это понимали. Они осознали, что если они хотят "всерьез и надолго" воцариться в России, если они хотят завладеть умами наших сограждан, то они должны будут вытравить из их сознания русский язык, язык, сформированный Православной верой, язык, который по природе своей является христианским. И они сразу же стали насаждать свой советский новояз, на котором через десятилетие заговорила большая часть страны.

Вспоминаю стихотворение, кажется Маршака, в котором любознательный пионер спрашивал у седоусого дедушки значение таких неизвестных для

него слов, как "городовой", "слуга", "чиновник", "царь", "Бог" (как же он пел "Интернационал", бедняга?), и т. п. А дедушка вспоминал, дескать да, были такие гадкие слова в его молодости, и радовался, что внучок уже может их не знать. Действительно, поколение Павликов Морозовых никогда не слышало этих слов и вполне обходились без них. Впрочем, не знали они и многих других слов. Помню, в книге о Зое Космодемьянской рассказывалось, что она, будучи ученицей 10 класса московской средней школы, никогда не слышала слова "омлет". Зато все они знали другие слова: "рабкрин", "примкамера", "пролеткульт", "рабфак", "каналармеец", "медсестра" и "зарплата". Русская классика изымалась из обращения - Пушкина и Достоевского быстро сбросили с корабля современности, - а все новые пролетарские писатели пользовались только новым пролетарским языком, в котором напрочь отсутствовали устаревшие

слова. А с изменением языка произошла и подмена понятий. Вместо христианской культуры в стране, а затем и в умах людей воцарилась новая марксо-ленинская идеология, основанная на религии, стремящейся уничтожить христианство.

2.

Теперь уже никому не нужно доказывать, что марксизм-ленинизм является религией со своим вероучением, догматикой, катехизисом, нравственностью, обрядами и церемониями. Более того, уже обладая сегодняшним опытом, мы вполне можем его классифицировать как апокалиптическую тоталитарную секту, сравнимую с таким известными нам сегодня сектами, как иеговизм, мунизм, "АУМ Синрике" или кришнаизм. Причем, секту, несомненно, имеющую христианские корни. Когда вглядываешься в марксистский катехизис - ту историософскую схему, которая всего десятилетие назад была единственно допустимой в нашей стране, замечаешь множество параллелей между ним и христианским взглядом на мир и историю. Только нужно сразу отметить: в этом внешне близком подобии христианства нет места Самому Христу.

Эта схема основана на уже упомянутой нами подмене понятий, или, выражаясь модным ныне языком, смене парадигм. Бог заменяется исторической необходимостью, определяющей посредством классовой борьбы смену общественно-экономических формаций. Как ей и положено, история человечества начинается с рая, но с рая коллективного с, так называемого, "примитивного коммунизма", в котором живут пещерные люди. Врата рая закрываются для людей после грехопадения, и этим грехопадением является появление частной собственности. Как помнится, было написано в одном школьном учебнике, что падение произошло, когда первый человек сказал: "Это мое". Рай был закрыт, коммунизм кончился, начались страдания, началась эксплуатация человека человеком.

Однако, как мы знаем, после падения должно быть дано обетование грядущего избавления. Оно появляется в учении и деяниях праотцев и пророков - философов-материалистов и вожаков народных восстаний. Головорез-гладиатор, грабитель, беглый каторжник - все они, возглавив очередной бунт, становились благороднейшими и самоотверженнейшими людьми, идеалистами-мечтателями, рыцарями без страха и упрека и обеспечивали себе место в советском пантеоне славы. Но, грех частной собственности еще не был искуплен, и историческая необходимость, которая включилась в работу сразу же после грехопадения, не позволяла им прийти к власти. Их восстания, несмотря на невероятные начальные успехи, в конце концов каким-то образом подавлялись, и все возвращалось на круги своя.

Один из творцов нового языка - пролетарский поэт Маяковский, в своей поэме "В.И.Ленин" замечательно выразил это поступательное движение истории. Вот он описывает нечеловеческие страда-

ния и беспросветную жизнь трудового народа. Единственное, что помогает людям жить - это надежда на грядущее избавление и сопутствующую ему священную мечь. "Приходи, заступник и расплатчик", - стонал несчастный замордованный народ. "Он придет", - отвечали пророки-материалисты. Правда, их собственное появление, также, как и смена формаций, было предопределено той же самой неподкупной и неумолимой исторической необходимостью.

Ибо каждой формации суждено пройти высшую точку своего развития и под напором классовой борьбы уступить место последующей - более прогрессивной, чем ее предшественница. Феодализм более прогрессивен, чем рабовладельческий строй, капитализм - чем феодализм, и так далее.

Дела и пророчества философов, материалистов и главарей восстаний, кульминировались в личности и творчестве Карла Маркса, который подобно Моисею, заключил Ветхий Завет и основал ветхозаветную общину. "Время родило брата Карла", - пишет классик Маяковский.

А неразлучный друг Маркса Фридрих Энгельс, так любивший порассуждать на темы религии, философии и естествознания, играет при нем роль первосвященника Аарона.

Первым, среди всех живших на земле пророков, Маркс назвал имя бога-исторической необходимостью, ее инструмента, классовой борьбы, и определил корень зла и страданий человечества. "Маркс раскрыл истории законы", - формулирует его роль Маяковский. Носителем метафизического зла в истории и причиной всех несчастий, как и следовало ожидать, оказалась частная собственность. Маркс разрабатывает учение о передовом классе - читай, богоизбранном народе - пролетариате и основывает институт священства, состоящий (хотя бы теоретически) из передовых представителей пролетариата - первый Интернационал.

Были в нем и свои предатели и бунтари. Как в стане евреев Дафар и Авирон восстали против Моисея и Аарона и были извергнуты из земли живых, так и Бакунин восстал против Маркса с Энгельсом и был исключен из первого Интернационала.

Начал складываться канон марксистского священного писания. Но, если в Заповедях Моисеевых первая фраза говорит о Боге: **"Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской из дома рабства" (Исход 20:2)**, то заповеди нового Израиля - пролетариата - Манифест коммунистической партии - начинаются со слов о привидении: "Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма". Согласно учению советского катехизиса, Маркс, уходя, предсказал появление грядущего мессии-освободителя. "Он придет, придет великий практик", - такие слова вкладывает в его уста тот же Маяковский.

После смерти Маркса и Энгельса руководство рабочим движением постепенно переходит в руки оппортунистов - фарисеев. Оно нуждается в радикальном обновлении. Храм коммунизма должен быть

очищен от мелкобуржуазных торговцев и менял. И, наконец, историческая необходимость дарует миру избавителя - мессию. Вот что об этом пишет тайновидец Маяковский: "Коммунизма призрак по Европе рыскал, уходил и вновь маячил в отдаленны. По всему поэтому, в глуши Симбирска родился обыкновенный мальчик Ленин."

По всей видимости, Маяковский намекает, что Ленин был зачат от духа коммунизма. Историческая необходимость послала тот самый призрак, который вдохновлял Маркса и Энгельса и раздувал спасительный пожар классовой борьбы, воплотился в теле провинциального мальчика Володи Ульянова. Итак, Ленин - мессианская фигура, призванная занять место Христа. Постольку поскольку Владимир Ильич является живым воплощением духа коммунизма, в нем не может быть ничего инородного самому передовому учению. Право Ленина изменять, как угодно, марксизм и при этом оставаться единственным до конца последовательным и истинным марксистом не может подвергаться сомнению: ведь Ленин был сам живым марксизмом и коммунизмом. Отсюда же вытекает некоторая недоволощенность его иконографического образа. Крайний аскетизм в быту, бездомность, отсутствие какой-либо личной жизни вне революционной деятельности и даже физическая бесплодность - все это знаки преобладания призрачно - коммунистического начала в его жизни над физическим. Отсюда же его духовное родство со всеми его последователями - ленинцами. Недаром, для всех коммунистов он является отцом, а для октябрят и пионеров - дедушкой Лениным.

После смерти Ленина была сделана попытка вселить дух коммунизма в плоть его верного ученика и последователя: "Сталин - это Ленин сегодня". Когда дух, наконец, покинул тело Сталина, Хрущев постарался объявить себя его носителем. Однако, он стал последним претендентом на эту честь. После него, по крайней мере в СССР, таких попыток более не предпринималось. Ведь мессия, если он настоящий, может быть только один. Его преемники могут лишь претендовать на звание самого верного ленинца. Таким образом, идея реинкарнации на коммунистической практике показала себя ошибочной.

Уже с младенчества Володи Ульянова ярко проявляется его безгрешность и гениальность. С самых ранних лет он осознает свое особое призвание и свою великую историческую миссию. Второго такого ребенка никогда не было на земле. И не могло быть.

"Он с детских лет мечтал о том, чтоб на родной земле жил человек своим трудом и не был в кабале", - объясняет ребятишкам известный поэт Михалков. Ну и, конечно, нельзя не вспомнить хрестоматийное ленинское: "Мы пойдем другим путем". Интересно отметить, что семнадцатилетний подросток, еще не член никакой партии и никакого кружка уже не мыслит себя вне коллектива: "Мы пойдем..." Михалков подчеркивает сверхчеловеческую природу симбирского подростка: "Семнадцать минуло ему,

семнадцать лет всего. Но он борец - и потому боится царь его". Также, как царь Ирод боялся младенца - Христа, так и царь громадной Русской империи, оказывается, трепетал от семнадцатилетнего провинциального юноши! Credo, qua absurdum est!

Ленин приносит избавление рабочему классу в отдельно взятой стране и дает обетование избавления для всего человечества. Он заключает новый завет и скрепляет его кровью, правда не своей, а чужой. Он создает новозаветную церковь - партию нового типа. Краткие годы своего земного служения этот "самый человеческий человек" живет аскетической жизнью, неустанно работает и отдает всего себя без остатка делу служения рабочему классу. По словам того же Маяковского: "Ежедневный подвиг на плечи себе взвалил Ильич". Смерть Ленина - понятие относительное. "Ленин умер, но дело его живет; Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить; Ленин всегда живой; Ленин и сейчас живет всех живых", да и сколько их еще этих лозунгов - заклинаний! И что может быть характернее факта, что труп мессии так и не был похоронен, и все новые вожди подтверждали свою легитимность, выставляя во время массовых коммунистических ритуальных действий на крыше главного культового сооружения системы - мавзолея ее основателя!

Борьба с оппортунистами, которую Ленин вел всю свою жизнь, а также развернувшаяся после его смерти борьба с троцкизмом, зиновьевизмом, левыми и правыми уклонами, весьма напоминает борьбу Церкви первых веков за чистоту православного учения. Как Церковь, компартия имеет своих мучеников, отдавших жизнь за дело рабочего класса и грядущего коммунизма, и своих святых, служивших ему. Вспомним тех представителей коммунистического мариолога и святцев, чьи жития мы изучали в детских садах и школах, которым нас с детства призывали подражать. Правда, их главные качества, за что они и были занесены в святцы, совершенно не христианские - ну, например, палач Дзержинский, стукач Павлик Морозов, грабитель и убийца Камо. Но зато их всех в личной жизни отличает скромность, честность, аскетизм и беззаветная преданность идее - самые похвальные свойства. И, как Церковь, коммунистическая партия провозглашается безгрешной, несмотря на отдельные ошибки ее отдельных руководителей.

Компартия является как бы частичкой грядущего царства в этом мире. Это грядущее царство или, может быть, лучше сказать грядущая всенародная советская социалистическая республика - Коммунизм. Коммунистическая эсхатология опять же построена по христианскому образцу. При коммунизме круг замкнется, история завершит течение свое и прекратится смена формаций. Люди будут счастливы и совершенны, наука полностью покорит природу и овладеет всеми ее процессами. Боли не будет, болезни не будет, жизнь будет во много раз длиннее, чем теперь, она будет продолжаться до полного пресыщения ею, и тогда, уставшие и счастливые, люди

будут с радостью отходить в небытие, из которого все началось...

Таковы основные положения популярного катехизиса советского коммунизма, внешне смоделированного с христианского взгляда на мир и историю. Христианство без Христа... Но так как Христос есть Истина, Жизнь, Добро, Красота, Премудрость, Свобода и Любовь то, избавившись от него, марксо-ленинская утопия лишилась и всего этого и превратилась в убогий и жалкий суррогат веры, основанный на ненависти, лжи, насилии и борьбе всех против вся. Это религия, заменившая живого личного Бога слепой исторической необходимостью, определяющей смену неких фиктивных общественно-экономических формаций. Это религия, объявляющая человеческую личность ничем и обращающая внимание лишь на абстрактные классы. Это религия, начавшаяся с погони за призраком и основанная на некролатрии - поклонении трупу. Это религия, чьи служители залили потоками крови и разорили до повальной нищеты богатейшую в мире страну. Это религия, требующая от своих адептов слепой, полной и безоговорочной веры, беспрекословного и бездумного повиновения, религия, основанная на железном предопределении, рабстве и несвободе. Это религия лжи, и мы, христиане, знаем, кого Спаситель называет отцом лжи - человекоубийцу дьявола.

Именно ее демоническим происхождением объясняется та беспощадная война, которую коммунистическая секта объявила любой иной религии, но в первую очередь, христианству. Именно этим объясняется вся диавольски хитрая изощренность методов, которые руководители секты использовали в борьбе против Церкви Христовой.

Нельзя не признать, что борьба эта во многом была успешной. Конечно, Церковь, которую не одолеют врата ада, выстояла, укрепилась и украсилась невиданным никогда во всей предыдущей истории сонмом мучеников и исповедников. Но в советском обществе она оказалась вытесненной на его периферию, став для большинства граждан, поверивших космонавту, который "никакого Бога там не видел", маргинальным явлением и пережитком прошлого. Церковь была вытеснена в своеобразное гетто, окруженное стеной непонимания, презрения, подозрительности и страха. Тем не менее, она выстояла, выжила и более того, смогла пробить бреши в этой стене. Думается, это и предредило конечное крушение коммунизма.

3.

Но естественно, и враг рода человеческого не прекратил свою борьбу, но лишь перестроился. Думается, он понял, что схема - вначале захватить власть, а потом навязывать владычество над умами - неэффективна. Надо вначале завоевать умы, а затем власть сама упадет в нужные руки. Не нужно подгонять всех под одну систему: лучше действовать через столь модные сегодня многообразие, плюрализм и терпимость. Материализм также выявил свою не-

состоятельность - значит, необходимо призывать всех к духовности, но такой, которая проявляется во множестве традиций и подходов.

Именно таковой в одночасье стала позиция всех образованных и культурных людей - элиты нашего общества. Именно к этому призывают все респектабельные средства массовой информации. Именно в этом направлении работают наши государственные органы. Христианство теперь подвергается критике со стороны мягких, культурных, терпимых людей, обвиняющих его в нетерпимости, догматизме, духовном эксклюзивизме. Думается, большая часть из них даже не отдает себе отчета, что на завоеванные ими плацдармы общественного мнения вступают уже другие люди и организации, эффективности тоталитарного контроля которых могли бы позавидовать Сталин и Гитлер, Пол Пот и Энвер Ходжа.

Новая глобальная атака на христианство теперь ведется со стороны новой духовности, новой ментальности, новой религии. Это - единое религиозно - оккультное движение. Конечно, феномен оккультизма сопутствовал всей религиозной истории человечества. Однако, именно сегодня, во второй половине XX в. впервые оккультизм вообрал в себя самые различные учения и группы, приспособил для своего использования самые разнообразные явления и традиции, явился во множестве самых различных модусов, поистине став глобальным явлением. Чаще всего это явление называют английским выражением "New Age". По моему глубокому убеждению, все новые религиозные движения и секты, с которыми мы сталкиваемся сегодня в нашей стране и в мире, являются ветвями единого оккультного древа, органическими частями этой единой антихристианской оккультной религии "Новой эры". И эта новая религия также обладает своим новым словарем. Вот лишь некоторые из этих слов, взятые наугад из нью-эйджевской книги: смена парадигм; "Эра Водолея"; взаимозависимый или взаимозависимость; холистический (т. е. цельный, целостный, например медицина); трансформация; посвящение и посвященные; древняя мудрость (которая была утрачена, ее все ищут и находят); космический корабль-земля; глобальная деревня; перенаселенная планета; трансцендентный или трансцендентальный; духовные наставники, небесная иерархия; новое сознание; планетарное видение; глобальное видение; паранормальные явления; космический разум; психические силы; глобальная связь; внутренние энергии и энергетика; новый мировой порядок; сценарий; транс-персональный (т. е. прямой отказ от христианского понимания личности и личностного Бога) и т. п.

Все это исподволь проникало в наше сознание уже давно. Нью-эйджевская литература в стиле "фэнтези" появилась в нашей стране задолго до перестройки. Гороскопы, различные восточные учения и книги с реабилитацией язычества публиковались государственными издательствами уже с начала 80-х гг. И вспомним, что такое несомненно принадлежа-

щее к нью эйджу, псевдовосточное учение, как кришнаизм, было импортировано в наглухо задраенный СССР еще в 1971 г. И, когда началась перестройка, все эти заботливо посеянные семена пошли в буйный рост. Новые члены каждой секты с готовностью воспринимали ее специфический язык: "гербалайфовцы" говорят на русифицированном "пиджн инглиш", кришнаиты и тантристы - мыслят только в заимствованных из санскрита категориях, сайентологи выдалбливают многотомные словари составленного Хаббардом новояза, муниты переходят на англо-корейский волапук. Но все эти сектантские жаргоны - лишь диалекты единой нью-эйджевской фени, общей для всех языков и народов.

Мы не успели забыть советский новояз, как не заметив того, перешли на новый и опять нехристианский язык. Включаешь сегодня телевизор и слышишь с голубого экрана размышления о реинкарнации, энергетике, ауре, космическом разуме, открытии чакр, третьем глазе, экстрасенсорике и пробуждении кундалини. Сегодня этот оккультно-языческий жаргон у всех на устах, и, следовательно, у всех на умах. Теперь наш народ уже мыслит в новых категориях.

Эта мутно - оккультная атмосфера и стала питательной средой для появления, роста и размножения всяческих чудовищных суеверий, сект и учений. Они говорят на понятном и приемлемом для всех языке, в отличие от Православной Церкви, говорящей и мыслящей в категориях, которые большая часть нашего народа так и не успела вспомнить: грех, ересь, догмат, ответственность, покаяние, благодать, таинство, спасение, святость. Смена парадигм уже произошла, и на космическом корабле земля, в лучах нового глобального видения этим "устаревшим" словам и понятиям уже более нет места.

Сейчас, накануне двухтысячной годовщины христианской эры, на наших глазах происходит всемирный процесс возрождения язычества. Не обошел он и нашу страну. Причем, нужно отметить, что он набирает темп семимильными шагами, увы, гораздо быстрее, чем возрождается Православие. Православная русская культура рискует умереть, так и не успев возродиться. И в отличие от Церкви современное неоязычество пользуется повсеместной и всемерной поддержкой всех ветвей власти, на всех уровнях и во всех партиях. В Думе на стене висит рериховский флаг. Антропософские вальдорфские школы финансируются государством. Секретарь президентского Совета Безопасности Олег Лобов оказывает широкую поддержку "Аум Синреке", а затем, после ее бесславного конца, казалось бы, навеки скомпрометировав себя, не только не уходит в отставку, но получает новое ответственное назначение. Его заместитель Владимир Рубанов на официальном заседании заявляет, что в пост-православной России национальное сознание должно строиться на идеологии русского космизма. Консул РФ в Италии открыто заявляет о своей принадлежности к язычеству. Президент РФ Борис Ельцин перед выходом на трибуну для предвыборной речи открыто,

перед телекамерой, получает благословение от Джуны. Кандидат в президенты от КПРФ Г. Зюганов в опубликованном интервью заявляет о своей вере в космический разум, в то, что земля вступает в Эру Водолея, что повлечет за собой глобальные перемены в цивилизации и сознается, что его дочь регулярно составляет ему гороскопы. Жена другого кандидата в президенты - С. Федорова рассказывает о вере своего мужа в то, что он исцеляет людей при помощи космической энергии, струящейся через его руки. Третий кандидат в президенты - В. Жириновский еще несколько лет назад одалживал "Богородичному центру" своего личного адвоката, который вел их тяжбу против представителя Русской Православной Церкви.

Появляются новые языческие политические партии. Некоторые из них откровенно языческие, другие до поры до времени могут использовать православную символику, правда всегда в сочетании с языческими символами, и придавая ей оккультную окраску. И это не только такие маргиналы, как различные группировки "Памяти", баркашовцы и другие неонацисты. Это и еще недавно представленная в Думе Республиканская партия. Эта некая общенародная партия "Российский союз", имеющая мощные материальные ресурсы и разветвленную сеть филиалов по всей стране. Она всячески подчеркивает свою русскость, преданность Православию и даже "неприятие иностранной духовной агрессии". Однако, в их программе, присланной в Отдел катехизации и религиозного образования, мы вновь столкнулись со сменой парадигм: это был чистый оккультизм, построенный на националистических сентиментах, заявляющий о преодолении христианства и о замене его новой, строго научной идеологией. Думается, к следующим выборам мы найдем "РС" в избирательном бюллетене, только выступят они получше, чем блок Джуны на выборах прошедших.

И, наконец, следует отметить еще одну организацию зонтичного типа. Это - "Всемирный Русский Собор" (не путать со Всемирным Русским Народным собором, в работе которого принимает участие наша Церковь). Среди его многочисленных учредителей самые различные секты и движения, в том числе и "Общество сознания Кришны", различные тантрические группировки, ряд новых религиозных движений и языческих объединений. Что же может быть общего между русскими националистическими группировками, индийскими сектами и оккультно-нацистскими сообществами, да еще на декларируемой ими базе патриотизма, народности и государственности? Эту общую идею лучше всего выразил в разговоре со мной один из руководителей отечественного кришнаитского движения. Сказал он буквально следующее: "Зачем вы говорите о христианской русской культуре? Ведь Россия стала христианской всего-навсего каких-то 1000 лет назад. А до этого в ней царил многотысячелетняя ведическая традиция".

Итак, круг замкнулся. Вместо прежнего неудавшегося объединения интернационалистов всех стран,

пошел процесс всемирного объединения националистов, обнаруживших между собой общую почву в виде древнего оккультного ведического знания. И неважно, в чем оно проявляется - в друидизме или шаманизме, в почитании махатм из Шамбалы, в поклонении богине смерти Кали, Перуну, Кришне, космическому разуму или в открытом сатанизме - главное, что это древне-оккультное знание и неизбежно вытекающее из него отвержение иудео-христианской традиции (в их терминологии - жидо-масоно-христианства) та основа, признав которую, новые властители умов обнаруживают свое родство.

Я не пророк, но похоже, это объединение будет куда прочнее первого, и новая грозная сила, наступающая на христианство, может добиться гораздо больших успехов. Не случайно, что всегда чувствующие силу коммунисты мгновенно среагировали на эту смену парадигм и восприняли новую языческо-националистическую риторику. Вспомним, что на пятачке возле бывшего музея Ленина постоянно идет совместная коммунистическая, неонацистская и неоязыческая тусовка, а на их книжных развалах мирно уживаются труды Ленина и Рериха, Гитлера и Блаватской, Алис Бейли и Алистера Кроули, Бхагвана

Раджниша и Рона Хаббарда. Я не говорю уже о таких опусах как "Преодоление христианства", или "Трупные пятна назорейской угрозы" и т.п.

Поэтому, вряд ли случайно, что подавляющее большинство руководителей новых сект либо ставят себя на место Христа, либо открыто провозглашают себя Антихристом. Мы не знаем, станет ли новый мировой порядок царством Антихриста, или он лишь подготовит почву для его пришествия. Спаситель недвусмысленно сказал, что не наше дело знать времена и сроки. Но мы помним, что Его Царство - не от мира сего, и что никакие земные привязанности, даже такие самые дорогие из них, как любовь к родному краю, к своему городу, к своей стране не должны заслонять для нас Самого Христа и Его Церковь. В противном случае, мы неизбежно скатываемся к обожествлению твари, т. е. к язычеству и к его основному методу - оккультизму. Мы знаем, что "мир во зле лежит", и мы знаем, что весь он, в том числе и самые дорогие и любимые для нас реалии, должны будут пройти через смерть и воскресение. Но мы также помним слова Спасителя: **"В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил Мир"**.

Прокофьева Е.Ю.,

доцент, зав.кафедрой Российской истории БГУ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: СВЯЗЬ ВРЕМЕН

Большевики считали РПЦ главным идеологическим противником в борьбе за власть и разрушение старого строя. Официальные православные догматы заменялись марксистскими. Абсолютная их несовместимость предопределила насильственные формы реализации поставленной цели. Предполагалось, что уничтожение материальной основы, т.е. лишение Церкви доходов, всех видов собственности и юридических прав неизбежно приведет к отмиранию и ее духовной надстройке. Чтобы максимально ускорить этот процесс, применялись систематические репрессии в виде морального и физического уничтожения церковных святынь, духовенства и верующих. Предпринимались попытки разрушить РПЦ изнутри через религиозный раскол и внедрение агентов спецслужб.

Самым тяжелым для РПЦ принято считать период с октября 1917 г. до встречи 4 сентября 1943 г. со Сталиным митрополитов Сергия, Алексия и Николая. За это время Церковь перенесла 4 крупных разрушительных волны репрессией со стороны властей: 1918-1919 гг.; 1922-1923 гг.; 1928-1929 гг.; 30-е годы. Несмотря на то, что Декларация митрополита Сергия (Страгородского) от 29.07.1927 г. носила примирительный

по отношению к Советской власти характер («мы хотим быть православными и в то же время созавать Советский Союз нашей гражданской родиной...») и определяла до конца 1990 года отношение РПЦ к государству, репрессии со стороны последнего не прекращались, и после 1937 г. РПЦ как организация фактически была разгромлена и обескровлена. В 1939 г. (Временный) Священный Синод состоял из 4-х епископов (в 1917 г. — из 163). В СССР действовало всего несколько сотен храмов. Только в 1944 г. епископы с разрешения Сталина смогли избрать митрополита Сергия Патриархом РПЦ. Образование священников проводилось в 8 (в 1914 г. — в 57) духовных семинариях и в 2-х (в 1914 г. — в 4-х) духовных академиях. Хрущев видел в РПЦ опасность для построения (по его планам — к 80-м гг.) в СССР коммунизма. В 1959 г. более половины церковных учреждений, существовавших к этому времени, были конфискованы. Из 15 тыс.приходов (в 1958 г.) к 1964 г. осталось только 12 тыс., (при Брежнев — 7 тыс.), из 69 монастырей — лишь 16, из 8 духовных семинарий — лишь 3. Навязанное государством постановление Священного Синода (от 19.04.1961 г.) лишало священников права руководить приходами и ставило в зави-

симось от «исполнительного органа», подчинявшегося только Совету по делам религий. Новая Конституция 1977 г., знаменовавшая собой апогей брежневской эпохи, ничего нового в статьях о вероисповеданиях (ст.50, ст.52) не дала. Фактически в религиозной среде государством допускались беззакония и нарушения конституционных прав верующих. Особенно показателен в этом плане секретный отчет зам.председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В.Фурова членам ЦК КПСС (1975 г.) «О мерах по организации деятельности РПЦ». «...Синод находится под контролем Совета,» — констатировал чиновник.

Поворот в отношениях государства и РПЦ символизировало празднование 1000-летия Крещения Руси. Подлинное изменение советской религиозной политики выразил в своей речи М.Горбачев: «1000-летие введения христианства на Руси — ...это значительная веха на многовековом пути развития отечественной истории, культуры, русской государственности». Действительно, русская государственность всего на одно столетие старше РПЦ, если брать за точку отсчета принятие христианства в качестве государственной религии в 988 г. Именно наш, рус-

ский, народ более глубоко и целостно, чем другие, воспринял важнейшую идею христианства, идею духовного объединения народов.

С 1055 по 1462 гг. Русская земля перенесла 245 нашествий. С 1365 по 1893 гг. россияне провели в войнах около 305 лет. И это не ожесточило духовно наших предков. Россия сумела объединить на своей территории около 150 национальностей и народностей и создать крупнейшее в мире государство. Решающей силой в жизни наших предков были не богатства, а сила духа, закаленная в боях за Родину, поддерживаемая и укрепляемая православной верой. Исторически РПЦ никогда не возвышалась над другими традиционными религиозными конфессиями России и в настоящее время, сотрудничая с ними, несомненно, внесет огромный вклад в разрешение кризиса, имеющего место в стране сегодня. Поэтому исторически закономерно, что именно Православной Церкви предстоит вновь стать нравственным ориентиром в государственном строительстве новой России и наиболее дальновидные российские политики должны тесно взаимодействовать с РПЦ во имя спасения целостности и возрождения духовных идеалов страны.

ЛИТЕРАТУРА:

- 1 Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). — Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. В 2-х кн. Кн. 1., М., 1995, сс. 41, 44, 51, 54; кн. 2. с. 122.
- 2 Современная Русская идея и государство. М., 1995, с. 59.
- 3 Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб., 1996.

СТРАКАЧ Ю.Б.,

д.и.н. профессор Российской экономической академии

О ПРАВОСЛАВНОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ РОССИИ

(ИЗ ОПЫТА ПРЕПОДАВАНИЯ В ЭКОНОМИЧЕСКОМ ВУЗЕ)

На исходе II тысячелетия от Рождества Христова при всей сложности и остроте отечественных и глобальных противоречий достаточно очевиден процесс православного возрождения России. Он включает возрождение православных святынь, православной жизни в различных слоях общества, священнического и монашеского служения, историко-богословского познания, что сопровождается укреплением организационных основ и авторитета Русской Православной Церкви.

Одна из существующих сторон этого процесса — рост общественного интереса, прежде всего в

молодом поколении, к непреходящим духовно-нравственным ценностям Православия и роли Русской Православной Церкви на ключевых рубежах Отечественной истории.

Особенность современной ситуации определяется еще и тем, что увеличивается поток разнообразной информации, в том числе ранее скрываемой от общества. Это позволяет восстановить подлинный ход и смысл истории, ее православные приоритеты.

Современное понимание Отечественной истории предполагает усиление внимания к духовно-

нравственным отношениям в обществе. Такому подходу в принципе соответствует цивилизационная модель всемирной истории, если учтена специфика православной истории России. Исходя из этого, в общеобразовательном курсе можно выделить два преемственно связанных проблемно-хронологических раздела.

В первом разделе заслуживают внимания три темы, причем первую – «Историческое значение Киевской Руси» (до сер. XII в.) – целесообразно рассматривать в качестве краткого обзора предыстории и начала средневековой истории Отечества. Эта тема включает предпосылки, этапы и результаты перехода преимущественно восточных славян от языческой первобытности к православной цивилизации, что и определило на 1000 с лишним лет главную особенность истории многих народов Европы и Азии.

Вторая тема – «Особенности средневековой раздробленности и становления Великорусской государственности» (до рубежа XV-XVI вв.) – позволяет выделить среди новых и более ранних центров православной цивилизации на востоке Европы исторический путь Московской Руси к Руси Великой, достигшей ряда важных результатов, прежде всего в утверждении преемственной православной государственности на значительной части бывшего Древнерусского государства, включая и международное признание.

Первый раздел завершает тема – «Утверждение сословно-представительной монархии в России (до сер. XVII в.)». При всей противоречивости внутренней и внешней обстановки, максимально в Смутное время, было достигнуто глубокое взаимодействие светской (монархия с 1547 г.) и духовной (патриаршество с 1589 г.) власти, а важнейшим его результатом стало торжество Православия на гигантских просторах Европы и Азии. Как и на предшествующем историческом пути, приросте факторов многонациональности и многоконфессиональности именно духовно-нравственные православные ценности оставались главной цементирующей силой общества, причем сословно-представительная форма государства максимально учитывала и сословные, и территориальные, и многонациональные интересы.

Во втором разделе общеобразовательного курса первая из трех тем – «Исторические предпосылки и противоречия перехода к абсолютной монархии и особенности просвещенного абсолютизма» (до рубежа XVIII-XIX вв.) – должна объяснить истоки, средства и последствия петровской модернизации общества, что закрепило и углубило начатое расколом ослабление общественных позиций Русской Православной Церкви. И в дальнейшем эта тенденция, как вполне определенный аспект государственной политики, сопровождалась усилением протестантских и даже католических, а также достаточно очевидных антихристианских движений. В то же время во всех слоях общества, в особенности в крестьянстве, наиболее сильными оставались тради-

ции православной жизни.

Вторая тема раздела – «Два подхода к решению ключевых проблем исторического развития России» (включительно 1913г.) – представляет сегодня интерес. С одной стороны, и в государственной политике, и в повседневной жизни различных слоев общества усиливается роль непреходящих духовно-нравственных ценностей Православия, что и определило в конечном счете важнейшие результаты в научном и художественном творчестве, в экономике и общественных преобразованиях. С другой стороны, также преемственно и может быть более последовательно – под воздействием не только внешних, но и внутренних сил – нарастала практически во всех слоях общества, в особенности в интеллигенции, утрата православных ориентиров.

Две эти тенденции получают дальнейшее драматическое развитие практически на всем протяжении XX в., причем незавершенность процесса определяет и максимальную сложность его анализа. Достаточно очевиден, хотя и требует дальнейшей разработки, главный исторический вывод заключительной темы – «Революционная катастрофа и крестный путь к возрождению России» – о предопределенности не только 1917 г, но и его отечественных и глобальных последствий, включая состоявшееся в наши дни крушение ленинско-сталинской модели социализма.

Остановимся подробнее на некоторых ключевых вопросах православной концепции истории России.

Можно установить определенную близость оценок в современной историографии роли Православия и Русской Православной Церкви в истории Киевской Руси и становление Великорусской государственности. При этом православная концепция включает, по крайней мере, два существенных вопроса: во-первых, о благодатной почве массового и преимущественно безболезненного распространения христианства к концу X - первой половине XI вв., во-вторых, о высоком уровне благочестия и святости в различных слоях общества, что стало важнейшим фактором сохранения духовно-нравственного единства в период борьбы за национально-государственную независимость. Ярким символом этого служит бессмертное творение святого Андрея – икона Пресвятая Троица. И, разумеется, не могла быть слепой случайностью бескровная победа 1480 г., определившая дальнейшее преобразование Московской Руси в Великую Россию.

Существенно новый этап Отечественной истории с середины XVII в. определяется рядом внешних и внутренних факторов, из которых особого внимания заслуживают казнь английского короля (1649 г.) и раскол в Русской Православной Церкви. Отмечая иной – по сравнению с протестантизмом – характер раскола, подчеркнем его противоречивые последствия для Церкви и государства. Несмотря на очевидные трудности в условиях петровских преобразований и екатерининского просвещенного

абсолютизма, Церковь смогла не просто сохранить, но и существенно укрепить свои позиции в качестве национально-государственного и мирового центра Православия. Возрастание ее роли в многонациональном российском обществе особенно сказалось на заключительном этапе Российской империи – в ходе Великих реформ второй половины XIX - начала XX вв. В то же время на эволюционном пути развития с его основными традиционными ценностями далеко не все было реализовано, а многое было упущено, что определило возможность «первой пробы» революционных сил в начале XX в.

Историческая ситуация резко изменилась в ходе Первой мировой войны, когда противоречия военного времени дважды ввергли Россию в рево-

люционную катастрофу и ее последствия – гражданскую войну и иностранную интервенцию, послевоенную разруху и новый этап социальных экспериментов, от которых так или иначе пострадали практически все народы, максимально – православного вероисповедания и великорусской национальности. У истоков этого крестного пути к современному православному возрождению Промыслительно была явлена икона Божией Матери Державная и восстановлено Патриаршество. С избранием великого пастыря – подвижника святителя Тихона возрождается и одна из важнейших традиций – всенародного покаяния, без чего и сегодня невозможно духовно-нравственная победа Православия.

СУББОТИН П.Ю.,

студент исторического факультета Белгородского государственного университета

К ОЦЕНКЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ТЕРРИТОРИИ Г. БЕЛГОРОДА И БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

С начала 90-х гг. религиозная жизнь Белгородской области ознаменовалась ростом количества различных религиозных организаций. К настоящему моменту в области сложилась пестрая религиозная картина, несмотря на ведущее место в духовной жизни населения Русской Православной Церкви, весьма активно осуществляют свою деятельность различные традиционные религиозные группы, новые религиозные движения и секты.

В Белгородской области зарегистрированы и действуют следующие религиозные организации: Русская Православная Церковь Московской Патриархии (154 общины – 180 храмов), Евангельские христиане-баптисты (23 общины), Российская Православная Свободная Церковь (5 общин), Русская Православная Церковь Заграницей (1), Христиане Веры Евангельской (2), Истинная Православная Церковь (1), Адвентисты седьмого дня (1), Свидетели Иеговы (1), Общество Сознания Кришны (1), Евангельские Христиане (1), Церковь Иисусова (1), буддисты (1). Кроме того, как общественные организации действуют: Общества Рерихов, Гуманитарный центр Дианетика, последователи Шри Чинмоя и Порфирия Иванова.

Какова же обстановка по городам и районам области? В Белгороде находятся: Русская Православная Церковь МП, Скорбящинская общи-

на Российской Православной Свободной Церкви, Евангельские христиане-баптисты, Община Иисусова «Алийя», Адвентисты седьмого дня, Свидетели Иеговы, Общество Сознания Кришны, последователи Шри Чинмоя, П.К.Иванова и Р.Хаббарда, а также буддисты. По количеству последователей лидирующее место в городе занимает Русская Православная Церковь, Свидетели Иеговы и баптисты. В Старом Осколе: Русская Православная Церковь МП, Свидетели Иеговы, Адвентисты 7-го Дня, баптисты, Христианская Евангелическая церковь «Вифлеемская часовня». В Губкине: Русская Православная Церковь МП и свидетели Иеговы. По районам, кроме Русской Православной Церкви МП, действуют:

Алексеевский р-н: Свидетели Иеговы, Сахаджа Йога;

Борисовский р-н: баптисты;

Валуйский р-н: Российская Православная Свободная Церковь, Свидетели Иеговы, адвентисты;

Вейделевский р-н: баптисты, старообрядцы, Свидетели Иеговы;

Ивнянский р-н: Истинная Православная Церковь, баптисты;

Корочанский р-н: баптисты;

Красногвардейский р-н: Свидетели Иеговы, мусульмане;

Краснояржужский р-н: баптисты, мусульмане;

Прохоровский р-н: баптисты;

Ракитянский р-н: Свидетели Иеговы, баптисты, пятидесятники, мусульмане;

Ровеньской р-н: баптисты;

Чернянский р-н: баптисты, Свидетели Иеговы, адвентисты;

Шебекинский р-н: Свидетели Иеговы, баптисты, Российская Православная Свободная Церковь;

Яковлевский р-н: баптисты, адвентисты, Свидетели Иеговы; и т.д.

Также в Белгороде и области производят свою деятельность оккультисты, в любой момент могут активизироваться члены «Белого братства» и «АУМ Синрике».

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

Во-первых, ведущее место в регионе по-прежнему занимает Русская Православная Церковь Московского Патриархата.

Во-вторых, сохраняют свои позиции баптисты

и адвентисты седьмого дня.

В-третьих, настораживает все убыстряющийся рост количества последователей Свидетелей Иеговы. При современных его темпах уже через несколько лет они займут не только второе место за Православной Церковью, но и начнут конкурировать с ней.

В связи с вышесказанным следует отметить отсутствие в регионе антисектантской организации, по уровню близкой к подобным в Москве, Санкт-Петербурге и Твери, отсутствие регулярной разъяснительной работы через светскую печать, недостаточно активную работу с молодежью. В то же время сектанты активно привлекают молодежь, распространяют литературу, проникают в дома и учреждения. Уже сейчас Свидетели Иеговы говорят о необходимости создания третьего собрания в Белгороде, здесь же идет строительство Зала Царства. Недавно в Белгороде начали вербовку последователи Сам Мен Муна.

ШУТЬКО Д.В.,

кандидат юридических наук, с.н.с.

СООТНОШЕНИЕ НОРМ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ

Всякому обществу присуще социальное регулирование. В общем виде социальное регулирование понимается как процесс, определяющий социальный порядок. Важным фактором устанавливающим социальный порядок являются социальные нормы.

Социальным нормам присущи следующие признаки:

1. Они являются общими правилами. Это означает, что социальные нормы устанавливают правила поведения в обществе. Особенность религиозных норм заключается в том, что они, в первую очередь, регулируют не отношения между людьми, а общение человека с Богом.

2. Большинство социальных норм возникают в связи с волевой сознательной деятельностью людей. Одни нормы формируются в виде принципов, закрепляющихся в общественном сознании. Другие социальные нормы возникают в часто повторяющихся актах поведения и выступают как его эталоны и стереотипы. Религиозные нормы созданы в виде Божественных откровений. Особенно это ярко выражено в христианстве, которое в богословии считается религией откровения.

3. Социальные нормы регламентируют соци-

альное взаимодействие людей, т.е. они регулируют поведение людей в обществе. Религиозные нормы включают в себя в качестве одной из наиболее важных функций регулирования социальной жизни и, в первую очередь, регулирование отношения людей к Богу.

4. Социальные нормы возникли в процессе исторического становления, развития и функционирования общества. Они имеют свою историческую судьбу.

Религиозные нормы являются одними из древнейших норм. В Православии всегда были сильны традиционные религиозные нормы. Патриарх Сергей говорил, что «сила Русской Православной Церкви состоит в неприкосновенности и устойчивости ее канонов».

5. Социальные нормы соответствуют типу культуры, религии и социальной организации общества. Культура выражается в содержании социальных норм. В свою очередь, сами нормы оказывают большое влияние на характер и формы культуры. Особенно велико влияние христианских норм на развитие европейской культуры.

Библия, библейские образы и сюжеты на протяжении веков доминировали в живописи, скульпту-

ре, архитектуре и музыке. Религия формирует важнейшие виды социальных норм в разных цивилизациях.

Как справедливо подчеркивает Ю.Хлебников, «основой и фоном всякой цивилизации есть, без всякого сомнения, религия»².

На значимость того или иного вида норм влияет характер организации общества. Так в негосударственно организованных обществах доминируют обычаи, традиции, а в государствах — мораль, религиозные нормы, право.

Таким образом, социальные нормы представляют в обществе правила регламентации поведения людей, возникающие в процессе развития и функционирования общества, соответствующие его культуре и религии.

Структура социальной нормы может быть сведена к трем элементам: гипотеза, диспозиция и санкция. Гипотеза описывает условия, в которых должна применяться социальная норма. Диспозиция дает характеристику содержания нормы, правило поведения людей. Санкция говорит о последствиях невыполнения нормы.

Всем социальным нормам свойственны три основных способа регулирования: дозволение, предписание, запрет.

Дозволение — указание на варианты поведения, которые не запрещены. Такое поведение для общества часто желательно, но не обязательно. Так для благотворительных общественных организаций и религиозных организаций благотворительность всячески поощряется.

Предписание — указание на требуемые от субъекта действия. При исполнении предписания зачастую преобладает сочетание внешней обязанности с внутренним чувством долга. Так в Библии говорится: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исход. 20, 12).

В нормах общественных объединений предписание выражается в уставных обязанностях членов объединений (соблюдать Устав, выполнять решения руководящих органов объединений и т.п.).

Запрет — указание на действия, которые не следует совершать. В религиозных нормах дается характеристика этих действий: не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исход. 20, 13-16).

Анализируя нормы общественных объединений и религиозные нормы, необходимо отметить, что в общем эти нормы имеют в себе одновременно элементы и дозволения, и предписания, и запрета.

В литературе социальные нормы рассматриваются преимущественно как регуляторы общественных отношений. Однако регулятивная функция социальных норм не является единственной. Можно назвать следующие функции социальных норм:

Регулятивная. Эта функция выражается в определении поведения людей путем указания на требуемые от субъекта действия. Регулятивная функция обеспечивает стабильность общества, упорядоченность общественных отношений. Примером регулятивной функции религиозных норм являются следующие слова Апостола Матфея: «Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (Мф., 19, 17).

Оценочная. Социальные нормы выступают критериями отношения к тем или иным действиям, основанием оценки поведения людей (моральное — аморальное, правомерное — неправомерное, благочестивое — неблагочестивое).

Трансляционная. В социальных нормах заключены достижения человечества в создании общественной жизни и культуры отношений, опыт. Все это с помощью социальных норм сохраняется и передается следующим поколениям (через образование, воспитание, религию, просвещение и т.д.)

Объединяющая. Социальные нормы не только отражают структуру общества, но и укрепляют его. Они являются главным средством интеграции, обеспечения целостности и единства общества. Решающую роль в этом механизме интеграции общества играют религиозные нормы с их ритуалами. Христианский ритуал приобщения Святых Тайн через вино и хлеб символизируют кровь и тело Христа. Отведав их, христиане верят, что приобщаются к Святому Духу Христа. Подобные ритуалы поддерживают ценности и верования людей и препятствуют нарушению христианских норм.

Для теории и практики важна классификация социальных норм. Существует множество критериев классификации социальных норм. Наиболее распространенной является их классификация по сферам действия и по механизму их действия.

В настоящее время по сферам действия различают следующие нормы: правовые, религиозные, моральные, корпоративные, политические, семейные, нормы обычаев и традиций, нормы деловых обыкновений, нормы правил этикета, корректности, приличия, обычаев, ритуалов.

При анализе механизма социальных норм используют следующие основные критерии сравнения: процесс формирования норм; способы фиксации; характер регулятивного воздействия; способы и методы обеспечения. Применение этих критериев позволяют отчетливо различать одни нормы от других. Это можно видеть на примере религиозных норм. Религиозные нормы возникли в процессе формирования мировых религиозных систем. В основе всякой религии лежит вера в священное и святое. Все религиозные нормы имеют Божественное происхождение. Религиозные нормы зафиксированы в священных книгах соответствующих религий (Библия, Коран и др.), в учениях отцов Церкви и иных религиозных

инстанций. Характер регулятивного воздействия религиозных норм на верующих проявляется в разных формах. Так основная идея христианских религиозных норм — идея греха и спасения человека.

Христианские нормы осуждают богатство и стяжательство «Удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф., 19, 24), всеобщую обязанность трудиться: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (Ап. Павел 2 Фес. 3, 10).

Существует ряд способов и методов обеспечения социальных норм. Правовые нормы обеспечиваются посредством механизма правового регулирования: реализация права, правоотношения, толкование права, правосознание, режим законности.

Для моральных норм характерно их соблюдение авторитетом коллектива или малой группы, семьи, а также санкциями в виде общественного осуждения.

Права людей в области морали отражены в Конституции РФ. В преамбуле Конституции сказано, что народ Российской Федерации принимает Конституцию, чтя память предков, передавших ему любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость. В части III статьи 55 Конституции говорится о защите нравственности гражданина и человека.

Нормы общественных объединений обеспечиваются их закреплением в программных и уставных документах, а также организационными мерами. Нормы общественных объединений гарантированы Конституцией РФ.

Часть III статьи 13 Конституции гласит: «Общественные объединения равны перед законом». В части I статьи 30 Конституции говорится: «Свобода деятельности общественных объединений гарантируется». Нормы общественных объединений берутся под официальную защиту в текущем законодательстве: в федеральных законах об общественных объединениях, о профессиональных союзах, их правах и гарантиях деятельности, о некоммерческих организациях, о благотворительности и благотворительных организациях.

Нормы и принципы международного права также защищают нормы общественных объединений. Так, ст.3 Конвенции МОТ о свободе ассоциаций и защите права на организацию гласит: «организации трудящихся имеют право выработать свои уставы и административные регламенты».

Религиозные нормы обеспечиваются тем, что проистекают от Бога. Они надиндивидуальны, общезначимы: «...не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42).

Религиозные нормы являются безусловными, абсолютными, выступают единственным критерием праведного поведения людей. Методом обеспечения религиозных норм является механизм раскаяния. Апостол Павел пишет: «все под грехом, как писано: «нет праведного ни одного» (Рим. 3, 9-10).

Религиозные нормы рассматривают Церковь в качестве посредника между Богом и человеком,

т.к. людям не дано обрести вечное спасение: «человекам это невозможно» (Мф. 19, 26). Религиозные нормы обеспечиваются различными способами.

В Православии это обеспечивается посещением верующими храмов, ношением нательных крестов, исполнением Таинств (крещения, миропомазания, причащения, покаяния, брака, священства, елеосвящения), соблюдением постов. Религиозные нормы обеспечиваются также катехизацией, религиозным образованием, изданием религиозной литературы, миссионерской деятельностью и т.п.

Ряд религиозных норм гарантируется путем реализаций свободы совести.

В Российской Федерации Конституция закрепляет право исповедовать любую религию, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст.28). Конституция запрещает пропаганду религиозного превосходства (ч.II ст.29), устанавливает равенство всех граждан независимо от их отношений к религии (ч.II ст.19). Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» закрепил право граждан на получение религиозного образования, право религиозных организаций основывать и содержать культовые здания и сооружения, совершать религиозные обряды, издавать, приобретать, экспортировать, импортировать религиозную литературу и иные предметы религиозного назначения, заниматься благотворительной и культурно-просветительской деятельностью, создавать учреждения профессионального религиозного образования (ст.ст.16, 17, 18 и 19).

В ст.11 закона РФ «Об образовании» (в редакции федерального закона от 13 января 1996 г.) закреплено право на религиозное образование.

Конституция РФ (ст. 19 ч.II) гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии. Этот принцип закреплен в трудовом праве (ст.16 КЗоТ РФ), в семейном праве (ст.6 Семейного кодекса РФ), в уголовном праве (ст.4 УК РФ).

Ст.148 Уголовного кодекса РФ предусматривает уголовную ответственность за воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и вероисповеданий. Согласно этой статье, преступлением является незаконное воспрепятствование деятельности религиозных организаций или совершению религиозных обрядов.

Религиозные нормы посредством свободы совести гарантируются и международным правом.

В ст.ст.1, 55 Устава ООН говорится, что государства должны соблюдать основные права и свободы человека, не допуская дискриминации в том числе и по отношению к религии.

Свобода совести закреплена в ст.18 Всеобщей декларации прав человека, в ст.18 Международного пакта о гражданских и политических правах, ст.11 Европейской Конвенции о защите прав и основных свобод.

Защите свободы совести посвящена Декларация ООН о ликвидации всех форм нетерпимости

и дискриминации на основе религии или убеждений.

Необходимо остановиться на соотношении норм общественных объединений и религиозных норм. Нормы большинства демократических общественных объединений закрепляют центральную человеческую ценность — политическую свободу. Источником свободы является, в частности, христианская идея свободы воли. Христианская религия подготовила общественное сознание к идее свободы, ответственности за свои действия. Апостол Павел писал: «Итак стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, 1).

Нормы общественных объединений и религиозные нормы содержат общие положения о реализации принципов социальной справедливости и равенства. О принципе справедливости пишет Апостол Павел: «что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте» (Фил., 4, 8).

Идея справедливости четко сформулирована в Коране: «И скажи: «Я уверовал в то, что ниспослал Аллах из писания; мне повелено быть справедливым между вами» (42: 14/15)³.

Нормы общественных объединений и религиозные нормы имеют общее в вопросах свободы совести и вероисповедания⁴. Например, в Уставе Российской Христианско-демократической партии указывается, что одной из целей партии является обеспечение свободы вероисповедания, миссионерства, религиозного образования и воспитания.

Многие общественные объединения содержат в своих программах и уставах нормы, поддерживающие лигитивность существующих в обществе власти и политической системы. Религиозные нормы содержат ясные указания об отношении верующих к власти. Апостол Павел пишет: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены, по сему противящиеся власти противятся Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение... Начальник есть Божий слуга, тебе на добро». (Рим. 13, 1-4).

Нормы общественных объединений ставят своей задачей борьбу за мир, против угроз войн и военных конфликтов. Религиозные нормы квалифицируют войны как пережиток варварства и видят в них вечную угрозу культуре и прогрессу. Апостол Матфей писал: «Блаженны миротворцы, ибо они наречены сынами Божиими» (Мф. 5, 9).

Русская Православная Церковь являлась и

является фактором поддержания мира между народами России и другими народами. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II выступил с миротворческой миссией во время трагических событий октября 1993 г., военного конфликта в Чечне.

Программные и уставные положения ряда политических партий, профсоюзов и других общественных объединений закрепляют идею социального партнерства между работниками и предпринимателями и государством.

Во всем мире ведется практика заключения коллективных договоров между профсоюзами и предпринимателями и трехсторонние соглашения между профсоюзными объединениями, объединениями предпринимателей и государственными органами по вопросам социально-трудовых отношений.

Религиозные организации, исходя из религиозных норм о труде, солидарности, справедливости, гуманизме, поддерживают линию на партнерство и сотрудничество трудящихся, предпринимателей и государства.

В программных и уставных документах экологических общественных объединений содержатся нормы, направленные на охрану окружающей среды, на обеспечение экологических основ существования человека, на соблюдение экологической этики.

Религиозные нормы также посвящены решению экологической проблемы. Эти нормы призывают к богозаповеданному разумному пользованию природой. Церкви проповедуют сохранение земных богатств, животного и растительного мира, водных запасов и атмосферы.

Благотворительность является важным направлением деятельности многих общественных объединений. Ею занимаются как специальные благотворительные организации, так и другие общественные объединения⁵.

Религиозные нормы поощряют благотворительность. Апостол Павел писал: «Как написано: «кто собрал много не имел лишнего; и кто — мало, не имел недостатка» (2-ое Кор. 8, 15).

В годы Советской власти религиозным организациям Советского Союза было запрещено заниматься благотворительностью. Инструкция по применению законодательства о культах, утвержденная постановлением Совета по делам религий при Совете Министров СССР от 16 марта 1961 г., прямо запрещала религиозным организациям заниматься благотворительной деятельностью⁶.

Закон СССР (1990 г.) «О свободе совести и религиозных организациях», закон РСФСР (1990 г.)

³ Тексты Корана приводятся по: Коран в переводе И.Ю.Крачковского. М. 1986. Первая цифра — номер суры (главы), цифра после двоеточия — номер айата (стиха).

⁴ См. Политические партии России. М. 1995.

⁵ См. Благотворительность вчера и сегодня. М. 1994. Яновский А.Е. Общественное презрение и благотворительность в России. В кн.: Россия. Энциклопедический словарь. Л. 1991 г.

⁶ Законодательство о религиозных культах. М. 1971. с. 152.

«О свободе вероисповеданий» предоставляли религиозным организациям право осуществлять благотворительную деятельность. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) предоставляет религиозным организациям право осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций.

В структуре аппарата Московской Патриархии имеется отдел по церковной благотворительности и социальному служению. Отдел оказывает помощь неимущим, престарелым, инвалидам, координирует работу по социальному служению и благотворительности, осуществляемую в епархиях. Значительную благотворительную работу проводят православные братства и Всецерковное православное молодежное движение.

Общественные объединения в своих уставах и программах фиксируют нормы, посвященные социализации молодежи. Своей деятельностью общественные объединения способствуют усвоению молодежью норм и традиций, формирующих у нее качества и свойства, необходимые для адаптации к данному обществу и выполнения определенных функций и ролей.

Религиозные нормы направлены на заботу о молодежи, о ее нравственном воспитании. Религиозные нормы исходят из того, что семья является клеткой в богочеловеческом организме Церкви. Ее называют «малой церковью». Через отцовство и материнство происходит духовное воспитание детей и молодежи.

Русская Православная Церковь проводит религиозное воспитание и образование детей и молодежи через воскресные школы при приходах, через свои образовательные учреждения. По просьбе родителей, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация этих учреждений предоставляет религиозным организациям возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы.

Русская Православная Церковь ведет духовно-просветительную работу среди молодежи через православные общественные объединения в том числе через Всецерковное православное молодежное движение. Она участвует в деятельности экуменического совета молодежи Европы.

Общественные объединения закрепляют в своих программных и уставных документах моральные нормы и ценности — добра (блага), справедливости, долга и т.д. Эти нормы способствуют гуманизации общественной деятельности и особенно политики, дают возможность нравственного контроля общества над политической, экономической и социальной сферами.

Нормы морали являются важнейшими среди религиозных норм. Ф.М.Достоевский писал, что религия есть только формула нравственности. Суть библейской этической концепции — идея Бога как морального абсолюта. Сущность морали содержится в знаменитой Нагорной проповеди Христа. Нравственное библейское правило: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф., 7, 12).

Согласно религиозным нормам, универсальной нравственной связью в жизни людей является любовь. Апостол Павел писал: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имея всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 2-8).

Религиозная христианская мораль пронизывает все аспекты жизни общества: культуру, экономику, право, политику, социальные отношения и т.д. «В каком звании кто призван, братья, в том каждый и оставайся перед Богом», — пишет апостол Павел (1 кор.7, 24).

Религиозная мораль все больше входит в правосознание многих людей. Как справедливо пишет В.Иванов, «правосознание это не только правовая психология и правовая идеология. Правосознание человека есть акт совести, проверяющий соответствие свободной воли человека, его деяний и помыслов законам нравственности, данным от Бога».

Особенно велика роль религиозных норм в условиях рыночной экономики. Религиозная мораль в экономике способствует обеспечению людей не только товарами и услугами, но и одновременно социальными гарантиями, социальной защищенностью.

Религиозные моральные нормы, формируя духовно нравственную личность, воспитывают в людях такие качества, как совесть, доброта, честность, гуманизм, сострадание и т.п.

Особенно важны религиозные моральные нормы в нравственном воспитании подрастающего поколения. Имеется некоторый прогресс в деле взаимодействия общеобразовательной школы и служителей Церкви. Активно религиозные моральные нормы прививаются в православной школе.

Общественные объединения в свои программные и уставные документы включают нормы, посвященные национальному вопросу. Суть норм обще-

ственных объединений по этому вопросу заключается в проведении национальной политики, способной обеспечить гражданский мир в обществе в разрешении конфликтных проблем и отстаивать равновесие всех наций и народностей.

Религиозные нормы по духу интернациональны. Апостол Павел пишет, что Христианин — это тот, кто «обновляется в познании по образцу создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но

все и во всем Христос» (Кол. 3, 10-11).

Позиция христианства по национальным отношениям основывается на заповеди любви и определяется повелением Христа апостолам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19-20).

Православие учит, что необходимо быть патриотом своей страны, что не исключает широкой подлинной любви ко всему человечеству.

АНТОНЕНКО Л.А.,

доктор экономических наук,

профессор Харьковского государственного университета

СЛАВЯНО-ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В МИРОВУЮ ЭКОНОМИКУ

На пороге XXI века человечество все глубже и озабоченнее осмысливает глобальные перемены в мировом экономическом пространстве. Естественно, каждая страна происходящие процессы оценивает через призму собственных нацио-

нальных интересов. Эти оценки учитываются каждым государством при разработке стратегических национальных целей, выборе путей и средств их реализации. В этом контексте поиск глобальных приоритетов ведется в рамках сложившихся мировых цивилизаций.

РЕЛИГИЯ — ВЕДУЩИЙ КОМПОНЕНТ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

С распадом мировой социалистической системы коренным изменениям подвергается привычное для нас деление земного шара на первый, второй и третий миры. По мнению американского ученого С.Хантингтона, оно утратило свой смысл. Страны группируются по критериям культуры и цивилизации. Весьма условно и приблизительно, но все же достаточно точно в настоящее время цивилизации, по мнению всемирно известного британского ученого Арнольда Тойнби, подразделяются на 21 древнюю цивилизацию и 7, доживших до наших дней. Таковыми являются: *западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, славяно-православная, латиноамериканская* и, возможно, *африканская*. Как видим, основное различие между ними в области религии. Хотя существуют различия и культурного плана — исторические, языковые и другие.

Хотя наша цивилизация является одной из самых молодых, но она возникла не на пустом месте, а синтезировала духовные ценности других эпох. Начиная с Трипольской культуры, она прошла длительный путь зарождения, формирования и эволюции. В ее основе принципы взаимодействия, противодействия и пересечения четырех цивилизаций в Европе (*европейской, атлантической, евразийской, исламской*)².

Механизм влияния духовных ценностей народа на уклад жизни и политико-экономическую модель современного общества представлен на *рис. 1* и *табл. 1*. Эта разработка, выполненная Римским клубом, на наш взгляд, дает четкое представление о необходимости целостного взгляда на нашу жизнь во всем ее многообразии и взаимодействии.

¹ Мирский Г. Столкновение цивилизаций: дебаты на Западе // *Мировая экономика и международные отношения*. — 1994. № 11, с. 49-52.

² Глухарев Л.И., Талызина Е.В. Гуманитарная Европа в условиях плюрализма цивилизаций. Роль университетов // *Вестник МГУ, сер. 6. Экономика*. — 1994. № 1, с. 88.

ДЕТЕРМИНАНТЫ ЭФФЕКТИВНОСТИ



Рис. 1 Структурно-логическая схема взаимосвязи основных составляющих цивилизованного гражданского общества

1. Зависимость ценностей ориентации человека от его религиозно-философских воззрений³

Происхождение человека	Природа человека	Источники «этических ценностей»	Обобщенные ценности
Божественная воля	Зло; добро; смешанная	Божьи откровения	Индивидуалистско-кооперативные или кооперативно-групповые
Результат эволюции природы	Добро: результат окружающей среды	Законы природы	Кооперативно-групповые или эгалитарно-коллективистские
Биологическая случайность	Сложная: уникальность человека — знание	Сам человек, его объективная потребность	Заранее не обозначенные; свобода выбора

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ НА ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЛЮДЕЙ

Весьма любопытны в этом отношении результаты исследований доктора теологии и канонического права Георга Бласко. «Протестантские страны, — заключает он, — все без исключения идентичны с вы-

сокоразвитыми в экономическом отношении странами; нехристианские, кроме Японии, со слабо развитыми; христианские, исключая коммунистические, — со среднеразвитыми. Это говорит о том, что жизнеспособ-

³ Гаврилин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективних суспільств: доповідь Римському клубові / Пер. з англ. Л.Лещенко. — К.: Основа. — 1993. с. 84.

собность экономики, по-видимому, имеет какое-то отношение к религии». Эти различия, по его мнению, являются следствием различных ценностных ориентаций у представителей различных конфессий. В частности, он приводит следующее содержание богословских трактатов, объясняющее ориентацию на уравнительное потребление. «Плохо, когда человек имеет все, что ему необходимо. Давайте посмотрим лишь на наше общество изобилия, которое, разрываясь между алчностью и страхом, близко к тому, чтобы стать обществом пресыщения (возможно, это предложение вскоре уже никто не сможет понять). Кто имеет деньги, может себе все позволить. Ему нет необходимости никого просить. Ему не нужно Бога. У Бога нет денег, он имеет значительно большее: «любящее сердце». Итак, идеалом является отсутствие денег, в противном случае, нет нужды в Боге, тем более, что лучше не заботиться о деньгах, а радостно любить других»⁴.

О том, какие глубокие различия лежат в религиозной жизни американского протестантского общества и русского православного (дореволюционного), есть немало убедительных примеров.

Прагматическая ориентация богословской деятельности протестантской конфессии в США проявляется также в том, что в вышеуказанной книге в одном столбце содержатся советы менеджеру бизнеса и священнослужителю: «Будущий священнослужитель должен уделять больше внимания сегодняшним нуждам прихожан, решению их материальных и личных проблем (подчеркнуто — Л.А.) и меньше увлекаться прошлым или обращать свой взор к отдаленному будущему»⁵.

Религиозная жизнь каждого современного общества по-разному характеризуется стремлением служителей культа искать нетрадиционные формы деятельности в своих общинах. В протестантс-

ких странах сегодня это находит свое выражение в сочетании богословской деятельности с работой спортивных тренеров в молодежных клубах, участием в эстрадных и фольклорных ансамблях с использованием средств театра, эстрады и других видов массового искусства для пропаганды основ религиозных знаний. Так, упоминавшийся уже доктор Г.Бласко весьма определенно заявляет: «Мы должны теперь стремиться к тому, чтобы наши проповеди и манера их чтения шаг за шагом все больше формировали народное сознание (подчеркнуто — Л.А.)..., чтобы идеалом для католика стал образ муравья, а не кузнечика»⁶.

Нищенство в Древней Руси считалось не экономическим бременем для народа, не язвой общественного порядка, а одним из главных средств нравственного воспитания народа. «Человеколюбие на деле значило нищелюбие». Л.Н.Толстой в беседе со старцем Оптиной пустыни Амвросием заключил: «Нищенство — это совершенство»⁷.

Духовные истоки этой морали уходят в греко-римскую античность и раннее христианство, где вся «евразийская культура» как исторический и философский феномен имеет свои первичные, а потому и невидимые корни. Например, византийский земельный закон (V-VII вв.), оказавший прямое влияние на эволюцию правовых и моральных норм восточных славян, четко зафиксировал отношение общества к нищим в статье (параграфе) 61. Вот это содержание: «Входящие в чужие виноградники и смоковничные рощи ради того, чтобы поесть, пусть будут безнаказанны; если же ради воровства, пусть будут наказаны битьем и лишены одежды»⁸. Это контрастирует с принципом Запада: «мой дом — моя крепость», где нет дела к нужде окружающих.

В ГЛОБАЛЬНО МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ НА МИРОВЫХ РЫНКАХ СОХРАНИТЬ СЕБЯ МОЖНО ТОЛЬКО ВМЕСТЕ

Восторженный оптимизм человечества в 50-е годы, основанный на первых достижениях НТП, скоро сменился сдержанным, а последние 20 лет имеет четкий знак предупреждения ученых о грядущей экологической катастрофе. Значительный вклад в этот процесс внесли ученые различных стран под эгидой Римского клуба. Их беспокоят политические, экономические и духовные аспекты будущего человечества, получившие общее название «мировая про-

блематика» или «затруднения человечества»⁹.

Важнейшим преобразованием в экономической сфере наши ученые считают переход к рыночной экономике. Однако Римский клуб, основываясь на опыте Запада, относится к этой тенденции весьма скептически. Несмотря на то, что механизм конкуренции как на международном уровне, так и в рамках национальных экономик продемонстрировал предпринимателям, потребителям, самым различным слоям об-

⁴ Мюллер-Армак. Экономическое чудо или экономическая загадка? Социальное рыночное хозяйство и его применение. / В кратк. излож. Г.Бласко. — К.: 1992. с. 27

⁵ Хилл Я. Думай и богатей / Пер. с англ. — К.: Молодь, 1993. с.54.

⁶ Миллер-Армак. Экономическое чудо или экономическая загадка? Социальное рыночное хозяйство и его применение. / В крат.излож. Г.Бласко — К.: 1992. с.27.

⁷ Игумен Андроник. Амвросий Оптинский. С.-П. Валаам, 1993. с.104.

⁸ Византийский земельный закон. / Под ред. И.Б.Медведева. — Л.: Наука, 1984. с. 119.

⁹ Антипина О. Глобальные социально-экономические проблемы современности: взгляд Римского клуба // Альтернативы. — 1995. № 2. с. 87.

щества свою высокую жизнеспособность, он способен реагировать лишь на краткосрочные сигналы экономической конъюнктуры. «Но сам по себе рыночный механизм не может справиться с глобальными проблемами, решение которых требует стратегического подхода с оценкой долгосрочных перспектив или взаимодействия системы распределения, свойственной плановой экономике. Используя один этот механизм, невозможно решить проблемы энергетики, фундаментальных исследований, охраны окружающей Среды и установления справедливости. (Подчеркнуто — Л.А.). Только государственные органы, опирающиеся на общественное мнение и использующие рыночный механизм как инструмент своей политики, способны успешно преодолеть такие всеобъемлющие трудности»¹⁰.

Следует отметить также происходящие в мире геополитические изменения. Сегодня идет процесс формирования трех гигантских центров экономической жизни: первый — *североамериканский*, объединяющий США, Канаду, а в недалеком будущем и Мексику; второй блок — *страны ЕЭС*, к которым после трансформации экономических систем стремятся присоединиться их восточные соседи, отдаляясь от славянского мира; третий — *Япония и некоторые страны АСЕАН*, к которым, возможно, в перспективе примкнут Австралия и Новая Зеландия.

Формирование этих трех центров мировой экономики глобально изменяет структуру мировых торгово-экономических отношений, где России и ее

соседям еще предстоит найти свое место.

В связи с этим эксперты Римского клуба считают необходимым новый подход к проблеме мирового экономического развития, включающий концепцию деловых партнерских отношений «богатых» и «бедных» стран, а не сначала получение высоких прибылей «богатыми», а затем предоставление помощи «бедным», как это имеет место сейчас¹¹.

При этом важно отметить два методологических подхода, которые, на наш взгляд, в настоящее время не учитываются при выработке стратегических решений в сфере международного экономического сотрудничества.

Первый подход заключается в разделении достижений НТП на два аспекта: технический и социальный.

Техническое ноу-хау имеет универсальное (транснациональное — ред.) применение; по определенному уровню образования и желанию учиться оно может быть в большей степени готовым для импортирования и применения. Социально-организационное ноу-хау обусловлено развитием культуры и требует гармонического соединения с мировоззрением людей. Поэтому оно должно быть преимущественно «доморощенным», т.е. национальным¹².

Второй подход состоит в отказе от технократической модели экономического развития, что нашло свое отражение в работах ученых Римского клуба¹³.

2. Сравнительная характеристика различных моделей экономического поведения человека¹⁴

Верховенство индустриального взгляда на мир (технократическая модель)	Верховенство добровольного упрощенного взгляда на мир (модель самоограничения)
Развитие материального производства	Материальный достаток в соединении с интеллектуально-духовным развитием
Верховенство человека над природой	Человек — часть природы
Сопернический эгоизм	Образованный эгоизм
Откровенный индивидуализм	Кооперативный индивидуализм
Рационализм	Рассудительность и интуиция

¹⁰ Антипина О. Глобальные социально-экономические проблемы современности: взгляд Римского клуба // Альтернативы. — 1995. № 2. с. 39.

¹¹ Маккибен М. Постсоветская экономика: какой она будет? // Мировая экономика и международные отношения. — 1992. № 6. с. 49.

¹² Гаврилішин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективних суспільств: доповідь Римському клубові / Пер. з англ. Л.Лещенко. — К.: Основа. — 1993. с. 184.

¹³ Гаврилішин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективних суспільств: доповідь Римському клубові / Пер. з англ. Л.Лещенко. — К.: Основа. — 1993. Кинг А, Шнайдер Б. Первая глобальная революция: Доклад Римского клуба. — М.: Прогресс-Пингя, 1991. 231 с. Печчек А. Человеческие качества. — М.: Прогресс, 1985. 314 с.

¹⁴ Гаврилішин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективних суспільств: доповідь Римському клубові / Пер. з англ. Л.Лещенко. — К.: Основа. — 1993. с.18.

Последние ~~два десятилетия~~ ^{два десятилетия} человечество последовательно и повсеместно наращивало усилия по реализации технократической модели.

Модель самоограничения имеет много общих методологических подходов с традиционным христианским взглядом восточных славян на мир. Однако, за последние 70 лет в славяно-православной цивилизации в целом, и в России, и в Украине, в частности, отсутствовали условия научного осмысления и теоретического обобщения такого уровня.

Это обстоятельство усиливает актуальность объединения потенциала ученых разных школ и специальностей с теологами в настоящее время.

Интеграция в мировое экономическое пространство стран СНГ и, прежде всего, России, Украины, Белоруссии, предполагает осознание необходимости ограждения себя от духовного саморазрушения изнутри. Обратимся к мнению американских ученых. Известный американский ученый Майкл Маккибен — президент консультационной фирмы в городе Колумбус, штат Огайо, автор ряда работ по христианству, — анализируя процессы в экономической жизни постсоветских государств, указывает, что «западное представление о человеке складывалось в отрыве от восточного (православного) и потому оно неполно».

Сопоставляя западный и дореволюционный российский пути развития, он приходит к выводам, которые у категоричных оппонентов не могут вызвать одобрения.

«Правда же состоит в том, что мировосприятие русских имеет свою специфику, которая уходит корнями в Православие. Эти корни прослеживаются в борьбе «имущих» и «неимущих» в XV в., и именно на основе возвращения к этим корням произойдет возрождение подлинных русских ценностей. Только тогда в России появится рыночная экономика, она может отличаться от того, что мы ожидаем». (Здесь автор термином «русские» обозначает весь конгломерат народов — наций, входивших в СССР)¹⁵.

Таким образом, восточно-славянский мир не может быть механическим продолжением Запада.

Углубление научных исследований в области психологии социологии экономической жизни современного общества коренным образом меняет наше представление о взаимосвязи духовных и экономических начал.

Например, профессор международного права Пристонского университета США Ричард Фалк в своей книге «Исследование у края времени. Перспективы мирового порядка» (Филадельфия, 1992 г.) на основании всестороннего анализа роли моральных факторов в процессе общества пришел к новым выводам. На основании анализа роли религии он утверждает, что капитализм и социализм, несмотря на свои глубокие расхождения в оценке частной собственности и рынка, были довольно близки в отношении к религии. Так как в обоих вариантах объектами поклонения было производство, причем материальное, а не духовное. (Подчеркнуто — Л.А.).

В этом отношении весьма примечательна оценка нашего прошлого известного писателя и общественного деятеля дореволюционной эпохи В.В.Розанова. По мнению В.В.Розанова, настоящий русский прогресс дали Серафим Саровский, Амвросий Оптинский. Но мы не умели выслушать. И никто не мог понять «... от 14 декабря 1825 г. и до 1917 г. вся наша история есть отклонение в сторону, и просто совершилась ни для чего»¹⁶.

Думается, что научная мысль еще не осознала в полной мере сложность и противоречивость нынешних мировых интеграционных процессов.

По нашему мнению, наиболее опасными с позиций поиска своего достойного места на мировых рынках товаров и услуг для восточно-славянских государств — ядра славяно-православной цивилизации является:

— правовая и психологическая незащищенность населения от опытной финансовооснащенной миссионерской агрессии нетрадиционных конфессий;

— соединение олигархической экономической власти новых структур общества с низким духовным уровнем их лидеров, непониманием ими глобальной исторической опасности, невозможности экономического развития без соединения интеллектуального потенциала с традиционными духовными ценностями и идеалами своего народа; отсутствие исторического государственного и народного опыта стран СНГ объединения своих усилий во всех сферах экономического и духовного сотрудничества, когда без ущерба для национальных интересов сохранились бы интересы общей цивилизации как неотъемлемое условие исторической перспективы развития каждой страны.

¹⁵ Маккибен М. Постсоветская экономика: какой она будет? // Мировая экономика и международные отношения. — 1992. № 6. с. 77.

¹⁶ Николюкин А., Василий Розанов: «Хочу умереть с Русью» // Диалог. — 1991. № 3 с. 19.

ИТОГОВЫЙ ДОКУМЕНТ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«МИССИЯ ЦЕРКВИ. СВОБОДА СОВЕСТИ. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО»

14-18 ИЮЛЯ 1998 Г.

Г. БЕЛГОРОД

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, согласно определению Священного Синода Русской Православной Церкви, на территории Белгородско-Старооскольской епархии с 14 по 17 июля 1998 г. проходила научно-богословская конференция «Миссия Церкви. Свобода совести. Гражданское общество», собравшая 98 участников из 6 стран.

Перед началом работы конференции ее участники с 11 по 13 июля имели возможность принять участие в торжествах, посвященных празднованию памяти святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла и 55-летию победы на Прохоровском поле в годы Великой Отечественной войны, а также ознакомиться с религиозной жизнью и православными святынями Белгородской земли. Участие в этих празднованиях определило созидательный, любвеобильный характер работы конференции и ее творческую атмосферу.

14 июля после молебна у мощей Святителя Иоасафа Белгородского Чудотворца, совершенного Высокопреосвященнейшим Сергием, архиепископом Солнечногорским, Управляющим делами Московской Патриархии, состоялось торжественное открытие и первое пленарное заседание конференции, проходившее в Овальном зале администрации Белгородской области, на котором присутствовали: глава администрации Белгородской области Е.С.Савченко, Председатель Областной Думы Белгородской области А.Я.Зеликов, депутаты Государственной Думы, Преосвященные архипастыри: архиепископ Солнечногорский Сергей, Управляющий делами Московской Патриархии; архиепископ Сумской и Ахтырский Ионафан, Управляющий делами Украинской Православной Церкви Московского Патриархата; архиепископ Днепропетровский и Павлоградский Ириней; архиепископ Орловский и Ливенский Паисий; епископ Белгородский и Старооскольский Иоанн, Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата; епископ Архангельский и Холмогорский Тихон и другие официальные лица.

К конференции с приветствием обратился

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, который выразил надежду на то, что «результаты работы конференции станут научно-богословской основой для создания мировоззренческого правового поля в области церковно-государственных отношений» и пожелал участникам конференции «благословенных успехов в предстоящих трудах».

В адрес конференции поступили приветствия от Управления делами администрации Президента России, депутатов Государственной Думы, от Российской Академии наук, Российской Академии естественных наук, Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова, Международного фонда «Единство славянских народов», Председателя Издательского Совета Московского Патриархата.

С приветствием к участникам конференции обратился глава администрации Белгородской области Е.С.Савченко, который выразил благодарность Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II и оргкомитету конференции во главе с двумя сопредседателями — епископом Белгородским и Старооскольским Иоанном и академиком С.П.Карповым, деканом исторического факультета МГУ — за то, что местом проведения такого важного по тематике и авторитетного по составу участников форума была избрана Белгородская область.

Работа конференции проходила в пленарных заседаниях 14 июля в г. Белгороде и 17 июля в г. Губкине и секционных заседаниях в санатории-профилактории «Лесная сказка» ОАО «Лебединский ГОК», в ходе которых были заслушаны 71 доклад и сообщения.

По единодушному мнению всех участников конференции успешное проведение конференции было обеспечено большой подготовительной работой Оргкомитета конференции, Миссионерского отдела Московского Патриархата, Миссионерского Фонда РПЦ, а также благодаря созидательным отношениям, существующим между Белгородско-Старооскольской епархией и Администрацией Белгородской области.

ОТЧЕТ О РАБОТЕ СЕКЦИИ 1 «МИССИЯ ЦЕРКВИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ И ЕЕ МЕСТО В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ»

Секция 1 «Миссия Церкви в прошлом и настоящем и ее место в гражданском обществе» работала 15-16 июля 1998 г. В работе секции приняли участие 26 представителей Церкви и науки. Было

заслушано и обсуждено 18 докладов и сообщений.

На секции были обсуждены вопросы и проблемы, среди которых наиболее важными представляются следующие:

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ МИССИИ ЦЕРКВИ И ЕЕ ЗАДАЧИ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ.

Участники секции были единодушны в том, что миссия Церкви является исполнением заповеди Господа Иисуса Христа: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19) и явлением в мире Божественной любви Святой Троицы, выраженной в посланничестве Сына: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (I Ин. 4, 9).

Было отмечено, что православные миссионеры исполняли главную задачу миссии – приведение людей ко спасению, не задаваясь другими целями как, например, осуществление социально-экономических преобразований в обществе или насаждение своей культуры, просвещаемым ими народам. Они, как правило, были не только самоотверженными свидетелями православной веры, но и подлинными просветителями культур народов, к которым была обращена миссия. Опыт этого миссионерского делания имеет громадное значение для возрождения миссионерского служения Русской Православной Церкви в настоящем.

Участники секции с удовлетворением отметили, что создание миссионерских структур Русской Православной Церкви, проведение первого после 1917 года миссионерского съезда и, в особенности, научно-богословских конференций, способствуют актуализации исторического опыта миссионерского служения Церкви.

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ.

В докладах были представлены примеры успешного миссионерского делания современных священнослужителей и мирян и, вместе с тем, были обсуждены проблемы и трудности, встающие на пути возрождения православного миссионерского служения:

- недостаточное научное и методологическое обеспечение миссионерской деятельности пособиями по истории миссии, миссиологии и т.д.;
- недостаток подготовленных миссионерских кадров;
- недостаточное использование современного миссионерского опыта Поместных Православных Церквей;
- недостаточное финансово-экономическое обеспечение миссионерских программ.

Для решения этих проблем участниками секции были предложены следующие рекомендации:

- регулярно созывать миссионерские съезды на общецерковном и епархиальном уровнях;
- сформировать совместную рабочую группу из представителей Церкви и науки для издания пособий, энциклопедий под общим названием «Библиотека православного миссионера» и подготовки

специальных программ для духовных и светских учебных заведений по вопросам миссии Церкви в современном гражданском обществе;

- шире использовать все доступные средства массовой информации для осуществления православной миссии;

- привлекать для обеспечения миссионерской деятельности средства из епархиальных отчислений для пополнения Миссионерского фонда Русской Православной Церкви.

Миссия Церкви и гражданское общество

На секционных заседаниях рассматривались в историческом и современном аспектах особенности взаимоотношений Церкви, государства и общества. Отмечалась жизненная необходимость возвращения Русской Православной Церкви исторически присущих ей роли и места в жизни нашего общества и государства. Подчеркивалась миротворческая, объединяющая роль Русской Православной Церкви в процессах консолидации и духовного возрождения современного общества.

Возвращение людей к Богу, заповедям Христовым – одно из непреходящих условий укрепления государственности и общества в целом, ибо без религиозных ценностей невозможно представить ни одного процветающего государства.

В современной посттоталитарной России начала гражданского общества только формируются, и задача Церкви и ее миссии состоит в том, чтобы, заняв исторически присущее ей место, способствовать формированию и развитию гражданского общества. Гражданское общество характеризуется прежде всего ответственностью граждан за свое нравственное состояние, заботой о благополучии как своего микросоциума, так и своего народа. Такой подход основывается на уважении к историческим традициям России, к ее духовности и культуре. Миссия Церкви на данном этапе состоит в том, что она оказывает непосредственное или хотя бы косвенное влияние на формирование каждой личности, до которой доходит ее проповедь.

Мы должны признать за истину то положение, что уровень качества гражданского общества определяется степенью духовно нравственного развития каждой входящей в это общество личности. Формируя духовно нравственную личность, Церковь создает все необходимые условия для повышения качества общественной структуры, для нравственного, экономического и социального благополучия гражданского общества.

Церковь не претендует на ведущую политическую роль в гражданском обществе, но выступает за конструктивное взаимодействие со всеми его субъектами и структурами.

Особую озабоченность вызывает активность некоторых инославных церквей, зарубежных псевдомиссионеров, тоталитарных сект и псевдорелигиозных групп, которые разрушают гражданский мир, самосознание и традиции народа.

Наряду с этим серьезное препятствие для развития Православной Церкви и ее миссии представляет деструктивная деятельность некоторых средств массовой информации. В то же время церковные и светские средства массовой информации способны оказывать сильное благотворное влияние на духовную жизнь общества, противодействуя разрушительным тенденциям. Теме расширения информационного поля Русской Православной Церкви было уделено особое внимание в работе секции.

Молитвенно благодаря Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, участники секции вы-

ражают искреннюю признательность Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II, Председателю Миссионерского Отдела Священного Синода РПЦ, епископу Белгородскому и Старооскольскому, Преосвященному Иоанну, администрациям Белгородской области, г. Белгорода, г. Губкина, Лебединского ГОКа и всем членам оргкомитета конференции за дарованную возможность совместного обсуждения насущных проблем бытия и миссионерского служения Русской Православной Церкви и считают необходимым периодическое проведение подобных научно-богословских конференций.

ОТЧЕТ О РАБОТЕ СЕКЦИИ 2 «СВОБОДА СОВЕСТИ В ПРАВОСЛАВНОМ ПОНИМАНИИ И КАК ОБЪЕКТ ГРАЖДАНСКОГО ПРАВА»

В секции приняло участие около 25 человек, в числе которых были священнослужители, богословы, юристы, экономисты, историки. Всего было заслушано и обсуждено 15 докладов.

Представленные доклады тематически образуют 4 основные группы:

- а) свобода совести в богословском православном понимании;
- б) проблемы правовой защиты свободы совести и юридического регулирования деятельности религиозных организаций Российской Федерации;
- в) ситуация в сфере регулирования деятельности религиозных организаций за рубежом;
- г) концепция религиозной безопасности как неотъемлемый компонент общей системы национальной безопасности.

Участники заседаний констатировали важность признания принципа свободного самоопределения людей в вопросах совести, невозможность ни принудительного насаждения веры, ни принудительного безбожия. Однако было отмечено значительное расхождение в понимании свободы совести между православным сознанием и светской юриспруденцией. Постоянно смешиваются понятия свободы совести как неотъемлемого права личности и свободы совести как юридического принципа, на котором основывается деятельность религиозных организаций, входящая в сферу государственного регулирования. В ходе дискуссии некоторые выступающие отмечали, что для правового потребления предпочтительнее понятие «свобода вероисповедания», поскольку «совесть» — глубоко личностное и религиозное явление, которое не может быть объектом какого бы то ни было внешнего регулирования.

Нужно различать два аспекта: гарантируемое законом равноправие граждан в религиозной области и строительство политики государства в соответствии с его общенациональными интересами, основываясь на значимости тех или иных религиозных организаций для страны. Была отмечена необходимость работы по разъяснению понятия свободы совести как в церковной среде, так и в гражданском

обществе. В частности, высказывалась мысль о важности выпуска в свет для широкого круга читателей справочных изданий по данным вопросам.

Другой проблемой является не всегда верное толкование содержащегося в Конституции Российской Федерации принципа отделения Церкви от государства. В быденном сознании он зачастую трактуется как полное устранение Церкви от жизни общества, нежелательность конкретных взаимодействий церковных структур с государственными органами в сфере государственного, экономического и культурного строительства. Между тем этот принцип означает лишь организационную самостоятельность Церкви и исключение вмешательства государства в вопросы вероисповедания и другие внутрицерковные дела, предполагая в то же время активное взаимодействие Церкви и государства. Государству не могут быть безразличны интересы его граждан — православных верующих, ибо Православная Церковь на протяжении веков являлась основным формообразующим элементом для русской культуры и главным объединяющим началом для российской государственности. Эта же роль во многом сохраняется и сегодня, поскольку Церковь является одним из важнейших факторов сохранения идентичности народного бытия. Интересы Церкви и государства совпадают в главном: мир в обществе, защита жизни и здоровья людей, стабильность и процветание народов России и сопредельных с ней государств, борьба с преступностью и другими антиобщественными проявлениями.

Было отмечено, что созидание и укрепление конструктивных церковно-государственных отношений — это одно из существенных направлений миссии Церкви, которая должна осуществляться не только словом, но и делом. Невозможность отдельных выборных должностных лиц, государственных служащих, представителей системы образования не должна быть препятствием при реализации церковно-государственных отношений.

Отмечалось, что далеко не все вопросы, стоящие перед Церковью, могут быть разрешены в рам-

ках непосредственных церковно-государственных взаимодействий. Во многих случаях для решения тех или иных проблем Церковь должна активно использовать механизмы гражданского общества, сотрудничать с общественными объединениями по конкретным вопросам.

Высказанные в докладах и дискуссиях предложения можно суммировать в следующих положениях:

1. Церковь ждет от государства адекватного отражения ее жизни и деятельности в средствах массовой информации. В частности, для этой цели должно быть предусмотрено безвозмездное предоставление в государственных аудиовизуальных СМИ эфирного времени, которое должно выделяться, исходя из традиционно высокой роли Православия в жизни российского общества.

2. Церковь ждет от государства адекватного отражения в школьном учебном процессе значения Православия в истории России, в формировании духовного склада нашего народа, русской литературы и культуры в целом, вообще Божественного начала в тварном мире. Это предполагает не умножение религиозных дисциплин, но включение соответствующих сведений в традиционные учебные курсы. Признано желательным непосредственное сотрудничество светских педагогов-предметников со специалистами в области православного богословия в деле создания качественных учебных программ и методических пособий. Признано ненормальным положение, когда священникам необоснованно, с точки зрения закона, затрудняется доступ в школы и другие учебные заведения.

3. Церковь ждет от государства укрепления законодательной базы для расширения ее социального служения. В частности, отмечалось, что существующее и подготавливаемое налоговое законодательство не обеспечивает необходимых стимулов для развития церковной благотворительности. Более того: в обсуждаемом сейчас проекте налогового кодекса для понятия благотворительности вообще не нашлось места.

4. Церковь ждет от государства четкой и последовательной политики в отношении действующих в России конфессий, деноминаций и сект. Учитывая традиционно высокую роль Православия в жизни российского общества, Церковь вправе ожидать максимально возможного содействия своей деятельности со стороны государства в рамках существующего законодательства. В то же время госу-

дарство должно осознать опасность дестабилизации общества, являющуюся следствием деятельности появившихся в последнее время многочисленных религиозных сект, групп и центров, размывающих российский менталитет и подтачивающих народный дух. Тем более государство должно решительнее ограничивать деятельность деструктивных сект, которая пагубно отражается на здоровье и благосостоянии людей, экономике и обороноспособности страны. Как свидетельствует практика, даже при наличии необходимой для пресечения этой деятельности законодательной базы, государство далеко не всегда использует закон во всей его строгости.

5. Церковь ждет от государства содействия в укреплении ее экономической базы, в том числе путем создания условий для приобретения монастырями и приходами земельных угодий. Не располагая соответствующими экономическими ресурсами, Церковь ограничена в своих материальных возможностях проведения социально значимых программ и мероприятий. В то же время слабая экономическая база ставит Церковь в сложное экономическое положение в условиях жесткой конкуренции со стороны иностранных миссионеров, располагающих значительными финансовыми средствами, поступающими из-за рубежа.

6. Церковь ждет от государства прекращения доступа представителей нетрадиционных для России религий в воинские части и подразделения, поскольку это разлагает столь необходимое в армии единство военнослужащих и пагубным образом сказывается на национальной безопасности. Учитывая то, что православная вера не раз в прошлом вдохновляла русские рати на воинские подвиги, в то время как многие секты вообще призывают к отказу от воинской службы, Церковь вправе ожидать от государства понимания ее приоритетной роли в окормлении армии.

7. У священнослужителей и мирян, занимающихся миссионерской деятельностью, не хватает опыта и знаний в правовой сфере, в области взаимодействия с государственными органами и общественными организациями. В связи с этим целесообразно проводить епархиальные семинары по их правовому просвещению, обмену опытом в этой деятельности, а так же издавать ориентированную на практику литературу по этим вопросам (в первую очередь - комментарий к Закону о свободе совести и религиозных объединениях).

ОТЧЕТ О РАБОТЕ СЕКЦИИ 3 «ОБРАЗОВАНИЕ, ВОСПИТАНИЕ, КУЛЬТУРА: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКОВНОГО И СВЕТСКОГО».

Участники секции, проблемы которой вызвали самый глубокий интерес и активное участие в обсуждении всех присутствующих, приносят глубокую благодарность Священноначалию Русской Православной Церкви и лично Святейшему Патриарху

Московскому и всея Руси Алексию Второму за инициативу проведения данной конференции именно в то время, когда чувствуется особая необходимость в незамедлительном решении целого ряда проблем жизни российского общества и церковно-

государственных отношений, в том числе таких важных для социального выживания вопросов, как воспитание молодого поколения, подготовка кадров специалистов, сохранение и приумножение векового культурного наследия российского народа.

Мы благодарны руководству Миссионерского отдела Московского Патриархата, Православного миссионерского фонда Русской Православной Церкви, лично Епископу Белгородскому и Старооскольскому, Иоанну, за прекрасную организацию конференции, создание максимально благоприятных условий для активного творческого процесса в ходе ее работы, а также администрации Белгородской области и г.г. Белгорода и Губкина, руководству ОАО «Лебединский ГОК».

На заседаниях секции в 3-х последовательно работавших подсекциях было заслушано 28 докладов, 3/4 из которых были подготовлены представителями российских регионов. Из предложенных докладов 10 были сделаны священнослужителями, 18-представителями светской науки, образования и культуры.

Заседания вызвали живой интерес участников конференции. На них присутствовало постоянно 26-28 человек.

В активной дискуссии по обсуждавшимся вопросам участвовали практически все присутствовавшие на заседаниях.

В ходе обсуждения были выявлены наиболее острые проблемы, требующие немедленного разрешения, в том числе:

- духовно-нравственное воспитание в современных условиях;
- взаимоотношение Церкви и образовательных учреждений;
- особенности подготовки и переподготовки православных педагогических кадров;
- единство Церкви, школы и семьи в области воспитательно-образовательной деятельности;
- разработка концепции целостной системы духовного образования учащихся общеобразовательных школ;
- духовная незащищенность учащихся светской школы и всего светского общества от влияния чуждых христианству псевдодуховных учений.

Все участники с особым беспокойством отмечали, что современную ситуацию в образовании, воспитании и культуре возможно оценить однозначно как затянувшийся кризис, выход из которого традиционными пост советскими методами не может быть найден.

Было специально отмечено, что пути выхода из кризиса, возрождения и дальнейшего совершенствования культурно-нравственной и образовательной сферы возможны только на путях укрепления и развития взаимодействия церковных и общественных (в частности, государственных) структур в обсуждаемой области.

В то же время отмечалось, что за последние годы в данном направлении наметился определен-

ный прогресс, а помощь обществу в духовно-нравственном возрождении со стороны служителей Церкви становится более ощутимой. Участники дискуссии отмечали, что Церковь, общество и власть находят сейчас взаимопонимание по многим важным вопросам духовно-нравственного возрождения, научной, образовательной и культурно-просветительской деятельности.

Однако, развитие положительных тенденций сталкивается с определенными сложностями.

В частности, отсутствует разработанная и доступная для реализации в общеобразовательной школе России концепция нравственного воспитания подрастающего поколения, а также концепция самой школы, которая удовлетворяла бы требованиям современной стадии развития общества.

Кроме того, не разработаны научные и научно-методические основы взаимодействия школы и Церкви: отсутствуют общепризнанные программы, учебные пособия, методические рекомендации; например, не достаточно проработана общая теория положительной личности (идеала, героя) – центра воспитательного процесса. Подчас нет и понимания сущности взаимодействия школы и Церкви в образовательном и воспитательном процессе.

Церковь и ее представители недостаточно уделяют внимания освещению своего отношения к злободневным вопросам жизни школы и учительства. До сих пор вяло ведутся разработки в области школьной православной педагогики и психологии.

На секции была специально подчеркнута необходимость широкого общественного обсуждения и публикации в полном объеме материалов, представленных на конференции.

19 докладов, посвященных проблемам образования, позволили поставить на обсуждение практически все проблемы, связанные с обеспечением процесса целостного духовно-нравственного образования как в светской школе, так и в церковной оgrade.

На заседаниях подчеркивалось, в частности, что в современном обществе появился заказ на целостное всеобщее духовное образование, которое может обеспечить нравственно-духовное воспитание и формировать мировоззренческие основы личности в новой исторической ситуации. В построении этой системы важно специально выделить личностно дифференцированные и миссиологические аспекты, а также идеал самореализации личности в духовно и общественно значимых целях.

В ряде докладов был выявлен актуальный для сегодняшнего времени исторический опыт развития духовного образования в России и подчеркнута важность исторического подхода к решению современных духовных проблем образования и воспитания.

Была выявлена, к сожалению, также и определенная негативная закономерность воспитательного процесса на уровне православной школы, которая выразилась в определенном снижении активности учащихся, отсутствию установки на успех, сниже-

нии образовательных и жизненных потребностей, определенном падении интеллектуального потенциала, в отсутствии детских интересов.

Особое внимание на заседаниях секции было уделено формированию педагогических кадров и изданию учебной литературы. При этом отмечено нередко низкое нравственное состояние педагогических кадров общеобразовательной школы, которое характеризуется мировоззренческими метаниями, оторванностью от традиционных религиозных истоков. Учителя обнаруживают широкую мировоззренческую всеядность, неразборчивость в выборе духовных ориентиров, что может привести к тяжелым и непредсказуемым последствиям и для учащихся, и для всего общества в целом. Секция просит Министерство народного образования и Священноначалие, Русской Православной Церкви обратить на эти проблемы особое внимание.

Существуют проблемы и в духовном образовании. В частности, учебный процесс в духовных школах практически абстрагируется от важнейших социально-экономических проблем, являющихся основными характеристиками современного общества. Вопросы глобализации мирового хозяйства, развития экономических процессов на макро- и микроуровне, современных социальных проблем, хозяйственная деятельность Церкви, другие проблемы, имеющие насущный характер как для жизни приходов, так и для жизни Церкви в целом, очень мало затрагиваются в учебном процессе в духовных школах — как при подготовке духовенства приходов, так и при подготовке кадров богословов и высших иерархов.

Так же слабо разработаны основополагающие моменты православной экономической теории в светской науке и высшей школе.

Живую дискуссию вызвали проблемы современного состояния музейного дела и его истории. Была отмечена необходимость срочной ликвидации напряженности, существующей по ряду вопросов между государственными музеями и церковными структурами. Специально отмечалась незаменимая важность музея как единственной на сегодняшний

день возможности ознакомиться с историей «малой Родины».

Важная тема, которая была затронута в работе секции — необходимость усиления медицинского аспекта подготовки священнослужителей, с тем, чтобы они могли оказывать содействие врачам — профессионалам в лечении больных страдающих различными заболеваниями (в особенности, психиатрическими), и обращающимися в этой связи за духовной поддержкой к Церкви.

9 докладов, посвященных проблемам культуры, в разных аспектах рассматривали вопрос о религиозных основах русской традиционной культуры и их значения для современной системы духовного образования и духовного возрождения народов России. С этой точки зрения были подчеркнуты значение изучения и введения в научный и духовно-научный оборот малоизвестных памятников святоотеческой и древнерусской литературы и культуры, в том числе квалифицированного научного издания источников по истории русской духовности и неизвестных документов об историческом пути Русской Церкви.

Особый интерес вызвала проблема культуры литургического пения и возвращения в литургическую практику современной Русской Православной Церкви древнерусских певческих традиций, основ народного церковно-певческого творчества, богатства традиций литургической практики.

В этой же связи встал вопрос о важнейшем значении знания церковно-славянского языка как лингвистической основы раскрытия церковной духовной культуры, а также о необходимости расширения и повышения качества его преподавания.

Показательно, что почти все проблемы не только ставились, констатировались, анализировались причины их возникновения, но основное внимание уделялось поискам выхода из кризиса, роли и должностованию собственной работы и представителей светского общества, и представителей Церкви. Именно этим определяется и важность сделанных в ходе работы секции конкретных предложений.

СОДЕРЖАНИЕ

III. ЕВАНГЕЛИЕ И КУЛЬТУРА	3
ПОЗДЕЕВА И.В. БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ИСТОРИКОВ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ БОГОСЛОВОВ	3
КИРИЧЕНКО О.В. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	9
НЕВЛЕВА И.М. ФЕНОМЕН «СВЯТОСТИ» В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ	15
СВИСТУНОВ М.Н. СВЯТООТЕЧЕСКАЯ И ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА О ДУХОВНЫХ УСТОЯХ ЧЕЛОВЕКА	15
ПРОТОИЕРЕЙ ВАСИЛИЙ НОВИНСКИЙ ОБРАЗОВАНИЕ, ВОСПИТАНИЕ, КУЛЬТУРА: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКОВНОГО И СВЕТСКОГО	17
РОДНЯНСКАЯ И.Б. ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ КАК ПРЕПЯТСТВИЕ К РАСКУЛЬТУРИВАНИЮ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	19
ЯЗЫКОВА И.К. ИКОНА — БЛАГОВЕСТИЕ СОВРЕМЕННОМУ МИРУ	24
АМЕЛЬКИН А.О. СВОБОДА СОВЕСТИ В СИСТЕМЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ	29
А.В.ВДОВИЧЕНКО ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ, 27.19;24: ΔΙΚΑΙΟΣ - REUS, ΔΙΚΑΙΟΣ - פִּדְיוֹן (פִּדְיוֹן)?	31
ГРЯЗНУХИН А.Г. НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ СТУДЕНЧЕСТВА ПРИ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОБЛЕМ	33
ПРОТОИЕРЕЙ ВЛАДИМИР ВОРОБЬЕВ ПРАВОСЛАВИЕ КАК ФОРМИРУЮЩЕЕ НАЧАЛО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ	34
ДОРОФЕЕВА Т.В. ПРАВОСЛАВНОЕ И НАЦИОНАЛЬНОЕ НАЧАЛО В ШКОЛЬНОМ ОБУЧЕНИИ	36
ИСКРЖИЦКАЯ И.Ю. ПРАВОСЛАВИЕ В ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА	39
КАРПЕНКО Л.Б. «СЛОВО» - КЛЮЧЕВОЙ СИМВОЛ СЛАВЯНСКОЙ АЗБУКИ В КОНТЕКСТЕ ЕВАНГЕЛИЯ	47
ДИАКОН АНДРЕЙ КУРАЕВ КУЛЬТУРА КАК ЖЕМЧУЖИНА	53
ЛЕБЕДЕВА Э.С. «РАЗБОЙНИК БЛАГОРАЗУМНЫЙ»	57
МАХНАЧ В.Л. ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ КУЛЬТУРНОЙ АГРЕССИИ ЗАПАДА	65
МОНАХОВА-ГЛАГОЛЕВА Е.Н. “РАЗДЕЛИША РИЗЫ МОЯ...”	69
РОДНЯНСКАЯ И.Б. ЯЗЫК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ КАК ФАКТОР СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ	73
СЕРЕГИНА Н.С. ПЕСНОПЕНИЯ СЕРГИЮ РАДОНЕЖСКОМУ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ТРАДИЦИИ	74
СОКОЛОВА Н.В. ОТРАЖЕНИЕ В КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРП. МАКАРИЯ ЖЕЛТОВОДСКОГО И УНЖЕНСКОГО	78
ФИЛОНЕНКО А.С. ОТНОШЕНИЕ К ЗЕМЛЕ В СЛАВЯНО-ПРАВОСЛАВНОЙ СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ	86
ЩЕЛКАЧЕВ А.В. ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ “ПОБЕДИТЕЛЬ СМЕРТИ” Н.А.ПАВЛОВИЧ	88

ЭНЕЕВА Н.Т. БРАТСТВО ПРЕПОДОБНОГО ГЕРМАНА АЛЯСКИНСКОГО И СОВРЕМЕННАЯ АМЕРИКАНСКАЯ КУЛЬТУРА	93
ЯКОВЛЕВ Е.Г. ОБРАЗ ХРИСТА В ПРАВОСЛАВИИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ	97
МАКАРОВСКАЯ М.В. СОВРЕМЕННОЕ ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ В РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ ПРОДОЛЖЕНИЕ ДРЕВНИХ ТРАДИЦИЙ	100
ДИАКОН ВАЛЕРИЙ БАХТЕРОВ СИСТЕМА ЦЕЛОСТНОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ЛИЧНОСТНЫМ, КУЛЬТУРНОМУ И ОБЩЕСТВЕННОМУ АСПЕКТАМ ПРОБЛЕМЫ	105
ЦИМБАЕВ Н. И. СЛАВЯНОФИЛЬСКОЕ ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ СОВЕСТИ	124
ГРОМОВА Е.Б. ИЛЛЮСТРАЦИИ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ГИМНОВ И ПРОСТРАНСТВО ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМА	128
ИТОГОВОЕ ЗАЯВЛЕНИЕ КОНФЕРЕНЦИИ “ЕВАНГЕЛИЕ И КУЛЬТУРА” ПОСВЯЩЕННОЙ 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СЯТИТЕЛЯ ИННОКЕНТИЯ (ВЕНИАМИНОВА), МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО	133
IV. МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ	135
НИКОЛАЙ ЛИСОВОЙ КАНОНЫ СОВЕСТИ И СВОБОДА ЦЕРКВИ	135
АВТОНОМОВ А.С. РОССИЙСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ И ПЕКИНСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В XVIII - XIX ВВ.	140
ПОЛУНОВ А.Ю. ГОСУДАРСТВО И ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В РОССИИ XVIII - НАЧАЛА XX ВВ.:	150
ОЧЕРК ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ	150
КУРЛЯНДСКИЙ И.А. СВТ.ИННОКЕНТИЙ (ВЕНИАМИНОВ) КАК ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ	153
ПРОТОИЕРЕЙ ЛЕОНИД КОНСТАНТИНОВ МИССИЯ ЦЕРКВИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ И ЕЕ МЕСТО В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ	160
ВЕЙНГОЛЬД Ю.Ю. СВОБОДА СОВЕСТИ: СВЕТСКОЕ И ПРАВОСЛАВНОЕ ТОЛКОВАНИЕ	164
АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН ИГУМНОВ МИССИЯ ЦЕРКВИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ И ЕЕ МЕСТО В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ	165
КАЛИГАНОВ И.И. О РОЛИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СТРОИТЕЛЬСТВЕ НОВОЙ РОССИИ	171
ЛАВРЕНОВ В.И. ХРИСТОС ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ КАК СИМВОЛ ЕДИНОДЕРЖАВИЯ ТВЕРСКИХ ГОСУДАРЕЙ	175
ЛЕБЕДЕВ С.Д. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И НАУЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: СТРАТЕГИЯ ОТНОШЕНИЙ	177
САЛЬНИКОВ В.И. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД И КОНЦЕПЦИЯ «СИМФОНИИ» ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ	178
ШУТЬКО Д.В. СООТНОШЕНИЕ НОРМ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ	180
О РАБОТЕ ФОНДА СОДЕЙСТВИЯ ДУХОВНОМУ, КУЛЬТУРНОМУ И ХОЗЯЙСТВЕННОМУ ЕДИНСТВУ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ, РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, УКРАИНЫ И ДРУГИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ГОСУДАРСТВ ...	181
V. ВЫЗОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ СЕГОДНЯ	183
Ф. В. КОНДРАТЬЕВ БОРЬБА С КУЛЬТОВЫМИ НОВООБРАЗОВАНИЯМИ КАК АКТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ	183

Ю.И.ПОЛИЩУК ИНФОРМАЦИОННО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АГРЕССИЯ И ДУХОВНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ЗДОРОВЬЕ НАЦИИ	187
ХВЫЛЯ-ОЛИНТЕР А. И. О КРИМИНАЛЬНЫХ ВРАГАХ ЕВАНГЕЛИЯ	188
КОНДРАТЬЕВ Ф.В. ПСИХИЧЕСКАЯ БОЛЕЗНЬ: ПОИСК МЕДИЦИНСКОГО И БОГОСЛОВСКОГО ВЗАИМОПОНИМАНИЯ ЕЕ СУЩНОСТИ	191
ПОЛИЩУК Ю.И. РАЗРУШЕНИЕ ДУХОВНОГО И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ЗДОРОВЬЯ НАСЕЛЕНИЯ ПУТЕМ ИНФОРМАЦИОННОЙ АГРЕССИИ И ДЕЗИНФОРМАЦИИ	194
ГАЛЬЦЕВА Р.А. МИССИЯ ЦЕРКВИ ПЕРЕД ЛИЦОМ НОВОГО ВЫЗОВА	196
БЕЗРУКОВА В.С. ИЗ ОПЫТА ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ УЧАЩИХСЯ И ПЕДАГОГОВ	199
БОНЕЦКАЯ Н. ВЕСТНИК ПОСТМОДЕРНИЗМА	203
ДВОРКИН А.Л. СМЕНА ПАРАДИГМ: НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ XX В. И ХРИСТИАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ	206
ПРОКОФЬЕВА Е.Ю. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: СВЯЗЬ ВРЕМЕН	211
СТРАКАЧ Ю.Б. О ПРАВОСЛАВНОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ РОССИИ	212
СУББОТИН П.Ю. К ОЦЕНКЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ТЕРРИТОРИИ Г.БЕЛГОРОДА И БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ	214
ШУТЬКО Д.В. СООТНОШЕНИЕ НОРМ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ	215
АНТОНЕНКО Л.А. СЛАВЯНО-ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В МИРОВУЮ ЭКОНОМИКУ	220
ИТОГОВЫЙ ДОКУМЕНТ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «МИССИЯ ЦЕРКВИ. СВОБОДА СОВЕСТИ. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО»	225
СОДЕРЖАНИЕ	231

Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Том II.

Издательство Миссионерского отдела Московского Патриархата.

Изготовление - ООО «Дизайн центр-И.К.С.», г. Белгород.

Белгород, 1999 г., тираж 500 экз.