

**В. А. Бачинин**

**ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:**

*социология*

*политическая теология*

*культурология*

**Том II**

[info@archipelag.ru](mailto:info@archipelag.ru)

**В «Русский архипелаг»**

**Малаховой Евгении**

**От В. А. Бачинина**

Ассоциация христианских церквей  
«Союз христиан»  
Научно-исследовательский центр

В. А. Бачинин

**ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:**  
*социология*  
*политическая теология*  
*культурология*

**Том II**

Издается с 2004 г.

Адрес: 196105, Санкт-Петербург, а/я 275  
Тел. (812) 316-1414  
Факс (812) 110-1079  
E-mail: [accr@accr.ru](mailto:accr@accr.ru)  
[www.accr.ru](http://www.accr.ru)

**Санкт-Петербург**

**2004**

**Бачинин В. А.**

**Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Том II. – СПб.: Издательство «Новое и старое», 2004. – 175 с.**

Регулярное научно-просветительское издание «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология» выполнено в жанре авторского журнала и носит периодический характер. Круг рассматриваемых проблем охватывает четыре ключевые категории – человека, государство, гражданское общество и культуру. Журнал включает статьи, в которых с христианских позиций освещаются разные аспекты религиозно-гражданской, социально-политической, морально-правовой, духовно-нравственной и художественно-эстетической жизни общества и личности.

Издательство «...»,  
2004.

**Приближается утро, но еще ночь.**

**(Ис. 21, 12)**

**Я свет миру;  
кто последует за Мною,  
тот не будет ходить во тьме,  
но будет иметь свет жизни.**

**(Ин. 8, 12)**

## СОДЕРЖАНИЕ

### **БИБЛИЯ И СОЦИОЛОГИЯ**

БИБЛЕЙСКИЙ ИНТЕРТЕКСТ – ПЕРВИЧНОЕ ОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

### **ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ**

ПОПЫТКА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МОЛИТВЫ

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ – ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИОЛОГ

О КРИЗИСЕ СОВРЕМЕННОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ И ОБ ОДНОМ СЦЕНАРИИ ВЫХОДА ИЗ НЕГО

### **РЕЛИГИОЗНО-ГРАЖДАНСКАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ**

ЛОРД Г. РЕДСТОК И ГЕНЕРАЛЬША Е. И. ЧЕРТКОВА (ИСТОКИ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ПРОБУЖДЕНИЯ В АРИСТОКРАТИЧЕСКОМ ПЕТЕРБУРГЕ)

### **ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ**

ТЕОЛОГИЯ И ТЕОКРАТИЯ ЖАНА КАЛЬВИНА

### **РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТИПЫ**

КНЯЗЬ ВЛАДИМИР: «ИЗ ВАРЯГ В ГРЕКИ», ИЗ ЯЗЫЧЕСТВА В ХРИСТИАНСТВО

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ДУХОВНОСТЬ НИЛА СОРСКОГО

### **СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ**

ХРИСТИАНСКИЕ И СЕКУЛЯРНЫЕ ЭНЦИКЛОПЕДИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

### **ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ**

ТЕОЛОГИЯ ГРЕХА И РЕЛИГИОЗНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП «ПОДПОЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»

### **РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ**

ДУХОВНЫЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТЫ ИКОНОПОЧИТАНИЯ И ИКОНОБОРЧЕСТВА

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЛИЦА И ЖИВОПИСНЫЕ ПОРТРЕТЫ (ВВЕДЕНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКУЮ АНТРОПОЛОГИЮ)

## **БИБЛИЯ И СОЦИОЛОГИЯ**

### **БИБЛЕЙСКИЙ ИНТЕРТЕКСТ – ПЕРВИЧНОЕ ОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ**

#### *Проблема текста в современной культуре*

Исходными основаниями, на которые опирается христианская социология, являются Библия, учение Иисуса Христа, а также евангельские идеи в трудах отцов церкви, христианских богословов и религиозных философов.

В ряду этих оснований Библия занимает совершенно особое место базового текста. Данное обстоятельство имеет первостепенное значение по двум причинам. Первая из них восходит к известному тезису Реформации «*sola scriptura*». Вторая связана с состоянием современной культуры постмодерна и, в частности, с повышенным интересом современного социогуманитарного мышления к проблеме текста как такового.

Культура постмодерна пребывает в ситуации поиска точек опоры. Но она пока не нашла для себя достойных идей и учений, на которые могла и хотела бы опереться. Между тем, пребывать в состоянии неприкаянности и расхристанности она тоже не желает. Но поскольку никакие содержательные опорные пункты ее не прельщают, она сочла возможным опереться хотя бы на что-то, хотя и формальное, но вполне конкретное, определенное и сравнительно стабильное. Таким пристанищем она избрала *текст* как таковой, не зависимо от его содержания, т. е. берущийся как *совокупность знаков, обладающих значениями*. И понять ее можно, поскольку это лучше, чем ощущать себя в подвешенном состоянии.

Для современных культурологов, философов, социологов, симпатизирующих постмодернизму, характерна универсализация понятия текста. Они превратили его в категорию с необъятной содержательно-смысловой вместимостью. Благодаря этому появилась возможность смотреть на любой фрагмент духовной, культурной, социальной реальности как на текст, т. е. как на ансамбль знаков и значений. Стало признаком хорошего интеллектуального тона рассматривать в качестве разнохарактерных текстов, помимо письменных сообщений, все, что угодно, даже человека, общество, историю, культуру, цивилизацию и т. д.

Любой ансамбль знаков и значений может быть воспринят и прочитан как:

- 1) подготовительный предтекст нового, рождающегося текста;
- 2) самостоятельный, самоценный текст;
- 3) контекст, в содержательно-смысловых лабиринтах которого существуют самостоятельные, локальные тексты;
- 4) интертекст, т. е. система внутренних содержательно-смысловых связей и взаимодействий, объединяющих множество родственных текстов;
- 5) гипертекст, представляющий собой целостную систему элементов, связанных между собой иерархическими, смысловыми и прочими зависимостями (например, энциклопедия, где в каждой статье присутствуют отсылки к другим статьям этой же энциклопедии).

Из всех перечисленных понятий самым интригующим характером и наиболее значительным эвристическим потенциалом обладает категория интертекста.

### *Интертекст как понятие и проблема*

Понятия интертекста и интертекстуальности стали активно использоваться в западной постмодернистской литературе во второй половине 1960-х гг. Одним из главных инициаторов их введения в теоретический обиход выступила филолог и философ Юлия Кристева, уроженка Болгарии, живущая во Франции. Однако, она не скрывала, что исходный импульс для этой научной акции был ею получен в результате знакомства с творческим наследием русского ученого Михаила Бахтина. Этот выдающийся литературовед и культуролог еще в середине 1920-х гг. писал в своей работе «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» о том, что художник взаимодействует не только с интересующей его действительностью, но также и со всем мировым литературным универсумом. Бахтин отмечал, что творческому сознанию приходится вольно или невольно вести постоянные внутренние диалоги с литераторами прошлого и настоящего.

Эта мысль Бахтина была воспринята Кристевой и трансформирована в идею *интертекстуальности как мира диалогов*, постоянно возникающих между самыми разными культурными текстами. Понятие же *интертекста* предстало как обозначение *виртуального культурного пространства*, которое образуется совокупностью тех или иных литературных текстов и существующими между ними содержательными связями, явными или скрытыми, уже давно известными и еще не обнаруженными.

Гуманитарии-постмодернисты считают, что практически любой текст можно рассматривать как интертекст, поскольку в нем явно или скрыто присутствуют другие тексты. Последние имеют более или менее узнаваемые формы и обнаруживаются на различных

содержательных и смысловых уровнях. Если учитывать это, а также принимать во внимание, что знаки предшествующих культур вместе со знаками окружающей культуры пребывают в любом гуманитарном тексте, то тогда каждый текст можно рассматривать как интертекст, т. е. как новую ткань, сотканную из старых цитат.

Интертекст поглощает и переваривает внутри себя обрывки различных культурных кодов и шифров, перемешивает разные содержательные фигуры, смысловые формулы, фрагменты социальных идей, теологем, философов, психологов, и т. д. При этом нередко многие из них имеют вид анонимных формул, чье авторство трудно установить. Поэтому они выступают в качестве «автоматических цитат», даваемых без кавычек.

Понятие интертекста дает возможность по-новому взглянуть на Священное Писание и на христианское духовное наследие.

### *Библия как интертекст*

Божественное Слово (Логос) существовало прежде мира. Оно сотворило мир, который стал гигантским сверткстом, состоящим из бесчисленного множества взаимодействующих между собой текстов – вначале природных, затем антропологических, социальных и духовных.

Позднее пришло время возникнуть Библии как Слово Божье, возвещающему людям волю Бога. Священнописатели создали вторичный текст, который явился результатом воспроизведения того, что было ими услышано от Бога. Текст Библии, непосредственно связанный с Богом, являющийся Его откровением, приобрел возможность самостоятельного и активного существования в пространстве человеческой цивилизации и культуры.

Вместе с распространением христианства содержание библейского текста обнаружило свою всепроникающую природу. В пределах христианской цивилизации практически не осталось ни одной сферы человеческого бытия, которая никак бы не соприкасалась с миром Библии. Содержание Священного Писания проникло в духовную и социальную жизнь, в философию и искусство, мораль и науку, в политические и правовые тексты. В итоге содержание библейского текста, распространившееся по всему социокультурному пространству христианской цивилизации, обрело признаки *интертекста*. В христианском мире возникло нечто новое, ранее не виданное: библейский текст как бы накрыл бесчисленное множество локальных, в том числе сугубо светских, текстов. Он не просто распростерся над ними, а подобно дождю, небесной влаге, проник в эти земные тексты, напитал их живительной духовной силой. В итоге стало появляться множество новых всходов – текстов, принадлежащих к христианской философии, поэзии, драматургии, к социальной, этической, юридической, политической мысли. Имеющие



уже не языческую, а христианскую природу, связанные между собой многими смысловыми, ценностными и нормативными линиями, они составили один общий интертекст христианской культуры.

*В зеркале секулярной социологии Божий мир изображается как мир без Бога*

Когда библейский интертекст берется в его отношении к какому-то конкретному социогуманитарному тексту, то обнаруживаются *два типа* присутствия первого во втором. В одних случаях библейские источники присутствуют явно, открыто и потому отчетливо просматриваются. Это относится, например, к классическим текстам по философии, в том числе к тем, в которых рассматриваются разнообразные социальные проблемы.

Но есть такие тексты, где библейский первоисточник присутствует не явно, а как бы тайно, скрыто, где ветхозаветные и новозаветные библиологемы максимально затушеваны. В таких случаях для их обнаружения требуется специальная аналитическая работа. Это касается социологических текстов эпох модерна и постмодерна. Так, например, С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев обнаружили в сочинениях К. Маркса немало смысловых фигур, взятых из христианского интертекста. И это несмотря на их откровенно богоборческую, антихристианскую направленность.

Объясняется это тем, что культуры модерна и постмодерна имеют христианскую генеалогию и не в состоянии изменить свою наследственность. Это относится не только к Марксу, но и ко всей секулярной социологии в целом. Внешне она на протяжении XIX и XX вв. вела себя по отношению к христианству как «Иван, родства не помнящий». Она, казалось бы, вжилась в роль блудного сына, покинувшего отчий дом и полностью промотавшего христианское наследство. Но это была именно роль, в которую можно войти, но из которой можно было и выйти. Что же касается отношений прямого родства секулярной социологии с христианством, то они при любых обстоятельствах продолжали сохраняться. Но поскольку эти родственные связи не лежат на поверхности, а запрятаны в глубинах содержания, то христианская идентификация секулярных социологических текстов предполагает специальные аналитические усилия со стороны научно-теоретического сознания.

На основе христианского интертекста, в пределах его духовного пространства возникло значительное число социальных учений и социологических идей. Это выглядело так, как будто происходило постепенное самообнаружение социальной составляющей библейского интертекста. Она (составляющая) обособливалась, «отслаивалась» от

него и в итоге обрела возможность самостоятельного существования. Конечным результатом этого многовекового процесса явилось возникновение в XIX в. социологической науки как самостоятельной отрасли знаний. При этом случилось так, что социологии довелось родиться практически одновременно с позитивизмом. Это метод с его демонстративным безверием и бездушной, холодной рассудочностью легко подчинил себе младенчески слабую науку и с самого начала поместил ее в контекст сугубо секулярных, рационализированных теоретических схем.

Если в классических социальных текстах библейско-христианское начало присутствовало на почетном месте цитируемого первоисточника, чей авторитет безусловен и непоколебим, то в социологических текстах эпохи модерна это начало стало подвергаться репрессивным процедурам намеренных смысловых искажений. Секулярная социология О. Конта, Г. Спенсера и К. Маркса и других родоначальников молодой науки стала питать надежду, что можно иметь дело с совершенно «чистыми» социальными фактами, свободными от всего сакрального, трансцендентного, метафизического.

Результаты подобных умонастроений оказались печальными. Стали возникать упрощенные теоретические модели социальных реалий. Начали появляться замкнутые концептуальные схемы, где одни явления социальной жизни объяснялись через другие социальные явления и процессы. При этом их создатели были убеждены в несомненной объективности и высокой научности своих теоретических построений. В итоге социологические теории эпохи раннего модерна оказались пленницами сухого, плоского рационализма, который не приближал человека к истинному пониманию сути социальной жизни, а удалял от нее. И это было неизбежно. Рассчитывать на что-то иное, ожидать от секулярной социологии каких-то высоких теоретических откровений было бы весьма наивно.

Главной причиной того, что социология так и не смогла оправдать возлагаемые на нее надежды, заключалась прежде всего в ее секуляризме. Но очевидность этой безнадежности была ясна лишь христианскому сознанию. Что же касается сознания секулярного, то от него все это было скрыта.

Для христианского сознания нет никаких сомнений в том, что в социальных сферах, как и везде в мире, действует Бог. А социологическая наука – это теоретическое зеркало, отражающее социальную повседневность. И если это зеркало не отображает самого главного, то это кривое, лживое зеркало. Если в зеркале социологии Божий мир изображается как мир без Бога, то какова цена познавательных усилий, предпринимаемых социологами?

Современная социология – внушительная система знаний, которая опирается на разветвленную сеть социальных институтов –

академические учреждения, факультеты, издательства, производящие книги, учебники, журналы, энциклопедии. И всё это на 99% пронизано духом секулярности. А это значит, что по большому счету эта система не выполняет своего прямого назначения, как его не выполняет кривое зеркало, висящее в жилом помещении. В зеркале секулярной социологии представлена искаженная, ущербная, в лучшем случае частичная истина. Но частичная истина – это только полуистина, которая является одновременно и полужошью. И когда современное социологическое сознание оказывается вынуждено существовать в атмосфере этой полужоши, то оно оказывается достойно глубокого сожаления.

Эту теоретическую неправду многих положений секулярной социологии невозможно усмотреть тому, кто сам обладает секулярным сознанием. Но современные христиане ее отчетливо ощущают и крайне болезненно воспринимают. В их представлении разработка такого направления как христианская социология является весьма насущной задачей.

### *Библия как сакральная основа социологических конструкций*

Библейское основание, на которое опирается христианская социология и без которого ее существование невозможно, - это признание того, что социальный мир и социальная жизнь человека имеют смысл только в том случае, когда стремятся к полноте осуществления в Иисусе Христе.

Для христианина Библия – не обычный текст, а Слово Божье, в котором представлены главный смысл и конечная цель социального бытия людей. И они, этот смысл и эта цель, имеют абсолютную природу. Именно поэтому Библия как текст для христианского сознания изначальна и первична. И знаменитый тезис Реформации «Sola Scriptura» можно осмысливать и в этом ключе, т. е. и как «только Писание», и как «прежде всего Писание». Впрочем, вся полнота значений этого тезиса признается только протестантами. Что же касается католиков и православных верующих, то их отношение к библейскому тексту восходит к иному тезису, сформулированному еще Августином: «Даже к Священному Писанию не имел бы я веры, если бы не был подвигнут на это авторитетом святой церкви». То есть для Августина и его последователей реальность библейского текста поставлена в зависимость от реальности церковного предания.

Несмотря на существующие разногласия, все христиане признают, что мир, который сотворен Богом и в котором живет человек, - грандиозное проявление созидательной силы Творца. Бог любит свое творение и печется о своих чадах. Сокрушаясь, что мир и люди с их поврежденной грехом природой погрязли во зле, Творец пошел на невиданную жертву – отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, а имел бы жизнь вечную (Ин.

**3, 16). Вся двадцативековая история христианства является убедительным свидетельством того, что человечество с полной серьезностью отнеслось к этому событию. Миллионы людей считают его ключевым в мировой истории. И социологи, занимающиеся своими специальными исследованиями, не вправе делать вид, будто этого события не было и что социальное прошлое и настоящее не несут на себе его следов.**

**Всё, о чем говорит Библия, имеет для современного человека самое прямое, непосредственное значение. Это имел в виду Н. В. Гоголь, когда писал: «Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий, увидишь яснее дня, в чем оно преступило перед Богом, и так очевидно изображен над ним совершившийся страшный суд Божий, что встрепенется настоящее». Эта удивительная актуальность библейских событий объясняется тем, что история, предстающая со страниц Священного Писания и та социальная реальность, внутри которой пребываем мы, составляют одно целое. Содержание Писания сохраняет свою мировоззренческую и аналитическую силу и для современного социального мышления.**

**Знания, которые дает Библия современному человеку, позволяют выявлять смыслы того, что происходит сегодня с социальным миром и с людьми третьего тысячелетия. Библейский текст раскрывает законы всемирно-исторического развития. Он свидетельствует, что любая попытка торопить события бессмысленна и вредна, потому что все требует «исполнения времен», которых нельзя ни приблизить, ни отдалить. Он показывает, что в истории народов нет ничего случайного и произвольного. Одновременно он убеждает, что своевольные намерения и устремления людей вершить историю на свой лад, не соотнося их с волей Бога, чреваты тяжелейшими расплатами.**

## **ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ**

### **ПОПЫТКА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МОЛИТВЫ**

В начале 1900-х французский антрополог и социолог Марсель Мосс (1872 – 1950) работал над диссертацией, одна из частей которой была посвящена проблемам социологического анализа молитвы. Работа не была завершена. Однако, спустя годы ее все же опубликовали, поскольку и в незаконченном виде она представляла определенный научный интерес.

В преамбуле своей работы французский ученый сетовал на то, что молитва практически не изучается современной наукой. В прошлом ее пытались анализировать только при помощи средств богословия и философия. Что же касается аналитических ресурсов антропологии, социологии, этнографии, то они почти не используются в этом направлении.

Самого Мосса, как социолога, молитва привлекла богатством того духовного, культурного содержания и разнообразием тех социальных проявлений, которые она в себе несла. Он увидел в ней не только вершину религиозной жизни личности и общества, но и бесконечно гибкое формообразование, способное видоизменяться под влиянием непосредственных социальных обстоятельств.

Ученый обратил внимание на поразительную внешнюю изменчивость молитвы, на ее способность выступать в виде то восхваления, то просьбы, то договора, то исповеди и т. д.

Молитва несет на себе знак Церкви, как создателя догматов и ритуалов. Вместе с тем, она является частью литературной традиции. Но в первую очередь, - подчеркивает Мосс, - молитва является действием. «Это не чистые грезы о мифе и не чистая спекуляция над догмами, но она есть всегда некоторое усилие, некоторые затраты физической и моральной энергии, направленные на достижение определенного результата. Даже молитва, творимая в уме, «просьба», не допускающая внешних проявлений в виде жестов или произнесения каких бы то ни было слов, все равно остается действием, движением души. Более того, будучи частью системы ритуалов, молитва является действием традиционным... Даже там, где она

кажется наиболее свободной, она все еще связана традицией» (Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С.274).

В глазах Мосса-социолога молитва, ко всему прочему, – это еще и *социальный институт*, выполняющий разнообразные, в том числе общественные, ритуально-культурные функции, но при этом не меняющий своей сути. Выступая в вербальной и текстовой формах, молитва, как правило, воссоединяется с другим социальным институтом – языком.

Происхождение тех форм, в которые облачена молитва, имеет сугубо социальное содержание. Многие молитвы представляют собой определенный тип ритуальной речи, принятой религиозным сообществом. Часто индивид только подстраивает свои личные чувства под этот общий стереотип. Мосс пишет: «Для окончательного доказательства ее [молитвы – В. Б.] социального характера нам осталось сослаться на отношения, связывающие ее с другими коллективными феноменами. Целая категория явно социальных фактов находится с молитвой в тесных отношениях родства. Это юридические и моральные установления. Теория молитвы не будет бесполезной для того, кто захочет понять клятву, торжественный договор, обороты речи, предписанные этикетом, когда речь идет о вождах, королях, дворах, парламентах, и правила хорошего тона. Все эти факты настолько близки к молитве, что позднее нам придется специально отделять их от нее. Начальная формула большей части католических священных молитв почти слово в слово совпадает с той, с которой начинается объявление решения в нашем суде. Ритуальные выражения «Во имя Отца и т. д.» соответствуют принятым словам «Именем французского народа и т. д.» И то и другое имеет смысл посвящения и ставит предмет, который они освящают, под покровительство существа, которое называют и к которому они взывают. Благодаря формулам молитва оказывается сцеплена со всей системой формального поведения и, соответственно, помогает понять эту систему... Более того, в общественной жизни нет ни одной сферы, где молитва не играла бы какой-нибудь роли. Она затрагивает организацию семьи во время инициации, во время свадьбы и т. д. Она скрепляет союзы, принятия в группу. Вместе с клятвой она участвует в юридической жизни в целом. В исповеди, искуплении, покаянии она смыкается с моралью. На самом деле, часто молитвы становятся настоящей ценностью и приносят богатство классу священнослужителей. Более того, в некоторых культурах они стали фактором производственной деятельности. Действенность, приписываемая им, аналогична той, которой обладают физический труд или технические ремесла» (Там же. С. 253 - 255).

Одним из свидетельств социальной природы молитвы является то обстоятельство, что они, будучи сочиненными конкретными людьми, впоследствии включаются в тексты и после этого перестают быть явлениями индивидуальной религиозной жизни. Отвечая, не только личным, но и коллективным потребностям, они становятся общественной силой.

Мосс полагает, что всегда существуют необходимые связи между конкретной молитвой, конкретным обществом и конкретной религией. Так, например, если католическая и православная церкви развили «механическую и идолопоклонническую молитвы», то в протестантизме получила развитие «мысленная внутренняя молитва».

Все эти наблюдения французского социолога не лишены логики. Мосс довольно успешно применяет к исследованию молитвы социологический метод. Однако, это позволило ему взглянуть на нее только с одной стороны – социальной. Подобный подход вполне допустим для светского социолога. Но он изначально половинчат, а значит недостаточен, в силу того, что сама молитва социальна лишь в некоторой степени, но отнюдь не на все сто процентов. Ее природа такова, что в ней изначально преобладает сакральное начало, ибо она представляет собой общение человека с Богом. Поэтому ее сущность не социальна, а *теосоциальна*. И для ее исследования необходим не социологический, а *теосоциологический метод*. Только он, имеющий своим предметом целостность высшей, трансцендентной реальности, способен дать адекватное представление о той роли, какую молитва играет в социальной жизни людей. Только его аналитические возможности отвечают в данном случае характеру исследуемого объекта. Мосс же остается на позициях светского ученого, пытающегося как бы со стороны взглянуть на феномен молитвы. В результате его исследование оказывается не более чем попыткой обозначить лишь некоторые внешние признаки этого феномена.

## СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ – ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИОЛОГ

Христианский философ и социолог Сергей Николаевич Булгаков родился в 1871 г. в семье священнослужителя. Важными вехами его биографии стали учеба в Орловской духовной семинарии и на юридическом факультете Московского университета. Получив образование, он преподавал, сотрудничал в журнале «Русская мысль», избирался депутатом 2-й Государственной думы. Ему довелось быть профессором богословия и политэкономии в Симферопольском университете, служить протоиереем в Ялтинском соборе. После вынужденной эмиграции из России в 1922 г. он обосновал в Париже, где стал профессором богословия и деканом Православного богословского института.

Духовный путь Булгакова был не менее сложен: он эволюционировало от увлечения социальной теорией марксизма к идеализму, а затем к христианской религиозности. Эти внутренние перемены произошли под непосредственным воздействием философских идей И. Канта, Ф. Достоевского и Вл. Соловьева.

### *Сущность христианской социологии*

В конце 1920-х гг. Булгаков преподавал в Богословском институте в Париже. Там, в 1927 – 1928 учебном году им был прочитан курс христианской социологии. Этот курс не дошел до нас в авторской редакции. Впоследствии, уже в начале 1990-х гг. удалось опубликовать лишь ту его версию, которая сохранилась в записях студентов, слушавших лекции Булгакова. (См.: Булгаков С. Н. Христианская социология // Вестник Русского Христианского Движения. Париж – Нью-Йорк – Москва. 1991, № 161).

Главная идея курса заключалась в том, что христианин не вправе игнорировать общественную, практическую жизнь. Не уклоняться от нее, а напротив, обострять свою восприимчивость к ней – вот его обязанность. Отсюда необходимость широкого и углубленного социологического просвещения в современных духовных учебных заведениях. Однако, в



действительности подобное просвещение в них практически отсутствует. В результате это нередко оборачивалось тем, что многие выпускники, ставшие пастырями, оказывались социально незащищенными, легко сдавали свои позиции. Некоторые из них уступали искушениям Ангела света и становились социалистами. Развитию социологического кругозора препятствовало и то, что искусительные социалистические, т. е. атеистически-материалистические идеи в духовных семинариях просто замалчивались. Разумеется, пастырям ни к чему слишком углубляться в эту область. Их задача – искать прежде всего Царства Божия. Но трезвое и честное отношение к острым социальным вопросам политики, экономики, права в их пастырской, душепопечительской деятельности должно быть представлено.

На вопрос, из чего должна исходить христианская социология, на что ей следует опираться, Булгаков отвечает однозначно: «Царствие Божие есть единое благо, которое нам надо искать... Господь не царствует по-настоящему в мире, пока князь мира сего в нем господствует. Ныне Царство Божие – не от мира сего. Но это изменится, и тогда Бог будет «все во всем» (Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 6 – 8).

Христианство имеет дело прежде всего с личностью и ее свободой. Однако, социология, возникшая в XIX в., считает истинной реальностью не личность, а общество как некую самодовлеющую социальную величину.

Разумеется, человеческая жизнь протекает внутри разнообразных сообществ. Несомненно, что кроме личности существует еще и род. И христианство не отрицает существования родовой жизни. Но беда социологической науки и ее метода, социологизма, в том, что их усилиями утверждается особый подход к жизни, когда «погашается личность ради совокупностей». Социологический метод носит генерализирующий, а не индивидуализирующий характер.

Как христианам, исповедующим ценность личности и свободы, относиться к социологии? Булгаков задается этим вопросом и сам же отвечает на него: необходимо вырабатывать христианское понимание той «сверхличной» жизни, которая пребывает в центре внимания социологов, далеких от христианства.

Для Булгакова совершенно не приемлемо учение Маркса о том, что личность – это не более, чем «рефлекс группы». Но он не собирается отрицать существование общественности как таковой. «Противен христианству, - утверждает он, - не социологический метод, - противна ему дурная, ослепленная метафизика, признающая реальность только одной общественности. Известный социолог Кетле сам был христианином, а не представителем современного антихристианского социологизма. У него мы находим здравые мысли о свободе воли: человеческая личность свободна, и все, что человек делает, он делает от своего лица, как самоопределяющееся существо. Все поступки, образующие элементы социологического наблюдения, личны и свободны – это есть предусловие жизни, ее a priori... Количество самоубийств может рассматриваться

статистикой, но самоубийства совершаются в силу человеческой свободы. Социология дает лишь итог действий, не устанавливая их совершения... Наряду с a priori свободы, есть a posteriori социальное – среда или необходимость, определяющая возможность и вероятность объективных поступков и понуждающая волю, которая определяется не из своего всемогущества и всеведения (как Бог), а из «жизни», т. е. из данности. Социальная среда и есть данность. Но на Страшном Суде будет спрошено не о внешней среде, а о самоопределении нашем на основании свободы каждого из нас» (Там же. С. 11 - 12).

Булгаков отмечает прикладной характер христианской социологии. В его представлении она вплотную примыкает к нравственному богословию и даже может считаться одним из его разделов. В ней есть многое из того, что позволяет ставить практическую жизнь человека перед судом его христианской совести.

Булгаков выделяет в своем лекционном курсе христианской социологии три раздела: «Право и государство», «Хозяйственная жизнь» и «Общественная жизнь в других областях».

#### *Правовая социология: право, государство, власть*

В представлении Булгакова общество — это социальная целостность, которую невозможно воспринять с помощью органов чувств. Социальный организм, как творение Божие, есть чудо. Чудом является и человек, пребывающий внутри масштабного общественного тела, но испытывающий при этом не чувство заточенности, а ощущение свободы. На основании творческой свободы зиждется личное достоинство человека, восходящее к религиозным истокам и чувству бесконечности, питаемому христианской верой. Эти положения важны для Булгакова и тогда, когда он размышляет о таких предметах, как государство, власть, право, законы.

Рассуждая о природе государства, Булгаков утверждает, что оно должно служить орудием Бога и Церкви. Но если у народа есть возможность жить под непосредственным Божиим водительством, то лучше обходиться без государства. Если же такой возможности нет, тогда для государства наилучший из путей состоит в том, чтобы исполнять волю Божию. Больше всех преуспеть в этом сможет теократическое государство.

Другой тип государства, естественное («природное») государство, с наивысшей полнотой представлен в Римской империи Августа. Это было хорошо организованное царство от мира сего. Булгаков называет его правовым государством, явившим миру начало права как особую стихию. Если призванием Греции была философия, то призванием Рима стало право.

Цель права одновременно и отрицательна и положительна. Она состоит как в борьбе с анархией и хаосом, так и в сохранении существующего порядка вещей, в устройстве цивилизованной жизни. В Священном Писании торжество анархии связывается с приходом беззаконника антихриста. Право и беззаконие – антиподы. Право – это

уважение к закону и ненависть к беззаконию. Уважать закон и ту власть, которая проводит его в жизнь, необходимо, поскольку всякая власть – от Бога. Христос говорит Пилату: «Ты не имел бы надо мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19, 11). Вместе с тем, юридические законы, меняющиеся и исправляемые людьми, не имеют такого же непререкаемого авторитета, как и Закон Божий.

Булгаков обращает внимание на парадоксальное с точки зрения права высказывание Христа в Его Нагорной проповеди: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку» (Лк. 6, 29). На первый взгляд может показаться, что здесь отрицается сама суть права, требующего соблюдать справедливость и защищать людей от тех, кто пытается ее попортить. «Как будто здесь говорится, что христиане не должны пользоваться правом. Нужно ли видеть здесь отрицание всякого соприкосновения к государственному праву. – Дело в том, что здесь говорится о чувствах и образах мыслей христианина, здесь Господь, стоя выше права, указывает путь «сверхправный», обращается к внутреннему миру, которого не замечает право, к пострадавшему лично... То, о чем говорит Нагорная Проповедь, может существовать и в жизни права, не как объективная норма, а как личное взаимоотношение. Полнота христианского закона – это преодоление государства в христианской любви христианской семьи сынов Божиих. Это – внутренняя норма, но она не провозглашается как закон для всего общества; последнее имеет иную норму, внешнюю. Осуществление Нагорной Проповеди – дело личного подвига, в котором отвечает каждый лишь за свою совесть, а не за немощную совесть других» (Там же. С. 21 – 22).

Рассматривая взаимоотношения законов права и Закона Божия, Булгаков обращает внимание на тот трезвый реализм, с которым христиане смотрят на выполнение людьми евангельских заповедей: «Христианство чуждо тупой прямолинейности. Оно никогда не обещало, что все люди будут исполнять закон Христов, и что закон этот будет исключать всякое право. Напротив, Евангелие предсказывает войны и разделения. Необходимо осуществлять нравственный закон и способом государственных законов. Нельзя не наказывать преступника, даже из любви к нему самому, а из любви к другим. – Государство, конечно, не есть райская норма, а норма в связи с грехопадением. Оно не будет нормой в горне Иерусалиме. Но пока, на земле, нужна государственная правовая защита» (Там же. С. 22).

Церковь не должна навязывать государству какие-либо политические формы. Ее предназначение – следить, чтобы власть имущие были послушны воле Божией. Известно, что в Византийской империи церковные законы ставились выше гражданских. Также там господствовал принцип, согласно которому мирские законы, противоречащие церковным, объявлялись недействительными. Но это было возможным только потому, что в Византийской государственности было мощно представлено теократическое начало.

Примечательна та оценка, которую Булгаков дал американской демократии. По его мнению эта форма власти целиком принадлежит к христианской истории. В Америке власть, признающая себя утвержденной Божией милостью, осуществлялась не царем, как это было в истории большинства государств, а народом. Она-то и позволила утвердить строй, высоко ставящий права человека и гражданина как сына Божия.

### *Социология экономической жизни*

В глазах Булгакова экономическая наука, при всем ее высоком самомнении, чрезвычайно ограничена в своем кругозоре и является пленницей как данного момента, так и поставленных ею вопросов. Для него экономический материализм, которым он увлекался в молодости, стал теперь неприемлем. Он отдает ему должное, но согласиться со всеми его положениями не может. «Экономический материализм, - пишет Булгаков, - пред страшными вопросами жизни, имеет страшную трезвость и смелость. И в его воззрении есть, увы, некая горькая правда. Он имеет в своей основе «зоологическое откровение» человека о самом себе, т. е. сознание падения человека и его глубокого пленения... Но слепота и богоборчество экономического материализма состоят в том, что правду относительную, по состоянию, - он возводит в степень правды по существу, исчерпывающей. Для преодоления экономизма надо его поставить на свое место, подчинить его общей правде о человеке» (Там же. С. 36).

Для Булгакова эта правда сосредоточена в словах Спасителя: « Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4).

Обращаясь к Библии, Булгаков показывает, как много внимания в ней уделяется вопросам регуляции хозяйственно-экономической жизни. «Эта Божия регуляция есть основной факт: здесь осуществляется правда Божия. В особенности урегулированы землевладение, землепользование, отношения рабов и господ, долговые обязательства, благотворительность и т. д. – Господь не погнушался хозяйственной жизнью человека, но благословил ее божественным законом: здесь есть религиозно-нравственная первооснова. Благословен труд, как благословен отдых в 4-ой заповеди» (Там же. 37).

С позиций этой евангельской правды Булгаков и пытается рассмотреть экономическую жизнь человека. Видя слабости экономического материализма, он противопоставляет этой сугубо секулярной позиции собственную позицию христианского социолога, свою концепцию экономической жизни.

Начала хозяйственно-экономической жизни, как и начала всего сущего, заложены Богом. Человек наделен Богом способностью вкушать пищу, вбирать в себя плоть окружающего материального мира и тем

самым участвовать в космическом круговращении материи. Еда снимает границы между миром как макрокосмом и человеком как микрокосмом.

Но кроме этой возможности потреблять, человек наделен и способностью производить, созидать, трудиться, хозяйствовать. Бог, Сам будучи Творцом, Созидателем, поставил человека в мире трудоспособным деятелем, работником. «Пятерица чувств делает человека вооруженным к деятельности, и трудовые машины являются как бы органопроекциями этой пятерицы» (Там же. С. 35). А земной мир представляет собой арену трудовой деятельности всего человеческого рода.

Грехопадение изменило характер всей жизни человека, в том числе и характер его труда. Пропитание, легкодоступное в раю, превратилось за его пределами в проблему, неотступно преследующую человека, поработившую его. К труду как к возможности радостного созидания примешалось нечто тяжелое и сумрачное: он оказался связан с нуждой, бедностью и борьбой за существование. Возможность духовной свободы соединилась с тягостным рабством, с пленом каждодневной заботы о пропитании.

Земля за пределами рая была совсем другой, отнюдь не такой изобильной и плодоносной. Бог суровой предрек падшему человеку: «проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; тернии и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 17 – 19).

Эта горькая и суровая правда – только часть истины. Но именно этой частью и ограничился экономический материализм. Именно ее он взял за исходную посылку всех своих построений. Однако, Бог сотворил человека таковым, что он не вписывается полностью в границы этого предречения. Человек – это не только экономическое существо. Он – не машина, чье предназначение состоит только в том, чтобы работать. Ему даны Богом еще и духовные силы, а с ними и способность к духовной свободе, к самоопределению. Если учитывать эту способность человека, то тогда экономический материализм теряет свое тотальное и устрашающее значение. Открывается неоднозначность бытия человека, который может действовать как по законам экономической необходимости, так и в соответствии с заложенной в него способностью к свободе.

Трудовую деятельность можно рассматривать как форму христианского послушания, направленную на спасение души. Не только в монастырях, но и в светской жизни труд способен выполнять это свое предназначение, ибо он богосроден. Лишь в предпринимательстве, считает Булгаков, нет этого богосродного начала, что и делает его препятствием для спасения души. Этим объясняется распространенный факт жертвования русскими купцами «покаянных денег» в церковную казну — монастырям и соборам. Не случайно Н. Я. Данилевский указывал на антиправославный дух, которым пронизан образ предприимчивого, плутоватого «делателя денег» Чичикова. Для автора известного труда

«Россия и Европа» это «герой практической жизни, умный, твердый, изворотливый, неунывающий. Улисс своего рода, только, с одной стороны, лишенный всякой идеальности стремлений».

Булгаков, разрабатывавший тему философских оснований православной социологии хозяйства, утверждал, что в хозяйственной деятельности творится общее дело всего человечества. В ней масштабно и впечатляюще проявляется космизм человека, обнаруживается его суть и мощь как «космического агента». Вкушая плоды своего труда, человек строит свое тело из космической материи.

По мнению Булгакова, глубокая религиозность русского народа во многом объясняется тем, что деревенский труд на природе гораздо благоприятнее действует на религиозные чувства человека, чем работа на городской фабрике. Заводскому рабочему, в отличие от крестьянина, совершенно чуждо чувство религиозного единения с космическим целым. Не случайно православие утвердилось как духовная форма, характерная для восточных народов, существовавших на протяжении столетий в условиях аграрного хозяйства со слабым промышленным и денежным капитализмом.

Обращаясь к проблемам экономической жизни нового времени, Булгаков отмечает, что христианская вера оказывает сильное стимулирующее воздействие не только на хозяйственную деятельность протестантов. Русские старообрядцы и «сектанты» тоже отличаются высокой продуктивностью их труда. Мыслитель не исследует причины этой высокой экономической продуктивности. Но уже само сопоставление открывает широкое проблемное пространство для размышлений.

Получается, что традиционные, издавна господствующие в той или иной стране конфессии, католические или православные, приводят к некоторой расслабленности общественно-экономической жизни. Но как только внутри христианства возникает то или иное оппозиционное религиозное движение, то картина меняется. Отделившись от господствующей конфессии, как это было с протестантами относительно католичества, а также со старообрядцами, молоканами, духоборами относительно государственного православия, эти сравнительно молодые религиозные сообщества переживают периоды особой сплоченности и повышенной религиозности. И в этих условиях религиозная энергия их духовных устремлений распространяется на все сферы их социальной, в том числе и экономической, жизни. А это, в свою очередь, порождает высокий и стабильный эффект их хозяйственно-экономической деятельности.

## **О КРИЗИСЕ СОВРЕМЕННОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ И ОБ ОДНОМ СЦЕНАРИИ ВЫХОДА ИЗ НЕГО**

Один из крупнейших мыслителей современности, папа Иоанн Павел II утверждает, что «слово тянет за собой мысль». Тем, кто занимается методологическими исследованиями, это хорошо известно. Основной материал методологического дискурса составляют не факты, а слова и репрезентируемые ими смыслы. Отсюда характерное для методологических штудий подчеркнутое уважение к слову и склонность ценить его выше факта. Таким образом, евангельское «В начале было Слово» приобретает в методологии свой, особый смысл. Этот смысл тем более важен, что довлеющий в сознании многих социологов дух «фактопоклонства» заставляет их настаивать на противоположном.

В социологическом дискурсе, который распространяется далеко за пределы профессионального цеха социологов, *слово* – это в первую очередь специальные понятия и категории, которыми оперирует социологическое мышление. Именно поэтому проблема понятийного аппарата социологии, затронутая в дискуссии на страницах журнала «Социс»<sup>1</sup>, – это не только внутрицеховая проблема профессиональных социологов, озабоченных качеством имеющегося в их распоряжении аналитического инструментария. Это, по сути, проблема *качества* современного социологического мышления, проблема его целевой ориентированности и способности отвечать требованиям новой эпохи в истории человечества, которая еще не имеет общепризнанного названия, но которая уже отчетливо обозначилась с наступлением третьего тысячелетия.

*Гипертекст социологической энциклопедии как понятийно-категориальный компендиум*

---

<sup>1</sup> См.: Тощенко Ж. О понятийном аппарате социологии // Социс, 2002, №9; Ольховиков К. М., Орлов Г. П. Категории социологии: образ мышления и словарь исследования // Социс, 2004, №2.

Для исследования проблемы качества социологического мышления существуют различные подходы. И все они предполагают работу с конкретным социологическим тезаурусом. Решение поставленной задачи облегчается тем, что социологам сегодня нет надобности вылушивать ключевые категории и второстепенные понятия из необъятного массива социологических текстов. В их распоряжении имеются специальные научно-теоретические труды, которые эту предварительную работу уже провели, - социологические словари и энциклопедии. Каждый из них представляет собой определенный тип социологического гипертекста и одновременно экспозицию конкретного понятийно-категориального компендиума.

Эти гипертексты призваны обслуживать процесс развития социологического знания. Применяемая в них модель расположения понятий в соответствии с алфавитным порядком, при всей его условности, освобождает этот порядок от элементов субъективизма. Универсальность алфавитной формы систематизации избавляет составителей от специального труда по выстраиванию иерархии категорий в соответствии с представлениями о значимости каждой из них. Вместе с тем, эта форма не мешает рассматривать каждый конкретный словарь или энциклопедию в качестве определенного категориальной целостности, содержащей элементы классификации, типологизации и интеграции социологических понятий и категорий. Увидеть это не просто, поскольку энциклопедия не просто реконструирует систему социологических понятий, но и одновременно трансформирует ее в соответствии с требованиями своего жанра. И все же своеобразие алфавитного порядка содержит в себе определенные методологические посылки, поскольку изначально несет в себе начала содержательной плюральности, полиморфности и полиструктурности.

Социологическая энциклопедия не может быть ни антропоцентричной, ни натуроцентричной. Она по определению *социоцентрична*: социальная реальность составляет сердцевину ее содержания. Данное обстоятельство позволяет говорить о том, что мозаичность алфавитной формы энциклопедии вполне сочетается с цельностью ее содержания.

Гипертекст социологической энциклопедии – это научно-просветительская информационная система, чей познавательный потенциал находится в выжидательном состоянии рабочей готовности. Функции этой системы достаточно разнообразны. К ним относятся: 1) накопление структурирование, упорядочение, хранение и презентация социологической информации; 2) трансляционно-просветительская функция; 3) познавательно-прикладная, инструментальная функция.

Данные функциональные блоки позволяют социологической энциклопедии выступать способом борьбы с информационным хаосом и обеспечивают «превращение знания в дело».



Посредством незатейливого, но достаточно эффективного метода упорядочения социологических знаний с помощью алфавита социологическая наука фиксирует значимые рубежи своего развития. Разнообразие издательских проектов, выполненных в жанре словарей и энциклопедий и ведущих активную жизнь в культурном пространстве и времени, отображает плюрализм возможных подходов к задаче составления категориального компендиума. Каждая такая энциклопедия знаменует определенный интеллектуальный этап в эволюции понятийного аппарата социологической науки. Поэтому по словарям и энциклопедиям, начиная с факта их отсутствия или наличия, можно судить о многих существенных сторонах этого развития. Вместе с тем, необходимо учитывать и обратную связь: сама энциклопедия в свою очередь выступает продуктом развития понятийного аппарата социологической теории.

Таким образом, можно считать, что уже существует отчетливо маркированное проблемное поле для исследования всех необходимых параметров современного категориального компендиума. Однако, продуктивность работы в пределах этого поля будет зависеть от решения целого ряда сложных методологических проблем.

*Методология – динамическая составляющая  
фундаментальной социологии*

Сегодня наиболее проницательные из социологов справедливо указывают на методологическую «расслабленность» современной социологической мысли. Между тем, методология представляет собой не только наиболее сложный, но фактически авангардный сектор социологического знания. Она ведает тем инструментарием, с помощью которого социологи ведут свои изыскания. Как отмечает А. Кураев, «в науке принято демонстрировать не только пойманную щуку, но и удочку, и наживку, на которую она была поймана»<sup>2</sup> Методология в этом отношении представляет собой сферу превентивных усилий социологической мысли, предостерегающей исследователей от соблазнов делить шкуры неубитых медведей. Она призвана настраивать их на предельно внимательное и ответственное отношение к тем категориям, принципам и методам, с помощью которых ученый рассчитывает на продуктивность своих изысканий.

Если видеть в методологии разновидность теоретической оптики, позволяющей рассматривать объект в нужных ракурсах и высвечивать в нем различные содержательные грани, то на первое место выдвигается задача содержания в исправности имеющегося аналитического инструментария. Серьезное отношение к этой задаче избавляет исследователей как от методологического легкомыслия, так и от

---

<sup>2</sup> Кураев А. Конфликт или союз случаен в отношениях веры и науки // В кн. Святитель Лука (Войно\_Ясенецкий). Наука и религия. Дух, душа и тело. Б. м. 2001. С.295.

методологической гордыни. Ведь не секрет, что частные успехи отдельных методологических направлений способны порождать своеобразное теоретическое самомнение. Его отличительной особенностью является то, что ограниченный, относительно несовершенный теоретический инструмент (каковым является даже самый блестящий метод) возводится в некую универсалию, в ключ к решению множества разнородных теоретических проблем. Именно так произошло вначале с марксистским, а затем с психоаналитическим методами. Их апологеты оказались пленниками установки, которую можно было бы назвать *принципом Прокруста*. Его суть в том, чтобы через серию актов теоретического дознания элиминировать из *объекта* исследования все те признаки и свойства, которые не вписываются в умозрительно сконструированное представление о *предмете* исследования. Через принесение объекта в жертву предмету достигается требуемая степень соотносимости между ними. Но подобное жертвоприношение оборачивается в конечном счете тем, что методология, движущаяся этим путем, начинает продуцировать сериалы социологических симулякров.

Без сомнения, любая рабочая конструкция из методов, принципов и категорий представляет собой систему, конфигурация которой отображает как общее состояние социологической теории на момент ее использования, так и личные пристрастия исследователя. Один из крупнейших физиков XX в. В. Гейзенберг доказал, что результат описания той или иной реалии в огромной степени зависит от позиции, которую исследователь занял относительно этой реалии. А эта позиция предполагает, что ученый налагает на объект собственную систему смысловых, ценностных и нормативных координат. В результате получается, что даже в естествознании, не говоря уж о социальном знании, одному, общему для целого ряда ученых *объекту* изучения, будет сопутствовать множество *предметов* исследования. И на каждом из этих предметов будет присутствовать более или менее отчетливая печать авторской индивидуальности данного исследователя.

В той системе координат, о которой говорил Гейзенберг, важно здоровое и продуктивное сочетание традиций и новаций. Их соединение в тех или иных пропорциях способно приносить самые разные плоды. При этом, сколь далеко вперед не продвигалась бы наука, она не может полностью оторваться от того, что составляет ее сущностное основание. Фундаментальность, имманентно присутствующая в каждой добротной научной теории, избавляет ее от легковесности, даже если она интересуется самыми непритязательными, на первый взгляд предметами.

### *Проблемное пространство фундаментальной социологии*

Социология, стремящаяся соответствовать статусу «большой науки», должна осуществлять это намерение в первую очередь через развитие сектора фундаментальных исследований. Однако, в настоящее время это

резонное и вместе с тем вполне тривиальное требование наталкивается на неожиданное препятствие. Его суть в том, что в отечественной социологии проблема фундаментальности методологически почти не освоена.

Если обратиться к семантике данного понятия, то она предполагает, что фундаментальное – значит основательное, лежащее в основании чего-либо. При этом основания могут быть самыми разными - абсолютными и относительными, бесконечными и конечными, трансцендентными и земными, естественными и искусственными, духовными и материальными и т. д. Но в любом случае в поле зрения сохраняется представление о том, что фундаментальное – значит *устойчивое*, т. е. то, что позволяет социологии при любых сменах парадигм и прохождении через собственные кризисы оставаться самой собой, сохранять свой дисциплинарный имидж, а с ним и свой аналитический потенциал.

Вместе с тем, приходится учитывать, что фундаментальность не тождественна закосневшей приверженности к каким-то устоявшимся, привычным, традиционным методологическим стереотипам.

В недавнем прошлом в отечественном обществознании в роли фундаментальной социологии выступал исторический материализм, чей основной недостаток заключался в несбалансированности *аналитического* и *идеологического* начал, в пребывании первого в полнейшей зависимости от второго. В настоящее время теоретическое сознание отечественного социолога совершенно свободно. Изпод него ушла идеологическая почва, но проблема оснований, фундаментальности осталась и требует целенаправленной методологической рефлексии.

О том, что интерес к проблеме фундаментальности существует, свидетельствует недавно вышедшая в свет книга В. И. Добренькова и А. И. Кравченко «Фундаментальная социология: теория и методология» (М., 2003). Не будем углубляться в анализ этой работы и в перечисление ее достоинств, которыми она, конечно же, обладает. Однако в свете интересующей нас проблемы ее нельзя считать большой теоретической удачей, поскольку она не концептуальна. По поводу самого понятия *фундаментальной социологии*, вынесенного в заглавие, в ней нет ни рефлексии, ни отчетливо выраженной методологической позиции. Возникает впечатление, что фундаментальность для авторов – это не более, чем стремление представить в полном объеме весь спектр социологически маркированных реалий. Однако, такая попытка объять необъятное, даже если она представлена на 900 страницах текста, может сразить своей масштабностью непосвященных, но у специалистов она оставляет чувство обманутых ожиданий. И причиной тому – отсутствие рефлексивной артикуляции, составляющей непременный атрибут профессионального самосознания социолога.

Вместе с тем, сам факт появления работы с таким названием примечателен и заслуживает внимания тем, что она, во-первых, придала понятию *фундаментальной социологии* легитимность в профессиональном кругу отечественных социологов, а во-вторых, она самим фактом неотрефлексированности данного понятия подталкивает социологов к тому, чтобы заняться решением этой задачи.

Как бы то ни было, проблема фундаментальности в ее приложении к социологической теории не является чем-то таким, что нужно специально отыскивать и чуть ли не впервые маркировать. Есть два, издавна существующих типа оснований социологического знания, которые могут быть квалифицированы именно как области фундаментальной социологии.

Первая – это *область общетеоретических оснований*, связанных с базовыми мировоззренческими конструктами, картинами мира и доминирующими парадигмами. Все они играют роль *стабилизирующего* начала внутри системы социологических знаний и позволяют социологии при любых поворотах исторических событий сохранять свою дисциплинарную идентичность.

Второй тип – это *методологические основания*, связанные с базовыми аналитическими принципами, позволяющими социологии энергично продвигаться в проблемном пространстве социальной реальности и обеспечивать приращение новой познавательной информации.

Оба типа оснований объединяет общая способность служить опорным пунктом для осуществления разнообразных исследовательских программ. И хотя те и другие обеспечивают развитие социологической науки, они сами в значительной степени нуждаются в глубоком теоретическом фундировании, поскольку без этого невозможно развитие профессионального *самосознания социологии*.

При всей важности развертывания фундаментальных исследований, их пафос – сугубо сервилистский. Фундаментальная социология – не самодостаточная данность и для нее не приемлем путь, аналогичный тому, который в художественно-эстетической сфере характеризуется принципом «искусства для искусства». «Чистая» методология, или «методология для методологии» - абсурд. Главная функция фундаментальных исследований - служебная. Они призваны обеспечивать профессиональную деятельность социологического сообщества, обслуживать его познавательную, исследовательскую и просветительно-педагогическую деятельность, т. е. добывать добротную информацию о сущностных свойствах и познавательных возможностях социологических принципов и методов.

Данное направление теоретической деятельности может быть, с известной долей условности, обозначено понятием *социологического фундаментализма*. Ведь речь в нем идет о разработке проблем, связанных с проработкой достаточных и необходимых концептуальных, методологических оснований для выполнения всей совокупности исследовательских проектов, в том числе самых актуальных. Фундаментальные социологемы призваны осуществлять первичную маркировку стратегий социологического мышления, погруженного в ситуацию социологического поиска.

Если учитывать, что социологическое мышление - это социальное мышление в его профессионально-прикладном, т. е. сугубо познавательном, теоретико-аналитическом преломлении, то это обстоятельство существенно расширяет границы представлений о нем.

Более того, это выводит нас на тот уровень профессиональной рефлексии, где социологические категории, принципы и методы входят в непосредственное соприкосновение с культурными парадигмами и общими картинами мира.

### *Парадигмы социологического мышления*

В соответствии с бинарно-оппозиционным подходом среди разнообразия видов социального мышления наиболее общими являются два его типа – секулярное мышление и мышление религиозное. Им соответствуют две разновидности социологического дискурса, локализованные, с одной стороны, в пределах светской, преимущественно позитивистской социологии, а с другой – в рамках социального богословия, к которому восходит религиозная (христианская) социология. Если позитивистская модель социологического дискурса является ровесницей социологии как науки и имеет возраст в полтора столетия, то его христианская модель, имеющая библейские основания, гораздо старше.

С позиций позитивизма социология и социальное богословие – это две совершенно разные дисциплины, никоим образом не связанные между собой и, казалось бы, не нуждающиеся друг в друге. Для секулярного теоретического сознания социальная реальность представляет собой сугубо посюсторонний предмет социологической науки, свободный от каких бы то ни было сверхфизических компонентов. Теологическое же видение социальной реальности опирается на идею мировоззренческого приоритета веры над разумом. В его свете все мирообъяснительные усилия разума подчиняются принципу теоцентризма. А это предполагает, что социальное богословие выступает в качестве «независимой переменной», дедуцирующей из себя религиозную социологию как «зависимую переменную».

Между категориальными аппаратами этих двух направлений, секулярного и религиозного, существует некоторое избирательное сродство. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к текстам социальных доктрин католической, православной и протестантских церквей. Христианские теологи, осмысливающие в них актуальные социальные проблемы, охотно пользуются теми наработками и тем аналитическим инструментарием, который имеется в распоряжении современной светской социологии. В результате их усилий возникает междисциплинарное пространство богословия и социологии, где объединяются усилия *теологического разума* и *разума социологического*. Это, однако, не отменяет тех существенных различий, которые становятся очевидны при сопоставлении этих двух типов социологического дискурса.

### *Особенности секулярной социологии:*

1. Ее предмет – социальная реальность, представленная как самодовлеющая данность, структурированная на разнообразные

системы, подсистемы, уровни, элементы и т. д. Исследует конечные, преходящие, относительные факты, феномены, процессы, пребывающие в конкретном социальном пространстве и времени.

2. Опирается на способность человека проводить наблюдения, измерения, эксперименты, систематизировать эмпирические данные и строить на их основе индуктивные, рассудочные умозаключения. Не имеет склонности к работе с антиномиями, а предпочитает в каждом отдельном случае иметь дело либо с конкретным тезисом, либо с его антитезисом.

3. Контекстуализирована в секулярную, децентрированную парадигму апостасии<sup>3</sup>. Подчинена принципу социотризма, что на практике привело ее к потере из виду Бога и к отсутствию устойчивой привязанности к универсальным ценностно-нормативным иерархиям.

4. Не выходит за пределы позитивистского дискурса. При построении объяснительных моделей не идет дальше выявления тех или иных социальных детерминант. Это ведет к тому, что получаемые выводы пребывают, как правило, в плену мировоззренческих (идеологических) стереотипов своего времени и своего общества.

5. Может попадать под влияние деструктивных идеологов, превращаться в «служанку идеологии» и обретать деструктивную направленность.

6. Устремлена в социально-историческую перспективу, описываемую в категориях теории прогресса.

7. Изучение истории социологии «не имеет глубоких академических корней в сравнении с историей философии, историей литературы»<sup>4</sup>. Это объясняется во многом тем, что О. Конт фактически обрубил эти «корни», разорвал «связь времен» между классикой и модерном, лишил социологию духовной, гуманитарной «наследственности».

8. Субъектами, обеспечивающими ее развитие, выступают представители светской научной интеллигенции и стоящего за ними гражданского общества.

### Особенности христианской социологии:

1. Ее предмет – социальное бытие человеческих сообществ как составная часть земного миропорядка, непосредственно соотносящегося с миром трансцендентных сущностей. Имеет дело с

---

<sup>3</sup> Апостасия (греч. *apostatos* – мятежник, бунтарь) – вероотступничество, отход от христианства, отказ от того, чтобы руководствоваться принципами христианской веры.

<sup>4</sup> Ольховиков К. М., Орлов Г. П. Категории социологии: образ мышления и словарь исследования // Социс, 2004, №2. С. 5.

разнообразными социальными проявлениями таких фундаментальных диад, как «рациональное – иррациональное», «конечное – бесконечное», «феноменальное – ноуменальное», «временное – вечное», «относительное – абсолютное», «посюстороннее – потустороннее», «земное – небесное», «профанное – сакральное» и т. д.

2. Опирается не только на познавательные возможности рассудка и разума, но и на способность человека к религиозно-метафизическим созерцаниям и умозрениям, результаты которых не поддаются верификации и пребывают вне логики рассудочных доказательств и опровержений. Обладает способностью работать с антиномиями, выдерживать интеллектуальное напряжение от соприкосновений тезисов и антитезисов в едином проблемном пространстве.

3. Контекстуализирована в христоцентрическую парадигму. Подчинена принципу теоцентризма (христоцентризма) и соответствующей ему строгой иерархии смыслов, ценностей и норм.

4. Пребывание внутри теоцентрического дискурса не мешает ей относиться с вниманием к разработкам социологов-позитивистов, подвергать их материалы соответствующей мировоззренческой трансформации, а затем использовать в своих студиях. При этом она сохраняет способность в своих объяснениях социальных явлений использовать не только принцип причинности, но и принцип акаузальности, уводящий мысль за пределы наличной социальной реальности в трансцендентную сферу.

5. Защищена от влияния деструктивных идеологем и способна сохранять свою конструктивную направленность, независимо от характера идейно-политической конъюнктуры.

6. Устремлена в эсхатологическую перспективу.

7. Ей свойственна глубокая укорененность в многовековом духовном опыте христианского богословия.

8. Ее развитие обеспечивается представителями католической, православной и протестантских церквей, а также воцерковленными светскими теологами и христианскими социологами.

Таким образом, секулярная и христианская социология различаются качественными особенностями теоретического мышления. Связанные между собой общим объектом, каковым является жизненный мир антропосоциальной реальности, они различаются в своих исходных мировоззренческих посылах, в характере тех фундаментальных социологем, которые составляют методологические основания каждой из них.

*Кризис секулярного социологического мышления*

Перед современным социологом открыты две возможности. Первая позволяет осваивать любую тему или проблему в категориях позитивистской социологии. Вторая дает возможность описывать, исследовать ту же самую проблему в терминах христианской социальной аналитики. Для большинства социологов привычным является первый путь. Если же кто-то попытается работать в русле христианской парадигмы, то у его профессионального окружения это неизбежно породит вопросы, касающиеся необходимости и целесообразности подобного шага.

Между тем, ответ на вопросы такого рода следует искать в русле того кризиса понятийного аппарата, о котором говорят участники дискуссии в журнале «Социс»<sup>5</sup>. Данный кризис - это проявление более обширного кризиса, готового охватить современное социологическое мышление и ту познавательную парадигму, внутри которой оно существует. Суть этого кризиса, на наш взгляд, в том, что *секулярное* социологическое мышление не в состоянии справиться с тем количественно разросшимся и качественно усложнившимся конгломератом социальных проблем, которые поставила на повестку дня эпоха постмодерна.

В социологическом проблемном пространстве обнаруживается немало реалий, которые невозможно объяснить, если оставаться только в пределах позитивистской парадигмы. В подобных ситуациях для теоретического сознания есть два сценария возможных действий – либо отказаться от вопросов, направленных в адрес этих реалий, либо же в надежде получить искомые ответы устремиться за пределы позитивистской методологии.

Социолог, избравший второй путь, незамедлительно обнаружит перед собой расстилающиеся области метафизики и социальной теологии, которые, казалось бы, не должны его прельщать, поскольку он обязан сохранять свою профессионально-цеховую идентичность и не вправе превращаться ни в философа, ни в богослова. И все же, несмотря на то, что социолог должен оставаться социологом, никто не вправе запретить ему пользоваться аналитическими резервами сопредельных познавательных сфер. Подобное использование может оставаться социологически легитимным, если при этом не меняется магистральная целевая направленность познавательных интенций социологического сознания.

Христианская социальная аналитика и примыкающая к ней христианская социология восходят к социально-познавательной традиции, создателями которой были христианские мыслители. Она развивалась как в контексте социально-богословских доктрин католической, православной и протестантских церквей, так и в трудах светских мыслителей, руководствующихся принципом единства веры и знания.

Если говорить о христианской социологии как таковой, то она возникла совершенно особым путем. Ее можно рассматривать как своеобразный

---

<sup>5</sup> См.: Тощенко Ж. Т. О понятийном аппарате социологии // Социс, 2002, №9. С. 3.



синтез социальной теологии и светской социологии. Когда О. Конт выдвинул в пике тезису социальной теологии антитезис позитивистской социологии, то синтез не замедлил дать о себе знать. С особой отчетливостью это обнаружилось в России. Далеко не все русские социологи сочли для себя возможным работать в русле позитивистской методологии. Ограниченность ее редукционистских схем заставила многих из них обратиться к иным методам социологического познания, не отвергавшим христианского социального опыта. Среди исследователей, двигавшихся этим путем, были Н. Данилевский, К. Леонтьев, Вл. Соловьев, Л. Оболенский, А. Лаппо-Данилевский, П. Струве, С. Булгаков, Н. Бердяев, Е. Трубецкой, С. Франк, Л. Карсавин и др. Они понимали под социологией совокупность аналитических средств, базирующихся не на позитивистской, а на христианской картине мира, а в человеке видели существо, не только укорененное в природно-социальном континууме, но и подчиненное сверхфизическим первопринципам бытия, суть которых прописана в христианском богословии. В их представлении социальная реальность - это срединная, пограничная сфера, где в разных комбинациях сочетаются сакральные и профанные формы сущего.

Причина привязанности к христианской парадигме лучших отечественных социологов, ныне возведенных в статус классиков, заключаются отнюдь не в традиционализме или консерватизме их мышления. Она может быть наилучшим образом объяснена с помощью теоремы Геделя, которая в ее упрощенном варианте гласит: «Ничто не может быть понято и объяснено только лишь из самого себя». Социальное далеко не всегда поддается объяснениям через социальное. Экономика не может быть универсальным ключом к загадкам политики, права или морали. Марксистская социология, избравшая этот путь, за полтора последних столетия почти полностью истощила свои эвристические ресурсы. Необходимо выходить за пределы социальности. Однако, вариантов подобного выхода не так уж много: их всего два. Один из них предполагает погружение в мир естественно-природных детерминант (этой возможностью воспользовались фрейдистски ориентированные социологи). Другой заключается в том, чтобы устремиться в сакральную высь трансцендентных детерминант. Он-то и стал той магистралью, которая открыта для христианской социологии. Последняя ориентирована на смысловые, ценностные и нормативные критерии в виде тех высших абсолютов, которые безусловны для христианского сознания. С ними она соотносит, их мерой измеряет значимость интересующих ее социальных фактов, явлений и процессов.

### *О христианской социологии*

Случилось так, что в течение эпохи модерна две аналитические парадигмы, христианская и секулярно-позитивистская, успели разойтись в разные стороны, подобно крыльям единого разводного моста. Их отстранение друг от друга явилось всего лишь частным случаем

взаимоотстранения сакральной и профанной сфер в современной культуре. К. Барт так писал об этом: «Как сакральное, к нашему прискорбию, отстаивает сегодня, именно сегодня, свою самостоятельность по отношению к профанному, точно так же и профанное отстаивает свою самостоятельность по отношению к сакральному. Обществом теперь правит его собственный логос, точнее – целый сонм подобных божествам сил и ипостасей. Хочется сравнить нас с благочестивейшими людьми эпохи эллинизма или предреформации: мы уже начинаем догадываться, что кумиры суть ничто, но этим их демоническая власть над нашей жизнью еще не сломлена» (Барт К. Христианин в обществе // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994. С. 17).

Констатации такого рода, при всей их трезвой реалистичности, не ведут к тому, что христианские социологи начинают чувствовать себя хозяевами положения. Они не стремятся соперничать с идеологами, политологами и прочими властителями дум. Если социальное богословие апологетично по определению, то христианская социология носит проблемно-аналитический характер. Она не пытается обрамлять социальные проблемы каноническими тезисами, а стремится исследовать их аналитическими средствами, имеющимися в ее распоряжении. В отдельных случаях христианский социолог оказывается в более выгодном положении, чем социолог-позитивист. Так, согласно П. Бурдьё, принадлежность социолога к религиозному полю и умение управлять теми духовными ресурсами, которыми наделяет его церковная принадлежность, позволяют ему черпать в них опыт и необходимую информацию для производства нередуцированных социологических знаний о духовной жизни общества.

Для христианского социолога вера – активный компонент его исследовательской позиции, его аналитического, оценочного и нормативного сознания. Она участвует в его теоретической деятельности и обладает не меньшими правами и возможностями, чем разум. «Самим фактом своей веры и лояльности, - писал Г. В. Флоровский, - христиане обязываются к очень особой интерпретации известных событий истории, а также к очень определенной интерпретации самого исторического процесса в целом»<sup>6</sup>.

Аналитический опыт христианского социального мышления обширен и глубок и не может быть вычеркнут из коллективной памяти современного цивилизованного общества. Поэтому позитивистская социальная аналитика, несмотря на свое нынешнее господствующее положение, не в состоянии считать себя самодостаточной. Ей приходится помнить о том, что существует иная аналитическая парадигматика, имеющая свой язык, свои принципы формулирования проблем, свои способы постановок вопросов и поисков ответов, обладающая неисчерпаемыми эвристическими возможностями и способная обнажать

<sup>6</sup> Флоровский Г. В. Вера и культура. СПб., 2002. С. 674.

такие грани социальной реальности, высвечивать такие смысловые оттенки, которые скрыты от позитивистского теоретического сознания непроницаемой завесой.

Важно учитывать и то, что христианская социальная аналитика – это не только познавательная, но и интерпретационная система принципов, руководствуясь которыми исследователь приходит к особому пониманию социальных реалий и их контекстов. Он не только добывает новые знания, но и интерпретирует уже имеющиеся. При этом высокая продуктивность избранного пути обнаруживается в том, что новое понимание известных событий и фактов, все же в конечном итоге оборачивается обретением новых знаний – знаний не осведомительного, а мировоззренческого характера.

Сам факт существования возможности перехода социологического сознания на позиции, предписываемы христианской парадигмой, предполагает существование нескольких типов отношения к этой возможности.

Во-первых, это позиция носителей секулярного сознания, для которых многовековая традиция христианского прочтения, понимания и толкования социальных реалий совершенно утратила свою значимость.

Во-вторых, это позиция социального сознания, генетически восходящего к цивилизации, некогда считавшей себя христианской. Ее репрезентанты, отдалившись от христианства, оказались в роли, напоминающей роль библейского блудного сына. Несмотря на свою оторванность от христианства, они время от времени выказывают желание вернуться под отчий христианский кров. Именно они благосклонно воспринимают аналитические опыты христианской социальной теории и изъясняют различные степени готовности к собственному христианскому возрождению.

В-третьих, это позиция, занимаемая миллионами современных христиан во всем мире, которые воспринимают социальную реальность исключительно сквозь призму христианских определений. Обычная секулярная социология, пребывающая за границами христианского мировоззрения, не может им ничем помочь в уяснении сути современных социальных реалий в силу радикальных расхождений их исходных мировоззренческих позиций. Их социальное сознание нуждается в духовно-практическом путеводительстве по лабиринтам современной социальной реальности со стороны христианской социологии.

Учитывая все это, нельзя не признать и другого: сегодняшняя российская действительность такова, что большинство современных отечественных социологов не готовы к тому, чтобы мыслить и рассуждать о социальных процессах категориями христианской социологии. Неизвестно, сколько потребуется времени, чтобы социологическое сознание перешло от теологического дилетантизма к социально-богословской компетентности, но этот переходный период будет, вероятно, достаточно продолжительным. Можно предположить, что его

завершение совпадет с выходом социологии из того кризиса, в котором она пребывает в настоящее время.

Тот вклад, который христианская парадигматика вносит в объяснение современных социальных реалий, весьма существенен. Его суть может быть объяснена с помощью слов того же К. Барта, давшего свое определение человека с христианским мировоззрением: «Христианин в обществе, - пишет он, - это нечто новое среди старой рутины, это истина среди заблуждений и лжи, это справедливость в море несправедливости, это дух среди грубой материальности, это формирующая жизненная сила среди жалких духовных потуг, единство среди всеобщей разорванности современного общества»<sup>7</sup>.

И все же социологам вряд ли следует сталкивать между собой позитивистскую и христианскую парадигмы. Пребывая в разных мировоззренческих плоскостях, они, в известном смысле нуждаются друг в друге. Там, где социологическое мышление, руководствующееся секулярными установками и принципами, заходит в тупик, у него всегда остается в запасе возможность попытаться взглянуть на интересующие его проблемы в свете принципов христианской социальной аналитики. И тогда оно обнаруживает, что существуют целые пласты важных смыслов, не охватываемых позитивистским умозрением. В результате такого проникновения на незнакомую концептуальную территорию социологическое сознание оказывается в новом для него культурном пространстве христианской *семиосферы*. И это перемещение может оказаться для него чрезвычайно плодотворным, поскольку позволяет, во-первых, увидеть многое из того, что раньше было от него скрыто, а, во-вторых, дает возможность увидеть известное и привычное в свете совершенно новых для него семантических и аксиологических определений.

---

<sup>7</sup> Барт К. Христианин в обществе // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994. С. 13.

## **РЕЛИГИОЗНО-ГРАЖДАНСКАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ**

### **ЛОРД Г. РЕДСТОК И ГЕНЕРАЛЬША Е. И. ЧЕРТКОВА (ИСТОКИ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ПРОБУЖДЕНИЯ В АРИСТОКРАТИЧЕСКОМ ПЕТЕРБУРГЕ)**

*Великосветский кружок графини Лидии Ивановны в романе «Анна Каренина» - «совесть петербургского общества»*

Современному читателю мало что говорят несколько разбросанных по страницам романа «Анна Каренина» мимолетных высказываний героев и отдельных авторских штрихов, характеризующих великосветский кружок графини Лидии Ивановны. Между тем, для 1870-х гг., т. е. для времени, когда происходит действие романа, этот кружок был общеизвестной и весьма важной реалией духовной жизни петербургского высшего света. В тот период упоминания о его деятельности не нуждались в специальных пояснениях. Он примечателен тем, что сам факт его существования опровергал распространенное среди демократически настроенных слоев представления о пустоте и бездуховности великосветской жизни.

Напомним ту экспозицию, через которую Толстой представляет кружок Лидии Ивановны. Давая общую характеристику петербургского высшего света, писатель выделяет в нем три основных круга, связанных между собой. Один – это система деловых связей, где людей соединяют служебные, официальные отношения. Другой – это мир светских балов, придворных празднеств и званых обедов. И третий круг – тот самый, центром которого была графиня Лидия Ивановна и через который Алексей Александрович Каренин сделал свою карьеру. «Это был кружок старых,

некрасивых, добродетельных и набожных женщин и умных, ученых, честолюбивых мужчин. Один из умных людей, принадлежащих к этому кружку, называл его «совестью петербургского общества». Алексей Александрович очень дорожил этим кружком» (Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20 т. Т. 8. М., 1963. С. 151 – 152).

Деятельность, которой занята графиня Лидия Ивановна, Толстой называет деятельностью филантропического, религиозно-патриотического учреждения.

Анна Каренина так же причастна к этому кружку. Она временами посещала дом графини Лидии Ивановны и имела возможность наблюдать деятельность его участников. Примечательно то, как Толстой характеризует отношение Анны к кружку до ее встречи с Вронским и после нее, когда вопрос о возможной измене мужу стал для нее реальностью: «... Анна, так умевшая сживаться со всеми, нашла себе в первое время своей петербургской жизни друзей и в этом круге. Теперь же, по возвращении из Москвы, кружок этот ей стал невыносим. Ей показалось, что и она и все они притворяются, и ей стало так скучно и неловко в этом обществе, что она сколько возможно менее ездила к графине Лидии Ивановне» (Там же. С. 152).

С деятельностью круга Лидии Ивановны связана фигура некоего сэра Джона. В романе нет никаких сведений, указывающих на то, кто это такой. Его имя упоминается в романе в момент встречи Анны с Вронским в большом свете, в доме княгини Бетси Тверской на Большой Морской. Напомним и эту сцену. Анна входит в гостиную, приближается к хозяйке, здоровается. «Вронский низко поклонился и подвинул ей стул.

Она отвечала только наклоном головы, покраснела и нахмурилась. Но тотчас же, быстро кивая знакомым и пожимая протягиваемые руки, она обратилась к хозяйке:

- Я была у графини Лидии и хотела раньше приехать, но засиделась. У ней был сэр Джон. Очень интересный.

- Ах, это миссионер этот?

- Да, он рассказывал про индейскую жизнь очень интересно.

Разговор, перебитый приездом, опять замотался, как огонь задуваемой лампы.

- Сэр Джон! Да, сэр Джон. Я его видела. Он хорошо говорит. Власьева совсем влюблена в него...» (Там же. С. 163 – 164).

Итак, кто же такой, этот сэр Джон и чем он мог быть интересен Анне, Лидии Ивановне и другим представителям аристократического Петербурга?

*Феномен лорда Г. Редстока в русском религиозном и светском сознании*

Под именем сэра Джона в романе Толстого выведен английский проповедник-евангелист, лорд Гренвил Аугустус Вильям Вальдигрев Редсток (1831 – 1913). Что же касается событий, которые происходили в

1870-е гг. в аристократическом Петербурге и были непосредственно связаны с его именем, то они имеют два названия. Так, светские наблюдатели характеризовали его как «*великосветский раскол*». Н. С. Лесков даже обозначил этим определением свое сочинение, посвященное Редстоку (См.: Лесков Н. С. Великосветский раскол: Лорд Редсток и его последователи (очерк современного религиозного движения в петербургском обществе). СПб., «Библия для всех». 1999).

Современные русские протестанты называют все, что связано с Редстоком и его последователями, *евангельским пробуждением*.

Православные священнослужители отзывались о Редстоке с большим неудовольствием, видя в английском проповеднике нарушителя духовного благоденствия, «хищного волка», проникшего в православную овчарню, а в аристократах-«редстокистах» - совращенных отступников от истинной веры, опасных еретиков. Но все признавали, что деятельность английского лорда «наделала довольно большого шума в России». О нем, по словам того же Лескова, повсеместно толковали даже такие люди, которые не умели выговорить его имени и вместо Редсток называли его «кресток» (См.: Лесков Н. С. Указ. соч. С. 32).

Обращает на себя внимание слабая исследованность указанного феномена. Даже Н. С. Лесков, автор наиболее обстоятельного описания «дела Редстока», с самого начала предупреждает читателей, что сведения, которыми он располагает, «не особенно точны и весьма неполны».

Вся литература о Редстоке ограничивается незначительным числом записок очевидцев и несколькими популярными очерками. (См.: Белов С. В. Ф. М. Достоевский и его окружение. В 2-х т. Т. II. СПб.: Алетейя, 2001; Достоевский Ф. М. Лорд Редсток // Он же. ПСС, т. 22; Достоевский Ф. М. Миражи. Штунда и редстокисты // Он же. ПСС, т. 25; История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; Карев А. В. Русское евангельско-баптистское движение // Альманах по истории русского баптизма. СПб., «Библия для всех». 1999; Каретникова М. С. История петербургской церкви евангельских христиан-баптистов // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 2. СПб., «Библия для всех». 2001; Ливен С.П. Духовное пробуждение в России/ Корнталь, 1967; Лесков Н. С. Великосветский раскол: Лорд Редсток и его последователи (очерк современного религиозного движения в петербургском обществе). СПб., «Библия для всех». 1999; Мещерский В. П. Лорд-апостол в большом петербургском свете. СПб., 1876; Мещерский В. П. Новый апостол в петербургском большом свете // Гражданин, 1874, № 8; 1968; Пругавин А.С. Раскол верху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909; Trotter E. Lord Radstock, an Interpretation and a Record. London, n. d.). Серьезные же теоретические исследования историков, религиоведов, социологов, в которых была бы прояснена сущность этого явления и представлен его углубленный научный анализ, пока отсутствуют. До сих пор суть «редстокизма» скрыта от понимания большинства современных читателей, а сам он продолжает оставаться кем-то вроде «неразгаданного сфинкса». Причин этому несколько.

Первая причина – это указанное выше разнообразие точек зрения, по разному оценивающих деятельность Редстока в Петербурге. Православное и протестантско-евангельское сознание предлагают относительно личности и миссии Редстока альтернативные, взаимоисключающие точки зрения. Первая носит негативный и даже бранный характер, а вторая окрашена в восторженно-умиленные тона. Современному русскому христианину, православному или протестанту, в его стремлении определиться относительно деятельности английского миссионера в православной стране не составит особой сложности. Достаточно лишь присоединиться к одной из двух установившихся позиций. Что же касается светского, внецерковного сознания, то для него такое самоопределение – достаточно трудная задача. И это лишний раз доказывает, что для решения теоретических вопросов религиозно-церковного характера не существует «объективной», надконфессиональной позиции. Любые попытки современных светских ученых занять такую позицию оборачиваются ее очевидной неконструктивностью, неспособностью проникнуть в самую суть исследуемых проблем. Лучшее, на что они, не разделяющие взглядов ни православных, ни протестантов, могут рассчитывать, – это возможность внести некоторые дополнительные фактографические штрихи в общую картину исследуемой проблемы.

Вторая причина состоит в том, что деятельность «редстокистов» была пресечена царским правительством и впоследствии какое-либо серьезное научно-теоретическое внимание к ней не находило поддержки в официальных университетских, академических кругах. Сами же русские протестанты, евангельские христиане, находясь в России, а затем в СССР фактически на нелегальном положении, были поставлены в такие условия, когда заниматься научными исследованиями своей истории и предыстории было для них крайне затруднительно и фактически невозможно.

### *Личность и деятельность Редстока*

Полное имя английского миссионера – Гренвил Аугустус Вильям Вальдигрев Редсток (1833 – 1913). Аристократическое семейство, к которому он принадлежал, имело ирландские корни и входило в англиканскую церковь. Его отец был адмиралом флота. Мать отличалась набожностью, благочестивостью и склонностью к благотворительной деятельности. Эта знатная леди посещала кварталы бедняков, где с Библией в руках проповедовала распятого Христа обездоленным и падшим людям. Совершенно очевидно, что Редсток унаследовал от нее многие свои душевные и духовные качества. С детства он отличался добронравием и прилежанием в учебе.

Получив образование в Оксфордском университете, он поступил в военную службу. Ему довелось участвовать в Крымской военной кампании. Там Редсток заболел тяжелой формой лихорадки и оказался на краю смерти. Именно тогда, во время болезни, к нему пришло отчетливое сознание его греховности и виновности перед Богом. Один из друзей (по



другой версии это был протестантский миссионер), узнав об этом, посоветовал ему молиться Спасителю. В результате, по собственному признанию Редстока, ему открылось, что грехи каждого, кто чувствует свою немощь, уже омыты святой кровью Спасителя. Христос ходатайствует за каждого перед Богом-Отцом, и все принявшие Его, спасены. Уверовавшему нет нужды беспокоиться и сомневаться в своем спасении. Сердце его должно быть преисполнено радости и благодарности Богу, возлюбившему мир, и Сыну Его, Чья кровь пролилась за людские грехи.

Главный протестантский тезис оправдания верой («sola fide») вошел в сердце Редстока как бы изнутри, из его страдающего в болезни существа и его ищущего духа. Войдя глубоко и бесповоротно, он изменил его сердце.

Следствием этих молитв и размышлений явилось то, что в болезни Редстока наступил решительный перелом, и он начал выздоравливать. Когда болезнь оказалась позади, молодой офицер принял решение начать трудиться на ниве Господней. Он отчетливо понял и почувствовал, что все открывшееся ему должно становиться достоянием как можно большего количества людей. Он ощутил в себе неодолимое желание проповедовать Евангелие, служить Спасителю, делиться с другими людьми своим духовным опытом, выводить их из мрака, открывать и возвещать им Христа.

Возвратившись в Лондон, Редсток продал все предметы роскоши, распустил прислугу. В 1866 г. в возрасте 33-х лет, будучи в звании полковника, он оставил военную службу, чтобы целиком посвятить себя делу благовествования. Вначале он проповедовал Евангелие в Англии, но в последующие годы местами его проповеднической деятельности стали многие города Голландии, Франции, Индии и России.

Редсток принадлежал к протестантской церкви дарбистов. Ее основатель, англичанин Джон Нельсон Дарби (1801 – 1882) был англиканским священником ирландской церкви. Духовный поиск привел его в христианское «плимутское братство». Его члены собирались на совместные молитвы и все свое внимание сосредоточивали на темах библейских пророчеств и второго пришествия Христа. В 1845 г. Дарби отошел от «плимутских братьев» и стал в своих проповедях призывать верующих к созданию небольших общин наподобие первоапостольских. Он много проповедовал в Швейцарии, Франции и Германии.

Отвергая обряды и церковные таинства, Дарби утверждал, что для нормальной христианской жизни достаточно, чтобы ею руководили свободные проповедники. Он придавал большое значение Священному Писанию и считал его ежедневное чтение обязательным для верующего. Дарби был убежден в близости второго пришествия Христа, и эта уверенность придавала ему и его последователям особую духовную, нравственную энергию.

Лорд Редсток, следуя по стопам Дарби, намеревался благовествовать в России, против которой он воевал в Крымской кампании. Одной из

причин этого желания послужило то обстоятельство, что обращение лорда Редстока к Богу произошло у рубежей этой далекой и загадочной страны, столь не похожей на европейские страны. Однако, ему хотелось, чтобы Бог призвал его на служение в Россию через кого-то из русских. Десять лет он молился об этом, пока в Париже не произошла его встреча с генеральшей Е. И. Чертковой. Страдавшая от тяжелых утрат, потери двух сыновей и смерти мужа, она искала утешения в Боге. Беседы лорда Редстока о Христе произвели целительное воздействие на ее сердце. При расставании она пригласила его в Петербург.

Весной 1874 г. состоялся первый приезд Редстока в российскую столицу. Его первые евангельские проповеди проходили в небольшой англо-американской церкви на Почтамтской улице. Благодаря усилиям и связям Е. И. Чертковой его стали приглашать в аристократические салоны петербургской знати. Так началась «салонная миссия» лорда-проповедника, который, не акцентируя внимание на своей деноминационной принадлежности, рассказывал о Христе и раздавал всем желающим книги Нового Завета.

В беседах-проповедях Редстока совершенно отсутствовали внешние эффекты. В нем самом не было ни малейшей доли какого-либо пафоса или артистизма. Да и внешность его была ничем не примечательна. Вот как описывает его Н. С. Лесков в своем очерке «Великосветский раскол»: «Наружность Редстока – одна из неудачных. Он не только далеко не красив и не изящен, но даже совсем не имеет того, что называется «представительность». Редсток среднего роста, коренаст и мускулист; фигуру его можно удачно определить русской поговоркой «Плохо скроен, да крепко сшит». Он рыжеват, с довольно приятными, кроткими, голубыми глазами... Взгляд Редстока чист, ясен, спокоен. Лицо его по преимуществу задумчиво, но иногда он бывает очень весел и шутив и тогда смеется и даже хохочет звонким и беспечным детским хохотом. Манеры его лишены всякой изысканности... Привет у него при встрече с знакомым заученный и всегда один и тот же – это: «Как вы себя душевно чувствуете?» - Затем второй вопрос: «Что нового для славы имени Господня?» Потом он тотчас же вынимает из кармана Библию и, раскрыв то или другое место, начинает читать и объяснять читаемое. Перед уходом из дома, прежде чем проститься с хозяевами, он становится при всех на колени и громко произносит молитву своего сочинения, часто тут же импровизированную: потом он приглашает кого-нибудь из присутствовавших прочесть другую молитву и, слушая ее, молится... Молитва всегда обращается к Богу-Отцу, к Троице или к Иисусу Христу, и никогда ни к кому другому, так как призывание Св. Девы, апостолов и святых лорд Редсток не признает нужным и позволительным... В молитвах, кроме прошений, слышится иногда восторженный лепет хвалы... Это лепет страстного экстаза *души влюбленной*; но тем это и понятнее. Молитвы в этом жанре необыкновенно нравятся редстокистам, и кто будет столько груб и жесток, чтобы осуждать их за это и ставить им в вину, что они жарко молятся этими словами, а не болтают без толку, холодно другие слова, порою вовсе не

понятные. А наши дамы положительно многих церковных молитв не понимают, чему, впрочем, нисколько нельзя и удивляться, потому что их не понимают даже и мужчины и притом те самые мужчины, которые учились церковно-славянскому языку...» (Лесков Н. С. Указ. соч. С. 55 – 57).

И еще один примечательный штрих к портрету Редстока, которого Лесков считал самым добрым и искренним человеком и называл «Дон-Кихотом проповедничества»: «Поведение Редстока всегда целомудренно, и он не только в публичных беседах, но даже в самых интимных разговорах никогда не касается никаких вопросов, где примешана хотя малейшая мысль нравственной нечистоты или неправильной жизни» (Там же. С. 85).

Этот словесный портрет, составленный одним из крупнейших русских писателей, весьма выразителен. В нем подчеркнуты основные черты как внешнего, так и духовного облика «лорда-апостола». Одна из них – это некоторая детскость, проявляющаяся во всем его поведении. Но, пожалуй, самая главная из особенностей – это самоотдача и полная погруженность в служение, стремление использовать каждое мгновение, любую встречу для благовестования.

Обращает на себя внимание и указание Лесковым на один из важных пунктов притяжения протестантизма – возможность для верующего молиться не по общим стандартам церковного молитвенника, а своими словами, изливая Богу свою душу, говоря о своих сугубо индивидуальных переживаниях и обращаясь к Нему со своими глубоко личными мольбами. Примечательно, что Лесков, будучи православным критиком протестантизма, не находит ничего предосудительного в молитвах такого рода. Более того, ему представляются весьма целесообразными пересмотр и исправление православного молитвослова, который, по его мнению устарел и не отвечает духовным нуждам современных верующих.

Те особенности поведения, которые Редсток демонстрировал в России, ничуть не помешали тому необыкновенному эффекту, который обнаружился с его приездом в Петербург. Многих поражала простота и убедительность его объяснений спасительной миссии Христа. Он говорил об оправдании человека верой в искупительную смерть Христа, о необходимости проповедования Евангелия во всех концах земли и о важности каждодневно ожидания второго пришествия Спасителя. Буквально веруя во все, что сказано в Евангелии, он стремился передать это верование своим слушателям прямыми и простыми словами. И в его верованиях не было ничего такого, что противоречило бы общехристианским воззрениям. И в этом смысле его позиция была неуязвимой. На встречах с ним среди присутствовавших часто раздавались возгласы: «Как просто!», «Как понятно!» Эта ясность подкупала и располагала. Впоследствии российские евангельские верующие сравнивали роль, которую сыграл Редсток в их обращении, с ролью няни в детской.

Сохранились записи нескольких проповедей Редстока в петербургских салонах, составленные его непосредственными слушателями. Их содержание заставляет признать, что «лорд-апостол», несмотря на критические отзывы о нем, был ярким и сильным проповедником. Чтобы у читателя была возможность убедиться в этом, приведем заключительную часть одной из таких проповедей.

«В заключение, позвольте спросить вас: ненавидимы ли вы светом или в ладу с ним? О, если вы с ним в ладах, - бойтесь его суда; бойтесь прослыть глупцами, безумными, мистиками или фантасерами... Но плохие вы в таком случае ученики Христа и жалкие вы Ему свидетели! Лучше я вам посоветую, - помните, что не высоко честили и Самого Господа нашего и многих из лучших Его последователей!..

Теперь обращаюсь к другим, к тем, которые самодовольно проживают дни свои совсем без Христа, без мира душевного, без надежды на будущее! Вы зашли сюда, конечно, с духом гордости; вы с насмешкой и с сожалением смотрите на смиренные души, ищущие Спасителя своего и нашедшие Его.

Вы называете это экзальтацией, сумасбродством. Вы чувствуете себя не в своей среде... вы, быть может, остроумно критикуете простую смиренную речь человека, слабо и плохо передающего Слово Божие... Вы, вероятно, находите, что тут нет ничего нового!.. Да, в этом вы правы: ничего нового... Но вот уже восемнадцать столетий это не новое слово обновляет все ветхое: живит безжизненных, будит заснувших, утешает плачущих, прощает грешных и призывает глухих услышать благую весть. Но вы не хотите идти на зов; вы боитесь быть в числе этих, по вашему, простаков и безумцев. Вы говорите, что у вас есть своя восстановленная религия, что вы молитесь по установленной форме, и чего еще надо! Но Господь читает в сердцах. Кому вы отдали ваше сердце – Ему или миру? По-вашему – я знаю: выходит, что как будто вы даже одождаете Бога, лепеча Ему вашу молитву или оказывая какую-нибудь услугу вашему ближнему... Ужасное и жалкое состояние!

Идет год за годом, один за другим исчезают с лица земли ваши здешние друзья, и смерть каждого из них вас поражает: вы как будто этого не ожидали; вы как будто думали, что смерть не должна касаться до некоторых людей. Настанет и ваша очередь умереть... Быть может, скоро – быть может, гораздо скорее, чем вы думаете... Куда же пойдет ваша душа? На вечный покой или в вечный ад? Но теперь, впрочем, принято говорить, что ад не вечен, что этого быть не может... Какая ужасная дерзость! Как вы смеет ставить Христа в лжецы? Ведь это Он, Сам Он вам это сказал, что будут муки вечные! Что же, если в сию ночь возьмут у вас вашу душу! Олеклись ли вы в брачную одежду? Все готово... сейчас, может быть, сию минуту, пожалуй, призовут одного или нескольких из нас! Одумайтесь, остановитесь, бедные братья; смейтесь, над чем хотите, но можете ли вы осмеять Того, Кто так возлюбил вас, что положил жизнь Свою за вас?.. Но вы скажете: «Я не готов, прежде, чем идти – следует мне приготовиться». Все ваши приготовления – гниль. Он один приготовит

душу вашу и обновит ее. Или вы скажете: «Погодите - я обдумаю это». О, нет; о, умоляю вас, - не раздумывайте, не уходите отсюда, не воззвав к Нему – ведь вы не знаете, что может случиться с вами через один час, через одну минуту! Вы так сообразительно и терпеливо собираете себе сокровища на земле – ужель вечность не стоит, чтобы вы о ней позаботились так же сообразительно?

Дверь перед вами растворена. Всякому дозволено войти в чертог; но когда Хозяин затворит дверь – вы будете стоять за порогом и будете стучать напрасно... Дверь – Христос.

Идите к Нему и принесите Ему ваши язвы: безверие, непокорность, неблагодарность. Он все омоет Своей кровию и даст взамен веру, смирение, любовь» (Там же. С. 97 – 98).

Редсток не только проповедовал в великосветских гостиных. Он покупал на свои средства большие коробки книг Нового Завета, набивал ими глубокие карманы своего пальто и шел либо в ночлежные приюты, либо раздавал книги прямо на улицах всем желающим. Покидая Петербург, он, как правило, оставлял «редстокистам» по нескольку коробов Нового Завета для раздачи, чтобы во время его отсутствия распространение Благой Вести не приостанавливалось.

В результате бесед-проповедей «лорда-апостола», которые он проводил на английском и французском языках, покаяться и встали на путь евангелизма многие столичные аристократы, в том числе известный богач, отставной гвардейский полковник В. А. Пашков, барон М. М. Корф, министр путей сообщения, граф А. П. Бобринский, княгиня В. Ф. Гагарина, княгиня Н. Ф. Ливен вдова генерал-адъютанта Е. И. Черткова (урожденная графиня Чернышева-Кругликова), дочь поэта Дениса Давыдова Ю. Д. Засецкая, графиня Е. И. Шувалова и др. Все их стали называть «редстокистами».

Примечательно, что проповеди Редстока не имели не малейшего успеха в Москве, где, в отличие от Петербурге, преобладал дух традиционного византизма.

Редсток не стремился к созданию церковной общины в Петербурге. Свою миссию он видел в том, чтобы приводить людей не в церковь, а к Христу.

Барон М. М. Корф, познакомившийся с Редстоком в 1874 г., так писал о нем в своих «Воспоминаниях»: «Меня особенно поразила в нем привязанность ко Христу и полная убежденность в богодухновенности Библии... Во всем его существе проявлялась какая-то особая естественность. Догматическим богословием он не занимался, но зато основательно был знаком со всей Библией и любил ее как письмо любимого друга. Его простая, детская любовь ко Христу и Слову Божьему поражала каждого. Вся личность его была проникнута полным и глубоким доверием к Спасителю. Он подчинился Слову Божию, как маленький ребенок подчиняется воле своих родителей. Я не встречал еще такого ревностного верующего, который с такой любовью старался бы убедить меня на основании Священного Писания, что Христос спас меня...

Редсток, - еще раз подчеркивает Корф, - ни в личных разговорах, ни в публичных собраниях, никогда не касался догматических вопросов. На его собрания приходили иногда священники, чтобы удостовериться, не говорит ли он против православной церкви, но ничего подобного они не от него не слышали. У него было на сердце приводить грешников к сознанию, что они без Христа погибшие» (Цит. по: А. В. Кареев. Русское евангельско-баптистское движение // Альманах по истории русского баптизма. СПб., «Библия для всех». 1999. С. 122 – 123).

Другое свидетельство о Редстоке оставил И. С. Тургенев, писавший в одном из своих писем: «Лорд Редсток, несмотря на гонение, обретает сердца нескладными и не красноречивыми проповедями» (Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 28 т.. Письма. Т. XII, Кн. I. М. – Л.: Наука,. С. 555).

Один из главных вопросов, занимавших сторонников и противников Редстока, заключался в желании понять, чем же привлекал людей, которые номинально считались православными, протестантизм «лорда-апостола»? Лесков придал этому вопросу острую форму довольно злого выпада: мол, чем брал этот аристократ, в котором не было ни грана аристократизма, этот увалень «с его суконным языком, ухватками ярмарочного коробейника и сапожищами, которыми он стучит, как лошак копытами»? И писатель сам же отвечает на свой вопрос, высказывая весьма тонкое суждение. Суть его в том, что Редсток, конечно же, чрезвычайно умен и давно понял, что идея аристократизма совершенно изжила себя и что в деле евангелизации она ничего, кроме вреда, ему не принесет. К этому следует добавить, что сама природа протестантизма, прочно связанного с основами религиозно-гражданской жизни, с активностью пробуждающегося гражданского общества, несла в себе тенденцию к демократизации. И аристократ с манерами демократа в полной мере отвечал этой тенденции.

Об уме и тонком чутье Редстока свидетельствует и то обстоятельство, что он, хотя и в равной степени не принимал католичество и православие, но свои умонастроения демонстрировал в России по-разному. Относительно католиков он утверждал, что их церковь, запрещающая чтение Слова Божиего, скрывающая от прихожан главный источник истины, не является церковью Христовой. Что касается восточной церкви, то он с русскими о ней никогда не говорил. Это, однако, не мешало ему критически относиться к русскому духовенству и сетовать на то, что в нем мало энергии и рвения к славе Божией, и что на нем лежит вина за то сонное равнодушие к вере, которое поражает его в русских людях.

О религиозно-политических взглядах Редстока знавшие его говорили, что они самые смирные и сугубо евангельские. Он был противником всех тех, кто ратовал за непокорность властям. Вместе с тем, он избегал каких бы то ни было прений с социалистами, анархистами, нигилистами и прочими радикалами.

Отношение столичной общественности к Редстоку было неоднозначным. Обнаружились как его приверженцы, так и яростные противники. Большинство вынуждено было признать совершенно особенный, невиданный успех его проповедей. Не редкость были суждения такого рода: «Есть нечто дивное в том, что успеваешь делать Редсток с теми во всех отношениях скудными средствами, с какими, кажется, ничего бы нельзя сделать, а тем более повлиять на холодные себялюбивые натуры людей с лоснящейся кожей и гнать их в норы и трущобы, где страдает и гибнет злополучная нищета. Каков бы он ни был, но никакой другой проповедник ничего бы подобного с этими людьми не сделал» (Там же. С. 64).

Это суждение тем более важно, что оно прозвучало из уст не протестанта, а православного писателя. Но если протестанты признавали, что через «лорда-апостола» в России действовал Св. Дух, то православные аналитики не могли дать удовлетворительных объяснений того успеха, какой имели проповеди Редстока в Петербурге.

Впрочем, как было уже сказано, дифирамбами дело не ограничилось. Не замедлили обнаружиться нигилисты, стремящиеся исказить всю картину.

Князь В. П. Мещерский выпустил в свет сочинение «Новый апостол в петербургском большом свете», в котором обвинял Редстока в неуважении к православной церкви и в «совращении» ее детей.

В это же время столичные газетчики предложили сугубо секулярную, откровенно позитивистскую интерпретацию успеха проповедей Редстока. В посвященной ему передовице газеты «Голос» это явление объяснялось в терминах психиатрии: мол, налицо массовый психоз, подобный тем, что когда-то имели место в средневековой Европе. Подобные интерпретации в то время на Западе и в России не были редкостью. Они объяснялись влиянием, по меньшей мере, трех взаимосвязанных фактов – бурным развитием психологии и психиатрии, воздействием принципов позитивизма на сознание, мышление творческой интеллигенции и, конечно же, общей атмосферой тотальной секуляризации, охватившей все сферы духовной, культурной жизни. Не случайно примерно с этого же времени начали появляться публикации, где были представлены попытки рассматривать в тех же терминах психиатрии и психопатологии даже личность и деятельность Иисуса Христа.

Здесь следует особо заметить, что впоследствии данное обстоятельство заставило Альберта Швейцера написать специальное исследование «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика». Он взялся за критический разбор публикаций де Лоостена, Вильяма Хирша и Бине-Сангле, которые усматривали у Иисуса параноическое умственное расстройство, мании величия и преследования, указывали на присущие Ему галлюцинации. Свою задачу Швейцер видел в том, чтобы определить с медико-психиатрической точки зрения, действительно ли мессианское сознание Иисуса граничило с психическими отклонениями. Исследователь пишет о том, что Иисус никогда не вел себя

как человек, который блуждает в мире бредовых иллюзий. Он совершенно нормально реагировал на то, что Ему говорили, и на то, что происходило вокруг Него, никогда не теряя контакта с реальностью. Выводы, к которым Швейцер пришел в результате проведенного исследования, состояли в том, что ни один из психиатров, усомнившихся в психическом здоровье Иисуса, не учитывал характера той духовной атмосферы, внутри которой Он жил, и все они были слабо знакомы с исторической стороной вопроса. А, между тем, это был мир позднеиудейских ожиданий конца света. Вера в приближение мессианского Царства не содержала в себе ничего психопатологического. Не было ничего маниакального и в убежденности Иисуса в том, что Он происходит из рода Давида и что Ему принадлежит мессианский сан, обещанный пророками давидову потомку. Таким образом сочинения психиатров представляли собой ничто иное как злые наветы на Спасителя, составленные секулярным рассудком ученых-позитивистов, стоящих на позициях апостасии.

Возвращаясь к Редстоку, необходимо подчеркнуть, что важную роль в успехе его проповедей сыграло то обстоятельство, что в России, как заметил поэт-классик, «дворяне все родня друг другу». Так, княгиня Вера Федоровна Гагарина была родной сестрой княгини Натальи Федоровны Ливен (это их совместную религиозно-филантропическую деятельность графиня Лидия Ивановна назвала «делом сестричек»). Генеральша Елизавета Ивановна Черткова являлась сестрой жены полковника В. А. Пашкова, Александры Ивановны и т. д. Именно родственные связи способствовали быстрейшему распространению евангельских идей и настроений среди петербургских аристократов. Примечательно, что после отъезда Редстока возрожденных христиан Петербурга стали именовать уже не «редстокистами», а «пашковцами».

Представим основных действующих лиц этого религиозного движения, обозначенного Л. Н. Толстым как «круг графини Лидии Ивановны».

*Генеральша Е. И. Черткова (урожденная графиня Чернышева-Кругликова)*

Елизавета Ивановна Черткова была дочерью героя войны 1812 г. графа И. Чернышева-Кругликова. С детства она отличалась набожностью. Но традиционные формы православной обрядности не способствовали, а, напротив, препятствовали развитию ее религиозных чувств. Душа ее тянулась ввысь, искала живого Бога, но не находила утоления духовной жажды.

Эта жажда еще более обострилась после обрушившихся на нее испытаний. К ее сыну Мише был приглашен домашний учитель, который оказался евангельским верующим. Мальчик через него уверовал в Христа, стал читать Евангелие и усердно молиться. Мать не придавала всему этому особого значения и вела обычный для дам ее круга светский образ жизни.



Между тем, сын начал ей задавать ей вопросы, которые были совсем не детскими: «Мама, любишь ли ты Христа?», «Знаешь ли ты Его?». Мать и на них не обратила внимания.

Внезапно мальчик заболевает. Во время болезни он часто молится, говорит матери о Христе, просит ее поверить в Него, любить Его и жить по Его заветам. И с этими словами на устах он умирает.

Мать, пораженная в самое сердце как смертью сына, так и тем, что он ей говорил, пережила глубочайший внутренний переворот. Она отказалась от прежних светских развлечений. Ее главным желанием теперь стало услышать слова утешения, которые были бы созвучны тому, о чем ей говорил сын. Одновременно перед ней встала во всей ее жесткой неумолимости вечная религиозно-богословская проблема, издавна называемая *теодицеей*. Она хотела во что бы то ни стало понять, как благой и справедливый Бог допускает то, что в ее глазах выглядело несправедливостью.

Не находя утешения в православии, она во время заграничных поездок заинтересовалась католичеством, слушала проповеди знаменитых католических пастырей, но католичкой не стала. Близкое знакомство с немецкими и английскими протестантами тоже не оставило глубокого следа в ее душе.

Трудно сказать, сколько бы времени продолжалось это состояние духовного поиска и сопутствующей ему внутренней неустроенности, если бы в Париже не произошла встреча Елизаветы Ивановны с лордом Редстоком. Она увидела в нем истинного христианина, а в его проповедях о Христе почувствовала присутствие Святого Духа. Редсток помог ей утешиться - увидеть истинный смысл своих страданий, покаяться и примириться с Богом.

Как уже упоминалось выше, именно от нее Редсток получил приглашение посетить Россию. В ее большом петербургском доме в Гавани, на Среднем проспекте Васильевского острова, зазвучали его первые проповеди. Е. И. Черткова стала связующим звеном между дотоле никому не известным англичанином и высшей петербургской аристократией. Благодаря ей перед ним распахнулись двери самых значительных и модных великосветских гостиных.

Став евангельской христианкой, Е. И. Черткова много сил и времени начала отдавать как благовествованию, так и благотворительности. Она построила специальный дом для молитвенных собраний. Ей удалось открыть в Петербурге несколько швейных мастерских и магазинов. Для детей работавших в них женщин устраивались христианские праздники. Девочкам-подросткам предоставлялась возможность обучаться шитью у хороших мастериц. Во время обучения и работы им читали вслух Евангелие и поясняли смысл тех мест, которые оказывались трудны для понимания. Все доходы от продажи швейных изделий направлялись на различные благотворительные цели и в первую очередь на помощь неимущим.

Н. С. Лесков, характеризуя Е. И. Черткову в своей книге «Великосветский раскол», называл ее очень благородной и уважаемой женщиной, образцом строгой честности, всегда остававшейся совершенно чистой от всяких нареканий.

Черткова вошла в Дамский комитет посетительниц женских тюрем, регулярно посещала тюремные больницы. Однажды, сидя у постели молодой арестантки, которая умирала, страшилась смерти и с тревогой спрашивала, не кроет ли ее тьма при переходе. Черткова призвала ее покаяться и уверила, что Христос не оставит ее и будет сопровождать неотлучно. Умиравшая тут же ответила внезапно вспомнившимися ей словами из Библии: «Если я пойду и долиной смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мною...» и, спустя несколько минут, с просветленным лицом отдала Богу душу.

## **ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ**

### **ТЕОЛОГИЯ И ТЕОКРАТИЯ ЖАНА КАЛЬВИНА**

Жан Кальвин (1509 – 1564), один из самых значительных лидеров Реформации, был яркой, одаренной личностью. Юношей он поступил на юридический факультет университета в Орлеане, повинаясь воле отца, который хотел, чтобы сын стал юристом. Но когда отец умер, Жан оставил юриспруденцию. Ему удалось получить хорошее богословское образование, а проявившиеся незаурядные способности дали основания современникам называть молодого Кальвина «человеком ученейшим по всей Европе».

Успешной карьере Кальвина в структурах католической иерархии воспрепятствовал его переход на сторону реформаторов. Во время учебы он сблизился с обществом гуманистов, среди которых господствовали лютеровские умонастроения. В 1533 г. ему пришлось пережить внутренний разрыв с католичеством. Он так писал об этом: «Луч света неожиданно озарил меня, и я увидел, в какой пропасти заблуждений и в какой глубокой грязи я находился. И поэтому, о Господь, я вступил со страхом и трепетом, осуждая мою прежнюю жизнь, на Твой путь!» Однако, когда Кальвин открыто выступил с провозглашением евангельских принципов, то над ним тут же нависла угроза гибели и ему пришлось бежать из Парижа. В поисках убежища он оказался в Швейцарии, вначале в Базеле, а затем, в 1541 г. в Женеве. Там он много работал и там же сложилась его теологическая система, вышли в свет его главные труды, сыгравшие важную роль в укреплении позиций протестантизма в Европе. Теоретическое наследие Кальвина составило 59 томов.

В Женеве Кальвин осуществил свой теократический проект. Учрежденный им политический режим он называл «Царством Божиим» на женеvской земле.

#### *Теология Кальвина*

Существует мнение, что после Фомы Аквинского в христианском богословии не было столь же крупного теолога до тех пор, пока не появился Кальвин.

Во время пребывания в Базеле Кальвин написал свой основной труд "Наставление в христианской вере" (1536). Впоследствии он продолжал работать над ним, переделывать и дополнять, так что в конечном счете его объем возрос в пять раз и составил четыре тома.

Ясность богословской позиции и строгая логика ее обоснования поставили книгу Кальвина в ряд лучших произведений протестантской мысли и принесли автору всеевропейское признание и неформальный титул "Аристотеля Реформации".

Кальвин находил подтверждение каждой своей мысли в Священном Писании. Размышляя в «Наставлении» о Боге-Творце, о воле Божьей и Божьем плане спасения мира, он подчеркивает, что никогда не следует спрашивать, почему Бог поступает так, а не иначе. Ответ всегда может быть только один - такова Его воля. Бог создал этот мир для Своей славы. У человека же нет какого бы то ни было самостоятельного предназначения, никак не соотносящегося с волей Бога. У него нет никаких заслуг. Каждый из людей находится в полной власти Бога, Который еще до сотворения мира предопределил одних к спасению, других - к вечной гибели из-за своих собственных грехов.

Кальвин видел в христианской церкви общество избранных людей, в котором должна осуществляться слава Божия. Но эта слава сможет проявиться только тогда, когда церковь будет во всем соответствовать предписаниям Священного Писания, будет хранить в чистоте Слово Божие и строго соблюдать церковную дисциплину.

Основные принципы учения Кальвина подразделяются на две группы. Первая включает в себя положения, которые являются общими для всех протестантов (неприятие власти римского престола, признание Священного Писания как единственного авторитетного вероучительного источника, отправление богослужений на родном языке прихожан и др.). Во вторую группу входят принципы, которые ставят кальвинизм на особое место в протестантизме. Они имеют специфическую теологическую и церковно-общественную направленность:

1) мир и человеческий род – это подобие арены, на которой Бог, подобный величайшему режиссеру, воплощает Свой замысел, ставит Свою пьесу, содержание которой Ему одному известно от начала до конца;

2) вера в Бога – это великий дар Творца своему творению, но не все люди способны принять этот дар и по-настоящему уверовать; среди них есть те, кто к вере изначально не предрасположены и обречены умереть в состоянии безверия;

3) причина таких различий между людьми - абсолютное преопределение, согласно которому люди изначально разделены Божественной волей на избранных и осужденных; есть те, кому не дано ни уверовать, ни изменить свою посмертную участь, остающуюся непостижимой и составляющую тайну Бога;

4) ни одному человеку не дано точное знание об его преопределении, поэтому он не должен пытаться проникнуть в тайну

Бога, а обязан искать веры, крепить ее в себя, служить Господу, вникать в глубинные смыслы Писания и жить так, как оно требует;

5) безверие - самый тяжелый грех; ему нет оправдания ни на земле, не на небе, и от расплаты за него не спасут никакие добрые дела;

6) самая высшая духовная доблесть – истинная вера, которую Бог дает человеку навсегда;

7) труд – основная земная форма служения Богу; человек обязан избегать в своей социальной жизни праздности; его долг - интенсивно трудиться, добиваться профессиональных успехов, приумножать свое богатство, но не превращать его в самоцель и все добытые средства вновь пускать в оборот; следует помнить, что все материальные ценности даны человеку во временное пользование.

Подобно апостолу Павлу, Августину и Мартину Лютеру, Кальвин, был убежден, что в жизни нет ничего случайного, а все находится во власти Божьего предопределения. «Нет случая, - писал он, - только духовная косность, не постигающая тайны Предопределения, называет «случаем» Промысел Божий». Радостная тайна Предопределения слаще меда для избранных и горше полыни для осужденных. Она гласит: «Избранные Богом погибнуть не могут». Но человек, пока он жив, не может знать наверняка, будет ли он на Божьем суде осужден или оправдан.

Кальвин утверждал: «Как в человеке есть две управляющие силы – одна для души и для вечной жизни, а другая – для тела и для жизни временной, так должны быть и в мире две власти – государство и Церковь». Но обе они должны служить одному и тому же делу, которое в интерпретации Кальвина звучало так: «Надо делать людям добро вопреки их воле». В этом тезисе отчетливо обозначилась идея оправдания высокими целями и мотивами самых жестоких, откровенно насильственных средств. И это был не просто теоретический тезис. Оказавшись в Женеве, Кальвин превратил его в практический инструмент социальных преобразований.

### *Женевская теократия*

Женева до приезда в нее Кальвина представляла собой средоточие беспорядков и разброда. В ней не было евангельской церкви, отсутствовал гражданский порядок, господствовали кровавые усобицы и кулачное право сильных.

Кальвин, приехав в город, принялся в первую очередь за создание евангельской церкви и за наведение порядка путем утверждения внешнего дисциплинарного контроля за социальным поведением людей. Многим это не понравилось и в итоге Кальвин был изгнан из города. Однако, после его отъезда город вновь погрузился в такую пучину беспорядков и бедствий, что Женевский магистрат был вынужден отправить к Кальвину послание с просьбой вернуться. После трехлетнего изгнания Кальвин возвратился и начал восстанавливать нарушенную религиозно-гражданскую жизнь.

С Кальвином Женева неузнаваемо изменилась. Он учредил шерстяной и шелковый промыслы, построил несколько больниц и богаделен, создал систему городской канализации, основал Женевского университета, над входом в который было начертано: «Страх Господень – начало премудрости».

Суть преобразований, проводимых Кальвином, состояла в смене демократических институтов власти теократическими. Главными социальными ориентирами для него были дисциплина и порядок. «Будем бороться за святую власть дисциплины, - писал он, - и сам Господь истребит дыханием уст Своих всех наших врагов». Женевский реформатор черпал вдохновение из Ветхого Завета, где грех в израильском народе наказывался самым суровым образом. При этом он был убежден, что и в новозаветной церкви грехи заслуживают таких же суровых наказаний.

Весь город был отдан под наблюдение Консистории, органа церковного контроля и церковного суда, состоявшего из 18 членов, 6 из которых принадлежали к духовенству, а 12 были мирянами. В ее задачи входил контроль за жизнью каждого члена церкви. Для этого был учрежден институт «стражников», которые выполняли функции сыщиков, выведывающих всякие, даже самые малые попытки кого-либо восстать на учрежденную теократию. Контроль приобрел формы жесткого надзора за поведением каждого горожанина, за его речами, личной жизнью, нравственностью, едой, одеждой. Были закрыты все кафе, установлены запреты на многие светские развлечения, театральные представления, модные наряды и прически и даже на громкий смех. Сыщики наблюдали за поведением прихожан во время проповедей и арестовывали каждого, кто имел неосторожность некстати усмехнуться или понюхать табак. Тотальность контроля была такова, что гражданам начало казаться, будто стены всех домов обрели прозрачность.

Малейшее отступление от установленных церковью норм преследовалось и каралось. Во имя прочности установленного в Женеве Царства Божия к нарушителям применялись разнообразные наказания - выговор, открытое исповедание греха, лишение причастия и отлучения от церкви. Если требовалось более суровое наказание, Консистория передавала виновного светскому суду, который налагал тяжелые наказания – тюремное заключение, изгнание, эшафот и костер. Кальвин и его сторонники считали, что там, где речь идет о «славе Божьей», все дозволено – доносы, пытки, четвертования и т. п. За шесть лет в Женеве было казнено 58 человек, что дало основание говорить о превращении Консистории в подобие инквизиции.

Впоследствии Кальвина резко осуждали за его религиозную и социальную политику, а в идее оправдания насилия видели главный порок его позиции. Жесткие, репрессивные методы с помощью которых проводилась его политика, заставляют говорить о таких особенностях личности Кальвина, как отвлеченность и холодная механистичность его мышления. «Главная ошибка его в том, - писал Д. С. Мережковский, - что

насилие принято им как вечная правда Божия, как святость, не антиномично и трагично, а благополучно и безболезненно, как должное, и так, как будто вовсе не было Голгофы – величайшего насилия, совершенного людьми над Сыном Божиим... Жан-Жак Руссо выйдет из Кальвина, а из Руссо – Робеспьер. В опыте Женевской теократии видна нерасторжимая связь Реформации с Революцией. Нож гильотины выкован на огне Серветова костра» (Мережковский Д. С. Собр. соч. Реформаторы. Испанские мистики. М., 2002. С. 147).

Парадоксальность кальвинистской теократии состояла в том, что ее идеология проникала в сознание людей, и они начинали совершенно искренне принимать ее репрессивную механику как должное и искренне верить в ее исцеляющую силу. При Кальвине стали обычными ситуации, когда, например, купец, осужденный на смерть за прелюбодеяние, всходил на эшафот со словами благодарности Богу и отечеству за справедливость вынесенного приговора. Или, например, муж и жена, обвиненные в колдовстве, отправились на костер, благодаря Бога и Кальвина за то, что такая смерть избавит их от вечной гибели.

### *Реформатор Жан Кальвин и контрреформатор Игнатий Лойола*

Историки обратили внимание на одно характерное совпадение, состоявшее в том, что женевская теократия Кальвина и орден иезуитов Игнатия Лойолы возникли почти одновременно. Более того, исследователи усматривают в Кальвине и Лойоле множество других общих черт. Так, Д. С. Мережковский отмечал, что обоих церковных деятелей, католического и протестантского, связывает обладание тремя глубокими волями. Первая – это воля к спасению не только личному, но и общему. Вторая – воля к порядку и третья – воля к всемирности. Оба они произносили слова «Gloria Dei» одинаковым, благоговейно трепетным голосом. «Слава Божия» значила для обоих «Царство Божие» не только на небе, но и на земле. Для обоих на первом месте стояла «Церковь Воинствующая» («Ecclesia militans»). Для обоих Иисус Христос – Полководец, Военачальник, а христиане – войско Христово. Для обоих каждый человек – воин, сражающийся в одном из двух вечных станов, на стороне Бога или дьявола. Оба они стремились к тому, чтобы Царство Иисуса Христа достигло самых отдаленных земель – от Европы до Бразилии и Китая. Принцип Лойолы, гласящий, что каждый человек должен быть «послушен как труп», вполне отвечал притязаниям Кальвина. Орудием Кальвина стала женевская инквизиция, мало чем отличавшаяся от католической. (См.: Мережковский Д. С. Собр. соч. Реформаторы. Испанские мистики. М., 2002).

В этом поразительном сходстве позиций женевского реформатора и папского контрреформатора проявилось не только правило о действии, порождающем противодействие, но и обнаружилась некая симметричность действий подвижников, находящихся в противостоящих друг другу конфессиональных станах.

### *Жан Кальвин и Мартин Лютер*

Тот же Д. С. Мережковский предпринял попытку сравнительного сопоставления личности Кальвина с личностью Лютера. Он увидел в них двух сросшихся и вечно враждующих близнецов, напоминающих ему Авеля и Каина. «Может быть, они хотели бы убить друг друга, но срослись спинами так, что не только друг друга убить, но и в лицо увидеть друг друга не могут» (Указ. соч. С. 140). Эта несколько странная метафора может быть объяснима теми различиями в религиозном и метафизическом опыте, которые отличали Кальвина от Лютера. Если для Лютера свобода стояла на первом месте, то для Кальвина она – «чума», которую нельзя допускать в дом, поскольку женеvский теократ ценил только послушание.

Лютер, в отличие от жесткого Кальвина с его установкой на тотальную регламентацию повседневной жизни мирян, доверял той интуиции религиозной свободы, которая жила в истинном христианине. «Религиозному гению, каким был Лютер легко дышалось в атмосфере свободного приятия мира, и до тех пор, пока сильны были его крылья, он не подвергался угрозе впасть в *status naturalis*» (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковски, 2002. С. 130).

Для Лютера на первом месте находился Новый Завет, для Кальвина – Ветхий Завет. Для Лютера важна евангельская Благодать, для Кальвина – ветхозаветный Закон, из которого он черпал вдохновение для своих общественно-церковных и государственных преобразований. Если для Лютера важна свобода от следования букве закона как высокая привилегия верующих, то для Кальвина Закон – средоточие обязательных идеалов, к которым следует стремиться, даже если достичь их невозможно.

Лютер придал Реформации национальную, народно-германскую окраску. Кальвин вывел ее за национальные границы и придал ей устремленность к всемирности. Лютер фактически узаконил раздробленность церквей и их возрастающее приумножение. Кальвин открыл в реформационном движении волю к единству.

### *Распространение учения Кальвина в Европе и Америке*

Внутри кальвинизма наблюдались то усиления, то ослабления радикалистских умонастроений. После смерти Кальвина его последователи стали проводить более умеренную церковно-общественную политику.

Первой страной, в которой кальвинизм получил широкое распространение, была Швейцария. Кальвину еще при жизни, в 1549 г. удалось заключить соглашение с церквями Цюриха и Берна, придерживавшихся учения своего реформатора У. Цвингли. Возникло новое вероучение, составленное из идей Кальвина и Цвингли, которое и было принято во всех реформатских церквях Швейцарии.

Значительную победу кальвинизм одержал в Германии. Те, кто по каким-то причинам разочаровались в лютеранстве, потянулись в



кальвинистские церкви. В 1562 г. был составлен так называемый «Гейдельбергский катехизис», объединявший учения Лютера и Кальвина, в котором отсутствовало учение о предопределении.

Кальвинизм смог пустить корни и на родине Кальвина, во Франции. И только жестокие преследования кальвинистов-гугенотов, вылившиеся в геноцид Варфоломеевской ночи и последующие религиозные войны не дал протестантским вероучениям закрепиться в этой стране

Сходной оказалась ситуация и в Нидерландах, где поначалу возникло множество кальвинистских (реформатских) церквей. Однако оккупационная политика католической Испании, репрессивные меры против протестантов, предпринимаемые герцогом Альбой заставили тысячи кальвинистов искать убежища в других странах.

Особенно успешно кальвинизм укоренился в Шотландии. Здесь его апостолом стал ученик Кальвина Джон Нокс (1515 – 1572). Во время своего пребывания в Женеве он воспринял вероучение Кальвина и, вернувшись в Шотландию, основал пресвитерианскую церковь по образу Женевской церкви. Утвердившаяся в ней строгость моральных требований к каждому своему члену привела к появлению нового названия, закрепившегося за последователями Кальвина-Нокса: их стали называть пуританами (от лат. *purus* - чистый).

Самое широкое распространение кальвинизм получил в Америке. Это произошло в результате эмиграции в Новую Англию тысяч шотландских кальвинистов-пуритан, вынужденных спасаться от гонений за океаном. Они принесли с собой дух кальвинизма и сумели превратить пресвитерианскую церковь Америки в одну из самых больших и влиятельных церквей протестантского мира.

## РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТИПЫ

### **КНЯЗЬ ВЛАДИМИР: «ИЗ ВАРЯГ В ГРЕКИ», ИЗ ЯЗЫЧЕСТВА В ХРИСТИАНСТВО**

Год рождения князя Владимира неизвестен. История сохранила для нас только год его смерти – 1015-й. Умер он в преклонном возрасте. Следовательно родиться мог приблизительно в середине X столетия, в 950-е гг. Владимир был младшим сыном киевского князя Святослава и его второй жены, бывшей ключницы Малуши. После смерти отца юный князь был изгнан из Киева своим братом Ярополком.

Владимир бежал на север к своим родственникам варягам. Его дядя Добрыня помог ему собрать варяжскую дружину. С ней Владимир двинулся на Новгород. Ему удалось изгнать оттуда наместников Ярополка и стать новгородским князем. Это произошло в 968 г.

Население Новгорода в то время составляли одни язычники. Этим он весьма отличался от Киева, куда успели проникнуть христианские влияния с юга, из Византии и где христиане были уже не редкостью. Но от Киева до Новгорода было очень далеко, и туда, на север эти влияния практически не доходили. Для самого Владимира христианство представлялось чем-то очень далеким от него, от его жизни, его интересов и целей. Языческие верования его вполне устраивали и менять их на что-либо иное он не собирался.

Среди княжеского окружения царил дух варяжской воинственности. Его дружинников привлекал богатый Царьград. Захват древней византийской столицы обещал заманчивую военную добычу. Но на пути «из варяг в греки» лежал Киев. Идти войной на Константинополь, предварительно не покорив Киев, было бы опрометчиво. И Владимир принимает решение прежде всего подчинить своей власти Киев. Но на пути его реализации возникло внутреннее препятствие. Обнаружилось, что для дальнего и трудного похода не хватает боеспособного новгородского населения. И тогда Владимир решает вместе с его дядей Добрыней отправиться в Скандинавию к родственникам-варягам. Там им удалось завербовать необходимое количество воинов.

После этого они двинулись на юг. Попутно было покорено Полоцкое княжество. Полоцкая княжна Рогнеда, отказавшаяся выйти замуж за Владимира, была взята в плен,

У каждого, кто посещает Русский музей в Петербурге, есть возможность увидеть в залах живописи XVIII в. картину художника А. П. Лосенко «Владимир и Рогнеда» (1770). На ней изображен молодой красавец князь и убитая горем Рогнеда, отворачивающаяся от нежданного пришельца, скорбящая об уготованной ей участи пополнить гарем князя-многоженца.

Киев тоже не устоял под ударом владимирского войска. Князь вел себя как настоящий варяг. Он склоняет киевского воеводу к измене, хитростью выманивает своего брата Ярополка, убивает его и восседает на его княжеский трон. Более того, он завладевает его женой–христианкой и ее тоже отправляет в свой гарем.

Ростки христианства, начавшие только проклевываться в Киеве, оказываются растоптаны. На видных местах устанавливаются идолы славянских и варяжско-финских богов. Им приносятся жертвы, в том числе и человеческие. История сохранила имена киевских христиан Феодора и его сына Иоанна, которые были убиты, а затем сожжены на языческих жертвенников в честь языческих идолов.

С тех времен прошло целое тысячелетие. И до сих пор мы диву даемся, размышляя о том, что далее произошло с Владимиром. Мы поражаемся той метаморфозе, которая случилась с воинственным, неукротимым князем. Перед нами открывается сюжет, чем-то напоминающий историю апостола Павла. Спрашивается, что же произошло с душой язычника, братоубийцы, насильника, ставшего в конечном счете святым Владимиром? Как этот яростный гонитель христиан, этот славянский Савл, превратился во Владимира Красное Солнышко? Как этот варяг, движимый буйными, часто разрушительными страстями, стал равноапостольным князем, т. е. правителем, чей духовный подвиг приравнивается к подвигам апостолов?

Когда Владимир умер, то в день его погребения киевский митрополит Иларион вопрошал над гробом князя: «Как ты уверовал? Как воспламенился любовью Христовою? Как вселился в тебя разум, высший разум земных мудрецов, чтобы возлюбить невидимое и стремиться к небесному? Как взыскал ты Христа? Как предался Ему? Скажи нам, рабам твоим, скажи нам, учитель наш, откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Кто дал тебе испить от сладкой чаши памятования о будущей жизни? Кто дал тебе вкусить и видеть, яко благ Господь?...Как же ты стал учеником Его?...»

Существует несколько версий ответов на эти вопросы. Светскими учеными чаще всего предлагается ответ, который можно назвать политологическим. Согласно ему, у Владимира, покорившего множество славянских, финно-угорских и литовских племен, начало рождаться особое политическое понимание своей миссии. Он видел, что под его властью пребывает пестрый конгломерат разных племен и народов. Ему становилось ясно, что для прочного скрепления этого конгломерата недостаточно обычного средства - военной силы. Князь начал понимать, что делу духовной консолидации вряд ли поможет традиционный пантеон языческих богов.

В этой затруднительной ситуации цивилизованная Европа подавала пример того, как следует действовать правителю. Необходимым религиозно-политическим шагом на этом пути должно было стать введение единобожия.

Другой светский аргумент в пользу христианизации может быть назван культурологическим. Его суть заключается в следующем: Владимир видел, что в Киеве христиане превосходили язычников общим развитием, книжной грамотностью и добронравием. Управлять такими подданными было намного приятнее. И это обстоятельство тоже говорило в пользу осуществления решающего шага. Так перед князем встал вопрос о необходимости христианизации подвластных ему народов.

В этих двух версиях, политологической и культурологической, есть свои рациональные зерна. Светских историков они вполне устраивают. Что касается христианского, церковно-богословского понимания истории, то оно предполагает способность усматривать, как в социальном мире действуют не только человеческие силы, но и силы сакральные, божественные. Людям только кажется, что они сами, по своему произволу творят историю. На самом же деле история, народы, государства, сердца царей и их подданных пребывают во власти Господа. Бог творит историю. Но Он творит ее через людей, вкладывая в их сердца те или иные побуждения. И князь Владимир оказался именно тем инструментом в руках Провидения, с помощью которого древняя, языческая Русь должна была повернуться лицом к Христу и христианству.

Существует несколько вариантов предания о крещении Владимира. В одних рассказывается, что он крестился в Киеве. Другие указывают на городок Василев под Киевом, где был один из теремов князя. Третьи говорят, что он принял крещение в Крыму, в греческом городе Корсуне (ныне это Херсонес в черте Севастополя). Мол, это произошло после того, как Владимир отнял этот город у греков.

Как бы то ни было, крещению предшествовал выбор вероисповедания, которое бы в наибольшей степени отвечало духу древних русичей. До нас дошло предание о том, как Владимир выбирал веру для своего государства. Оно гласит, что в 986 г. к Владимиру прибыли волжские болгары-мусульмане. Они на все лады расхваливали свое магометанство. Затем явились посланцы римского папы, расписавшие перед князем преимущества католической веры. Следующими были хазарские евреи с проповедью древнего иудейского закона. Самым последним предстал византийский посланник с рассказом о православном учении.

Князь всех внимательно выслушал. Первые три группы посланцев были отосланы прочь. Посланнику же Византии было велено остаться. Между ним и князем состоялась долгая беседа. Выспросив о православии все, что его интересовало, Владимир отпустил византийца с дарами и почестями. Характерно то, что после этого явно продемонстрированного интереса к православию, князь сам не выказал желания немедленно креститься.

Когда Владимир рассказал ближайшим советникам о своих впечатлениях, то выяснилось, что в наибольшей степени на него подействовал рассказ византийского посланника о православной вере. Князю посоветовали провести, что называется, повторный экспертный

анализ и послать в разные страны своих послов. Пусть они там, на местах своими глазами посмотрят, «кто како служит Богу?»»

Владимир так и сделал. Его послы побывали и в Европе, и в Византии. Когда они попали в Царьград, то были поражены великолепием византийского богослужения. По их собственным словам, они, находясь в соборе Святой Софии, не знали, где они, на небе или на земле. К этому было добавлено, что, познав православие, они более не хотят оставаться в язычестве. Рассказ послов, несомненно, оказал свое воздействие на князя, и оно было решающим.

Результаты всего этого обнаружались очень скоро. В 988 г. Владимир двинулся с войском на Корсунь, намереваясь захватить этот главный византийский форпост в Причерноморье. Там он встретил упорное сопротивление противника. После ряда военных неудач князь дал обет, что если возьмет город, то крестится. Вскоре Корсунь была взята. После этого князь сразу же, еще не крестясь, послал к византийским императорам-братьям Василию и Константину просьбу отдать ему в жены их сестру Анну.

Из Константинополя пришел ответ, что выдать христианскую царевну замуж за князя-язычника невозможно. Тогда Владимир заявил, что готов креститься: «Скажите царям вашим так: я крещусь, ибо еще прежде испытал закон ваш и любя мне вера ваша и богослужение, о котором рассказали мне посланные нами мужи». Вскоре после этого в Корсунь прибывает Анна с высшим константинопольским духовенством. Оно крестило киевского князя и обвенчало его с невестой.

Этому важному событию сопутствовал любопытный случай. Перед самым крещением у Владимира внезапно заболели глаза, и он фактически ослеп. Однако, во время совершения таинства крещения произошло чудесное исцеление. Бог освободил его как от физической слепоты, так и от слепоты духовной. Он действительно прозрел. И это духовное прозрение позволило ему увидеть то, чего он раньше просто не замечал. Он увидел, что многое из того, чем раньше жил и что считал вполне нормальным, - это грехи. Более того, многие из них - это не просто грехи, а грехи смертные, устрашающие, убийственные для его живой души. Вместе с прозрением у него возникает желание разорвать эти путы спеленавших его грехов.

С присущей ему решительностью Владимир не откладывает осуществление этого желания в долгий ящик. Он не просто мирится с византийцами, но и возвращает им захваченную Корсунь. В Киев он возвращается христианином, уже знающим вкус жизни по заповедям Христа.

Можно сказать, что в Киев вернулся совершенно другой человек, не похожий на того Владимира, который не так давно выступил отсюда со своим войском. С князем произошло то, что греки обозначали понятиями *дианойя* (перестройка души) и *метанойя* (перемена ума, перестройка мышления). Владимир полностью изменил образ жизни. Он распустил свой огромный гарем, который, был не меньше, чем у султана, и состоял из

нескольких сотен наложниц. Рогнеде, которая томилась в этом гареме, он заявил: «Я теперь христианин и должен иметь одну жену; ты же, если хочешь, выбери себе мужа между боярами». Ответ Рогнеды был не менее значителен: «Я природная княжна. Ужель тебе одному дорого Царство Небесное? И я хочу быть невестой Христовою». Вскоре она была пострижена и под именем Анастасии поселилась в одном из монастырей.

Владимир, между тем, продолжал удивлять всех, кто его знал. Его нрав смягчился. Исчезли варяжская грубость и агрессивность. Он стал вести себя как добропорядочный христианин. В обращении с другими он был теперь милостив и ласков. Теперь перед тем, как совершить некий поступок, который ранее он совершил бы, ни минуты не задумываясь, он останавливался и говорил себе и окружающим: «Боюсь греха».

Но этим дело не закончилось. Владимир хотел, чтобы и остальные киевляне постигли, что значит быть вместе с Христом. С помощью византийским духовенством, приехавшим в Киев, он решил начать крестить свой народ.

Крещение проводилось на берегу Днепра. При собранном по его указу народе Владимир обратился к Богу с молитвой: «Боже, сотворивший небо и землю, призри на новые люди сии и даждь им, Господи, познать Тебя, истинного Бога, как уже познали страны христианские, утверди веру в них правую и несомнительную, а мне помоги, Господи, на супротивного врага, дабы, надеясь на Тебя, победил бы я его козни».

Одновременно с крещением киевлян низвергались и бросались в реку кумиры старых богов. На местах, где прежде стояли идолы, теперь воздвигались церкви.

То же самое происходило и в других городах. Там крещение организовывали княжеские наместники. Летописи свидетельствуют, что христианская вера распространялась вполне мирно. Лишь в нескольких местах пришлось применить силу. Так, некоторое время сопротивление оказывали Муром, Ростов и Новгород, но и они в конечном итоге подчинились. Лишь в отдаленных поселениях, разбросанных в северных лесах, язычество продолжало сохраняться. Там оно сосуществовало наряду с христианством в виде двоеверия все последующие века.

Конечно, обращение Владимира – этой тайна, ведомая одному Богу. Никому не дано знать, как Бог касается человеческой души, как Он сокрушает все преграды на пути веры, будь то языческие предрассудки или дикое безверие. По Его воле слепые прозревают. И Владимир прозрел. Мы не знаем, как и когда, при каких конкретных обстоятельствах это произошло. Тайны человеческой души всегда пребывают за семью печатями. Да, наверное, и сам Владимир, если бы его попросили рассказать о том внутреннем обращении, которое он пережил, был бы в затруднении. Но он наверняка ощутил, как темная пелена спала с его глаз. Он наверняка почувствовал, что больше не в состоянии осквернить тот образ Божий, носителем которого он являлся. Бог явил Свое милосердие и извлек заблудшую овцу из губительного провала. Он дал Владимиру

возможность начать новую жизнь. И что очень важно, вместе с  
прозревшим князем начала новую жизнь и Древняя Русь.

## ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ДУХОВНОСТЬ НИЛА СОРСКОГО

Если мы сегодня спросим школьника или студента, кто такой Нил Сорский, то правильного ответа на свой вопрос не услышим. Может быть, только выпускники исторических, филологических и философских факультетов знают, кто он такой. Ну и, конечно же, будущие священнослужители и богословы, изучающие историю церкви, имеют представление о личности и учении Нила Сорского.

А между тем, это весьма крупная фигура в нашем прошлом. В истории русской христианской духовности Нил Сорский занимает чрезвычайно важное место. Это религиозный мыслитель, идейный вдохновитель движения нестяжателей, одна из ключевых фигур в контексте евангельской духовности. Русский философ Георгий Федотов назвал Нила прекрасным писателем и считал его единственным из древнерусских святых, который писал о *духовной* жизни и оставил в своих сочинениях точное и полное наставление-руководство по духовному восхождению.

Родился Нил Сорский где-то около 1433 г. О его происхождении существуют разноречивые сведения. По одним данным он был выходцем из крестьян, а по другим - происходил из боярско-дворянского рода Майковых. Его мирское имя — Николай Майков. Известный русский поэт Аполлон Майков считал этого христианского подвижника одним из своих предков.

До монашеского пострига герой нашего рассказа был переписчиком книг. Став монахом и приняв имя Нила, он отправился в путешествие по святым местам. Ему довелось побывать в Константинополе, Палестине, на Афоне.

Нил сравнивал себя с пчелой, которая перелетала с одного цветка на другой в поисках наилучшего. Эти «перелеты» позволяют продвигаться в изучении «вертограда христианской истины». Они дают возможность отыскивать пути праведного жития, оживлять зачерствевшую душу и готовить ее к спасению.

Когда Нил вернулся в на родной север, перед ним открылись две возможности. Первая – это жить обычной монастырской жизнью в составе большой общины. Вторая – это вести уединенную жизнь монаха-отшельника, стать полным анахоретом. Но и здесь Бог уготовал Нилу особую стезю. Он основал скит на реке Соре, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря. От названия этой речки и повелось его прозвание – Сорский. Жизнь в скиту была чем-то средним между монастырской и анахоретской жизнью. Жить в скиту вместе с двумя-тремя братьями-монахами – это значило избежать многих неудобств, связанных с первыми двумя вариантами. С одной стороны имелась возможность обеспечивать себя всем необходимым для проживания – пропитанием, топливом и прочим. А с другой – существовала возможность для уединенных трудов, духовной свободы, глубоких размышлений и сосредоточенных молитв.



Нилу была по душе жизнь в северной чащобе. Там в скиту, в уединенных размышлениях и постоянных молитвах у него родилось и вызрело учение о нестяжательстве. Вскоре у Нила стали появляться новые ученики и единомышленники. Они селились неподалеку от старца. Всех их позднее стали называть либо нестяжателями, либо заволжскими старцами. Их привлекал умственный труд. Так возникло одно из первых на русской земле сообществ христианских интеллектуалов. Они любили не рубить, строгать и копать, а думать, писать, переписывать редкие, старинные книги, переводить греческие рукописи. Вокруг Нила сгруппировались настоящая «ученая дружина» христианских мудрецов, мыслителей, отличающихся большими познаниями, высокой ученостью и христианским добронравием.

Нил Сорский очень многое воспринял от византийских мыслителей Симеона Нового Богослова и Григория Паламы. Следуя их идеям, он учил монахов сосредоточенности на своей внутренней жизни, умеренности, дисциплине духа и плоти. Во этом он видел условия нравственного совершенствования и монашеского подвига.

Самое же важное заключалось в том, что источником духовных сил для такого подвига Нил считал Священное Писание. Поэтому он вменял каждому монаху неустанно изучать Библию. Сам он был большим знатоком Писания, богословской литературы, трудов Отцов церкви. Характерно, что при большой начитанности Нил Сорский сохранял ярко выраженную способность к критическому восприятию богословских текстов.

До нас дошли несколько собственных сочинений Нила Сорского – «Устав скитского монашеского жития», «Предания ученикам своим о жительстве скитском» «Завещание» и др. Их отличительные черты— это нравственно-этический пафос, высокая одухотворенность и тонкий психологизм.

Нил в своих трудах неустанно проповедует соблюдение меры во всем. Для русского человека, ни в чем не ведающего меры, эти наставления более чем важны. Нил ратует за воздержание от излишеств, выступает за смирение и нестяжание, призывает духовенство к отказу от роскоши, от владения землей и крестьянами.

По мнению уже упоминавшегося Георгия Федотова, составленный Нилом «Устав скитского монашеского жития» мало напоминает устав в привычном понимании этого слова и жанра. Он похож скорее на трактат по православной аскетике. Что же касается посланий Нила, то это истинные исповедания веры, в которых тот делился с братьями личным религиозным опытом и в первую очередь опытом христианской любви.

Нил ратовал за строгую сдержанность внешнего оформления богослужений. Он осуждал все виды церковной роскоши, золотые украшения, блеск и пышность парчовых облачений. По его глубокому убеждению, храмы не должны быть собраниями архитектурных, скульптурных и живописных украшений, которые своим великолепием отвлекают взоры верующих.

Нил Сорский считал, что силы молитв, любви и наставлений способны изменить всю русскую жизнь. Он верил, что жизнь преобразуется изнутри, а не извне. Эта убежденность заставила его отказаться от высоких постов, которые ему предлагал Иван III.

Сторонники идей Нила Сорского называли его «великим старцем». А после его смерти Иван IV выразил свое почтительное отношение к усопшему старцу тем, что повелел поставить на месте его скита каменную церковь. Апофеозом общего признания его подвижнического подвига стала его канонизация Русской Православной Церковью.

Нил Сорский, будучи по своей натуре созерцателем, человеком высокой и утонченной духовности, создал собственное учение. В его центре - концепция евангельской духовности. Для того, чтобы понять особенность этой концепции, заглянем немного вперед. В XX в. русский религиозный мыслитель Николай Лосский так характеризовал природу духовности: «Под словом «духовное» мы разумеем всю ту непространственную сторону бытия, которая имеет *абсолютную положительную ценность*. Отсюда следует, что все духовное, *будучи воплощено*, всегда имеет ценность красоты. Таковы, например, святость, осуществление нравственного добра, искание и открытие истины и т. п.» (Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 134 – 135). Это определение вполне согласуется с тем пониманием духовности, которое присутствовало в богословии Нила Сорского.

Евангельская духовность, взятая в самом широком и общем смысле, представляет собой укорененность человека в мире библейских и в первую очередь новозаветных ценностей, смыслов и норм. Она не предзадана человеку в качестве некоего субстрата, а представляет собой чистую возможность. В осуществлении, реализации этой возможности определяющую роль играет соответствующая церковно-христианская среда.

Можно говорить о существовании двух человеческих типов – человеке духовном и плотском человеке. *Человек духовный* является нравственным антиподом плотского человека. «Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти, пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6, 7-8).

Человек духовный обладает качествами, которые позволяют ему возвышаться над ограниченностью повседневного, земного существования, выходить в сферу высших евангельских смыслов и ценностей, в область евангельских идеалов истины, блага, справедливости.

Человек духовный обладает развитой способностью самому налагать ограничения на самого себя, отвергать всевозможные искушения и соблазны и вводить свое поведение в пределы нормативных границ евангельских требований и тем самым проявлять заботу о спасении своей души.

В начале XX в. христианский автор Б. Гречев писал: «Отличительной особенностью мирозерцания преподобного Нила Сорского является евангельская духовность, проникающая собой весь

Устав скитского жития. Учение Христа и Апостолов – краеугольный камень для всего нравственного мировоззрения преподобного Нила Сорского; он всегда и везде стоит на почве евангельского учения, ни на шаг не уклоняясь от нее» (Гречев Б. Евангельская духовность учения Нила Сорского / Нил Сорский (сост. Р. Ермаков). М., 1995. С. 57).

В богословии Нила Сорского особое место занимала тема «внутреннего делания» как борьбы за спасение души. Путь к подобному спасению пролегал, по его мнению, через труд «внутренней молитвы», через постоянное «трезвление сердца», отдаляющее душу от мелкой житейской суеты, помогающее ей постепенно восходить по ступеням духовного труда и тем самым преодолевать греховность своей природы. От души требуется постоянная бдительность, препятствующая проникновению всевозможных домыслов, чужеродных мыслей, искушающих разум, соблазняющих сердце и грозящих гибелью.

Суть евангельской духовности наиболее отчетливо проступает в учении Нила Сорского об «умном делании», под которым он понимал сложную внутреннюю работу человеческого духа. Эта работа, составляющая главный смысл иноческого подвига, предполагает три формы, три восходящие ступени духовного труда. Первая – это *безмолвие*, дисциплина молчания. Вторая – «умная молитва». Третья – созерцание («видение») Бога, внутреннее единение с Ним. По этим ступеням дух восходит все выше и выше, отдаляясь при этом от мирской суеты все дальше и дальше.

*Безмолвие.* Нил понимал безмолвие-молчание как свободу ума от каких бы то ни было помыслов. Ни злые, ни нейтральные, ни благие помыслы не должны занимать человека, погруженного в молчание. «Безмолвие есть, - как утверждал Симеон Новый Богослов, по стопам которого Нил Следовал в этом вопросе, – искать Господа в сердце, т. е. умом блюсти сердце в молитве, и этим одним быть всегда заняту».

Молчаливость, исповедуемое и практиковавшееся «заволжскими старцами», следует рассматривать как одну из разновидностей аскезы. Обычно под аскетизмом понимались большей частью ограничения, касающиеся физических потребностей, - пост, бдение, воздержание, непорочность, целомудрие, трезвость и др. Все они требовали преодоления естественных наклонностей человеческой природы и рассматривались как добродетели, помогающие подвижнику преодолевать различные искушения и соблазны.

Безмолвие (молчаливость), которое практиковал Нил, представляло собой аскезу особого рода, предполагавшую не умерщвление плоти, а умерщвление греховных побуждений и состояний духа. Достигалось это состояние нелегко. Необходима была тяжелая и упорная внутренняя борьба с самим собой и с различными искушениями, препятствующими достижению поставленной цели. Когда же цель оказывалась совсем близко, подвижник начинал чувствовать, что его душа, освободившаяся от бремени суетных желаний, готова к тому, чтобы приступить к следующему важному делу – *умной молитве*.

Характерно, что Г. П. Федотов в своей книге «Святые Древней Руси» использовал понятие безмолвия применительно к Нилу Сорскому в более широком, культурно-историческом смысле – как характеристику продолжительного периода отечественной духовной истории. По его словам, в Ниле Сорском «обрело свой голос безмолвное пустынножительство русского севера» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 154). То есть подвижник предстает как рубежная фигура между почти безгласным прошлым и обретшими голос последующими веками. При этом, перейдя из безгласности, Нил использовал опыт этого бессознательного исторического безмолвия и превратил его из, казалось бы, уже оставшегося в прошлом реликта в эффективное орудие подвижнической борьбы с лукавым.

*Борьба с греховными помыслами.* Одним из наиболее трудных дел в этой борьбе Нил считал противостояние не благим, лукавыми помыслами. «Если кто, - писал он, - немедленно не отразит лукавого помысла, но несколько с ним побеседует – удержит его в себе на некоторое время, и враг уже будет налагать на него страстное помышление; то пусть всячески старается противопоставить ему помыслы противные – благие, или – предложить его на благое» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 18).

Коварство лукавых помыслов состоит в том, что они способны восторгаться в человеческий ум в самые неподходящие моменты, например, во время молитвы. И Нил внимательно исследует эту проблему. Он рассуждает: «Пленение есть невольное увлечение нашего сердца к нашедшему помыслу, или постоянное водворение его в себе – совокупление с ним, отчего повреждается наше доброе устройство. В первом случае, когда умом твоим овладевают помыслы, и он насильно – против твоего желания – уносится лукавыми мыслями, - ты вскоре, с Божией помощью, можешь удерживать его и возвращать к себе и к делу своему. Второй случай бывает тогда, когда ум, как бы бурей и волнами подъемлемый и отторженный от благого своего устройства к злым мыслям, уже не может придти в тихое и мирное состояние. Это обыкновенно происходит от рассеянности и излишних бесполезных бесед» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 19).

При келейных или соборных молитвах ум и душа должны быть устремлены к Богу и ничем не отвлекаться. Поэтому посторонние помыслы, которые вторгаются в душу во время молитвы, достойны наибольшего осуждения.

Ум и сердце, стремящиеся к достижению состояния полной отрешенности, обретают взамен отторгнутого мира земной суеты самое драгоценное из всех возможных состояний – состояние свободы от соблазнов, искушений и порочных страстей.

*Борьба со страстями.* Нил уделял особое внимание исследованию природы страстей, поскольку в них видел одно из главных препятствий, преграждающих путь, по которому дух должен восходить к Богу. Он дает

собственное определение страсти, которое выглядит следующим образом: «Страстью называют такую склонность и такое действие, которые долгое время гнездясь в душе, посредством привычки, обращаются как бы в естество ее. Человек приходит в это состояние произвольно и самоохотно; тогда и помысл, утвердись от частого с ним обращения и сопребывания, и согретый и воспитанный в сердце, превратясь в привычку, непрестанно возмущает и волнует его страстными внушениями, от врага влагаемыми» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 20). И далее: «Страсть есть долговременное и обратившееся в привычку услаждение страстными помыслами, влагаемыми от врага, и утвердившиеся от частого размышления, мечтания и собеседования с ними. Это уже есть рабство греху, и не покаявшийся, не извергший из себя страсть, подлежит вечным мукам. Здесь потребна уже великая и напряженная борьба и особенная благодатная помощь, чтобы оставить грех» (Там же. С. 21).

Страсть овладевает человеком тогда, когда архивраг рисует в его душе образы тех или иных вещей и лиц и одновременно воспламеняет желанием, подталкивает к «исключительному люблению их, так что – волею или неволею – человек мысленно порабощается ими». Причиной этого бывает слишком продолжительное внимание к предмету и небрежное отношение к своим душевным состояниям.

Когда излишне пылкие или непотребные желания овладевают человеком, ему надлежит каяться и усердно молиться о том, чтобы Бог освободил его от тирании таких желаний. Дурны не столько влечения сами по себе, сколько нераскаянность души, ее неспособность противопоставить им нечто более высокое и богоугодное. «Возьмем, - говорит Нил, - например, страсть блудную: кто борим этой страстью к какому-либо лицу, тот пусть всячески удаляется от него, удаляется и от собеседования и от сопребывания с ним и от прикосновения к его одежде и от запаха ее. Кто не соблюдает себя от всего этого, тот образует страсть и любодействует мысленно в сердце своем, - сказали отцы: он сам в себе возжигает пламя страстей и, как зверей, вводит в душу свою лукавые помыслы» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 20).

Если человек не способен бороться со своими многообразными и дурно направленными желаниями, если он не пытается противостоять искушениям и соблазнам, то его поджидают многочисленные мелкие и крупные грехопадения.

У каждого грехопадения есть своя логика, заставляющая его совершаться либо сразу, либо с «постепенностью». Нил обозначает несколько этапов такого соскальзывания в пропасть греха. Первый из них он называет «*прилогом*». На этом этапе греховные представления и желания вторгаются в душу помимо воли человека. В роли посредника при этом выступает воображение. В том, что происходит с человеком на этом этапе, нет еще ничего предосудительного и греховного. Это еще не сам грех, а только повод для него, близость к нему. Состояние «прилога»

известно всем святым. Все они многократно испытывали на себе его воздействия, признавали необходимость бороться с ним и действительно непрерывно и неустанно боролись за свободу от власти греховных помыслов..

За «прилогом» следует вторая ступень, именуемая «*сочетанием*» или «*сложением*». Здесь происходит принятие «прилога», превращение его в предмет целенаправленных созерцаний и размышлений. Нил полагает, что в подобном принятии уже содержатся некоторые элементы греховности, поскольку душа начинает как бы услаждать себя теми картинками, которые рисует воображение, а ум получает удовольствие от тех мысленных бесед, которые он ведет сам с собой по их поводу. Если человек в такой момент не прибегнет к незамедлительному покаянию и не призовет Господа на помощь, его душа может оказаться в полной зависимости от этих воображаемых картин и мысленных бесед.

Плененное состояние души нарушает ее прежнее мирное устройство, и она теперь уже сможет вернуться на исходные позиции только посредством огромных внутренних усилий. Нил обращает особое внимание на то, что успех подобного возвращения находится в прямой зависимости от обращения к помощи Божьей. Без подобного обращения человек почти обречен стать жертвой лукавого и потонуть в пучине греховных помыслов.

Нил указывает на несколько средств, позволяющих человеку успешно вести духовную брань против лукавого. На первом месте стоит молитва к Богу и призывание Его Святого имени. На втором - памятование о грядущей смерти и Страшном Суде. Далее следуют внутреннее слезное сокрушение, охранение себя от злых посылков. Вслед за этим указывается безмолвие. И в заключении Нил формулирует общее правило, требующее, чтобы человек мог употреблять каждое из указанных занятий и действий сообразно месту и времени. Это поможет сохранять внутреннее равновесие души и обеспечит ее успешное противостояние лукавым помыслам.

*Умная молитва.* В понимании Нила умная молитва – это молитва, предназначенная для ума и души. Она – главное средство духовной брани с не благими помышлениями. Помогающая «ум блюсти в сердце», умная молитва способна приносить сладость по действию благодати и служить величайшим утешением молящемуся.

Наилучшее, что может сделать человек, и что гарантирует ему победу над лукавыми и страстными помыслами, - это отсечение «прилога» в самом начале. Как только тот обнаружился, необходима тут же безотлагательная молитва. Благоразумный подвижник на корню уничтожает «прилог», эту «самую мать злых исчадий».

Благодаря молитвам дух обретает глухоту относительно лукавых помыслов, перестает их воспринимать. А для этого следует постоянно, где бы ты ни находился, чтобы ни делал, шел, стоял, сидел, лежал, взывать: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!».

Нил приводит начинающим такую борьбу совет Григория Синаита, в котором рекомендуется употреблять, при необходимости, сокращенные

варианты этой молитвы и говорить: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя» или «Сыне Божий, помилуй мя».

Тот же Синаит, являвшийся высоким авторитетом для Нила, советовал молящемуся: «Если ощущаешь, что молитва действует в твоём сердце, не перестаёт производить в нём движения, не оставляй её и не восставай на пение псалмов, пока, по смотрению Божию, она не оставит тебя; ибо, так поступив, ты оставил бы Бога внутрь, стал бы призывать Его вне себя, и спустился бы сверху вниз. Таким образом ты и молитву упустишь и ум лишишь тишины его, тогда как безмолвие, по самому имени своему, требует, чтобы хранить его, т. е. ум в мире и тихом спокойствии: Бог есть мир, чуждый всякого смущения и беспокойства. А чтобы, при делании умной молитвы, не впасть в прелесть, не допускай в себе никаких представлений, никаких образов и видений; ибо парения – сильные мечтания и движения – не перестают быть и тогда, когда ум стоит в сердце и совершает молитву, и никто не в состоянии властвовать над ними, кроме достигших благодатью Святого Духа совершенства и кроме стяжавших Иисусом Христом непоколебимость ума" (Цит. по: Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 25).

Для сосредоточенности ума в молитве чрезвычайно важно умело сдерживать дыхание, не дышать слишком часто. При этом следует в молчании, про себя непрерывно и прилежно призывать Господа Иисуса и тогда лукавые помыслы, как бы опаленные Божественным Именем Господа «невидимо отбежат».

Если этих усилий окажется недостаточно, тогда надо будет произносить молитву уже вслух, устами и делать это долго, с неиссякаемым терпением. И даже если чувствуешь изнеможение, все равно призывай Бога и продолжай, и Он тебя услышит и придет на помощь.

Бог милостив и Его благодать по отношению к людям, несоизмерима с их заслугами и всегда превышает их. Бог источает свою милость в виде той жизненной, созидательной силы, которой он наделяет своих чад, устремляя их к добру, справедливости, истине. Бог дарует свою благодать людям, и для них нет ничего выше этой милости.

Бог не может требовать от человека невозможного. Божья благодать никогда не направлена против лучших качеств и благих помыслов человека, не гасит и не уничтожает их, а, напротив, усиливает, совершенствует и приумножает. В особой степени ею одарены те, чьи сердца расположены к Богу, кто верит в Его милость, соотносит в молитвах и согласовывает в помыслах свою волю с Его волей.

Для Нила важна духовная практика «соработничества» человека и Бога. Она открывает путь взаимодействию Божественной благодати и духовной свободы. Задача человека заключается в том, чтобы выказывать свое смирение перед Богом, доверять Его благой воле и мудрости, без ропота все принимать от него и при этом понимать, что не только от Бога, но и от его собственных, сугубо человеческих усилий зависят как победа

над конкретными, частными лукавыми помыслами, так и общее дело спасения в целом.

*Созерцательность.* Важную отличительную особенность мировоззрения, богословия и образа жизни Нила Сорского составляла созерцательность. До него в истории русской духовности, конечно же, существовали подвижники и мыслители, тяготевшие к созерцательному мировосприятию. Но впервые на Руси мистическая созерцательность во всей своей полноте воплотилась прежде всего в личности и учении Нила Сорского. Он придал этому христианскому идеалу завершенные, отчетливо прописанные формы, подвел под него богословские и нравственно-этические основания и предпринял неординарные усилия, попытавшись провести этот идеал в жизнь, продемонстрировать его несомненные, хотя и разделяемые далеко не всеми, преимущества.

Для Нила было важно то, что созерцание, протекающее в молчании и имеющее вид глубокого погружения духа в избранный предмет, не обязательно должно облекаться в словесные формы. Отвергавший «многоглаголание», Нил ставил мудрое недеяние выше суетного активизма. Он высоко ценил молитвенное созерцание, когда перед внутренним взором молящегося открывается высшая, Божественная реальность, которую невозможно узреть земными очами. В подобных молитвенных взлетах человек чувствует как его душа благоговеет, а дух восходит на вершины богопознания и миропонимания, к которым нельзя приблизиться никакими иными путями.

*Христианская любовь к братьям.* Духовный опыт Нила Сорского являлся не только его личным достоянием. Он охотно делился им с окружавшими его братьями во Христе. Старец выступал для учеников источником неиссякаемой братской любви. В его обращении всегда было много добрых и даже нежных слов, например: «любимый мой во Христе брате и возделенный Богу паче всех» или «присный мой любимый» и т. д.

Когда Нил изредка покидал скит ради какого-либо значительного церковно-общественного дела, он и в миру демонстрировал эту свою способность к любви, состраданию и милосердию по отношению к братьям-христианам. Именно в этом ключе христианской любви строилась его позиция, которую он выразил в своей защите тех русских богоискателей, которых иосифляне называли «жидовствующими».

Любовь, на которую был способен Нил, была любовью духовной (любовью-агапе) и любовью социальной (любовью-филия). Ставя на первое место любовь к Богу, а на второе — любовь к людям, подвижник выказывал, по сути, не два, а гораздо больше проявлений возвышенной любви. Он свидетельствовал о взаимной любви Бога-Творца к человеку и человека к Творцу, о любви Христа к людям и о любви христиан к Сыну Божьему и, наконец, о духовной любви христиан к братьям по вере.

Склад его личности, особенности его душевно-духовной организации были таковы, что Нилу удавалось легко, без затруднений исполнять евангельскую заповедь: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 31). Секрет безтягостности этой любви был для него прост:



любовь к Богу наделяла его способностью любить людей и наоборот: любовь к людям способствовала возрастанию его любви к Богу. Он глубоко чувствовал правоту слов «не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Иоан. 4, 20). Отмеченный печатью Божьих благословений, он служил светочем любви в мире суровых и жестких нравов народа, который пребывал пока еще только в поиске цивилизованных форм государственного общежития.

## СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

### **ХРИСТИАНСКИЕ И СЕКУЛЯРНЫЕ ЭНЦИКЛОПЕДИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Гипертекст гуманитарной энциклопедии – это научно-просветительская информационная система, чей познавательный потенциал находится в выжидательном состоянии рабочей готовности. Функции этой системы достаточно разнообразны. К ним относятся: 1) накопление структурирование, упорядочение, хранение и презентация социогуманитарной информации; 2) трансляционно-просветительская функция; 3) познавательно-прикладная, инструментальная функция. Данные функциональные блоки позволяют энциклопедии выступать способом борьбы со стихией информационного хаоса и обеспечивают «превращение знания в дело».

Посредством незатейливого, но достаточно эффективного метода упорядочения знаний с помощью алфавита социогуманитарные науки фиксируют значимые рубежи своего развития. Разнообразие издательских проектов, выполненных в жанре словарей и энциклопедий и ведущих активную жизнь в культурном пространстве и времени, отображает плюрализм возможных подходов к задаче составления категориального компендиума. Каждая такая энциклопедия знаменует определенный интеллектуальный этап в истории социогуманитарного дискурса. Поэтому по словарям и энциклопедиям, начиная с факта их отсутствия или наличия, можно судить о многих существенных сторонах этого развития. Вместе с тем, необходимо учитывать и обратную связь: сама энциклопедия, в свою очередь, выступает продуктом развития социогуманитарного дискурса.

Энциклопедизму, как жанру, чужда самодостаточность. Стихия его существования – просветительский сервиллизм, духовное служение. Любая энциклопедия или ее меньший собрат, словарь, призваны играть служебные роли путеводителей. Это путеводительское предназначение предполагает решение двух важных задач. Первая состоит в том, чтобы помочь читателю обозреть весь массив основных знаний данного направления, затратив на это минимум времени и сил. Это становится возможным благодаря тому, что в энциклопедии огромная и, по сути, неисчерпаемая информация по конкретной отрасли знаний, тщательно отобраана. В ней представлено все самое существенное и оставлено за ее пределами все второстепенное. Особое ее преимущество состоит в том, что весь материал расположен под одной обложкой – *in folio*.

Вторая задача энциклопедического обзора идей и имен – дать читателю возможность выбрать из огромного перечня то, что его интересует в наибольшей степени. По мере того, как изменяются стоящие перед читателем учебно-познавательные задачи или трансформируются

его индивидуальные интеллектуальные привязанности, эти процедуры избирательных предпочтений могут многократно возобновляться, обретая каждый раз новый проблемный ракурс. Так может продолжаться все годы учебы и даже всю жизнь, если у читателя имеются устойчивые и ярко выраженные духовные интересы.

Замечено, что школьник, окончивший школу, и студент, получивший диплом, почти никогда не сохраняют в своей домашней библиотеке собственные учебники. А вот словари и энциклопедии по тем же самым, казалось бы, предметам, занимают у многих людей в их домашних книжных шкафах одно из самых почетных мест. Если учебники появляются на письменном столе, а затем исчезают, то энциклопедия нередко превращается в настольную книгу. Если век учебника краток, то энциклопедия практически бессмертна. Не случайным является и тот факт, что существует целая, весьма обширная, категория читателей, которые целенаправленно пополняют свои личные библиотеки словарями и энциклопедиями. Психологи, специально исследовавшие этот вопрос, констатируют, что это, как правило, люди творческого склада.

На протяжении последних полутора десятилетий Россия переживает нечто вроде энциклопедического бума. Число вышедших и продолжающих выходить социогуманитарных энциклопедий впечатляет постсоветского читателя, не избалованного изданиями подобного рода в советскую эпоху. Перед реальностью подобного разнообразия не мудрено растеряться. Поэтому возникает необходимость в научной, философской и социологической рефлексии, которая должна хотя бы в какой-то мере осветить этот процесс и обозначить некоторые ориентиры.

Если отталкиваться от принципов бинарно-оппозиционного подхода, то среди разнообразия видов социогуманитарного мышления можно выделить два его наиболее общих типа – секулярное и религиозное. Им соответствуют две аналогичные разновидности социогуманитарного дискурса. Это разделение, если его использовать в качестве исходной посылки, позволяет выявить среди множества энциклопедических изданий два типа словарей и энциклопедий. С одной стороны это издания, выполненные в секулярном ключе, т. е. с позиций атеизма, позитивизма, материализма. С другой – это христианские энциклопедии и словари (отечественные и переводные), содержание которых подчинено теоцентрической парадигме.

Те издания словарно-энциклопедического жанра, в которых продолжают доминировать марксистско-ленинские идеологемы, необходимо оставить в стороне. Представленные в них деформированные картины социально-духовной реальности не позволяют их ставить в ряд серьезных научно-теоретических изданий. Выходившие в конце 1980-х и в начале 1990-х, они появлялись как бы в силу сохранявшейся исторической инерции и их не слишком внушительный поток постепенно иссякал. К настоящему времени он практически исчез.

Приведем в хронологическом порядке основные издания словарно-энциклопедического жанра из числа тех, которые можно отнести к секулярной литературе.

1. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь: Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1990.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. - М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1991 – 1992. (Повторное издание.1997 г.)
3. Юсупов Э. Словарь терминов архитектуры. - СПб.,1994.
4. Сто русских философов. Биографический словарь / Сост. и ред. А. Д. Сухов. – М.: Мирта, 1995.
5. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: ВЛАДОС, 1996.
6. Хоруженко К. М. Культурология. Энциклопедический словарь. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.
7. Холл Дж. Словарь сюжетов и сиволов в искусстве. - М., 1997.
8. Национальные отношения: Словарь / Под ред. В. Л. Калашникова. – М.: ВЛАДОС, 1997.
9. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 1997.
10. Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918 – 1940). Т. 1 – 3. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997 - 2002.
11. Краткий философский словарь / Ред. А. П. Алексеев. – М.: Проспект, 1998.
12. Русские писатели. 1800 – 1917; Биографический словарь. Т. 1 – 4 / Гл. ред. П. А. Николаев. – М.: Большая Российская энциклопедия. 1997 – 1999.
13. Зарубежные писатели. Библиографический словарь. В 2 ч. / Под ред. Н. П. Михальской – М.: Просвещение, 1997.
14. Психианализ. Популярная энциклопедия / Сост., науч. ред. П. С. Гуревич. – М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ», 1998.
15. Соколов Б. В. Булгаковская энциклопедия. – М.: Локид; Миф, 1998.
16. Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Том II. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998.
17. Российская социологическая энциклопедия / Под общ. ред. Г. В. Осипова. – М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998.
18. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. – М.: ТЕРА – Книжный клуб; Республика, 1999.
19. Гуревич П. С. Современный гуманитарный словарь-справочник. – М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ», 1999.

20. Краткий психологический словарь / Ред.-сост. Л. А. Карпенко; Под общ. Ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
21. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. М.; Интрада – ИНИОН, 1999.
22. Волков Ю. Г., Поликарпов В. С. Человек: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарика, 1999.
23. Новый юридический словарь-справочник. – Смоленск: Русич, 1999.
24. Бачинин В. А., Сальников В. П. Философия права. Краткий словарь. СПб.: Лань, 2000.
25. Энциклопедия мистических терминов / Сост. С. Васильев и др. – М.: Локид; Миф, 2000.
26. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В. Андреева и др. – М.: Локид; Миф, 2000.
27. Бенедиктов Н. А., Бенедиктова Н. Е., Базурина Е. Н. Энциклопедия русской истории. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000.
28. Власов В. Г. Большой энциклопедический словарь изобразительного искусства. Т. 1 – 4. – СПб.; ЛИТА, 2000 -
29. Русские писатели 20 века: Биографический словарь / Гл. ред. и сост. П. А. Николаев. – М.: Большая Российская энциклопедия; Рандеву-А.М. 2000.
30. Политическая энциклопедия. В 2 т. / Рук. Проекта Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2000.
31. Человек. Философско-энциклопедический словарь. – М.: Наука, 2000.
32. Лоусон Т., Гэррол Д. Социология. А – Я: Словарь-справочник / Пер. с англ. К. С. Ткаченко. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.
33. Энциклопедия мировой литературы / Сост. С. В. Стахорский. – СПб.: Невская книга, 2000.
34. Махлина С. Т. Семиотика культура и искусства. Опыт энциклопедического словаря. Ч. 1 – 2. - СПб., 2000.
35. Современный словарь-справочник по искусству / Науч. ред. и сост. А. А. Мелик-Пашаев/. - М., 2000.
36. Современный словарь-справочник по литературе / Сост. и науч. ред. С. И. Кормилов/. - М., 2000.
37. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. - М., 2001.
38. Руднев В. П. Словарь культуры XX века. - М.: Аграф, 2001.
39. Ильин И. П. Постомодернизм: Словарь терминов. - М., 2001.
40. Литературная энциклопедия терминов и понятий. - М., 2001.

41. Гладкий В. Д. Славянский мир: I – XVI века: Энциклопедический словарь. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2001.
42. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь / Ред. кол.: Мchedлов М. П. и др. – М.: Республика, 2001.
43. Политика: Толковый словарь: Пер. с англ. – М.: ИНФРА-М; Весь Мир, 2001.
44. Белов С. В. Энциклопедический словарь «Ф. М. Достоевский и его окружение». Т. 1 – 2. – СПб.: Алетейя; Российская Национальная библиотека, 2001.
45. Гуревич П. С. Популярный психологический словарь. – М.: Знание, 2001.
46. Сонин В. А., Шлионский Л. В. Классики мировой психологии. Биографический энциклопедический словарь. – СПб.: Речь, 2001.
47. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарика, 2001.
48. Варламова Т. К. Политики и правители. Краткий биографический словарь. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2001.
49. Всемирная история государства и права: Энциклопедический словарь / Под ред. А. В. Крутских. – М.: ИНФРА-М, 2001.
50. Энциклопедия мировой живописи / Сост. Т. Г. Петровец, Ю. М. Садомова. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
51. Музыка: Энциклопедия. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
52. Романтизм. Энциклопедия живописи / Автор-сост. О. В. Федотова. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.
53. Энциклопедия импрессионизма и постимпрессионизма / Сост. Т. Г. Петровец. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.
54. Энциклопедия искусства Средних веков и Возрождения / Автор-сост. О. Б. Краснова. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2002.
55. Энциклопедия русской живописи / Под ред. Т. В. Калашниковой. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.
56. Театр: Энциклопедия. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2002.
57. Дятлева Г. К., Ляхова К. А. Мастера портрета. – М.: Вече, 2002.
58. Алексеев П. В. Философы России XIX – XX вв. М., 2002.
59. Синдаловский Н. А. Словарь петербуржца. – СПб.: Норинт, 2002.
60. Российский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3-х т. – М.: ВЛАДОС: Филол. Фак. С.-Петербур. Гос. ун-та, 2002.
61. Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОСПЭН), 2003. (Серия «Summa culturologiae»).

62. Философия в Санкт-Петербурге (1703 – 2003). Справочно-энциклопедическое издание. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.
63. Наседкин Н. Н. Достоевский. Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2003.
64. Соколов Б. В. Гоголь. Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2003.
65. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь. Философия и литература. Мифология и религия. Язык и культура. – М.: Эксмо, 2003.

Этот список далеко не полон. В нем отсутствуют большие серии специальных юридических, филологических, оккультно-астрологических, военных, а также детских и повседневно-прикладных энциклопедий и словарей. Не приводятся перечни томов «Оксфордской иллюстрированной энциклопедии», «Большой Российской энциклопедии».

В данном перечне обращает на себя внимание то, что, во-первых, резко возросло количество авторских словарей и энциклопедий, а во-вторых, наблюдается тенденция спецификации, когда появляется все больше изданий по различным конкретным сферам теории и практической жизни. Кроме этого, следует подчеркнуть, что в светских социогуманитарных энциклопедиях заметно увеличилось число статей, посвященных религиозной жизни общества и личности.

Что касается современных христианских энциклопедий и словарей, то их издатели учитывают, что в России проживают миллионы христиан, которые воспринимают социальную реальность сквозь призму конфессиональных определений. Обычная социогуманитарная книжная продукция с секулярной направленностью, пребывающая за пределами христианского мировоззрения, не может им ничем помочь в уяснении сути современных социальных и культурных реалий. Они нуждаются в духовно-практическом путеводительстве по лабиринтам современной социокультурной реальности со стороны христианских справочно-информационных изданий. И такие издания, составляющие пока еще 5-7 % от секулярных изданий, регулярно выходят в свет в течение последних полутора десятилетий. Укажем некоторые из них:

1. Библейский словарь. Новое пересмотренное и исправленное издание с иллюстрациями: Пер. с швед. / Сост. Э. Нюстрем. Б. м. 1989.
2. Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1 – 3 / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993 – 1995.
3. Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: Русский Двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
4. Прайм Д. Библейский справочник: Пер. с англ. – Минск.: Изд-во церкви «Завет Христа», 1998.
5. Библейская энциклопедия Брокгауза: Пер. с нем. – Б. м., 1999.

6. Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и Жизнь, 2000.
7. Евангельский словарь библейского богословия: Пер. с англ. / Под ред. У. Элуэлла. – СПб.: «Библия для всех», 2000.
8. Карпов А. Ю., Юрьев А. А. Самые знаменитые святые и чудотворцы России. – М.: Вече, 2001.
9. Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. К.: Дух і Літера, 2001.
10. Католическая энциклопедия. Т. 1. – М.: Издательство Францисканцев, 2002.
11. Святая Русь. Большая Энциклопедия Русского Народа. Русское государство / Гл. ред. и сост. О. А. Платонов. – М.: Православное изд-во «Энциклопедия русской цивилизации», 2002.
12. Теологический энциклопедический словарь: Пер с англ. / Под ред. У. Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
13. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов: Пер. с англ. – М.: Республика, 2004.
14. Бачинин В. А. Малая христианская энциклопедия: В 4-х т. СПб.: Шандал. Т. 1. Религиозная философия. 2003; Т. 2. Социология. Политология. Правоведение. 2004; Т. 3. Антропология. Психология. Этика (в печати); Т. 4. Эстетика. Культурология (в печати).

Следует отдельно сказать о масштабном проекте издания многотомной «Православной энциклопедии», который уже начал реализовываться и первые тома которого вышли в свет.

Между двумя видами секулярных и христианских справочных изданий располагается маргинальная группа, куда входят словари, освещающие различные аспекты религиозной жизни, но написанные с секулярных позиций светского религиоведения.

1. Христианство: Словарь / Под общ. Ред. Л. Н. Митрохина и др. – М.: Республика, 1994.
2. Религии народов современной России: Словарь / Ред-кол.: Мчедлов М. П. (отв. ред.), Аверьянов Ю. И., Басилов В. Н. и др. – М.: Республика, 1999.
3. Всемирная энциклопедия: Христианство / Гл. ред. М. В. Адамчик: Гл. науч. ред. В. В. Адамчик: - Минск: Современный литератор, 2004.

Секулярный и христианский энциклопедические дискурсы различаются качественными особенностями теоретического мышления его участников. Связанные между собой общим объектом, каковым является *антропосоциальный жизненный мир*, они различаются в своих исходных мировоззренческих посылах, в характере тех фундаментальных принципов, которые составляют методологические основания каждого из них.



Так, субъектами, обеспечивающими развитие секулярного энциклопедического дискурса выступают представители светской научной интеллигенции и стоящего за ними гражданского общества.

Предмет секулярного энциклопедического дискурса – социокультурная реальность, представленная как самодовлеющая данность, структурированная на разнообразные системы, подсистемы, уровни, элементы и т. д. В его контексте описываются и характеризуются конечные, преходящие, относительные факты, феномены, процессы, пребывающие конкретном социокультурном пространстве и времени.

Материал светских энциклопедий контекстуализирован в секулярную, децентрированную парадигму апостасии (от греч. *apostatos* – мятежник, бунтарь; апостасия – вероотступничество, отход от христианства, отказ от того, чтобы руководствоваться принципами христианской веры). На практике это привело теоретическое сознание к потере из виду Бога и к отсутствию устойчивой привязанности к универсальной ценностно-нормативной иерархии.

Авторы светских энциклопедий не выходят за пределы позитивистского дискурса. При построении объяснительных моделей они, как правило, не идут дальше выявления тех или иных социальных и культурных детерминант. Это ведет к тому, что формулируемые ими выводы пребывают, как правило, в плену мировоззренческих (идеологических) стереотипов своего времени и своего общества.

Что касается особенностей христианского энциклопедического дискурса, то его развитие обеспечивается представителями католической, православной и протестантских церквей, а также воцерковленными светскими теологами и христианскими учеными-гуманитариями разных конфессий.

Предмет христианского энциклопедического дискурса – духовное и социальное бытие человеческих сообществ в его непосредственном соотношении с миром трансцендентных сущностей. Его участники имеют дело с разнообразными социальными проявлениями таких фундаментальных диад, как «рациональное – иррациональное», «конечное – бесконечное», «феноменальное – ноуменальное», «временное – вечное», «относительное – абсолютное», «посюстороннее – потустороннее», «земное – небесное», «профанное – сакральное» и т. д.

Христианский энциклопедический дискурс опирается не только на познавательные возможности рассудка и разума, но и на способность творческого духа к религиозно-метафизическим созерцаниям и умозрениям, результаты которых не поддаются верификации и пребывают вне логики рассудочных доказательств и опровержений.

Христианский энциклопедический дискурс контекстуализирован в христоцентрическую парадигму. Он подчинен принципу теоцентризма (христоцентризма) и соответствующей ему строгой иерархии смыслов, ценностей и норм.

Пребывание внутри теоцентрического дискурса не мешает его участникам относиться с вниманием к разработкам гуманитариев-

позитивистов, подвергать их материалы соответствующей мировоззренческой трансформации, а затем использовать их в своих штудиях. При этом они опираются в своих объяснениях социокультурных явлений не столько на принцип причинности, сколько на принцип провиденциальности, уводящий мысль за пределы наличной социальной реальности в трансцендентную сферу.

Христианская энциклопедическая мысль глубоко укоренена в многовековом духовном опыте христианского богословия, устремлена в эсхатологическую перспективу и потому надежно защищена от влияния деструктивных идеологем. Это сообщает ей способность сохранять конструктивную направленность независимо от характера идейно-политической конъюнктуры и воздействий национально-этнических факторов.

Аналитический опыт христианского антропосоциального мышления, представленного в контексте энциклопедического дискурса, обширен и глубок. Поэтому секулярный энциклопедизм, несмотря на свое нынешнее господствующее положение, не вправе его игнорировать. Его представителям приходится помнить о том, что существует иная теоретическая парадигматика, имеющая свой язык, свои принципы формулирования проблем, свои способы постановок вопросов и поисков ответов, обладающая неисчерпаемыми эвристическими возможностями и способная обнажать такие грани антропосоциальной реальности и высвечивать такие смысловые оттенки, которые скрыты от позитивистского теоретического сознания непроницаемой завесой.

Важно учитывать и то, что христианский энциклопедизм – это особая интерпретационная система принципов, приводящая читателя к весьма характерному пониманию как антропосоциальных реалий, так и их культурных контекстов. Высокая продуктивность этой системы обнаруживается в том, что христианское истолкование известных событий и фактов оборачивается для читателя в конечном итоге обретением новых знаний – знаний не осведомительного, а мировоззренческого характера.

## ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

### ТЕОЛОГИЯ ГРЕХА И РЕЛИГИОЗНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП «ПОДПОЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»

В XX веке Достоевского вспоминали чаще, чем других русских писателей-классиков – Толстого, Тургенева, Чехова. На то были свои причины. Одну из них точно обозначил Герман Гессе, который говорил, что в минуту горя и отчаяния многих из нас начинает с силой притягивать таинственный образ Достоевского.

Мир с особой остротой почувствовал, что нуждается в Достоевском. При этом он обнаружил, что знает трех Достоевских.

Первый был молодым, талантливым петербургским литератором, автором миниатюрных сентиментальных повестей и новелл «Бедные люди», «Белые ночи» и др. Там, в контекстах незамысловатых сюжетов действовали банальные герои, кипели безобидные страсти маленьких людей.

Второй Достоевский был другим – трагическим художником, бывшим узником Петропавловской крепости, смертником, которого расстреливали, но не расстреляли, сибирским каторжником, эдаким Жаном Вальжаном в русской литературе. Это был мрачный летописец каторжных нравов, живописатель темных криминальных историй, аналитик преступных помыслов, демонических соблазнов, бесовских искушений.

Этих двух Достоевских знали современники писателя. Но есть еще и третий, которого они не знали. Это гигантская фигура мирового гения, который стоит в одном ряду с Данте, Микеланджело, Шекспиром. Это гений-вестник, провидец, почти пророк, прозревший, предугадавший многое из того, о чем его современники и не догадывались.

Этого, третьего Достоевского открыл XX век. Вначале открыли, что стали сбываться художественные фантазии писателя, казавшиеся мрачными плодами его больного воображения. Потом осознали, что собственная судьба Достоевского – это судьба-парадигма, судьба-модель, по образу которой в XX веке оказались скроены судьбы миллионов его несчастных соотечественников, познавших неправый суд, тюремные казематы и убийственную русскую каторгу. И, наконец, осознали, что в пережитых Достоевским мировоззренческих перепадах от веры в социализм к вере в Христа было что-то весьма типичное и очень русское. То, что в XIX столетии происходило персонально с Федором Михайловичем Достоевским, в XX веке происходило уже с целой страной и ее народом, который кощунствовал и каялся, терял Христа и снова начинал искать Его.

Нередко говорят, что Достоевский, как писатель, тяжел и мрачен. Это так и одновременно не так. Понять суть этого парадокса можно, если принять во внимание, что Достоевский – истинно петербургский художник. Но спрашивается: а что делает писателя, живущего в Петербурге истинно петербургским художником. Ответ может звучать так:

«Присутствие «подполья» в его душе и способность говорить об этом «подполье» языком высокого искусства». Что же означает «подполье» на языке Достоевского?

Когда писатель вернулся в Петербург после сибирской каторги, то, спустя некоторое время, он пишет новеллу «Записки из подполья». В 1864 г. она выходит в свет. Ее герой – мелкий петербургский чиновник, сорокалетний холостяк. Это весьма неприятный человек, желчный, саркастичный, называющий себя «гнусным петербуржцем». Вместе с тем, он чрезвычайно умен и проницателен.

Новелла построена как его исповедь. Он признается: “О чем может говорить порядочный человек с наибольшим удовольствием?... Ответ: о себе. Ну, так я и буду говорить о себе”.

Одно из главных признаний героя – это признание в том, что его одолевает злость на всех людей и весь мир. Эта злость, подобно едкой желчи, разливается по всем страницам повествования. Ему никто не мил и никто не нужен. Он задается удивительным вопросом: вот, например, если надо будет выбирать – миру провалиться или мне чаю не пить, что я выберу? А ответ мой будет такой: пусть весь мир провалится, но мне чтобы чай всегда пить! То есть весь мир не стоит стакана моего чая.

Этому человеку не жаль ни Божьего мира, ни Бога, ни людей. Даже самого себя ему в конечном счете тоже не жаль. И этот маленький «гнусный петербуржец» сравнивает себя с такой же маленькой, злой мышью, которая сидит в своем темном *подполье* и оттуда злобно поносит весь мир. Таков один смысл образа подполья.

Но у этого понятия есть и другой смысл, более глубокий. Подполье – это все темное, что пребывает на дне человеческой души. Это подвал души, куда не проникает свет веры, добра, любви. Это маленькая преисподняя, которую человек носит в себе. Там, в этом маленьком, персональном аду заперто все низменное, что есть в человеке. Оттуда исходит энергия зла, которая заставляет людей лгать, ненавидеть, красть, убивать, то есть нарушать все божеские и человеческие законы.

Такое подполье есть у каждого человека, рожденного смертной женщиной. Его не было только у Иисуса, потому что Он был Сыном Божиим. Но каждый обыкновенный человек имеет внутри себя такое подполье.

Таким образом, Достоевский совершил открытие, которое еще не оценено по достоинству современным богословием. Он как бы открыл новую страницу теологии греха. Он обозначил, маркировал то место, где прячется грех. Он дал имя этому мрачному прибежищу. Богословы нередко рассуждают о том, что носителем греха являются человеческая плоть, тело, страсти, инстинкты и прочее. Но при этом забывают, что тело, страсти, инстинкты играют также важную положительную роль. Без них невозможны ни продолжение рода, ни любовь, ни творчество.

Что же касается подполья – это беспримесный негатив. Это внутренняя обитель греха и только греха. Достоевским был найден новый, пространственно маркированный символ для обозначения того, что

пребывает вне пространства и времени. Он придал антропологическую локализованность той реальности, внутри которой свил себе гнездо первородный грех.

Достоевский дал имя темной, демонической реальности, пребывающей внутри человека и сконцентрировавшей в себе безблагодатную энергию разрушения.

Эта реальность, существовала всегда, и внецерковная культура знает множество попыток ее художественного изображения и философского постижения. Но исследовать эту реальность с такой аналитической проницательностью, как это сделал Достоевский, никому до него не удавалось.

Многих останавливал мистический страх перед бездной, в которой копошились чудовища, лишённые благообразия и способные ввергнуть в состояние ужаса кого угодно. То, о чем Данте, Шекспир, Гофман лишь догадывались, но что ими так и не было проименовано, обрело у Достоевского свое название и предстало в свете беспощадного философско-художественного анализа.

Все герои послекаторжного Достоевского имеют внутри себя подполье. Правда, есть у Достоевского один особенный герой, одна светлая душа. Глядя на него, порой кажется, что у него нет подполья. Но роман о нем Достоевский назвал коротким и красноречивым словом «Идиот». Хотя, строго говоря, подполье конечно же есть и у князя Мышкина, поскольку и на нем лежит печать первородного греха.

Имел подполье внутри себя и сам Достоевский и прекрасно это понимал. Человеку страшно носить в себе подполье. Но еще страшнее заглядывать в него. Это все равно, что наклоняться над некой темной пропастью, на дне которой кишат всевозможные гады – змеи, тарантулы, скорпионы и т. п. Все это – бесы, имя которым – легион. Они заперты в подполье, но при этом одержимы одним стремлением – вырваться из него на поверхность во что бы то ни стало. И человек должен прилагать невероятные усилия, чтобы не позволить им этого и держать их под замком. Но удается это очень немногим. Большинство же людей, как правило, с этой задачей не справляются. В самых тяжелых случаях люди становятся заложниками, рабами своих демонов. И тогда весь внутренний мир такого человека превращается в одно сплошное подполье, где безраздельно хозяйничают бесы.

Перед Достоевским, как художником и мыслителем, стояла трудная задача. С одной стороны в его ушах звучал классический императив: «Познай самого себя!». Ведь, большая литература – это не развлечение, а труд человечества по самопознанию. Большой писатель – это не развлекатель, а аналитик, углубляющийся в человеческую душу, стремящийся сделать еще один шаг на пути к разгадке тайны человеческого бытия. И Достоевский, несомненно, говорил себе: «Я должен познать самого себя». Но одновременно звучал и антитезис: «Не дай мне Бог познать самого себя до конца». Так столкнулись дерзновение проницательного художника-гения и страх. Этот страх не был пустым,

беспочвенным. Это был страх перед теми химерами, которые живут в глубине его собственного подполья. И этот страх грозил погасить познавательный энтузиазм. Что же было делать? Как выйти из этого противоречивого состояния?

И Достоевский нашел гениальный выход из этого противоречия. Он стал создавать своих двойников, помещать их в художественное пространство литературных текстов и проводить их через чудовищные авантюры и преступления. Затем он разделялся с ними в соответствии с принципами возмездия, не уступающие по своей суровости ветхозаветным. Так, например, сам Достоевский обладал непомерной чувственностью и считал себя «сладострастным насекомым». Но к своим героям-сладострастникам, в подполье которых царил «идеал содомский» он совершенно беспощаден. Он приговорил у позорной, скандальной смерти Свидригайлова, Ставрогина и Федора Павловича Карамазова.

. . .

То, что страшно увидеть в себе, в двойнике уже не так страшно. Писатель с бесстрашием вивисектора расчленял своих героев-грешников как лягушек, выворачивал их наизнанку и разглядывал, затем описывал содержимое их подполий.

Достоевского в особой степени интересовало, как в глубине подполья зарождаются темные, деструктивно-криминальные мотивы, которые можно обозначить как «мыслепреступления».

Власть подполья проявляется двояко. С одной стороны, это может выглядеть, как выход бесов из подполья. Они срывают запоры, вырываются на свободу и начинают бесчинствовать внутри индивидуального «я». И тогда человек начинает «грешить бесстыдно, беспробудно, счет потеряв часам и дням» (А. Блок).

Но эту же власть подполья можно изобразить иначе. Вообразим, что внутренний мир человека обладает пространственными очертаниями. Тогда его подполье предстанет в виде зауживающейся книзу воронки. На дне этой воронки окажется отверстие, через которое индивидуальное подполье сообщается с миром небытия, с безблагодатной тьмой всеобщей преисподней, в которой теряются истоки человеческих пороков и преступлений. Вместе с грехом в человеке присутствуют атрибуты антимира, враждебного Богу, - смерти и преисподней. То есть личное подполье – это нечто вроде маленького филиала общего ада. Через указанное отверстие духи тьмы проникают внутрь человека. И если человек не предпринимает тех специальных усилий, которым учил людей Иисус Христос, они овладевают им.

Погружение человека в грех можно рассматривать как его погружение в собственное подполье. В психологическом отношении это выглядит как вхождение в состояние холодной, ядовитой злости на весь мир.

В теологическом смысле этот процесс выглядит как посещение индивидуальным «я» своего личного «отсека» всеобщего ада и как последующие круговращения внутри его воронки. Как Данте некогда в своей «Божественной комедии» нисходил по кругам Ада, человек может спускаться во все более темные и зловещие слои своего подполья, где нет ни физического, ни духовного света.

Тьма подполья способна в отдельных случаях заполнять почти все пространство внутреннего мира человека, лишая его возможности различать, где добродетель, а где преступление. При этом словно распахиваются врата и из глубин подполья всплывают на поверхность души запретные желания и образы, пугающие своей неуправляемой агрессивностью.

В итоге индивид превращается в «человека беззакония», в «маленького Антихриста», исполненного презрения к священным запретам, общепринятым нормам и почитаемым ценностям.

В подполье есть многое из того, что сближает его с лабиринтом. Издавна лабиринт выступал символом блуждающего человеческого духа. Это символ утраты путеводных ориентиров и погружения во мрак, где уже неразличимы истинные смыслы и ценности бытия. Лабиринта способен поглотить в своем чреве все человеческие устремления, надежды, упования.

Существует представление о лабиринте как результате наложения друг на друга космоса и хаоса. Действительно, в нем сочетаются внешняя структурность и беспорядочность блужданий. Сочетание элементов хаоса и космоса порождает удивительный эффект *хаосмоса*.

В «подпольной» микро-модели мира, имеющей вид лабиринта-хаосмоса, нет центрирующего начала – Бога. Поэтому в нем можно плутать до бесконечности. Блуждание – это единственно возможная форма духовного движения в любом лабиринте.

Но подпольного господина это не удручает. Он не похож на мыслителей эпохи классики. Те стремились во всем обнаруживать рациональные смыслы. Подпольному философу интересно прежде всего то, что смысла не имеет и иметь не может, что пребывает «по ту сторону» всех мировых смыслов и что невозможно назвать иначе, как вздором, диким капризом, абсурдом, невообразимой бессмыслицей.

За примерами того, где этот абсурд сосредоточен, далеко ходить не надо. Весь мировой вздор в максимальной степени сосредоточен в человеке, в том числе и в самом «гнусном петербуржце». Потому-то он с такой готовностью и рассуждает только о себе. В результате его многословная исповедь, кажущаяся иной раз невероятным вздором, становится одновременно иллюстрацией вселенской бессмыслицы.

Топография подпольного лабиринта имеет не плоскостный, а объемный характер. В нем есть что-то от структурности дантовского ада, с той лишь разницей, что выходы из него не обозначены и герою не ведомы. Но Данте все-таки выбрался из своего ада, поскольку имел в своем распоряжении три путеводных начала – вера в Бога, любовь к творчеству и

поэзии и любовь к Беатриче. У подпольного же господина ничего этого нет. Поэтому он оказывается заживо погребен в своем лабиринте, чтобы там в темных тупиках мизантропии изживать свою жалкую и мученическую жизнь.

У каждого духовно развитого человека рано или поздно наступает в жизни момент, когда он обнаруживает в себе подполье. Предстояло это и Достоевскому. Но прежде, чем это произошло, во внешней и внутренней жизни писателя должны были произойти чрезвычайные перемены.

Жизненная катастрофа, связанная с арестом, инсценированным расстрелом и каторгой изменила не только судьбу Достоевского, но и направленность его творчества. Автор “Записок из подполья” - это послекаторжный Достоевский, за спиной которого заточение в крепости, пережитая смертная казнь, сибирский острог и солдатчина. Это человек уже с иным, чем до каторги мировоззрением, не просто выношенным, а буквально выстраданным.

Каторга стала для Достоевского местом, где родились те его мысли, умонастроения, которые никогда не смогли бы родиться в других местах.

Л. Шестов утверждал, что послекаторжного Достоевского почти перестали занимать бедные, униженные чиновники. Его творческое сознание оказалось властно захвачено темой преступления.

На каторге перед ним встали новые вопросы. Его не оставляла мысль о том, что это за люди, преступники, и почему он рядом с ними чувствовал себя слабым, заурядным, обыкновенным? Там, на каторге он впервые ощутил, что у него складывается какое-то странное отношение к преступникам. Оно напоминало что-то вроде особого рода зависти. Вслед за этой, неясной по своим истокам, завистью пришло желание разобраться в связанных с ней впечатлениях и состояниях. В сущности, все последующие произведения Достоевского оказались в той или иной степени посвящены этому разбирательству. Поэтому основным типом, интересующим его, становится отъявленный грешник, безусловный преступник, безбожник-убийца вроде Раскольникова или безбожник-растлитель вроде Ставрогина из романа «Бесы».

Некоторое время Достоевский нес в себе остатки романтически-байронического отношения к своим героям-преступникам. Он однозначно осуждая преступление как таковое. Вместе с тем, его отношение к личности преступника было зачастую не столь однозначно отрицательным. И это просвечивало в тех изобразительных средствах, с помощью которых изображались убийцы и растлители. Так, Раскольников предстает у него обладателем и ума и внешней привлекательности и человеческого обаяния. Ставрогин – это почти сверхъестественный красавец и обладатель умопомрачительной силы духа.

Лишь в последнем романе, в «Братьях Карамазовых» романтический флер вокруг личности преступника окончательно развеивается, и убийца Смердяков предстал в облике предельно омерзительного существа. Этот поворот ознаменовал окончательное расставание Достоевского с романтическими иллюзиями, с элементами идеализации личности



преступника. Отношение к преступнику обрело у него черты сурового этического максимализма.

Всех криминальных героев Достоевского характеризовала ключевая идея – идея подполья. Она появилась впервые в “Записках из мертвого дома”. Но там она, в силу особого жанра этих “Записок”, она имела не в основном социологический оттенок.

Обитатели каторги изображались существами, заброшенными в некий социальный ”провал”. Это было социальное подполье. Здесь людьми больше частью двигали отнюдь не светлые, возвышенные побуждения.

Достоевский провел четыре года в этом социальном подполье, вынужденный от всех скрывать свою внутреннюю жизнь. Затененное пространство готово было поглотить его целиком. Ядовитые мизантропические настроения грозили пропитать его внутреннее ”я”.

Достоевского спас от этого Христос. С ним оказалось Евангелие, подаренное ему женами декабристов. Он не стал мизантропом. Но каторжные впечатления не прошли бесследно.

На свободу вышел и в Петербург вернулся уже другой человек, с совсем другими взглядами на жизнь. Покинутое подполье каторжного мира осталось навсегда с бывшим арестантом. Только из внешнего социального пространства оно переместилось в пространство его внутреннего мира. По крайней мере, писатель уже знал, как называется то гнездилище всего темного, что он носит в себе.

И вот в 1864 г. выходят в свет «Записки из подполья». Поначалу Достоевский хотел назвать эту повесть так же, как Августин, а позднее и Руссо назвали свои автобиографические повествования, т. е. «Исповедь». Иными словами, под личиной безымянного петербургского чиновника пряталось авторское «я». И Достоевский даже не хотел этого скрывать. Однако в процессе работы он отказывается от этого намерения. Тем не менее, многое из того, что продумал и прочувствовал герой «Записок», было пережито и продумано им самим. Ему было важно разобраться со своим собственным подпольем. То есть без жеманства и ханжества вскрыть и высветить эту греховную структуру. Для этого и создается художественная модель собственного двойника – не буквального, а психологического. А затем с ним проделывается весь комплекс художественно-аналитических работ.

Для Достоевского, пережившего жизненную катастрофу, невозможно было оставаться в пределах прежнего мирозерцания. Он уже не мог существовать подобно большинству его коллег-литераторов, не мог писать благонамеренные сочинения и воспевать семейные и гражданские добродетели. Он совершил прорыв в новое мировоззрение.

Оказавшись после каторги на свободе, Достоевский долго не мог полностью освободиться от тягот навязанного ему тюремно-острожного мировосприятия. Его внутреннее ”я” оказалось в состоянии раздвоенности. В остроге оно, пребывавшее в теле каторжника, привыкло мысленно уноситься в свободный мир. А на свободе, напротив, память регулярно

возвращала его в острожно-каторжную реальность. В этих внутренних перемещениях в духовном пространстве между двумя разительно непохожими друг на друга реальностями ему приходилось регулярно преодолевать разделяющий их порог.

Эти постоянные перемещения в пространстве смысловых, нормативных и ценностных иерархий составляли одну из главных особенностей творческого мышления зрелого Достоевского. Ему приходилось преодолевать тяготение и инерцию то одного, то другого состояния. Он внутренне переживал эти резкие перепады, невероятно усложнявшие его внутреннюю жизнь.

Вместе с тем это сообщало его духовному бытию особого рода открытость. Сказывалось это и на образах его героев. Не случайно подпольный господин, забившийся по своей свободной воле в подполье, исковеркан им как казематом. Он живет на свободе как в тюрьме. А многие разбойники-арестанты из «Записок из мертвого дома» обладают свободным духом.

Авторского ”я” Достоевского многому научилось благодаря каторге. Оно оказалось способно дышать, как сказал один из поэтов, «и затхлым воздухом свободы и свежим воздухом тюрьмы».

Метафора острога, символика тюрьмы и стальных оков становятся для Достоевского семантической сенью, под которой родились антропологема подполья и образ подпольного господина. Его герой, мог бы, подобно Гамлету, сказать: «Весь мир – тюрьма». Поэтому он по-особому воспринимает дисциплинарный диктат цивилизации. Ему не по душе, что нормы цивилизации ограничивают пространство личной свободы и стирают индивидуальность. Он с безумной дерзостью бунтует против нее.

Итак, в «Записках из подполья» Достоевский изображает господина, пожелавшего отменить все божеские и человеческие законы. Ему хочется попробовать разорвать все связи, развенчать все авторитеты, воспеть гимн духу отрицания и хаоса, а затем посмотреть, что из этого будет. То есть это в своем роде экспериментатор. Он ставит весьма рискованные опыты с собственной душой, пытается играть в чрезвычайно опасные игры. Он не прячет свои «подпольные» мысли за покрывалами внешней благопристойности, а бесстыдно заголяется и обнажается, не стесняясь их отталкивающей наготы.

На протяжении всех «Записок» подпольный господин занят одним – он ведет репортаж из темной утробы своего личного подполья. Он предельно откровенен и достаточно бесстрашно описывает ту темную, уродливую, безобразную реальность, что составляет содержимое его подполья.

Мы видим, как творческий дух великого писателя с безмерным мужеством первооткрывателя спускается в ад личного подполья. Он совершает то, что вполне можно считать духовным подвигом, сопоставимым с тем, что некогда совершали христианские подвижники.

Достоевский, открыв и описав подполье, радикально изменил классическую философскую модель человека, строившуюся на началах рационализма. В ней как будто была пробита брешь, сквозь которую открылся вид уходящей вниз бездны с царящим в ней хаосом.

Подполье обрело у писателя статус *антропологемы*, т. е. неотъемлемой принадлежности каждого человеческого существа. Его характеризуют несколько сущностных признаков.

Во-первых, подполье генетически первично. Человек не приобретает его в награду или наказание за что-либо, а оно дано ему изначально, от рождения и сопровождает его по жизни, до самого конца.

Во-вторых, подполье доминантно: оно способно довлеть над человеческим миром, над смыслами, ценностями и нормами, которыми живет человек. Эта доминантность может быть мягкой и жесткой, завуалированной и откровенно грубой, локализованной и тотальной.

В-третьих, подполье имеет свойство главенствовать каузально, выступать в качестве первопричины мотивов и деяний. Оно способно «заказывать музыку» и платить за нее переживаниями мрачных экстазов.

Когда творческий дух Достоевского обнаружил в глубинах психики подполье, он был далек от того, чтобы воспринимать его присутствие, соседство как оскорбление. Ведь крона не сетует на присутствие под собой корней, зарывшихся в грязную землю. Сердце не оскорбляется соседством кишечника.

Конечно, дух может испытывать боль и скорбное сострадание, слыша режущие слух откровения, несущиеся из подполья. Но эта скорбь не ослабляет его, и он не намерен уступать подполью бразды правления. Достоевский вывел дух и подполье как двух гладиаторов на сцену мирового амфитеатра. Все его последующее творчество предстало как перманентный поединок духа, исповедующего «идеал Мадонны», с подпольем, поклоняющимся «идеалу содомскому».

Как ни парадоксально выглядит это сравнение, но в подпольном господине есть нечто, сближающее его с библейским Екклесиастом. Он также пытается испытать все разумом своим и также не видит вокруг ничего, кроме ничтожной суеты сует. Как Екклесиаст, убедившийся, что во множестве мудрости много печали, он видит, что знание и понимание – это источник страданий. Как Екклесиаст, в прошлом активно действовавший, строивший, копивший богатство, но в итоге понявший, что все суета и тлен, герой Достоевского отверг этот путь большинства людей, погрязших в мелкой суете.

Но эти общие черты эпизодичны. Различий между позициями Екклесиаста и подпольного господина несравнимо больше. Прежде всего важно отметить, что у Екклесиаста была крепость и опора – Бог. Что касается подпольного господина, то у него такой опоры нет. Поэтому его монолог звучит безысходнее и отчаяннее. Пребывая в этом отчаянии, герой «Записок» настаивает на том, что его время – это время не смеяться, а плакать, не любить, а ненавидеть.

Разум Подпольного господина, совершил самое тяжкое из всех возможных “мыслепреступлений” – он посягнул на Бога. Уже скоро в Европе прозвучит знаменитый вердикт Ницше: «Бог мертв». Но герой Достоевского опередил безумного философа. Он попытался представить мир таким, как будто Бог «умер». Он предпринял попытку нарисовать что-то вроде гигантского натюрморта с «мертвым» Богом на переднем плане. И это был уже не натюрморт, а «теоморт».

Подобно Екклесиасту, сравнивавшему человека с животным и говорившему, что участь тех и других одна, Подпольный господин сравнивает себя то с «усиленно сознающей» мышью, то с насекомым, то с червяком. «Я много раз хотел сделаться насекомым», - признается наш герой. При этом он прямо не фиксирует, но, наверняка, интуитивно ощущает глубинный культурно-исторический смысл этих сравнений.

А дело здесь в том, что человек, вообразивший себя мышью или насекомым, встает на опасный путь, где его могут воспринять либо как дегранта, либо как преступника, заслужившего наказания. У древнеримского поэта Овидия есть поэма “Метаморфозы”. В ней многие превращения людей в представителей флоры и фауны совершаются как наказания за их проступки, пороки и преступления. Такие метаморфозы делаются формой унижения человека.

Именно в этом ключе впоследствии развернется метафора “человека-насекомого” в новелле Ф. Кафки “Превращение”. Там идея метаморфозы реализуется буквально: юноша превращается у себя дома в огромное насекомое. Далее следует описание того, как родные, знакомые, коллеги все это восприняли. Он оказывается в итоге в ситуации страшного отчуждения от всех людей, в состоянии убийственного одиночества и тихо умирает у себя в комнате.

То, что подпольный господин видит себя мышью, имеет еще один существенный аспект, заслуживающий особого внимания. Исследователи народных, дохристианских верований указывают на древнюю традицию рассматривать мышь как «чертово создание», как вестника смерти и всевозможных напастей – голода, болезней и т.п.

В условиях христианства появилась традиция видеть в мыши приспешника темной силы, одну из ипостасей дьявола, посредством которой он является в мир. Так, у Гете, в 1 части «Фауста» именно мышь отгрызает кусочек монограммы, из-за которой черт оказался в ловушке, и тем самым дает ему возможность скрыться.

Обращает на себя внимание еще одна деталь, связанная с образом мыши как обитателя подполья. Это похоже на очередной парадокс: почему подпольный господин, пытающийся метать молнии в Бога и сокрушить бастионы миропорядка, воображает себя не сверхсуществом, не героем-титаном, а всего лишь маленькой мышью, хотя и «усиленно сознающей». В чем причина подобного несоответствия? Неужели способность «человека-мыши» к «усиленному сознаванию» столь могущественна, что перед ее разрушительным напором не устоять даже Богу?

Может быть, иллюзия всемогущества питается здесь воспоминанием об этическом парадоксе Паскаля. Французский мыслитель утверждал, что такая слабая «мыслящая тростинка», как человек, сильнее всей гигантской вселенной. Почему? Да потому, что человек сознает свое ничтожество, а вселенная не сознает своего превосходства над ним.

Как бы то ни было, но человек, отпрянувший от Бога, становится, независимо от того, желает он этого или нет, пособником темных сил. Погасший внутри него свет веры сменяется тьмой духовного подполья. И в итоге сам он начинает ощущать себя именно мышью, а не какой-то иной, не столь сумеречной и «чертовой» тварью.

Подпольный господин противопоставляет себя Божьему миру и при этой не страшится возмездия и кар. Здесь воистину “бездна бездну призывает”: бездна разверзшегося подполья и личного своеволия вызывает к бездне “обезбоженной” вселенной, которая готова распасться в хаос.

Если в ветхозаветной книге “Бытие” тьма царила над бездной и Дух Божий носился над водой, то во вселенной подпольного господина над бездной носится дух отрицания, гибели и хаоса.

Человек с такими воззрениями не может ни быть уродливым и отталкивающим. До Достоевского никто еще не изображал безумие безверия с такой аналитической глубиной и художественной пронизательностью.

Достоевский был абсолютно прав, считая осуществленную им художественную разработку тему подполья одной из своих главных творческих заслуг. «Я горжусь, - писал он, - что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону. Трагизм состоит в сознании уродливости... Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, не стоит и исправляться! Что может поддержать исправляющихся? Награда, вера? Награды – не от кого, веры не в кого! Еще шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство), Тайна... Подполье, поэт подполья - фельетонисты повторяют это как нечто унижительное для меня. Дурачки. Это моя слава, ибо тут правда... Причина подполья- уничтожение веры в общие правила. “Нет ничего святого”. (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т.16. С. 329-330).

После выхода “Записок” образ подполья стал одним из ведущих в поэтике Достоевского. Он позволял обозначать глубины внутреннего мира, сообщающиеся с темной, запредельной реальностью, где обитают зловещие, демонические силы, жаждущие гибели и хаоса.

Картина мира подпольного господина напоминает философу разбегающейся Вселенной Эмпедокла, находящейся во власти Вражды. Впоследствии другие подпольные герои Достоевского будут на разные лады варьировать этот философский мотив: для Ивана Карамазова мир предстанет как «бесовский хаос», а Кириллов увидит в законах планеты «ложь и дьяволов водевиль».

У духа гибели имеются свои “иноформы”, в которых он является человеку. Достоевский узрел эти “иноформы” в подполье и преступлении. В них господствует пафос отрицания.

Индивидуальный дух может время от времени спускаться в глубины собственного подполья, подобно тому, как творческий дух Данте погружался в его «Божественной комедии» в воронку ада.

Подполье – это символ огромного значения. Его трудно представить его в виде какого-то домашнего погребца с мышами. Он мыслится как некий бездонный провал, как сверхфизическая бездна, в которой сосредоточено всё зло мира, готовое ринуться в человеческую душу и погубить ее. Это зло способно вздыматься подобно клубам черного дыма, вторгаться в пределы души и духа, заполнять все пространство внутреннего «я» удушливым ядом мизантропии. И тогда весь внутренний мир человека превращается в сумеречное подполье. А все его чувства, мысли и поступки превращаются в проявления его подполья. Его насквозь пропитывает наркотический яд злобно-сладострастной ненависти ко всему сущему и должному.

Такого человека, ставшего жертвой, заложником собственного подполья, изобразил Достоевский. Таких людей не столь уж много. Достоевский поставил эксперимент, создал художественную модель такого человека. В результате фигура мелкого и ничтожного отставного чиновника вдруг начинает разрастаться до гигантских, почти люциферических масштабов. Его можно поставить в один ряд с такими философскими монстрами, как маркиз де Сад и Фридрих Ницше.

В начале своего послекаторжного периода творчества Достоевский запланировал написать многотомный сверхроман «Житие великого грешника». «Записки из подполья» предстали у него в качестве увертюры к будущему многокнижию. А их герой - это первый из по-настоящему великих грешников Достоевского.

В «Записках» этот «великий грешник» впервые входит в темный лабиринт и впервые осознает, что так просто ему из него уже не выбраться, что плата выход будет непомерно высокой. По крайней мере ему, не способному ни к творчеству, ни к любви, ни к вере она окажется не по карману.

«Великий грешник» у Достоевского - это не конкретный герой задуманных романов. Это человеческий дух, заплутавший в лабиринтах бытия и его тайных смыслов. Он заблудился из-за того, что понадеялся только на себя, на свои собственные силы, а Бога отверг.

Главная черта русского характера – это трансгрессивность, или способность «выскакивать из мерки». Она обнаружилась впервые с необыкновенной силой у подпольного господина. Затем эта способность стала ключевым свойством большинства крупных героев и героинь Достоевского – Раскольников, Ставрогина, Настасьи Филипповны, всех братьев Карамазовых.

Самомнение подпольного парадоксалиста, готовность считать себя умнее всех было унаследовано Раскольниковым и Иваном Карамазовым.

Именно они строят свою жизненную философию с опорой на фактор интеллектуального превосходства.

Психологема исповедальности разойдется веером по многим произведениям, героям и конкретным ситуациям, вплоть до «пети-же» на вечере у Настасьи Филипповны с рассказом о «самом скверном поступке». Она достигнет своего предела в исповедях мертвецов в новелле «Бобок».

Важно подчеркнуть, что большинство из всех последующих героев Достоевского станут обладателями собственных, персональных подполий. Безмянный подпольный господин обретет имена Раскольников, Свидригайлова, Ипполита Терентьева, Кириллова, Ставрогина, Ивана Карамазова и ряда других героев.

Романы Достоевского составляют драматургически единое целое. Это действительно «Житие великого грешника». Но это Пятикнижие вполне могло бы называться «Житие подпольного господина». И это, конечно же, не апология подполья. Достоевский всем своим творчеством говорит: истина человека коренится не в подполье; она заключается в неустанном сражении человека с своим подпольем, в постоянной борьбе духа с демонами, стремящимися вырваться из подполья. Они грозят совершить внутри каждого человека свой октябрьский переворот, захватить власть и начать беспрепятственно бесчинствовать.

Констатация «подполье существует внутри каждого из нас» является истиной, которая не успокаивает и не утешает. Напротив, она способна и удручать, и ошеломлять и ввергать в ужас. Жить с этой истиной – значит понимать, что ты существуешь «у бездны мрачной на краю».

«Записки из подполья» парадигматичны для русской культуры. Это своеобразный текстуальный и семантический «микрокосм», концентрирующий в себе множество идей и смыслов. Заданные в них философские мотивы развернулись в полномасштабные художественные и философские конструкции вначале в романах самого Достоевского, а впоследствии в творчестве ряда русских мыслителей XX века.

## **РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ**

### **ДУХОВНЫЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТЫ ИКОНОПОЧИТАНИЯ И ИКОНОБОРЧЕСТВА**

#### *Религиозно-психологические основания иконотворчества*

В христианском изобразительном искусстве главенствующее место отводится иконописи – церковно-храмовой живописи, имеющей культовое предназначение. изображающей сакральную реальность, сцены Священного Писания и события Священного Предания. Иконы входят необходимой составной частью в культовое убранство католических и православных храмов, являются принадлежностью домашнего быта верующих.

Особое отношение человека к иконе связано с закономерностями визуального восприятия людьми окружающей их реальности. Глаза, как органы чувств, позволяют человеку воспринимать 4/5 от всего объема поступающей извне информации. Отсюда важность зрительных образов для выстраивания отношений человека с миром.

Человеку свойственно дорожить образами, запечатлевающими важные для него жизненные реалии. Ценность этих образов существенно возрастает для него в тех случаях, когда сами эти реалии-прообразы по каким-то причинам не доступны для созерцания. В таких условиях те чувства, которые человек испытывает к прообразу, будь то близкий человек, некая выдающаяся личность, родной дом и т. д., частично переносятся на изображение – фотографию, картину, репродукцию. Предмет, запечатлевший близкий сердцу образ, становится тоже дорог и приобретает свойство личной реликвии.

Когда изображенное лицо принадлежит человеку, воспринимаемому как воплощение святости, богоизбранности, т. е. когда это лик Иисуса Христа, Девы Марии, кого-то из апостолов, евангелистов или святых, то подобные изображения, а с ними и их материальная основа (доска иконы, участок храмовой плоскости с фресковой росписью, алтарная картина) воспринимаются тоже как святыни.

Таким образом, два обстоятельства (важность зрительных впечатлений и желание лицезреть изображение отсутствующего предмета любви и благоговейного отношения) составляют психологическое основание стремления людей видеть Бога. Библия свидетельствует о том, что даже среди учеников Христа были такие, кто просил: «Покажи нам Отца, и довольно для нас» (Ин. 14, 8). В соответствии с одним и важнейших основоположений христианского богословия Бог не оставил без ответа это вопрошание людей и послал к ним Сына Своего, чтобы они могли Его воочию увидеть. Иисус Христос явил Бога, которого до этого не видел никто и никогда (Ин. 1, 18). Однако, Спаситель недолго пробыл в миру. После Его ухода из физической жизни и последующего вознесения у



людей, ставших христианами и утративших возможность «знать Христа по плоти» (2 Кор. 5, 1), обнаружилось желание созерцать Его зримый образ. Это желание стало одним из ведущих религиозно-психологических мотивов, способствовавших возникновению иконописи.

### *Происхождение иконы*

Истоки возникновения иконы возводят к мистическому акту появления нерукотворного изображения Иисуса Христа на плате, приложенном к Его лику женщиной по имени Вероника. Предание гласит, что когда Иисус нес свой крест, она протянула ему платок, чтобы он смог утереть пот и кровь. На возвращенном ей плате, Вероника увидела отпечатавшийся лик Спасителя.

Существует еще одно сходное предание, связанное с эдесским царем Авгарем, у которого, будто бы, хранилось полотенце с другим нерукотворным изображением лика Христа, оставшимся после того, как Сын Божий приложил его к Своему лицу.

Нередко происхождение иконописи связывают с именем евангелиста Луки, миссионера, врача, писателя и художника. Существует предание о том, как Лука первым написал образ Богоматери с натуры на крышке стола, за которым восседало Святое Семейство. Впоследствии Мадонна стала покровительницей его живописного таланта и, как о том рассказывают древние источники, всегда водила его рукой в те часы, которые он посвящал искусству. И хотя известны мнения, будто Лука изобразил Богоматерь не с натуры, а под впечатлением видения, которое он имел, это впоследствии не помешало христианским художникам считать св. Луку своим покровителем.

Несмотря на историческую устойчивость и прочную укорененность этого предания в христианском сознании, многие богословы склонны считать не более, чем апокрифом. Его достоверность подвергается сомнению из-за целого ряда обстоятельств. Во-первых, иудейское окружение не допустило бы такого явного нарушения ветхозаветного запрета со стороны Луки. Во-вторых, как справедливо отмечал архиепископ Михаил (Мудьюгин), «несостоятельность этого апокрифического предания подтверждается количеством приписываемых кисти евангелиста икон Богоматери: их около двух сотен, что значительно превышает физические возможности одного человека, занятого в основном врачебной (Кол 4:4), миссионерской (он – спутник апостола Павла, см. Деян 16:13; 20: 5-6; 27: 1-2) и литературной деятельностью (апостол Лука, как известно, автор не только Евангелия, носящего его имя, но и новозаветной книги «Деяния Апостолов»). К тому же иконы, приписываемые святому Луке, весьма разнообразны по манере исполнения, одни из них носят явно черты византийского, другие (особенно многочисленные) – древнерусского стиля, некоторые – позволяют без труда установить наличие западного влияния»

(Архиепископ Михаил (Мудьюгин). Русская православная церковность. Вторая половина XX века. М., 1995. С. 91).

### *Иконоборчество*

Процесс исторического развития христианской иконописи не был простым и гладким. Одним из характерных феноменов, сопровождающих ее распространение, стало иконоборчество. Это характерное умонастроение, периодически рождавшееся в христианском сознании, заставляло богословов и простых прихожан выступать против церковно-храмовой живописи. Мотивы, движущие иконоборцами, имеют как психологическую, так и философско-религиозную природу.

У негативного отношения отдельных категорий людей к визуальной воспринимаемой реальности давняя история. Одним из первых в ряду иконоборцев следует назвать греческого философа Демокрита. Как свидетельствуют историки, Демокрит, будучи уже известным на всю Элладу мудрецом, совершил неожиданный для все поступок – лишил себя зрения, выколол себе глаза. При этом им двигало желание не отвлекаться на созерцание внешней мишуры окружающего мира, а сосредоточить все усилия умственного взора на постижение истины. Достоверно неизвестно, была это или легенда, но рациональный смысл всей истории заключается в том, что, во-первых, поток зрительных впечатлений действительно может мешать человеку сосредоточиться на умозрительном созерцании ценных для него внутренних образов и препятствовать поиску важных смыслов, а во-вторых, действительно существует категория людей, в ценностной иерархии которых их собственная внутренняя жизнь важнее жизни внешней. Для них личные отношения с живым Богом, и бережное выстраивание этих отношений в пространстве собственного духа – самое важное из всего, что есть у них в жизни. Они дорожат состоянием молитвенной сосредоточенности, позволяющей вести эту духовную работу. И в такие минуты и часы они не нуждаются во внешних, зрительных впечатлениях. Образ живого Бога в собственной душе для них драгоценнее тех изображений, которые сделаны другими, пусть даже весьма одаренными людьми.

Ни в Ветхом, ни в Новом Завете нет теологического обоснования практики иконописания и иконопочитания. Напротив, в тексте Библии присутствует запрет на изображения Бога, сформулированный в заповедях Моисея. Для того, чтобы устоять против соблазнов языческих культур, практиковавших создание изображений своих богов, Израиль должен был в этом вопросе проявлять категоричность и твердость. Отсюда запрет на изображения не только Бога, но и его творений – людей, животных и растений. Тотальный характер запрета закрывал врата для развития живописи и скульптуры, препятствовал развешиванию соответствующих творческих дарований, а значит и распространению категории таких людей, у которых не только мог возникнуть соблазн нарушить запрет, но и

имелись бы необходимые творческие навыки, чтобы реализовать его. Этот запрет существовал как в древнем Израиле, так и в Иудее времен Христа.

Важность этого запрета не ослабевала в виду постоянного соседства свидетельств римского господства в виде скульптурных изваяний языческих богов (идолов). Человеческое сознание, воспитанное на библейских текстах, видело в иконопочитании прямое сходство с идолопоклонством.

Когда в Византийской империи среди ряда церковных деятелей и богословов обнаружили иконоборческие настроения, то их смысл сводился к утверждениям, будто физическая, естественно-природная реальность, включая человеческую плоть, греховна и потому не должна служить предметом изображения для христиан. Храмовая живопись, если от ее созерцания рождается чувственное удовольствие, препятствует возвышенному религиозному настрою верующих. Красочные изображения Бога недопустимы, поскольку Бог есть Дух невидимый. Запредельный, божественный мир недоступен человеческому созерцанию и потому не подлежит изображению посредством красок.

На иконоборческих настроениях в Византии не могла не сказаться географическая близость духовно и политически крепнущего арабского Востока, не признающего изобразительного элемента в религиозном искусстве. В такие периоды византийское христианство оказывалось довольно близко к тому, чтобы пойти по следам иудаизма и мусульманства и ограничить живописное творчество одной орнаменталистикой.

Характерно, что впоследствии даже в древнерусском православии, не существовало всеобщего иконопочитания. Так, многих отшельников-пустынников, не имевших в своих кельях икон и молившихся без них, мало смущало это обстоятельство. Св. Серафим Саровский тоже не относил икону к обязательному атрибуту молитвенного труда и считал, что во время молитвы лучше закрывать глаза и тем самым исключать все внешние впечатления, могущие нарушить молитвенный настрой души.

В истории иконоборческих умонастроений особое место принадлежит протестантизму. Для М. Лютера и его единомышленников была неприемлема практика распространившегося среди католического простонародья суеверного обожествления церковных реликвий, статуй, картин, икон. Они были убеждены в том, что все это несовместимо с истинно духовным богопочитанием. «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24). Реформаторы увидели в иконопочитании присутствие трудноискоренимых атавизмов языческих суеверий и обрушились на него.

Когда в православном мире, начиная с XVII – XVIII вв., перестали появляться значительные по своим религиозно-эстетическим качествам произведения иконописи, когда в иконы стал проникать дух секулярности, а с ним исчезла обратная перспектива, появились светотень, пространственная трехмерность, объемность изображений, то все это свидетельствовало об угасании православной духовности.

Упадок иконописи можно рассматривать как одно из дополнительных свидетельств того, что протестантизм оказался дальновиднее, освободившись от икон как зримых свидетельств слабости человеческого духа. В этой слабости приходится убеждаться каждый раз при созерцании православных икон, созданных в XIX – XX вв. и пронизанных духом не истинного, а показного благочестия. Подобные иконы зачастую служат укреплению позиций сторонников иконоборчества, у которых появляются серьезные основания для того, чтобы видеть в современных иконописных образах ложные формы духовности, *симулякры*, отчужденные от высших сакральных сущностей и смыслов.

### *Иконопочитание*

Религиозно-эстетическое умонастроение и соответствующая ему практика благоговейного отношения к иконам как предметам культа получила название иконопочитания. Оно предполагает глубокую убежденность верующего в том, что материальный предмет и изображенный на нем образ обладают способностью к благодатному сакральному воздействию на его дух, душу и тело, на его личность и судьбу.

У истоков теории иконопочитания стояли такие крупные богословы Восточной Церкви, как Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Никифор Константинопольский. В их представлении икона – это открытые врата в небеса, дающие человеку возможность почувствовать свою близость к высшему миру, войти в общение с Богом, Христом, и христианскими святыми. В конце VIII в. Никейский собор утвердил законность иконопочитания, сформулировав однозначное положение о том, что честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз. Поэтому икону нельзя отождествлять с картиной, поскольку ее главная функция – не художественно-эстетическая, а сакральная, заключающаяся в том, чтобы выразить в живописных, созерцаемых формах наивысший идеал, восходящий к абсолютному нормативно-ценностному первоначалу бытия – Богу.

В католическом и православном богословии особый акцент делается на мысли о том, что благоговейное почитание не распространяется на материальные атрибуты живописи, краски, материал, на котором написано изображение. Предметом религиозных чувств может быть только Прообраз изображения, т. е. Иисус Христос, Богородица и святые. В этом суть коренного отличия иконопочитания от идолопоклонства. Идолопоклонники, которым чуждо представление об едином, нематериальном и невидимом Боге-Творце, чтят материальные предметы.

*Религиозно-эстетическая антиномия сакрального созерцания*

Полной победе иконоборческих настроений в Византии воспрепятствовала идущая от эллинистической культуры давняя и прочная традиция почитания зримых божественных образов. Авторитетные богословы утверждали, что искусство – это окно в мир Божественной сверхреальности, что благодаря живописи и скульптуре пробуждается и укрепляется любовь к Богу, усиливается воздействие религиозных идей, что через врата эстетического созерцания открывается путь к абсолютам сакрального мира.

В итоге сложилась антиномичная ситуация, в которой столкнулись *тезис* (“живопись препятствует любви к Богу”) и *антитезис* (“живопись способствует любви к Богу”). Выходом из этой затруднительной мирозерцательной, религиозно-эстетической коллизии стало использование особых художественных форм символического характера, позволивших религиозному искусству возвыситься над земной реальностью, отдалиться от нее, сохранив при этом способность воздействовать на человеческие чувства. Икона предстала как очевидный парадокс с присущей ей «видимостью невидимого и изобразимостью неизобразимого» (С. Н. Булгаков).

Обе позиции, обозначаемые тезисом и антитезисом и находящиеся в отношениях перманентного конфликта, существуют в едином семиотическом пространстве христианской культуры. Как всякая культурная система, христианство включает в себя как визуальные, так и вербально ориентированные компоненты. П. А. Флоренский в работе «У водоразделов мысли» усматривал одно из принципиальных антропологических различий между католицизмом и протестантизмом в том, что первый культивирует ориентированность религиозного восприятия на зрение, а второй – на слух. Вместе с тем, данное разграничение выходит даже за пределы христианства как целостного культурного мира и составляет универсальную принадлежность человеческой культуры как таковой. «От глубокой древности две познавательные способности почитались благороднейшими: слух и зрение. Различными народами ударение первенства ставилось либо на том, либо на другом; древняя Эллада возвеличивала преимущественно зрение, Восток же выдвигал как более ценный – слух» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 342). Он же утверждал: «Там, где наиболее возвышенным считается внешнее, где предметом религиозных переживаний признается данность мира, пред нашим духом расстилающаяся, основным в религиозной жизни провозглашается *зрение*. Там же, где, наоборот, наиболее оцениваются волнения человеческого духа, и они именно почитаются наиболее внятными свидетельствами о Безусловном, - там верховенство утверждается за слухом, - слухом и речью, ибо слух и речь – это одно, а не два, - по сказанному» (П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст. 1990. М., 1990. С. 37).

Аналогичным образом различаются ориентации иконопочитателей и иконоборцев. Позиция иконопочитания апеллирует преимущественно к принципам визуального восприятия, а позиция иконоборчества – к стандартам вербально-слухового мировосприятия. Визуально ориентированное сознание стремится к тому, чтобы сообщать значениям и смыслам видимый характер, чтобы зрительный образы несли основную часть содержательной нагрузки. Визуальное восприятие иконопочитателей и вербальное восприятие иконоборцев – это две разные формы изложения одних и тех же истин, два несходных типа логики. «Если текст основан на логике исключенного третьего, то иллюстрация основана на логике, которую можно назвать логикой «исключенного второго», ибо сводится она к прямому изображению предмета, к непосредственному установлению суждения. Она действует на нас непосредственно, без помощи промежуточного словесного аппарата, с его положениями и отрицаниями» (Линцбах Я. Принципы философского языка. Опыт точного языкознания. Пг., 1916. С. 56 – 57).

Католическая и православная культуры ценят возможности зрения и потому зрительные образы выступают у них доминантами, а вербальность отодвинута в тень. Зрение максимально полно вовлечено в восприятие храмового пространства, насыщенного видимыми символами. Пренебрежение же ресурсами вербально-слухового восприятия проявляется в литургической практике использования «мертвых», латинского и церковно-славянского, языков, которые для абсолютного большинства прихожан всегда служили барьерами, препятствовавшими проникновению в смыслы текстов, читаемых священниками в храмах.

Протестантизм, напротив, апеллирует не к визуальным образам, а к словам и смыслам. Поэтому в протестантских церквях видимые символы представлены крайне скромно и сдержанно, но зато максимально насыщенным является присутствие вербально-слуховой символики, а центральное место занимают проповеди, молитвы и пение гимнов. Устному слову, опирающемуся на библейские тексты, предоставлена главенствующая роль. Оно обеспечивает вербальный характер коммуникации, а с нею и более строгую дисциплину мышления, более строгий контроль за состоянием ума и души прихожанина.

Тема строгой сдержанности, доминирующей в протестантском мышлении, нашла своеобразное преломление в рассуждениях П. А. Флоренского о протестантской сути такой разновидности изобразительного искусства, как гравюра: «Гравюра есть схема образа, построенная на основании только законов логики – тождества, противоречия, исключенного третьего, - и в этом смысле имеет глубочайшую связь с немецкой философией: и там и тут задачей служит воспостройство или дедукция схемы действительности с помощью одних только утверждений и отрицаний, лишенных как духовной, так и чувственной данности, т. е. сотворить все из ничего. Такова подлинная гравюра, и чем чище, т. е. без психологизма, без чувственности, достигает своей цели, тем определеннее проявляется ее совершенство, как гравюры.

Напротив, в гравюре, возникавшей в гравюре, возникавшей в атмосфере католицизма, всегда есть попытка проскользнуть между «да» и «нет», внося элементы чувственные. Так я готов признать внутреннее сродство *настоящей* гравюры с внутренней сутью протестантизма. Повторяю, есть внутренний параллелизм между рассудком, преобладающим в протестантизме, и линейностью изобразительных средств гравюры» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 2001. С. 115).

В среде протестантов тоже обнаруживаются полярности: одни тяготеют к углубленному проникновению в смыслы Слова Божьего, а другим хочется пищи не только для ума, но и для чувств. Так заявляет о себе своеобразное, уже протестантское, сугубо внутреннее противоречие между «рационалистами» и «эмоционалами». В нем присутствует та же логика антитезы, которая имеет место в конфликте между икоборцами и иконопочитателями. Рациональный диктат дисциплинарности, бедность чувственной экспрессии заставляет «эмоционалов» искать бурных впечатлений, которые можно было бы ввести в богослужебную практику. В результате чувственная экспрессия, удаленная вместе с таким источником визуальных впечатлений, как церковная живопись, оказалась легализована в литургическом пространстве целого ряда протестантских деноминаций через посредство иных форм – глоссолалии у «пятидесятников», разгула музыкальной стихии и бурной пластики танцевальных телодвижений у «харизматов» и т. д.

#### *Теология и эстетика иконописи: мистический символизм*

Символы, позволяющие видеть в доступных созерцанию художественно-эстетических формах знаки потусторонних, сверхъестественных сущностей, обнаруживать в преходящем вечное, в относительном абсолютное, играли определяющую роль в становлении христианской культуры. Символизм вошел в христианское сознание и в христианскую культовую живопись через несколько врат. Одними из них явились врата социальные, связанные с обстановкой гонений первых христиан римскими властями. В тот период, когда первые поколения христиан вынуждены были скрываться от преследований властей в катакомбах, на стенах подземелий начали появляться изображения Христа в виде рыбы. Основанием для этого послужило то обстоятельство, что греческое слово “рыба” случайно оказалось аббревиатурой слов: “Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель”. В других случаях Христа изображали в виде юноши-пастыря с ягненком на плечах, где ягненок символизировал спасенные Христом человеческие души. Оба символа, рыба и пастырь, кодирующие личность Христа, были необходимы в тот исторический период, когда христиане пребывали вне закона и подвергались жестокому гонениям властями Римской империи.

В русле проблем генезиса христианского символизма обладает значимостью еще одно обстоятельство, которое оказалось связано с активной ассимиляцией античных художественных форм. Так,

изображения крылатого Эроса трансформировались в изображения крылатых ангелов, богиня Психея превратилась в изображение души и т. д.

В живописном пространстве средневековой иконы отсутствует третье измерение, т. е. нет ни перспективы, ни светотеневой моделировки. Вместо этого господствует рассеянное освещение, означающее среду пребывания вечных существ. Здесь же представлена так называемая обратная перспектива, благодаря которой близлежащие фигуры и предметы по размерам меньше тех, которые находятся в отдалении. Невозможная в реальном, физическом мире, обратная перспектива знаменует собой мир сверхфизический, ирреальный, сакральный.

Человеческие фигуры изображаются в иконе с намеренным искажением обычных анатомических пропорций. Это также делается для того, чтобы доказать, что они “не от мира сего”.

Важную роль играет символика цветов. Так, золотой фон означает неземную, божественную бесконечность, белый символизирует святость, красный – героизм и подвижничество, зеленый – дух юности, бурый – безобразие и низменность.

Символическая религиозная живопись оказалась способной перемещать сознание зрителя, возносить его восприятие в высший, сверхфизический мир, не похожий на земной, где нет ни времени, ни перспективы, ни светотени, а царят лишь одни божественные первосущности. В свете этих мистических критериев, как полагают некоторые богословы, станковая живопись западноевропейских мастеров Возрождения и нового времени, использовавших библейские сюжеты, не отвечает критериям истинного христианства и не может считаться сакральной. Поставленная в ряд с храмовой иконописью, она не выдерживает критики. П. А. Флоренский так писал об этом: «Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой, и, проповедуя на словах близость и верность изображаемой действительности, художники, не имея никакого касательства к *той* действительности, которую они притязали и дерзали изображать, не считали нужным внимать даже тем скудным указаниям иконописного предания, т. е. знания, каков духовный мир, - который сообщала им католическая Церковь. Между тем иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облика свидетелей. Иконы вещественно намечают эти пронизанные знаменательностью лики, эти сверхчувственные идеи и делают видения доступными, почти общедоступными» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 2001. С.53 – 54).

Икона отличается от всякого другого изображения тем, что на ней лежит печать сакральности. Будучи освященной, она служит своего рода проводником, через который к почитающему икону молящемуся может переходить Божья благодать.

VII Вселенский Собор в Никее (787 г.) вынес определение, согласно которому предписывалось почитание иконописных изображений Иисуса Христа. Однако, религиозно-эстетическая практика вслед за этим привела



к широкому распространению также икон Богоматери и святых. Поначалу Христос изображался рядом с людьми. Позднее Его начинают изображать уже отдельно, сидящим на возвышении. Вокруг Его головы появляется нимб как символ святости, выделяющий Его из окружения. Когда христианство обрело статус государственной религии, в храмах начали изображать Христа-Вседержителя (Пантократора) — владыку мира. В отдельных фресковых росписях Он предстал в виде огромной фигуры, изображенной на внутренней поверхности купола и как бы парящей над храмовым пространством. На Него нельзя смотреть иначе, чем снизу вверх, запрокинув голову, и ощущая при этом контраст между своей малостью и величием Христа.

В храмах появляются собрания икон с евангелическими сюитами, изображающими разные эпизоды из жизни Христа. Наиболее распространенные иконописные сюжеты — это события начала и конца земной жизни Христа, т. е. с одной стороны младенчество, а с другой — крестные муки (крестный путь, распятие, снятие с креста, положение во гроб, оплакивание и др.).

П. А. Флоренский, отмечавший, что в основе иконы лежит духовный опыт, выделял четыре направления иконописи. Первое — это библейские иконы, опирающиеся на реальность, данную Словом Божиим. Второе — это «портретные» иконы, опирающиеся на собственный опыт, личную память иконописца, который является современником изображаемых им лиц и событий. Он воссоздает увиденное им не внешне-фактически, а пропустив их сквозь свое духовное «я» и придав им особую просветленность. К третьему разряду относятся иконы, писанные по преданию, опирающиеся на чужой духовный опыт, сообщаемый устно или письменно и свидетельствующий о «временах предыдущих». Четвертое направление — это иконы явленные, созданные иконописцем на основе его собственного духовного опыта. Их образы могут предстать ему в духовных видениях или мистических сновидениях.

В православном храме чрезвычайно важная роль отводится иконостасу, состоящую из значительного числа икон, располагающихся в одной плоскости и составляющих алтарную стену между молящимися и алтарем. Главное место в иконостасе занимает Деисусный ряд (чин), в центре которого располагается триптих с изображением Иисуса Христа, Богоматери (справа от Него) и Иоанна Крестителя (слева от Него), которые молитвенно простирают свои руки к Спасителю. Далее в многоярусной плоскости расположены изображения архангелов, апостолов и святых. Как писал П. А. Флоренский, особо подчеркивавший мистическую роль этой сложной, пронизанной глубоким теологическим смыслом композиции, «иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть видение. Иконостас есть явление святых и ангелов — агиофания и ангелофания, видение небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и

Самого Христа во плоти, - свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти. *Иконостас есть сами святые*. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 2001. С. 45 – 46).

В России в XVI – XVII вв. стали появляться иконы с изображениями Бога-Отца. Не исключено, что к подобным нарушениям библейского запрета подталкивали западные влияния. К этому времени уже существовали знаменитые ватиканские фрески Микеланджело Буонаротти, изображавшие Саваофа в виде могучего, седобородого старца. Но Бог-Отец есть дух (Ин. 4, 24), не доступный чувственному созерцанию. Московский Собор 1667 г. вынужден был обратить внимание на недопустимость попыток изображать неизобразимое и сформулировать категорический запрет на изображения Саваофа. Были осуждены и запрещены иконы «Новозаветной Троицы» с Богом-Отцом, Богом-Сыном и Духом Святым в образе голубя. Однако, впоследствии этот соборный запрет часто нарушался и вплоть до XX в. продолжали появляться иконы, где Саваоф изображался в почти реалистической манере приблизительно в том же виде, как и у Микеланджело.

Имена большей части византийских и древнерусских иконописцев не сохранились в исторической памяти христианского мира по причине того, что живописцы были монахами, рассматривавшими свой труд как послушание. Трудившиеся в монастырском уединении, они не стремились к тому, что среди светских художников называется известностью, славой. Однако в силу различных причин отдельные имена древнерусских иконописцев все же дошли до настоящего времени.

Российское культурное сознание открыло для себя иконопись как художественно-эстетический феномен достаточно поздно, на рубеже XIX – XX вв. Почему это не произошло раньше, на протяжении, хотя бы, XIX столетия? И. А. Ильин, задавшись этим же вопросом, писал: «Почему русские поколения XIX века прошли мимо русско-византийской иконы и открыли ее только в начале XX века? Потому что русская интеллигенция XIX века все больше уходила от веры, и ее художественный акт становился светским (секуляризованным), декадентски безбожным и мелким. Огонь религиозного чувства загорелся лишь после того, как в первой революции был изжит запас отрицательных аффектов, скопившийся в эпоху духовного и политического нигилизма. Началось обновление всей духовной обстановки, и расцвела религиозная глубина художественного акта» (Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 6, кн. II. М., 1996. С. 356).

*Социокультурные последствия иконопочитания и иконоборчества*

В современном христианском мире линия, разделяющая иконопочитателей и иконоборцев, проходит большей частью там же, где проходит водораздел между католичеством и православием с одной стороны и протестантизмом с другой. Богословские расхождения между ними часто маркируются как полюса антиномий. Однако, природа последних такова, что предполагает одновременную правомочность как тезисов, так и антитезисов. Это позволяет каждой стороне сознавать свою правоту и черпать в этом сознании духовные силы для отстаивания своих убеждений.

В свою очередь, как это не странно, но каждая из позиций обнаружила способность порождать позитивные социокультурные следствия. Так, в католических и православных странах иконопочитание прямо и исподволь способствовало развитию и духовной (опирающейся на библейские темы и сюжеты), и светской живописи. Италия, Франция, Испания, Россия дали миру немало великих художников. Вместе с тем, не менее значительные плоды дало и иконоборчество. На первый взгляд может показаться, что оно привело к угасанию искусства живописи в протестантских странах. Дюрер и Рембрандт оказались последними великими художниками протестантской Северной Европы. Впоследствии ни скандинавские страны, ни Германия, ни Англия, ни преимущественно протестантская Америка не дали миру равновеликих им гениев живописи. Но творческий дух при этом не угас, и его созидательная энергия устремилась в другое русло. Наряду с великими композиторами Бахом, Генделем, Моцартом, Бетховеном и др., появились великие философы – Лейбниц, Кант, Гегель и др. Творческие плоды иконоборчества и иконопочитания оказались разными, но в обоих случаях они были чрезвычайно значительными. Это свидетельствует о том, что обе позиции, как иконопочитание, так и иконоборчество, имеют право на существование, обе продуктивны, а значит, обе, говоря традиционным языком христиан, богоугодны.

В пользу совместимости обеих позиций внутри единого христианского культурного контекста говорят и данные современной семиотики. Основной закон этой теоретической дисциплины, исследующей взаимоотношения знаков и значений, гласит, что никакая локальная культура не может существовать при наличии только одного семиотического канала. «Ни одна культура не может удовлетвориться одним языком. Минимальную систему образует набор из двух параллельных знаков, - например, словесного и изобразительного. В дальнейшем динамика любой культуры включает в себя умножение набора семиотических коммуникаций» (Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума. Предварительная публикация. М., 1977. С. 11 – 12). Иными словами, любая категория, группа, общность субъектов культуры нуждается во внутренних оппонентах. А это означает, что иконопочитателям нужны иконоборцы, а

иконоборцам – икопочитатели, ортодоксам необходимы еретики-богоискатели, католикам необходимы православные и наоборот, тем и другим показано взаимодействие с протестантами и т. д. Без теологического, философского, художественно-эстетического многоголосия, без культурной полифонии, без перманентного полилога не сможет полноценно существовать ни одно из направлений религиозно-духовной, религиозно-художественной жизни. Возникающие при этом несовпадения позиций, философско-богословские *асимметрии* подходов, воззрений, истолкований, касающихся одних и тех же предметов, не деструктивны, а функциональны, подобно тому, как функциональна асимметрия полушарий коры головного мозга.

## **ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЛИЦА И ЖИВОПИСНЫЕ ПОРТРЕТЫ (ВВЕДЕНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКУЮ АНТРОПОЛОГИЮ)**

Живописный портрет в строгом жанровом смысле данного понятия - это изображение отдельного человека, не вовлечённого в какие либо активные действия. В портрете отсутствует сюжет и, как правило, нет отвлекающей внимание зрителя динамики событий. В центре живописного пространства пребывает некий конкретный человек, взятый сам по себе, предстающий как самодостаточная ценность, обособившаяся на мгновение от сопредельного мира других людей.

Практически в любом портрете центральное место занимает человеческое лицо. Этим как бы подтверждается правда знаменитого остролова XVIII в. Г. К. Лихтенберга, заметившего, что в мире нет более замечательной и интересной поверхности, чем лицо человека. Большому, истинному мастеру всегда присуще не только стремление воссоздать эту поверхность, но намерение проникнуть сквозь нее, постичь скрытые за ней глубины, выведать некую сокровенную тайну, к которой причастен изображённый человек и которая хранится в его сердце.

Христианская традиция возводит портретную живопись к евангелисту Луке, который обладал дарами врача и живописца и, согласно преданию, первым запечатлел лик Богородицы с помощью красок. Эти несохранившиеся изображения представляли собой, очевидно, нечто среднее между портретом и иконой. Если синкретичные творения такого рода существовали (христианские богословы считают данное предание о св. Луке апокрифом), то они несли в себе все необходимое, чтобы позднее дать жизнь обоим жанрам - как иконе, так и портрету.

Портрет следует отличать от изображения вымышленного героя или исторического лица, о внешнем облике которого ничего не известно. Подобные изображения могут возникать в результате творческих актов, далеких от собственно портретирования как работы с позирующей художнику натурой, и нередко напоминают механику сложений различных частей. «Если ты хочешь сделать хорошую фигуру, - советовал А. Дюрер молодым художникам, - необходимо, чтобы ты взял от одного голову, от другого - грудь, руки, ноги, кисти рук и ступни и так использовал различные типы всех членов. Ибо прекрасное собирают из многих красивых вещей подобно тому, как из многих цветов собирается мед» (Дюрер А. Дневники, письма, трактаты. Т. 2. М. - Л., 1957. С. 28 - 29). Родившийся в результате этих усилий живописный образ, не имеет отношений к портретному жанру, несмотря на внешнее сходство с ним.

На первый взгляд может показаться, что в портрете нет времени, а есть лишь настоящий миг, за который не успевает вылиться вода из опрокинутого сосуда. Но не следует забывать, что время не существует только для Бога, пребывающего в вечности, а там же, где живет человек, всегда есть прошлое, настоящее и будущее. В равной степени это

относится и к портрету. Но в нем присутствует не столько само время, сколько вектор, направленный на его отрицание. Именно этот последний позволяет портрету выступать средством борьбы с физическим и биологическим временем, с брэнностью витальных начал. Портрет как бы вырывает человека из потока времени, закристаллизовывает его облик, переводит его "из времени в вечность", но не в сакральную, абсолютную вечность, а в *вечность относительную* (если позволить себе такое выражение), т. е. в вечность творческого духа и культуры, соизмеримую с хронологическими масштабами существования человечества.

### *Категория лица*

Портретная живопись являет собой бесконечное разнообразие конкретных лиц и одновременно человеческих типов. Среди них, как писал поэт Н. Заболоцкий,

Есть лица, подобные пышным порталам,  
Где всюду великое чудится в малом.  
Есть лица - подобие жалких лачуг,  
Где варится печень и мокнет сычуг.  
Иные холодные, мертвые лица  
Закрывают решётками, словно темницы.  
Другие - как башни, в которых давно  
Никто не живет и не смотрит в окно.

Поскольку самое главное в портрете – это лицо, то все остальное – одежда, атрибуты, фон – выполняют по отношению к нему служебные функции, подчеркивая те или иные особенности человеческого облика.

Об универсальной значимости категории лица, выходящей за пределы художественной сферы, писал П. А. Флоренский: «Лицо есть то, что мы видим при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира; и слово *лицо*, без насилия над языком, можно применять не только к человеку, но и к другим существам и реальностям, при известном к ним отношении, как говорим мы, например, о лице природы и т. д. Можно сказать, лицо есть почти синоним слова *явление*, но явление именно дневному сознанию. Лицо не лишено реальности и объективности, но граница субъективного в лице и объективного не дана нашему сознанию отчетливо, и, вследствие этой ее размытости, мы, будучи вполне уверены в реальности воспринимаемого нами, не знаем или во всяком случае не знаем ясно, что именно в воспринимаемом реально. Иначе говоря, реальность присутствует в восприятии лица, но прикровенно, органически всасываясь познанием и образуя подсознательно основу для дальнейших процессов познания. Можно еще сказать, что лицо – это сырая натура, над которой работает портретист, но которая еще не проработана художественно. При художественной проработке в буквальном смысле слова возникает художественный образ, портрет, как типичное, - но не

идеальное, - оформление восприятия: это есть «подрисовка» некоторых основных линий восприятия, одна из *возможных* схем, под которую подводится данное лицо, но в самом лице эта схема, как схема, выражена не более многих других, и в этом смысле есть нечто внешнее по отношению к лицу, определяя собою не только или не столько онтологию того, чье лицо изобразил художник, - как познавательную организацию самого художника, средство художника» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 2001. С. 29 – 30).

В тех случаях, когда портрет изображает не лицо, а личину, меняется весь его строй и дух. Смысл лица «делается отрицательным, когда оно, вместо того, чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть *личина*... возникла *маска* в современном смысле, т. е. обман тем, чего на самом деле нет, мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса» (Там же. С. 32 – 33).

Задавшись вопросом, каким образом лицо превращается в личину, как оно закрывается маской, Флоренский отвечает на него так: причиной тому *грех*. «По мере того, как грех овладевает личностью, - и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий, и показывает все определеннее грязные пятна на собственных своих стеклах, лицо отщепляется от личности, ее творческого начала, теряет жизнь и цепенеет маскою овладевшей страсти... Когда лицо стало маской, мы, по-кантовски, уже ничего не можем узнать о ноумене и, с позитивистами, не имеем основания утверждать его существования. Раз, по Апостолу, «совесть сожжена» и ничего, ни один луч от образа Божия, не доходит до являемой поверхности личности, нам неведомо, не произошло ли уже суда Божия и не отнят ли Вручившим залог богоподобия Его образ. Может быть, нет, еще хранит талант под покровом темного праха, а может быть, и да, так что личность давно уже уподобилась тем, кто не имеет спины» (Там же. С. 36 – 37).

### *Антропоцентрическая философия портрета*

Европейский портрет - это антропоцентрически организованный мир социокультурных смыслов, норм и ценностей, обладающий собственным «логосом», «номосом» и "этосом". Поэтому он может быть предметом самых разных исследований культурологического, философского, психологического, социологического, семиотического и т. д. характера.

Этот принципиальный антропоцентризм можно расценивать как положительно, так и негативно и при каждой из позиции может быть, в зависимости от конкретных обстоятельств, правомерной. Так, примером негативной оценки портретного искусства может служить следующее суждение о замещении иконы картиной в XV в.: «Это замещение было радикальным потрясением для культуры. Это было, как ели бы вдруг все окна мира заменили на зеркала. Бесконечность осталась, но превратилась в

дурную, бесконечную повторяемость, смену того же тем же, в холостой ход – в бесконечное отражение. Мир оказался заперт внутри себя самого, изнемогая от собственной бесконечности, лишенной смысла и цели. Подходя к окну, в котором раньше видел – Бога, человек находил лишь себя самого и постепенно обрел уверенность, что и раньше ничего, кроме него, не было, «а лишь почему-то казалось». Именно картина, эта «живопись зеркала», впервые внятно, громко и отчетливо стала отрицать божественность Христа» (Касаткина Т. Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского // Достоевский в конце XX века. М., 1996. С. 96).

Портрет не является эстетической монадой. Вопреки очевидности он не замкнут границами холста. Его содержание "переливается через край" чисто художественной формы. Множеством связей он соединён с социумом и культурой и как бы взвешен внутри целой системы вложенных друг в друга семантических, ценностных и нормативных сфер.

Если учитывать, что прообраз портрета живет единой и вместе с тем тройственной жизнью — витальной, органической жизнью в природе, социальной жизнью в обществе и духовной жизнью в культуре, то художник как бы выхватывает его из этого тройственного потока и, запечатлев на холст, превращает эти три потока существования в три ипостаси единого образа. Поэтому портретный образ всегда многомерен: на зрителя смотрят с холста по меньшей мере три человеческих "я"- витальное, социальное и духовное. Из них складывается сложный содержательно-смысловой ансамбль, чья архитектоника не способна скрыть противоречий, возникающих при взаимопроникновении этих несходных начал.

Витальное начало изображенного художником человека представлено его телом, лицом, половозрастными особенностями, цветом кожи, волос, глаз и т. д. Каждая из деталей физического облика играет в портрете роль знака, несущего информацию о человеке, об его более сложных, не столь очевидных качествах, имеющих отношение к его социальной и духовной ипостасям. Так, тело - это одновременно и естественная "подставка", на которую опирается социальное "я", и материально-вещественный "инструмент", позволяющий придать содержанию души чувственно воспринимаемый характер, дающий духу возможность озвучить свою внутреннюю мелодию,

Если брать за основание витально-возрастную ипостась человека, то портреты разделяться на детские и юношеские, изображающие становящуюся личность, портреты зрелых мужчин и женщин и портреты стариков и старух, где зримо присутствуют экзистенциалы "бытия-к-смерти".

Непременной составляющей портретного образа является его *социальная определённость*, т. е. общественный статус изображаемого человека, связанные с ним социальные роли и социальные маски. Эта определенность демонстрируется через посредство одежды, атрибутики, окружающей предметно-вещной среды.



Социальное "я" позволяет человеку выступать представителем определённых социальных общностей - государства, сословия, корпорации, профессионального цеха и т. д., а значит, быть носителем норм и ценностей, господствующих в этих общностях.

Взятый в его социальной ипостаси, человек - это всегда "герой своего времени", социальный тип, пребывающий в конкретно-историческом хронотопе. Именно в этом пункте открывается возможность социологического анализа портретной живописи. Через высвечивание индивидуального и особенного в портретных образах социолог приближается к постижению социально-типического. Если его интересуют социологические проблемы создания портрета, социальные судьбы художника, героя портрета и самого произведения, то он вынужден прибегать к социологическим "транскрипциям" художественно-эстетического содержания портретных образов и выявлять те социальные смыслы, нормы и ценности, благодаря которым портрет живёт и функционирует как социокультурный феномен.

Большим мастером литературно-критического портрета был французский писатель, поэт, критик Шарль Сент-Бёв (1804 – 1869). Он обладал незаурядным изобразительно-аналитическим талантом, позволившим ему стать создателем литературно-биографического метода. В его подаче творческая биография писателя предстает как социально-личностная квинтэссенция эпохи.

Сент-Бёв полагал, что принципиальную важность для постижения тайны творческого «я» художника имеет исследование всего комплекса тех социальных, психологических, нравственных и др. проблем и коллизий, которые сопутствовали ему в период создания и выхода в свет его первого значительного произведения. «Если вы сумели, - писал Сент-Бёв, - понять поэта в этот критический момент его жизни, развязать узел, от которого отныне протянутся нити к его будущему, если вам удалось отыскать, так сказать, тайное звено, что соединяет два его бытия – новое, ослепительное, сверкающее, великолепное, и то – прежнее – тусклое, замкнутое, скрытое от людских взоров, которое он предпочел бы навеки забыть, - тогда вы можете сказать, что знаете этого поэта». Сент-Бёв указывает на два внешних и один внутренний детерминационных вектора, которые предопределяют возникновение художественного шедевра. Первый – это общее состояние литературы, второй – полученное воспитание и третий – особенности творческого дарования. Эта методология психосоциологического анализа не была плодом абстрактного теоретизирования. Она явилась порождением собственного изобразительно-аналитического опыта исследователя, позволившего ему создать литературно-критические портреты многих деятелей литературы и искусства – Корнеля, Расина, Мольера, Лафонтена, Шатобриана и др.

Классические портреты принято подразделять в зависимости от социального положения портретируемого на аристократические (парадные или интимные), воинские, бюргерские, портреты священнослужителей, представителей интеллигенции (научной, творческой и т.д.), демократические (портреты крестьян, ремесленников, мещан, рабочих), портреты представителей социального дна - нищих, бродяг, юродивых и т. д. Каждый из них имеет свои характерные признаки. Так, аристократический портрет предполагает высокий социальный статус изображаемого человека, развитость его личности, высокую самооценку, проявляющиеся в позе, жестах, осанке, в очевидном расчёте на повышенный интерес к своей персоне со стороны окружения и зрителей.

Аристократический портрет представляет собой самую верхнюю ступень эстетической идеализации, на которую человек с помощью художника смог себя поместить. При этом всегда присутствует социальная дистанция, которую герой стремится установить между собой и остальным миром.

Если аристократический портрет является вместе с тем и парадным портретом, то в нём социальная роль и социальная маска способны заслонять многие человеческие качества личности и создавать явный эстетический "зазор" между героем и образом. Однако, великие мастера классического портрета всегда могли бы выразить свое отношение к позирующему аристократу при помощи слов Гете:

Ты - то, что представляешь ты собою.  
Надень парик с миллионом завитков.  
Повысь каблук на несколько вершков,  
Ты - это только ты, не что иное.

По сугубо внешним признакам портреты подразделяются на индивидуальные и групповые - семейные, профессионально-корпоративные и т. д. В групповом портрете человек выглядит не самостоятельной, самоценной личностью, а всего лишь частицей той или иной социальной общности. Эта очевидная несамостоятельность имеет социальную подоплёку: каждый индивидуум в подобных случаях обретает дополнительную значительность благодаря своей принадлежности в группе, чья сила и авторитет становятся при этом его силой и авторитетом. И даже сама эта принадлежность выступает как явная социальная ценность. Ради них индивидуальное "я", даже если оно вполне развито и самостоятельно, готово идти на ряд уступок в пользу корпоративного "мы". Если этим "мы" является семья, то портрет превозносит ценность кровно-родственных уз, демонстрирует их способность быть оплотом любви, доброты и теплоты в суровом и холодном мире всеобъемлющей государственности. Если это профессиональная корпорация, как, например, в эрмитажном "Групповом портрете гильдии амстердамских стрелков" Якобса Дирка, то изображение двух десятков мужчин, похожих

друг на друга как родные братья, выглядит гимном мужскому воинскому братству.

Человек на портрете является центром, вокруг которого вращается вещно-предметный мир, сжатый до пределов живописного микрокосма. Составляющие его предметы не безгласны, они являются символами и формулами социокультурных обстоятельств человеческого существования. Они говорят своим собственным языком об изображаемом человеке, насыщая окружающее его пространство особой, безгласной, но внятной риторикой и рождаемыми ею смыслами.

Чрезвычайно высокой степенью семиотичности обладает одежда изображённой натуры. Характер наряда, костюма, платья свидетельствует как о типе социальности, так и об уровне духовности человека. По тому, насколько одежда соответствует социальным нормам и эстетическим критериям данной среды в данный исторический период, можно заключить немало важного и интересного о личности того, кто изображён на портрете. Так, человек, изображённый художником в одеянии императора, полководца, офицера, солдата, чиновника, крестьянина-землепашца, заводского рабочего, - это всегда личность, пребывающая в смысловых пространствах различной степени содержательной сложности. Задача исследователя состоит в дешифровке и интерпретации смысловых фигур этого пространства, в перестройке единого иероглифа образной архитектоники изобразительного языка в линейную цепочку вербально-текстовой логики описательно-аналитических суждений.

Если витальная и социальная ипостаси человека пребывают на виду и достаточно легко просматриваются, то его третье измерение, духовность, не столь очевидно и его обнаружение и расшифровка требуют более значительных усилий. Различные виды и степени индивидуальной духовности могут просвечивать в выражении лица, в особенностях взгляда, поворота головы, положения рук и т. д. Через внешние признаки проступает "размышляющая душа" человека, а с ней и его духовные свойства – возвышенный или прагматический склад ума, утончённость или грубость натуры, сила или мягкость характера и многое другое.

Если художнику удалось запечатлел образ человека с богатым внутренним миром и пребывающего в духовном движении, это придает портрету особую значимость. «Высокое духовное восхождение осиявает лицо светоносным ликом, изгоняя всякую тьму, все недовыдержанное, недочеканенное в лице, и тогда лицо делается художественным портретом себя самого, идеальным портретом, проработанным из живого материала высочайшим из искусств, «художеством художеств» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 2001. С.37).

Больше всего об особенностях духовного "я" человека говорят его глаза, издавна именуемые "зеркалом души". Именно глаза, смотрящие, как правило, на зрителя, являются композиционным центром портрета. Известно, например, что у животных прямой взгляд - это всегда знак вызова. У людей правила цивилизованного общения не рекомендуют слишком прямо и пристально смотреть в глаза другому человеку, особенно

если вы с ним не знакомы. В портрете прямой взгляд, устремлённый на зрителя (который всегда – незнакомец), – это тоже вызов или, точнее, призыв. Цель этого вызова-призыва в том, чтобы привлечь к себе внимание, заявить о собственной значимости, завязать что-то вроде диалога с существом из другого мира. При этом уже сам портрет как бы говорит, что изображённый на нём человек пришёл к нам, в наш социальный мир издали, либо из глубины времён, либо из других социальных, культурных, духовных сфер.

Иногда живописный и литературный портреты одного и того же человека, созданные независимо друг от друга, совпадают самым удивительным образом. Это происходит в тех случаях, когда чуткому восприятию удастся действительно заглянуть в душу интересующего его человека. Так, выполненному художником Н. И. Крамским живописному портрету Л. Н. Толстого соответствует вербально-эпистолярная зарисовка облика писателя, данная сестрой философа Л. М. Лопатина: «И вот он вдруг вошел своей легкой молодой походкой, в мягких, беззвучных сапогах, в серой блузе с тонким ремешком-поясом, со своей большой бородой и непередаваемым резко неправильным лицом, пронзительно острыми умными глазами. И глаза эти сразу, и уже на всю жизнь, показались мне жесткими, недобрыми, такими, как определил их мой отец: «волчьи глаза». Потом уже всегда, когда он вдруг входил, мне делалось не по себе и жутко, будто в яркий солнечный день открыли двери в темный погреб» (Концевич И. М. Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого // Духовная трагедия Льва Толстого. М. – Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: Издательство «Отчий дом». 1995. С. 29).

Этот образ – глаза как «двери в темный погреб» – устрашающе красноречив. Он указывает на действительное «подполье», существовавшее в душе великого писателя.

### *Метафизика портрета*

Создавая портретный образ, художник высвечивает лучом своего внимания далеко не всё. Много остаётся в тени. Так возникает *теневое пространство* портрета, которое представляет собой область предполагаемых, подразумеваемых, но избежавших непосредственного изображения свойств и качеств вместе с кроющимися за ними социокультурными и метафизическими смыслами. Теневое пространство – это метафизическая сфера, откуда идут энigmatические импульсы, интригующие зрителя, провоцирующие его на новые, дополнительные духовные усилия.

Существуют портреты, содержащие тенденцию к выходу за границы не только жанра, но и искусства вообще, выступающие как своеобразные "окна" в запредельный мир высших, иррациональных начал, перед которыми человек бессилён. Д. Андреев в "Розе мира" ввёл понятие "метапортрета", полагая, что существует мир, где пребывают "метапрообразы" некоторых героев мирового искусства. Гениальным

художникам иногда удаётся увидеть их, а затем воссоздать при помощи художественных средств. Так к примеру, Джоконда имеет, кроме своего человеческого прототипа, еще и метафизический прообраз, который и был постигнут творческой интуицией Леонардо да Винчи. Вместе с женщиной, полагал Д. Андреев, в портрет попал и фрагмент того демонического мира, где данный метапрообраз обитал.

Образ Джоконды и все, что ее окружало, оказались помещены художником в двойное пространство. На освещенные формы естественной предметности и человеческой телесности падает тень темного мира, завораживающая зрителя своей загадочностью, порождающая ощущение того, что здесь повсеместно присутствует некая тайна. Там расположились некие, вселяющие смутное беспокойство, явственно ощущаемые и, вместе с тем, скрытые от понимания смыслы и шифры. Когда Флорентский увидел в улыбке Джоконды усмешку соблазна и греха, знаки внутренней смуты и нераскаянности, он оказался весьма близок к истине. Есть все основания полагать, что Леонардо попытался создать сдвоенный портрет дневной и ночной души флорентийской дамы. И, очевидно, присутствие музыки ночной души во всем мелодическом строе картины, в облике Моны Лизы и в окружающем ее ландшафте так смущает дневное сознание зрителей.

*Герменевтический полилог между зрителем, художником, портретным образом и портретируемым*

Любой портрет предполагает четыре главные фигуры - Портретируемого, Художника, Портретный Образ и Зрителя. Между ними возникает взаимодействие, которое можно назвать полилогом, где у каждого есть своя роль. Тот, с кого пишется портрет, позирует, подаёт себя. Несмотря на внешнюю пассивность, он на самом деле весьма активен: он либо маскирует себя, свое глубинное «я», прибегая к тем или иным "самоинтерпретациям", либо же напротив, с достоинством или беспечностью самораскрывается, не боясь пронизательного взгляда художника. Как ведёт себя при этом художник? Обратимся к суждению Ф. М. Достоевского, высказанному им в "Дневнике писателя", в заметке "По поводу одной выставки". "Портретист, - пишет Достоевский,- усаживает, например, субъекта, чтобы снять с него портрет, готовится, вглядывается. Почему он это делает? А потому, что он знает на практике, что человек не всегда на себя похож, а потому и отыскивает "главную идею его физиономии", тот момент, когда субъект наиболее на себя похож. В умении приискать и захватить этот момент и состоит дар портретиста" (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 21. 1980. С. 75).

Художник должен не только разгадать находящийся перед ним нравственно-психологический "ребус", но и, по мере возможности, воссоздать рисунок чужой души, какой она ему видится. Если учитывать, что реальность перегружена всевозможными случайностями и несущественностями, за которыми нелегко обнаружить главное и существенное, то становятся очевидными заслуги великих портретистов,

умевших узреть за внешними покровами духовную суть человека. Когда же глубинное, сокровенное выдвигается на передний план, то появляются портреты, которые, по выражению Гегеля, более похожи на индивида, чем сам реальный индивид. (Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 3. 1971. С. 256).

Динамика внутренней жизни портретируемого и задача передать её посредством статичных живописных форм ставят художника в трудное положение. Однако, чем ярче и сильнее дарование художника, тем успешнее разрешает он противоречие между бесконечностью человеческого "микрокосма" и необходимостью вместить этот мир в пределы ограниченного портретного пространства.

Третья фигура герменевтического полилога - Зритель. Он, видит свою главную задачу в том, чтобы войти в ценностно-смысловое пространство портрета и установить связи между тем, что на нём изображено, и системой собственных жизненных смыслов. К этому он должен быть подготовлен и культурно-образовательно и духовно-психологически. Ему предстоит формулировать вопросы, давать собственные истолкования-интерпретации, вести мысленные диалоги с портретом, его героем и создателем, проникать в "теневое пространство" портрета, если оно там имеется. Существует распространённое предположение, будто одарённый зритель в состоянии добраться до смысловой сердцевины, до семантического ядра портрета. Но это всего лишь герменевтическая иллюзия: семантическое пространство художественных шедевров имеет тенденцию к бесконечному расширению. Исходная и ничем не устранимая энигматичность (загадочность) портретных шедевров предполагает, что мера понимания и мера непонимания по отношению к ним пребывают в устойчивых, динамично-равновесных состояниях. Каждый портрет кисти великого мастера - это своего рода смысловой лабиринт, по которому человеческое восприятие может блуждать бесконечно, до тех пор, пока существует мировая культура. Последнее слово в понимании, истолковании образов "Моны Лизы» или "Старика в красном" Рембрандта вряд ли когда-либо будет сказано. Их герменевтическая открытость позволяет прибавлять к имеющимся толкованиям все новые и новые, менять ценностные и смысловые акценты и тем самым время от времени перестраивать смысловую архитектуру образов. Как Ахилл в апории Зенона никогда не догонит черепаху, так и человеческое сознание никогда не достигнет последнего, предельного смыслового рубежа в истолковании великих портретных образов. Лишь в момент своего рождения портрет выходит в мир, подобный обнаженному Адаму, не неся на себе никаких внешних, не имеющих отношения к художнику и натуре, толкующих и интерпретирующих наслоений. Но поскольку его выход в свет является одновременно и входом в семиотическую реальность культуры, насыщенную множеством значений и смыслов, то эти смыслы сразу же начинают бросать на него свои отблески и блики и тем самым предопределяют последующую культурную жизнь портрета.

## ОБ АВТОРЕ

Бачинин Владислав Аркадьевич - доктор социологических наук, профессор. Окончил философский факультет Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета и аспирантуру Института философии АН СССР (Москва). С 1991 г. доктор социологических наук, с 1992 г. профессор. В настоящее время руководитель научно-исследовательского центра Ассоциации христианских церквей «Союз Христиан», ведущий научный сотрудник Социологического института Российской Академии наук. Автор более двухсот опубликованных научных работ, около 30-ти книг по проблемам социологии, философии, истории религии, права, культурологии, среди которых:

- «Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна» (СПб., 2001);
- «История западной социологии» (СПб., 2002, в соавт.);
- «Истоки конфликта между византизмом и евангелизмом. Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского» (СПб., 2003, в соавт.);
- «Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма. Очерки исторической социологии религиозно-гражданской жизни» (СПб., 2003);
- «Малая христианская энциклопедия». В 4-х томах. Т. 1. «Религиозная философия» (СПб., 2003);
- «Малая христианская энциклопедия». Т. 2. «Социология. Политология. Правоведение» (СПб., 2004);
- «Социология. Академический курс» (СПб., 2004).
- «Христианское искусство и христианская эстетика» (Харьков, 2004).

- «Христианская мысль: социология, политология, культурология». Т. I. (СПб., 2004).
- «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. II. (СПб., 2004).

**Периодическое издание**

*Бачинин Владислав Аркадьевич*

**Христианская мысль:  
социология, политическая теология, культурология**

**Том II**



