

В. А. Бачинин

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:

социология

политическая теология

культурология

Том III

Ассоциация христианских церквей
«Союз христиан»
Научно-исследовательский центр

В. А. Бачинин

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:
социология
политическая теология
культурология

Том III

Издается с 2004 г.

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

Санкт-Петербург

2005

Бачинин В. А.

Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Том III. – СПб.: Издательство «Новое и старое», 2005. – 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 «Новое и
старое»,

2005.

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

ЕВАНГЕЛИЗМ И ВИЗАНТИЗМ

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ В ПЕТЕРБУРГСКОМ ВЫСШЕМ СВЕТЕ (ПОЛКОВНИК В. А. ПАШКОВ, ГРАФ М. М. КОРФ, МИНИСТР А. П. БОБРИНСКИЙ И ДРУГИЕ)

АРНОЛЬД ТОЙНБИ О РУССКОМ ВИЗАНТИЗМЕ

ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

АНТРОПОСОЦИОСФЕРА НОВОГО ЗАВЕТА

О БИБЛЕЙСКОЙ ДЕВИАНТОЛОГИИ

ТАЙНА БЕЗЗАКОНИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ МАРТИНА ЛЮТЕРА

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВЛАСТИ

ФЕНОМЕН ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ЛИДЕРСТВА В ТЕОЛОГИИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

ХРИСТИАНСТВО И ПОЛИТИКА

ТЕРРОР КАК ФОРМА ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕМОНИЗМА (Взгляд из прошлого в настоящее)

ХРИСТИАНСТВО И ФАШИЗМ

ХРИСТИАНСТВО И ПРАВО. Словарь понятий, имен, событий

АБОЛИЦИОНИЗМ

АБОРТ

АКТ ВЕРОТЕРПИМОСТИ

АНТИСЕМИТИЗМ

«АПОЛОГИЯ АУГСБУРГСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ»

АУГСБУРГСКИЙ МИР

«АУГСБУРГСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ»

БОГОХУЛЬСТВО

БОЖЕСТВЕННОЕ ПРАВО КОРОЛЕЙ

БОЖЕСТВЕННЫЕ ЗАКОНЫ
БОНХЁФФЕР
БРЕСТСКАЯ УНИЯ

АНТРОПОЛОГИЯ

АНТРОПОЛОГЕМА БЕЗУМИЯ

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

О ЖИВОПИСНОЙ ХРИСТОЛОГИИ И МАРИОЛОГИИ

ОБ АВТОРЕ

ЕВАНГЕЛИЗМ И ВИЗАНТИЗМ

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ В ПЕТЕРБУРГСКОМ ВЫСШЕМ СВЕТЕ (ПОЛКОВНИК В. А. ПАШКОВ, ГРАФ М. М. КОРФ, МИНИСТР А. П. БОБРИНСКИЙ И ДРУГИЕ)

Полковник-кавалергард В. А. Пашков

Петербургский аристократ Василий Александрович Пашков (1834 – 1901) принадлежал к высшему столичному обществу. Это был богач, красавец, гвардейский офицер-кавалергард, дослужившийся до чина полковника. Он вел бурную светскую жизнь, любил балы, охоту, лошадей. Не существовало препятствий, которые могли бы помешать удовлетворению любых его прихотей, поскольку он располагал огромными средствами, имел в Петербурге и Москве большие дома, напоминающие дворцы, был владельцем поместий в десяти губерниях – Московской, Тверской, Тамбовской, Новгородской, Нижегородской, Оренбургской и др.

Один из современников оставил характерный словесный портрет полковника-аристократа: «Красивый брюнет, роста выше среднего, с манерами и обращением чистого аристократа, он имел приятный мягкий тенор, большие выразительные глаза. К делам веры, церкви и религии В. А. Пашков был совершенно равнодушен, а в вопросах канонических подетски невежествен; о набожности никогда не зарождалось и мыслей в голове В. А. Пашкова, страстного охотника, любителя танцев, балов, крупного игрока в карты и лихого наездника».

Хотя Пашков и был по натуре человеком благородным, способным к возвышенным чувствам и поступкам, однако, никакой склонности к размышлениям над духовно-религиозными проблемами в нем не обнаруживалось. Он со скепсисом относился к тому повышенному интересу, какой питали к проповедям лорда Редстока его жена Александра Ивановна и ее сестра Е. И. Черткова. В глазах полковника Редсток был «бессмысленным болтуном», не заслуживающий траты времени на выслушивание его разглагольствований.

Однажды Пашков, вернувшись из Москвы, застал Редстока у себя дома за обедом. Избегнуть общения оказалось невозможно. Шел разговор о Христе. А когда обед закончился и все перешли в гостиную, то Редсток предложил всем вместе помолиться и встал на колени. Пашкову не оставалось ничего другого, как присоединиться к присутствующим. Впоследствии он вспоминал, что именно тогда, во время молитвы ему впервые довелось прочувствовать на себе действие Святого Духа, пробудившего его дремлющую совесть. В него проникло не только

сознание того, что зло пребывает в глубинах его существа, что он опутан множеством грехов, но и желание освободиться от этого темного, губительного груза. Ему открылось, что своими силами ему не избавиться от грехов, а только с помощью Бога. Только через Христа, протягивающего ему руку помощи и обещающего не вспоминать его прегрешений, он сможет обновить свою внутреннюю и внешнюю жизнь, жить по новому нравственному закону. Он ощутил в своем сердце горячее желание покаяться, освободиться от власти греха и начать новую жизнь, посвятить служению Христу всего себя, все свои силы и средства. Это он и сделал.

Так произошло духовное возрождение Василия Александровича Пашкова, ставшего после покаяния совершенно другим человеком. Эти изменения не смог бы произвести в нем никто из людей. Никакая сугубо человеческая сила, никакой социальный, политический, юридический или моральный авторитет не породил бы тех удивительных следствий, которые произвел в нем Святой Дух.

Позднее, уже находясь в изгнании, Пашков в письме к русскому посланнику в Париже так рассказывал о своем обращении: «Был день в моей жизни, когда я увидел себя осужденным пред престолом суда святого Бога, ненавидящего грех. Слово Его при действии Духа Святого достигло меня и пробудило мою совесть. Теперь я могу свидетельствовать об Иисусе Христе. Свет Слова Божия, Его святого закона осветил все потаенные углы моего сердца и показал мне глубины зла, о существовании которых я не подозревал. Господь пробудил во мне желание освободиться от греха, который связывал меня самыми разнообразными способами. Когда я нашел в Слове Божиим, что Господь хочет со мной заключить союз и что Он обещает не вспоминать более моих грехов и преступлений и Духом Святым вписать Свой закон в мое сердце, у меня пробудилось желание получить прощение от святого Бога и на личном опыте пережить освобождение от власти греха».

Поразительные изменения, произошедшие с душой и личностью полковника, не могли не удивлять всех, кто его знал. Он изменился до неузнаваемости. Вот как характеризовал этих двух Пашковых, старого и нового, его друг М. М. Корф: «Василий Александрович Пашков получил высшее образование, но религиозные вопросы его совершенно не интересовали. Он даже уезжал из Петербурга в Москву, чтобы только не быть втянутым в общий круг верующих. Духовное пробуждение коснулось его жены, Александры Ивановны, а еще раньше его свояченицы, Чертковой Елизаветы Ивановны. Кругом горел огонь духовного пробуждения. Наконец, и сам В. А. Пашков был сломлен ясными доводами уверовавших, указаниями Священного Писания, и обратился к Господу. Через месяц после обращения Пашкова и я уверовал. И несмотря на то, что он был 10 годами старше меня, мы сделали с ним на всю жизнь близкими друзьями. Мы делились друг с другом своими духовными переживаниями, совместно работали в Божьем винограднике и очень хорошо понимали друг друга. Эта дружба длилась до самой последней минуты жизни моего любимого друга. И даже, когда он пред смертью уже

не мог говорить, то молча, крепким рукопожатием, давал понять, что мы встретимся у ног Господа. Он был человек молитвы. Несмотря на то, что он имел огромную переписку, посещал больных, тюрьмы, устраивал собрания, ложился поздно, но вставая рано утром, все же по два часа проводил в чтении Слова Божьего и молитве. Он всецело подчинял свою волю воле Божией. В нем можно было видеть исполнение слов Иоанна Крестителя: "Ему должно расти, а мне умяляться". Его "я" с каждым разом становилось незаметнее, умирало, но зато Христос все яснее прояснялся в нем и чрез него, и занимал в нем все больше и больше места. По совести могу сказать о нем, что он научился у ног Христа быть кротким и смиренным сердцем. Его общение со Христом было просто, непринужденно, и он святыню своего служения Богу и людям совершал в страхе Господнем. Скромность и самоотвержение выделяли его из среды остальных верующих. Если он фактически являлся руководителем всего духовного движения, то это потому, что он всегда держался в своей жизни указания: левая рука не должна знать, что делает правая. В нем действительно проявилась сила Святого Духа и любви. В своем обхождении он со всеми был равен. У него не было лицеприятия. Поэтому Господь и мог чрез него так много сделать. Он пользовался уважением от всех знающих его. Даже К. П. Победоносцев, по настоянию которого он был выслан из России, уважал его. И когда однажды встретил его за границей, даже обнял его, хотя и считал его опасным человеком для православной России.

В больницах, тюрьмах и между бедными его деятельность протекала без устали. Было немало чудесных примеров обращения через его служение. Он о них не провозглашал, но воздавал всю славу своему Спасителю.

Пашков был могучим орудием в руках Господа. Он не только себя отдал на служение Господу, но и все свое имущество посвятил для этого великого дела. Последние годы своей жизни он провел в изгнании, вдали от России, в Париже, где после тяжелой болезни, в 1901 г., он в полном мире с Господом отошел в вечность. Пред его смертью мне сообщили по телеграфу о его предсмертных минутах. Я по приезде застал его еще в полном сознании. И мы могли вместе со всем его семейством воздать хвалу за все Господу. Похоронен он в церкви Мартина в Париже, при большом стечении народа».

После обращения Пашкова к Христу, его огромный дом на Выборгской стороне в Ломановом переулке (снесенный в XX в. во время реконструктивных строительных работ) стал местом проведения регулярных молитвенных собраний. Отставной полковник оказался незаурядным организатором. Его яркая личность и открывшийся дар проповедничества притягивали к нему людей. Он охотно свидетельствовал о своем духовном возрождении, о том, что пережил под воздействием Святого Духа.

В 1875 г. Пашков начал издавать еженедельный духовный журнал «Русский рабочий», который просуществовал 11 лет, вплоть до 1885 г. В

нем публиковались статьи, в которых ясно и доходчиво раскрывались смыслы библейских истин.

В 1876 г. Пашков вместе с М. М. Корфом основал «Общество поощрения духовно-нравственного чтения». Его членами были возрожденные христиане. Оно стало издавать переводные брошюры евангельского содержания. Вышли в свет до двухсот наименований брошюр, в том числе такие, как "Мытарь и фарисей", "Сегодня или никогда!", "Истинная радость", "Что вы думаете о Христе?", "Примирился ли ты с Богом?", "Два слова о Библии". Они распространялись по всей России.

Были переизданы известные книги Дж Буньяна - "Путешествие пилигрима" и "Духовная война", которые в свое время произвели сильное впечатление на А. С. Пушкина и который в своем стихотворении "Странник" поэтически изложил содержание первой главы "Путешествия пилигрима".

Издавались также духовные сочинения ряда православных писателей – Тихона Воронежского, митрополита Михаила и др.

За восемь лет существования общества тираж изданных им книг и брошюр достиг нескольких миллионов. Всю деятельность по их изданию и распространению Пашков финансировал из своих личных средств.

Эта христианская литература пользовалась огромной популярностью. В самых разных уголках России можно было встретить книгонош, предлагающих всем желающим Новый Завет и брошюры религиозного содержания. К этому следует добавить, что те брошюры, которые в романе Толстого «Анна Каренина» с большим интересом читает графиня Лидия Ивановна, - это именно брошюры, издававшиеся Пашковым.

Издателям приходилось преодолевать значительные трудности и препятствия, которые чинила им церковная цензура. Православные цензоры постоянно выдвигали одно и то же возражение, которое состояло в том, что содержание брошюр излагает учение М. Лютера и может нанести духовный урон русскому православию. Пашков и Корф утверждали в ответ, что их книги основываются на Священном Писании и потому не представляют никакой опасности для православия.

В 1882 г. по инициативе Пашкова и на его средства была издана русская Библия в каноническом составе.

Пашков умело сочетал благотворительную деятельность с деятельностью евангелизационной. Он открыл в своем доме на Выборгской стороне студенческую столовую. Посещавшие ее студенты, а также просто голодные бедняки, которых встречали не менее приветливо, получали книги Нового Завета и протестантские брошюры, приглашались на молитвенные собрания. Желающие могли послушать чтеца, который вслух читал Евангелие, получить ответы на интересующие их вопросы, касающиеся Священного Писания.

Пашков посещал чайные и трактиры, где вступал в духовные беседы с посетителями. Его часто видели в тюремных замках и больницах, где он

старался помогать заключенным и материально, и духовно. Так, в лазаретных беседах с умирающими он уверял их, что к каждому, кто признал свою виновность, покался и призвал Христа, непосредственно относятся слова Спасителя: «Ныне же будешь со Мною в раю».

«Глубокая убежденность Василия Александровича Пашкова, – писала С. П. Ливен, – и личное свидетельство о пережитой возрождающей силе Божией при действии Духа Святого творили чудеса. С глубоким раскаянием слушатели падали к ногам Господа и вставали новыми людьми, омытыми кровью Спасителя, возрожденными детьми Божиими... Таким образом Бог прилагал спасаемых к церкви, и церковь пребывала в радости».

В 1870 – 1880-е гг. петербургские возрожденные христиане не имели своего богословия и теологически фундированного вероучения. Пашков, хотя и возглавлял это религиозное движение, но не решался взяться за разработку теологических вопросов. Его останавливали отсутствие богословского образования и боязнь допустить ошибки в этой чрезвычайно сложной и тонкой сфере. Вместе с тем, собственное кредо у евангельских христиан имелось. Суть его сводилась к следующим основным принципам:

- 1) человек, памятующий о своей греховности, не имеет возможности справиться с ней собственными силами;
- 2) это отчаяние заставляет его обратиться к Христу, Который никого не отвергает и принимает каждого покаявшегося и уверовавшего в Него грешника под Свою спасительную сень;
- 3) Христос пролил Свою святую кровь за грехи всего мира, в том числе и за мои грехи;
- 4) с верой в миссию Христа я обретаю оправдание и спасение;
- 5) плодом истинной веры являются благие дела; через них вера проявляется.

В Петербурге по-разному реагировали на активную евангелизационную деятельность Пашкова. Приведем всего лишь один пример. В «Церковном вестнике» (№ 12, 1880 г.) была опубликована заметка некоего В. Попова под названием «Воскресные беседы г. Пашкова». Ее автор писал: «Давно носится в Петербурге слух, что г. Пашков принадлежит к самым ревностным последователям пресловутого Редстока. Уже одно это заставляет сомневаться в православии бесед г. Пашкова. Желая на самом деле удостовериться относительно характера бесед г. Пашкова, мы посетили несколько его воскресных бесед и вполне убедились, что беседы эти далеко не отличаются православно-христианским характером. Самая обстановка, при которой совершаются они, несколько странна. Прежде всего отсутствие св. иконы в месте, где собираются православные для слушания Слова Божия, как хотите, производит тяжелое впечатление; потом пение каких-то любимых стихов

под аккомпанемент органа, предшествующее беседе и заключающее ее, опять не наша, не православная особенность. Обращаясь же к самим беседам, мы уже вполне убеждаемся в их не православии.

Г. Пашков в своих беседах проповедует, что Иисус Христос только временно принял на Себя человеческую плоть, что для спасения не нужно добрых дел, что все средства, какими человек-христианин думает достигнуть вечного спасения, суть измышления дьявола; того, кто говорит, что человеку нужно заслужить спасение, г. Пашков признает посланником сатаны, потому что никакими средствами, никакими заслугами нельзя достигнуть спасения. Грешник, по словам г. Пашкова, достигает спасения непосредственно. Подобно блудному сыну, грешнику только нужна решимость пойти к Отцу и он спасен. Таким образом, по учению г. Пашкова, для спасения не надо ни церкви, ни таинств, не надо церковной дисциплины, - все это измышления дьявола, все это стена, разделяющая Бога и человека.

Для нас православно-русских тем ужаснее это учение, что оно проповедуется в то время, когда и без него на Руси царит разгул страстей, не терпящий никакой дисциплины. Да, г. Пашков, вы во время выступили со своим учением. Оно как раз по вкусу нашего времени. Вам предстоит обильная жатва. При этом необходимо заметить, что в числе слушателей г. Пашкова бывают и дети, приводимые их родителями, а также и воспитанницы приюта. Разумеется добра нечего ждать от этих будущих членов общества, воспитанных под влиянием таких разнузданных религиозно-нравственных понятий, какие им проповедует г. Пашков. В. Попов. Март 1880 г.»

По поводу этого письма в следующем номере (№ 13) того же «Церковного вестника» появилась заметка протоиерея Иоанна Янышева «Религиозные мнения г. Пашкова». Православный священнослужитель писал в ней: «Письмо В. Попова под заглавием: «Воскресные беседы г. Пашкова» обвиняет его в распространении между населением столицы таких превратных религиозных понятий, к которым православно-верующие и особенно их пастыри не могут и не должны оставаться равнодушными.

Имея неожиданный для меня самого случай беседовать с г. Пашковым о православии гораздо ранее письма В. Попова и не заметив в нем неблагоприятного отношения ни к православной церкви, ни к ее Догматам, я был удивлен заблуждениями, распространение которых приписывается, г. Пашкову письмом В. Попова и с этим письмом в руках счел долгом лично обратиться к г. Пашкову и. покорнейше просил его сказать: точно ли он проповедует то, что ему приписывают? Г. Пашков с полной готовностью дал приблизительно такое объяснение по каждому из нижеследующих пунктов

1. Иисус Христос только временно принял на Себя человеческую плоть (следовало бы сказать: не Иисус Христос, а Сын Божий принял). Г. Пашков решительно отверг, будто бы он так говорил когда либо; напротив он всегда говорит, что с прославленным телом Иисус Христос вознесся на

небо, сидит одесную Отца и ходатайствует перед Ним за искупленный человеческий род.

2. Для спасения не нужно добрых дел. Г. Пашков видит опровержение этого обвинения в дальнейших словах автора письма, что подобно блудному сыну, грешнику нужна только решительность пойти к Отцу и он спасен. В решительности пойти к Отцу и в самом этом шествии, т. е. в покаянии, г. Пашков видит первое, при помощи благодати дело веры со стороны грешника к его оправданию, а затем необходимыми плодами этой веры и оправдания считает все христианские добродетели, отсутствие которых свидетельствует об отсутствии самой веры.

Когда я напомнил г. Пашкову не о земном, но небесном, вечном спасении или оправдании и о тех делах любви (напоить жаждущего, накормить алчущего, одеть нагого и пр.), о которых Сам Спаситель сказал, что Он по ним будет судить верующих на последнем суде, то г. Пашков признал странным для верующего Слову Божию сомневаться в этом.

3. Все средства, какими человек-христианин думает достигнуть вечного спасения, суть измышления дьявола; тот, кто говорит, что человеку нужно заслужить спасение есть посланник сатаны, потому что никакими средствами, никакими заслугами нельзя достигнуть спасения; для этого спасения не надо ни церкви, ни таинств, не надо церковной дисциплины - все это измышления дьявола. Все эти выражения означают, по мнению г. Пашкова, только ту евангельскую истину, что грехи прощаются человеку единственно по милосердию Божию и по вере в это милосердие; заслужить спасение в этом смысле ничем нельзя. Но что прощение грехов невозможно без веры и покаянного настроения, и что для помилованного грешника, чтобы ему устоять в вере среди искушений внутренних и внешних и, следовательно, чтобы ему проявлять свою веру в добрых делах, необходимы и молитва, и назидание Словом Божиим, и участие в общественном богослужении и таинствах церкви, - это доказывается усилиями самого г. Пашкова читать и толковать Св. Писание, распространять книги назидательного содержания, устраивать у себя собрания для молитвы, пения и чтения, возбуждать других к покаянию и вере, внушать им все те добродетели, которые внушаются Словом Божиим.

Вот сущность объяснений г. Пашкова по поводу письма В. Попова. Не берусь решать вопроса, что вызвало г. Пашкова на дело, принадлежащее собственно пастырям церкви, а равно и того: отчего г. Попов, по-видимому, не вполне понял мысли г. Пашкова. Сам я не присутствовал на собраниях его, не слушал его толкований и не видел той странной обстановки этих в сущности богослужебных собраний, о которых говорит письмо. Думается, что г. Пашкову жаль нашего простого, да и не простого народа, который так редко может слышать внятное и раздельное чтение Св. Писания и церковных молитв и еще реже - простое искреннее и задушевное слово назидания, обличения и утешения. А что он мог не точно выражать свои мысли и даже не право мыслить это само собою разумеется при его совсем не богословском образовании.

О том, что я имел намерение изложить и напечатать свой последний разговор с г. Пашковым, я счел долгом предупредить его и получил на это его согласие. Хотя он заявил, что с своей стороны не имеет никакой охоты входить в литературные препирательства, все же я повторяю ему мою покорнейшую просьбу поправить меня, если я в этом отчете против своего намерения приписал ему какую-либо мысль, которой он или не говорил или не так сказал, как я понял и передал. Протоиерей Иоанн Янышев. Марта 12 дня 1880 г.»

Евангелизационная деятельность Пашкова постепенно приобретала всероссийские масштабы. Его многочисленные имения, разбросанные по разным российским губерниям, стали местами, где можно было услышать евангельскую проповедь. На Дону он купил земли, на которых могли бы обосноваться новые общины евангельских верующих. В Севастополе его усилиями были открыты мастерские для тех, в ком он видел своих братьев во Христе. В 1882 г. он отправил И. В. Каргеля, одного из будущих лидеров евангельского движения в России XX в., в Болгарию, чтобы тот основал там общины евангельских христиан.

Власти поначалу занимали выжидательную позицию, ограничиваясь наблюдением за деятельностью Пашкова. Так, нижегородский губернатор сообщал министру внутренних дел о том, что «полковник Пашков, приезжая в летнее время в свое имение месяца на три или четыре, с 1876 года занимается чтением народу Евангелия. После каждого чтения, а в селе Ветошкине – постоянно, раздавались народу бесплатно книжки, Евангелие и разные брошюры и картинки; народа на чтениях собиралось много».

Между тем, активная деятельность Пашкова встревожила православных иерархов, Синод и его главу К. П. Победоносцева, который в 1880 г. докладывал Александру II: «Тем он и опасен, что заводит с севера, из столицы, из среды высшего сословия и правительственной интеллигенции, новый раскол, навстречу идущей с юго-запада штунде, возникшей в среде крестьянского населения». После этого обращения власти выжидали еще 4 года, пока не перешли к решительным действиям.

В 1884 г. по инициативе Пашкова был организован съезд евангельских христиан. Съезд должен был носить объединительный характер и в нем предполагалось участие представителей нескольких деноминаций - как «пашковцев», так и молокан, духоборцев, штундистов, баптистов, меннонитов, пресвитерианцев. Василий Александрович надеялся, что на съезде российские евангельские верующие из разных губерний смогут лучше познакомиться, объединиться вокруг Христа и затем совместно работать на ниве Господней.

В марте 1884 Пашков и Корф разослали приглашения по всей стране. Текст письма гласил:

«Любезные братья!

Господь наш Иисус Христос, посвящая Себя за Церковь Свою и готовясь идти на крестную смерть, чтобы, подобно зерну пшеничному, падши умереть и не остаться одним, но принести много плода, обратился к Отцу Своему с предсмертной молитвой, в которой высказывается заветное

Его желание. Он молит Отца не только о тех, которые первыми последовали за Ним, но и о верующих, по слову их, прося: «Да будут все едино... да будут совершены воедино».

Это завещание Христово, переданное Церкви Его целых восемнадцать столетий тому назад, по сие время остается неисполненным. Господь по сие время еще ожидает осуществления Его воли, которая была предметом последней заботы Его в земной жизни.

Не кажется ли вам, дорогие братья, что надлежит нам, членам тела Христова, напоенным одним Духом и составляющим одно тело с Ним, которые призваны к общению с Отцом и Сыном, вспомнить, что Христос жаждет совершения единства Его тела? Не кажется ли вам, что настала пора привести в исполнение завещание Главы Церкви?

Если от нас не зависит совершение единства всей земной Церкви, то по крайней мере мы обязаны способствовать объединению членов Церкви Христовой там, где Господь нас поставил.

Предлагаем вам, братья, вооружившись этою мыслью, прислать от церкви вашей одно лицо — из тех, которых Дух Святой поставил из вас блюстителем стада — для совместного молитвенного перед Богом исследования путей, Им Самим указанных, к совершению единства Церкви Христовой.

Вспомните братья, что Христос умер для того, чтобы рассеянных чад Божиих собрать во едино, чтобы составить из них одно стадо, имеющее одного Пастыря. Да соберет же Господь нас Сам вокруг Себя с тем, чтобы научить нас сохранять единство духа в союзе мира.

Не сочтете ли вы возможным собраться в Петербурге к 1 апреля дней на восемь?

Приезжие могут найти помещение по прилагаемому адресу. Те из братьев, которых церковь не будет в состоянии снабдить средствами для прожития в столице, и которые притом не имеют на то собственных средств, найдут по тому же адресу бесплатную квартиру и содержание по близости от нее в народной столовой.

Братьям, остающимся дома, да внушит Дух Святой поддерживать молитвой собранных в Петербурге, чтобы тем и другим получить равную долю благословения от Господа.

В. Пашков. М. Корф».

К первому апреля, - вспоминает далее Корф, - съехались делегаты со всех концов России. Свидание братьев было радостное. Первое собрание было в Ломановом переулке, в доме Пашкова, в столовой. Не теряя времени, съезду было предложено 6 вопросов. Они были составлены братьями: доктором Бедкером из Англии, штундистом с юга России — Я. Беляковым к И. Каргелем — пресвитером одной из общин баптистов в Петербурге. Эти вопросы вкратце излагали сущность нашей веры, а также принципы деятельности местных церквей. Кроме того, в них упоминалось о крещении и о вечере Господней. Мы полагали, что приезжие братья со всем этим согласятся, но, к сожалению, ошиблись. В особенности пункт о крещении вызвал много прений. Привожу его в точности, как он был

принят съездом: «Крещение мы признаем за установление Господне, в исполнении которого выражается послушание воле Господней. Как должно быть исполнено это повеление, предоставляется совести каждого, сообразно познания Слова Божия. Разномыслия по этому вопросу ни в каком случае не должны служить причиной разделения».

После первого собрания мы однако разошлись в полном мире. На следующий день продолжали и дальше говорить в доме Ливен. Едва началась беседа по вопросу о крещении, как вдруг вошел один верующий англичанин и в коротких словах сказал, а Пашков перевел: «Братья, на колени! Наше единство во Христе. Он есть наш мир и жизнь. Воздадим Ему славу и честь!» Все мы преклонили колени и горячо молились и каялись.

Вставши с колен, мы ощутили единство тела Христова. И этим прения о крещении были прекращены. Это собрание я не могу забыть. Оно было для меня уроком на всю жизнь. Не в одинаковом понимании догматов нам следует искать единства, а в Духе и Истине. Не будем забывать, что единство не есть единообразие — оно может быть и разнообразием, наподобие нашего тела. Тело состоит из разных частей и членов, которые находятся в единстве. Так и мы едины во Христе».

Хотя были приглашены почти четыреста делегатов, но приехать смогли меньше ста человек. Пашков взял на себя все материальные расходы, снял для проживания участников большую гостиницу, оплатил проезд и проживание в Петербурге тем, кто нуждался в этом. Среди приехавших большинство составляли крестьяне и рабочие из российской провинции. Их особенно поразило то, что за обедом они сидели рядом с титулованными аристократами, графами и князьями. Этот дух христианского единства, уничтожавший социальные различия, был для России чем-то невиданным, нигде до этого не обнаруживавшийся с такой определенностью. Именно тогда перед страной, которая через полвека должна будет погрузиться в пучину братоубийств, открылась реальная возможность избежать этой страшной участи. Спасительную руку протягивал никто иной, как Сам Спаситель. Это была возможность объединиться не вокруг идеи, либеральной, демократической, социалистической, но вокруг личности Христа. Если бы это произошло, то никакие темные силы не увлекли бы Россию в пучину. Иисус Христос уберег бы ее.

Однако, силы тьмы не дремали и предприняли все, чтобы погубить благое дело в зародыше. Через несколько дней общих собраний, проходивших поочередно в домах Пашкова, Корфа и Ливен, съезд закончился самым неожиданным образом. Внезапно все приезжие делегаты таинственно исчезли. Покинув дворец княгини Н. Ф. Ливен на Морской, они не вернулись в свою гостиницу, а наутро не появились на очередном, запланированном собрании. Организаторы ломали головы над этой загадкой почти два дня, пока суть дела не открыл один из исчезнувших и делегатов. Вновь объявившись, он рассказал, что, когда все они вечером выходили из дворца, то многочисленные полицейские,

поджидавшие их в засаде, арестовали всех до единого. В Петропавловской крепости, куда они были немедленно доставлены, каждого обыскали и допросили. После этого им было сказано, что поскольку ни у одного из них нет в Петербурге дел, разрешенных законом, они должны покинуть столицу. Затем все были доставлены на вокзал, обеспечены проездными билетами и отправлены каждый в своем направлении. Отправка сопровождалась предупреждением, что если кто-либо задумает еще раз появиться в Петербурге, будет наказан самым строгим образом.

Так закончился первый съезд российских евангельских христиан. Этим, однако, действия властей не ограничились. В том же 1884 г. был наложен запрет на существование «Общества поощрения духовно-нравственного чтения». Высочайший указ гласил: «Закрывать Общество поощрения духовно-нравственного чтения и принять меры к прекращению дальнейшего распространения учения Пашкова на всем пространстве Империи». Эта формулировка не может не вызвать удивления. У Пашкова не было своего учения. Он, как и Редсток, был евангельским проповедником. Учение, которое он проповедовал, было учением Христа. Поэтому ответ Пашкова, выглядевший в глазах многих как неповиновение властям, был совершенно логичен в глазах христиан: «Я мог бы еще отказаться от распространения брошюр, так как они являются результатом трудов обыкновенных смертных людей, и потому полезность их может быть оспорена в отдельных случаях. Отказаться же от распространения Евангелия, святого, божественного Евангелия, - это выше моих сил».

Вскоре Пашков и Корф получают приглашение явиться к министру внутренних дел. В министерстве каждому из них по отдельности было предложено подписать заранее подготовленный властями текст обязательства не проповедовать, не организовывать молитвенных собраний, не молиться своими словами и т. д. В противном случае они должны будут покинуть Россию. Ни Пашков, ни Корф не смогли отречься от своих религиозных убеждений и потому оказались в роли вынужденных эмигрантов.

Прошло некоторое время и Пашков из Парижа посылает письменное обращение к Александру III с просьбой разрешить ему посетить свои российские владения. Разрешение было получено. Петербургские евангельские христиане чрезвычайно обрадовались приезду Пашкова. Состоялось несколько встреч у него дома и у его друзей, прошедшие как молитвенные собрания. С. П. Ливен вспоминает об одной из них: "Шло вечернее собрание. Вдруг неожиданно открылась дверь и вошел высокого роста, по моим тогдашним понятиям, старец, сразу приковавший к себе всеобщее внимание и вызвавший почтение. Собравшиеся все, как один, встали. Я никогда не забуду впечатления, которое произвела на меня и на всех присутствующих благоговейная молитва вошедшего. Казалось, он беседовал лично с Богом, близким и в то же время великим; как бы видя Невидимого, он произнес: "Господи! Покажи им, что Ты можешь совершить в России через горсточку людей, полностью отдавшихся Тебе"

Известие о молитвенных собраниях с участием Пашкова тут же дошло до царя, и тот был приглашен на высочайшую аудиенцию. Царь обратился к нему, не скрывая раздражения: «Я слышу, что вы снова занимаетесь своим старым делом!» Пашков отвечал со смирением: «Мои друзья пришли ко мне, чтобы поприветствовать меня, и при этом мы молились и читали Слово Божие». Царь еще более повысил голос: «Но вы знаете, что я не терплю этого. Я не позволю, чтобы вы меня обманывали. Если бы я знал, что вы повторите свое преступление, вы не получили бы разрешения на возвращение. Теперь идите и больше никогда не ступайте ногою своей на русскую землю!»

После отъезда Пашкова в Европу его контакты с российскими евангельскими христианами не оборвались. В ноябре 1884 г. он писал из Англии одному из своих корреспондентов в России, Я. Делякову: «Слава Господу, что Он так чудно повсюду действует на сердца людей и что по слуху о Христе Спасителе умиляются сердца и повинуются Ему, раскаиваясь в прежних своих грехах и в безбожной своей жизни. Радостно, что Господь Сам пред всеми вами открывает двери и посылает пред лицом Своим во всякое место, куда Сам идет с Вами, кладя печать на чело людей. Слава Ему, что Он возбуждает в стольких желание принять участие в деле распространения Слова Его и что поэтому оно приносит много плода при соучастии стольких ревностных слуг.

Делом Господним, у нас в России производимым, интересуются здесь в Англии все христиане, которые постоянно и молятся о нем и в особенности о тех, которые работают в винограднике».

А в мае 1886 г. Пашков сообщал тому же Я. Делякову: «Дорогой друг и брат в Господе! Последнее письмо Ваше из Оренбурга получил я в Париже тогда именно, когда мы были собраны все четверо - братья Бобринский, Корф, Зиновьев и я, которых Господь чудным образом свел на чужбине, как бы давая забыть, что мы находимся так далеко от родного края. Действительно, в это время Париж наполнился русскими, как нарочно присланными Господом из разных губерний, чтобы дать им случай услышать про любовь Христову, так как этого случая они дома не имеют. Каждый день приходилось с ними беседовать и, сидя с ними, так казалось, что Господь возвратил в Россию».

Больше Пашкову не довелось посетить родную землю. Семнадцать лет он пробыл в изгнании и в 1901 г. умер в Париже.

Граф М. М. Корф

Модест Модестович Корф (1843 – 1937) был сыном высокопоставленного государственного деятеля, обладавшего титулами барона и графа. Его отец, Модест Андреевич, учился вместе с А. С. Пушкиным в Александровском лицее, а позднее вместе с М. М. Сперанским участвовал в подготовке «Свода законом Российской империи» (1832). Он читал курс правоведения великим князьям, в том

числе будущему императору Александру III, занимал пост председателя департамента законов в Государственном Совете.

Модест Модестович имел все, что мог получить человек его круга – богатство, хорошее образование, связи в высшем свете, возможности для блестящей карьеры и много другое. Будучи еще совсем молодым человеком, он уже занимал должности придворного церемониймейстера, а затем и гофмейстера. Следует отдать ему должное: он не злоупотреблял своим привилегированным положением баловня судьбы. Ему были присущи и богобоязненность и добронравие. Он любил посещать храмы и богослужения, ревностно исполнял все православные обряды, регулярно исповедовался. Однако, как он сам позднее заметит, ему было не ведомо, спасется он или погибнет. И никто из духовных лиц никогда не говорил ему о том, что грехи его уже искуплены кровью распятого Христа.

Духовная жизнь Корфа текла ровно, без каких-либо особых событий до одного знаменательного момента, когда многое внутри его христианского сознания начало меняться. В 1867 г. ему довелось посетить выставку в Париже. Там он обратил внимание на киоск, над которым развевался флаг с надписью «Библия». Там бесплатно раздавали книги Священного Писания, в том числе и переведенные на русский язык. Над окном было написано: «Свет Христа озарит всех», а на обложках раздаваемых книг бросалась в глаза надпись: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деян. 16, 31).

До этого, признается Корф, он был не знаком с Библией в ее полном объеме, за исключением четырех Евангелий. В киоске, принадлежащем Библейскому обществу, он получил несколько частей Ветхого Завета на русском языке. Ему также предложили стать распространителем книг Священного Писания в России.

После возвращения в Петербург Корф получает почтовую посылку с тремя тысячами экземпляров Евангелия от Иоанна для бесплатной раздачи. В этом, вспоминает Корф, он увидел перст Божий, призывавший его к работе в Христовом винограднике. Многие годы он затем занимался этим распространением.

В 1874 г. состоялось знакомство Корфа с приехавшим в Петербург лордом Редстоком. Результатом этих встреч стало то, что Корф получил наконец ответ на мучивший его вопрос о том, будет ли он спасен или нет. Вот как он вспоминал об этом впоследствии: «Настал 1874 г. В этом году я особенно развлекался светскими удовольствиями, балами, веселыми вечеринками. В этом же году приехал в Петербург проповедник Редсток. На светских вечерах много говорили о нем, как о глубоко духовном человеке. И светские дамы неоднократно саркастически говорили мне, что он расспрашивает и интересуется мной. Я слышал о решительности его характера и полагал, что он узнал от библейского общества о моем распространении книг Священного Писания, а поэтому желает теперь познакомиться со мной.

По своем приезде он начал проповедовать в протестантской церкви, а также и в частных домах. Настал, наконец, день нашего знакомства.

Меня особенно поразила в нем привязанность ко Христу и полная убежденность в богодухновенности Библии. Мне приходилось спрашивать у него о некоторых непонятных для меня местах из Священного Писания. И он иногда чистосердечно заявлял: "Я готов вам их объяснить, но мне самому они непонятны". Такую честность я не встречал. Я ценил ее. И меня влекло к нему. 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 Своею искупительной кровью от вечной гибели. Православный катехизис мне был хорошо известен. Я верил, что Христос - Сын Божий, боялся Бога, был благочестивым, часто молился. Был верным сыном православной церкви, к которой принадлежал. Но при всем этом совершенно не знал: спасен я или погибший? Раз в год после причащения я полагал, как многие из моих знакомых, что Бог доволен моим смирением и богопочитанием. Одним словом, мои старания угодить Богу сосредотачивались на благочестии, соблюдении таинств и делании добрых дел. Я полагал, что Бог может быть мною доволен и рассчитывал на Его милость и утешался весьма неопределенной надеждой. В этой надежде скрывалось сомнение в возможности для меня спасения. Буду ли я спасен или нет, мне казалось, как и остальным людям, что это только известно Богу. В таком внутреннем состоянии застал меня Редсток в 1874 г.

Редсток, 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 от него не слыхали. У него было на сердце приводить грешников к сознанию, что они без Христа погибшие.

Один из первых вопросов, который был поставлен мне им, гласил: "Уверен ли я в том, что я спасен?" Ответ мой был отрицательный. - Здесь на земле, ответил я, никто не может знать, спасен ли он; это мы узнаем, когда будем в небесах. - Для кого же было написано Слово Божие, - сказал он, - тем, которые на небе, или на земле? - Несомненно тем, которые на земле, - ответил я. Тогда он начал приводить мне одно за другим места Священного Писания, ясно доказывающие, что верующим во Христа дано это знание, что Христос понес на кресте грехи наши и что мы получили жизнь вечную, не по нашим делам, а исключительно через искупительную жертву на кресте. И Господь стучал в дверь сердца моего, чтобы я Ему открыл ее.

5 марта 1874 г. вечером, после собрания, остались у меня мои друзья. Я открылся им, что искренно желаю отдаться Христу, но никак не могу решиться на этот столь важный шаг. И просил их молитв. Мы все преклонили колена и молились. Не могу выразить, какую страшную борьбу я выдержал во время этой усердной молитвы моих друзей. Я хотел отдаться Христу, но не мог. Я не мог расстаться с миром и всем тем, что меня связывало с ним. - Продолжайте молиться, - просил я их. Враг моей души, сатана, всеми силами старался отклонить меня от отдачи моего сердца Иисусу. Сатана как бы нашептывал мне: - Ты теперь в возбужденном состоянии, успокойся. Ты потом раскаешься, если теперь придешь ко Христу. Твоя карьера будет испорчена. Ты огорчишь своих родителей, у которых ты единственный сын... Одним словом, в эти минуты он наговорил мне столько, что я видел пред собой только один выход - поступить в монастырь и сделаться отшельником. Но Господь услышал молитвы моих друзей. Он изгнал из- моего сердца недоверие ко Христу, и осветил меня Своим светом. Вдруг, как бы кто спросил меня: Где истина? В Слове Божиим не может быть и тени неправды. Христос есть истина. И Он зовет меня к Себе: "Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные". Христос зовет и меня. Он открыл мои духовные очи, чтобы я мог узреть, что Он действительно снял с меня мои грехи и возложил их на Себя, чтобы я получил вечное спасение чрез Его драгоценную кровь. При этом озарении мои уста прорекли: "Я прихожу к Тебе, Христос, таков как я есмь"... Как будто тяжелый камень спал с моих плеч, и это бремя не было более возлагаемо на меня. Бремя грехов моих было снято Христом. И в сердце моем возгорелась радость спасения моего. Дух Божий дал свидетельство духу моему, что я принят Господом, как дитя. Счастье мое было неопишимо. Я перешел от мучительной неизвестности к святой уверенности вечного спасения. Это было мое рождение свыше. С этого времени я стремился расти духовно и следовать за Христом.

В этом же году обратился ко Христу Василий Александрович Пашков, Алексей Павлович Бобринский и многие другие.

Радость спасения во Христе побуждала нас сообщить о ней другим, не имевшим ее. "Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом". В каждое доме, где владелец его был обращен, начались собрания. Пашков владел одним из самых больших домов в Петербурге. Залы дома его были большие. В них сперва начались малые собрания, а впоследствии они стали так переполняться, что недоставало для всех желающих места. Мне помнится, что незадолго до нашего удаления из России, на одном вечернем собрании присутствовало свыше 700 человек. На этом собрании присутствовал также и обер-прокурор Синода, К. П. Победоносцев. Можно себе представить, как такая масса выходящего из собрания народа поражала проходящих по улице людей. Многим из них казалось, что в этом, доме что-то случилось. По городу стали распространяться слухи о собраниях, происходящих в доме Пашкова.

Все это радостное время, когда мы свободно могли проповедовать, Евангелие, продолжалось около пяти лет».

После десяти лет напряженной духовной жизни и активной евангелизационной деятельности, в 1884 г. Корф по инициативе Синода был выслан из России. Последующие годы жизни он провел в Швейцарии, где и умер, так и не получив возможности вернуться в Россию.

Граф А. П. Бобринский

Граф Алексей Павлович Бобринский (1826 – 1894) принадлежал к высшей российской аристократии. Его дед, Алексей Григорьевич Бобринский был внебрачным сыном Екатерины II и графа Г. Г. Орлова. Император Павел I называл его своим братом.

Алексей Павлович окончил Александровский лицей, служил в Министерстве иностранных дел. С 1856 г. был флигель-адъютантом императора Александра II, выполнявшим его личные поручения. С 1871 г. он - член Государственного Совета, с 1872 г. генерал-лейтенант и министр путей сообщения

Граф Бобринский был человеком широких и разносторонних интересов. Получивший великолепное образование, он увлекался философскими вопросами. Обладая большой библиотекой философской литературы и много читая, он в итоге стал убежденным скептиком.

Духовная судьба графа оказалась в каком-то смысле зеркальным отражением судьбы лорда Редстока. Участвуя, как и Редсток, в Крымской войне, он заболел тифом и тоже оказался при смерти. Когда послали за священником, то больной в ожидании его прихода дал обещание в том, что если ему удастся выздороветь, то он будет каждодневно молиться Богу. Избежав смерти, он впоследствии неукоснительно выполнял это обещание.

Прошли годы. Бобринский стал генерал-лейтенантом, министром путей сообщений. И вот однажды к нему в дом по приглашению его жены является лорд Редсток. Когда они встретились, англичанин спросил его: «Вы спасены?» Этот вопрос привел графа в некоторое замешательство, так как у него не было однозначного ответа.

Во время обеда гость начал изъяснять суть «Послания к римлянам» апостола Павла. Бобринский внимательно слушал, но вскоре встал, извинился, сославшись на неотложные дела, и удалился. Придя в свой кабинет, он тут же сел за стол, чтобы записать свои возражения Редстоку. Его скептическому философскому уму представлялось, что в Библии много противоречий, и он начал составлять их перечень, чтобы предъявить их лорду для разъяснений. Однако, тут случилось нечто неожиданное. «Каждый стих из Библии, - писал он впоследствии, - который я читал для утверждения своей правоты, обращался, подобно стреле, против меня. Я чувствовал силу Святого Духа и не умею объяснить как, но знаю, что я родился свыше». Во время перечитывания сделанных записей его внезапно как будто осыял яркий свет и пронзила мысль о том, что его оппонент абсолютно и безусловно прав, что в мире нет иного Спасителя, кроме

Христа. Граф тут же опустился на колени, погрузился в молитву и почувствовал, что отныне его сердце полностью принадлежит Христу.

Следствием этого обращения стало то, что от скептицизма Бобринского не осталось и следа. Приняв Христа, он с радостью предоставил свой дом для молитвенных собраний.

Когда в 1877 г. в Москве открылась очередная выставка, то на ней по инициативе и при участии Бобринского было бесплатно роздано посетителям несколько тысяч экземпляров Нового Завета.

После выхода в отставку Бобринский много времени проводил в своем имении в Тульской губернии, где не прекращал евангелизационную деятельность. Правительство ответило на нее решительным политическим жестом: граф Бобринский был, подобно его соратникам Пашкову и Корфу, выслан из России, куда ему более так и не довелось вернуться.

Княгиня Н. Ф. Ливен

Князь С. П. Ливен, муж Натальи Федоровны, служил обер-церемониймейстером при императорском дворе. Но эта приближенность к царским особам и высшему свету не радовала ее. Она остро ощущала противоречие между материальным изобилием в котором протекала ее внешняя жизнь и состоянием своей духовной неустроенности. В ее душе царил разлад, поскольку от ее внутреннего зрения была скрыта та связь, которая существует между Христом и ее собственной жизнью. Однажды, когда она пребывала в Англии, ей прислали приглашение на молитвенное собрание в дом отставного министра Блеквуда. Там она впервые услышала лорда Редстока и почувствовала, как Слово Божье вошло к ней в сердце. Впоследствии она благодаря его проповедям ощутила в себе способность к всеобъемлющей духовной любви ко всем людям, без исключения, почувствовала готовность помогать нуждающимся и прежде всего обездоленным, бедным, больным и находящимся в заключении.

Великолепный дом-дворец княгини на Морской (д. №43), выполненный в стиле итальянского палаццо соседствовал рядом с домом ее сестры, княгини В. Ф. Гагариной (д. №45). В его малахитовой гостиной проходили молитвенные собрания, проводились занятия воскресной библейской школы, созданной по инициативе княгини. У нее проживали во время своих миссионерских прибытий в Петербург известные протестантские проповедники доктор Фридрих Бедкер и Георг Мюллер из Бристоля.

Дочь Натальи Федоровны, княжна Софья Павловна Ливен, вспоминала впоследствии об одном из молитвенных собраний в доме Пашкова: «Вокруг фисгармонии стояла группа молодых девиц; они чистыми голосами пели новопереведенные с английского языка евангельские песни, призывающие ко Христу. Их пение сопровождалось музыкой талантливой певицы и труженицы на ниве Божией Александры Ивановны Пейкер. Трое из этих молодых девушек были дочери хозяина

дома Пашкова, три – дочери министра юстиции графа Палена и две – княжны Голицыны»

После того, как из России оказались высланы Пашков, Корф и Бобринский, возникла реальная угроза запрета молитвенных собраний, а в случае неповиновения и высылки. Однако, несмотря на решительное желание царя Александра III покончить с «пашковцами», Бог спас Н. Ф. Ливен от этой участи. С. П. Ливен писала: «Приехал к моей матери генерал-адъютант государя с поручением передать ей его волю, чтобы собрания в ее доме прекратились. Моя мать, всегда заботившаяся о спасении душ ближних, начала говорить генералу о его душе и о необходимости примириться с Богом и подарила ему Евангелие. Потом в ответ на его поручение сказала: «Спросите у его императорского величества, кого мне больше слушаться: Бога или государя?» На этот своеобразный и довольно смелый вопрос не последовало никакого ответа. Собрания продолжались у нас, как и прежде. Моей матери позже передали, будто государь сказал: «Она вдова, оставьте ее в покое».

Историк М. С. Каретникова дополняет этот рассказ дочери княгини Ливен важным суждением: «Ее мать овдовела *только что*, а муж ее был близким другом и помощником царя Александра II, так что нынешний царь не решился оскорбить вдову того, кого он сам недавно хоронил... скорбь сердца овдовевшей княгини послужила к радости и ей самой, и многим верующим. Воистину, Бог – судья вдов и отец сирот. Он проявил свою заботу об этих двух беззащитных и слабых вдовах – Ливен и Чертковой» (Каретникова М. С. История петербургской церкви евангельских христиан-баптистов // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 2. СПб., Библия для всех, 2001. С. 49 – 50).

Отношение правительства к евангельским христианам

Та реакция, которую обнаружило правительство в ответ на распространение евангельских умонастроений среди знатных петербуржцев, а затем и простолюдинов, была сугубо отрицательной. В мае 1880 г. К. П. Победоносцев писал в своей докладной записке только что воссевшему на престол Александру III: «Последователь Редстока, господин Пашков начал здесь проповедовать на родном языке. Вначале господин Пашков ограничивался проповедью в среде знакомых дам и мужчин из светского общества. Но вскоре он перенес ее в сферу простого народа. Он стал появляться в известных дворах и тому подобных сборных притонах рабочего населения: наш народ, который особенно слушает все божественное, собирается на эти проповеди во множестве. Пашков раздавал народу книжки, переведенные с иностранного языка и составленные в узком духе редстоковской секты. В нынешнем году собрания у Пашкова достигли уже значительных размеров, которые разрастаются еженедельно. Кроме выездов на извозчицьи дворы, раз или два в неделю отворяет великосветские залы своего дома для молитвенных

собраний, на которые собираются все, кому угодно, от большого света до последнего рабочего. Залы становятся уже тесны для собраний: в прошлое воскресенье было там не менее 1500 человек всякого звания. Пашков ввел у себя особый молитвенный порядок по протестантскому образцу».

Вскоре последовал ряд ограничительных акций. Большие молитвенные собрания в особняках В. А. Пашкова, А. П. Бобринского, М. М. Корфа, Н. Ф. Ливен, В. Ф. Гагариной, Е. И. Чертковой, в которых участвовали тысячи человек, были запрещены. За Пашковым и Корфом, а также еще некоторыми наиболее активными евангельскими христианами был установлен тайный надзор полиции. Благотворительные швейные мастерские были закрыты. В мае 1884 г. был наложен запрет на дальнейшее существование «Общества поощрения духовно-нравственного чтения». Спустя некоторое время, в июне того же года Пашков и Корф получили приглашение явиться к министру внутренних дел. В министерстве каждому из них по отдельности было предложено подписать заранее подготовленный властями текст обязательства не проповедовать, не организовывать молитвенных собраний, не молиться своими словами и т. д. В противном случае они должны будут покинуть Россию. Ни Пашков, ни Корф не смогли отречься от своих религиозных убеждений и потому оказались в роли вынужденных эмигрантов. Аналогичная участь ожидала и других евангельских верующих.

Однако, те, кто считали, что «редстокизм» - это всего лишь модное поветрие и что с высылкой Редстока, а затем и наиболее активных «редстокистов» из России оно исчезнет и все опять встанет на свои прежние места, глубоко ошиблись. Все оказалось гораздо сложнее и значительнее. Это было совсем не поветрие, не причуда великосветской моды. Название этому явлению – *евангельское пробуждение*. По мнению самих евангельских христиан, Редсток не был его причиной, а явился всего лишь орудием Бога, Его инструментом. Английскому протестанту довелось сыграть роль пускового механизма. Его проповеди придали новый импульс энергии русского богоискательства. Столичные аристократы, охладевшие к православию и пребывавшие в плену скептических (как Бобринский) или гедонистических (как Пашков) мировоззренческих стереотипов, вероятно, никогда бы не пробудились к истинной духовной жизни, никогда не осознали бы себя в качестве христиан, если бы не Редсток. То, что обращение многих происходило в результате первой же встречи с Редстоком, свидетельствует о дремавшей внутри русского сердца духовной жажде. Блуждая в стороне от Христа, такой духовный слепец под воздействием незначительного внешнего точка вдруг внезапно осознавал, что как будто некая рука твердо и решительно подхватила его и безошибочно поставила на торную дорогу, ведущую к свету и истине. Мог ли, спрашивается, такой человек, познавший радость прозрения, почувствовавший вкус истины, после отъезда Редстока пожелать возвращения в свое прежнее состояние? События показывают, что нет. Поэтому евангельское пробуждение не угасло, а, напротив, постепенно расширялось и крепло. Прозревшие спешили не только

поделиться своей радостью с другими, но и указать им путь спасения. На место англичанина Редстока встали десятки, а затем и сотни русских редстоков, которые распространяли книги Нового Завета, благовествовали родным и знакомым, проповедовали в швейных и ремесленных мастерских, больницах, тюрьмах. Пашков, Корф и многие другие, в чьи сердца проник Бог, приняли от Редстока эстафету христианского благовестия. Аналогичным образом на место высланного Пашкова встали «пашковцы» - молодые русские протестанты, которые хотели лишь одного, чтобы в их отечестве Христос не был предан забвению.

Среди первого поколения последователей Редстока, переживших так же, как и он, духовное возрождение, не было никого, кто бы смог взять на себя труд по формулировке и обоснованию основных вероучительных принципов русских евангельских христиан. Одна из причин этого обстоятельства заключалась в том, что последние видели в протестантском вероучительном основании, на которое они опирались, точку опоры, убедительный духовный оплот, отвечающий требованиям необходимости и достаточности для выстраивания их отношений с Христом и Божьим миром.

Суть их конфессиональной позиции сводилась к следующему. Человек, сознающий свою греховность, не в состоянии справиться с ее тяжким грузом до тех пор, пока будет рассчитывать только на себя и свои силы. Сознание самодостаточности – страшный враг духовного возрождения и его не сможет победить тот, кто не знает Христа.

Иисус Христос пришел, чтобы спасти погибающих. Через веру в Него перед каждым открывается путь к спасению. Человек оправдывается и спасается только верой. Через нее он обретает убежденность в том, что не погибнет «во тьме внешней».

Петербургские евангельские христиане видели свое земное предназначение в том, чтобы следовать завету Христа и распространять Благоую Весть. Они делали все возможное, чтобы Слово Божье побуждало в каждом человеке стремление освободиться от власти грехов, чтобы как можно больше людей самых разных социальных слоев, от титулованных вельмож до бездомных нищих и бесправных арестантов, поняли, что нет иного спасения, кроме как в Иисусе Христе.

Последователи Редстока и соратники Пашкова были первой крупной генерацией российской евангельской интеллигенции. Особенность их служения состояла в том, что все свои духовные силы и материальные возможности они направляли в русло практического христианства – повсеместного благовествования и широкой социальной работы и благотворительности. Это был путь, альтернативный тому, который предлагали в то же самое время интеллигенты-атеисты, светские радикалы-социалисты.

В истории известны ситуации, когда евангельская проповедь спасала целые страны от кровавых революций. Так было в Англии, где в XVIII в. деятельность протестантской церкви методистов предотвратила страшную социальную бурю. Если бы не проповеди Джона Уэсли, Чарльза Уэсли и

Джорджа Уайтфилда и рожденное ими великое духовное пробуждение сотен тысяч англичан, Англия не миновала бы участи якобинской Франции и робеспьеровского террора. Эта страна с развитой промышленностью и огромной массой нищих и ожесточенных пролетариев пребывала в состоянии пороховой бочки. Но методистское движение, возникшее из маленького кружка оксфордских студентов, стало стремительно разрастаться, привело к возникновению множества новых церквей. Методисты строили молитвенные дома. В них проповедовать не только пасторы, но и простые прихожане. Жизнь верующих обрела необычайно высокий подъем. И все это привело к тому, что дух разрушения, готовый вот-вот вырваться на волю и захлестнуть страну огнем и кровью, начал постепенно угасать и в конце концов сошел на нет. Евангельская проповедь спасла Англию.

Она же могла спасти и Россию, но, к сожалению, политические акции правительства, направленные против русских протестантов, породили эффект, противоположный желаемому. Гонения евангельских христиан не укрепили духовные устои российской цивилизации, а ослабили их и облегчили победу сил тьмы над силами света.

АРНОЛЬД ТОЙНБИ О РУССКОМ ВИЗАНТИЗМЕ

Во второй половине 1940-х гг. известный английский историк и социолог культуры Арнольд Тойнби¹ обращался к проблеме русского византизма в своих публичных лекциях и журнальных публикациях. По его мнению, Россия в ее активном взаимодействии с Западом постоянно демонстрировала противоречивость своих реакций. Ею двигало упорное желание сохранять собственную идентичность и независимость от Европы и, вместе с тем, ей хотелось ни в чем не отставать от нее.

Вызов Запада породил у России две противоположные социальные реакции, рассредоточенные во времени и пространстве. Первая реакция носила ярко выраженный *византистский* характер и имела вид ортодоксального консерватизма. Ее наиболее страстными приверженцами были русские староверы, разорвавшие отношения как с государством, так и с официальной православной Церковью, не принявшие предложенных теми реформ. Замкнувшись в своем самоотчуждении и черпая силы в религиозных убеждениях, староверы оказались в положении непримиримой оппозиции по отношению ко всему, что исходило от Запада.

Другая реакция имела вид западнической политики Петра I, пытавшегося поставить православную Русь в один ряд с государствами западного мира, приблизить ее гражданское и военное устройство к европейским стандартам и при этом сохранить ее политическую независимость и культурную автономию. Это был, по словам Тойнби, первый в истории пример «добровольной самовестернизации незападной страны».

Россия, встав на этот путь, действовала особым образом: она по-своему перекаивала западные стандарты и заставляла их служить своим национальным целям. Впрочем, она и не могла действовать иначе, поскольку на протяжении столетий принадлежала не к западной цивилизации, а к византийской. И хотя последняя представляла собой сестринское общество того же греко-римского происхождения, но все же это была совершенно другая цивилизация и ее печать оставалась «варварской отметиной» на социальном теле России. Ощущая чужеродность западного мира, Россия в течение веков противилась его влияниям из боязни оказаться в зависимости от него. Запад же в ответ нередко демонстрировал встречную враждебность.

Со времен Петра I прошло два с половиной столетия. Несмотря на то, что западнические ориентации российского государства доминировали

¹ Арнольд Тойнби (1889 — 1975) — английский социальный мыслитель, историк, культуролог, общественный деятель. Преподавал в университетах Великобритании. Служил в министерстве иностранных дел. Его основные сочинения: «Греческая историческая мысль» (1924), «Исследование истории» в 12-ти томах (1934 — 1961), «Христианство и цивилизация» (1946), «Цивилизация перед лицом испытания» (1948), «Мир и Запад» (1953), «Америка и мировая революция» (1962), «Изменение и обычай» (1966), «Города в движении» (1970), «Человечество и колыбель-земля. Нарративная история мира» (1976) и др.

на протяжении этого времени, византизм и, в частности, византийское мировоззрение, сохранили в России чрезвычайно прочные позиции на самых разных уровнях. Ее главными столпами продолжали оставаться *русское православие* и *российская государственность*, генетически связанные с первородным византизмом.

Тойнби, вглядываясь в очертания феномена византизма из Европы, не скрывал своего критического отношения к нему. Он писал: «Средневековое византийское тоталитарное государство, вызванное к жизни успешным воскрешением римской империи в Константинополе, оказало разрушительное воздействие на Византийскую цивилизацию. Оно было злым духом, который затмил, сокрушил и остановил развитие общества, вызвавшего этого демона. Богатейший потенциал Византийской цивилизации, попавший в оковы тоталитарного государства, прорывается вспышками самобытности в регионах, лежащих за пределами действенной власти Восточной Римской империи, либо в следующих поколениях, появившихся уже после гибели Империи... «Специфическая организация» византийского общества не только подавляла все предпосылки к творчеству, она, как уже упоминалось, привела самое цивилизацию средневековой Византии к преждевременному краху, лишив Византийский мир возможности расширяться, не ввергая себя в борьбу не на жизнь, а на смерть между греческими апостолами византийской культуры и их основными негреческими приверженцами» (Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник. М., 2003. С. 379).

По мнению английского ученого, Россию XX века продолжают роднить с Византией две характерные черты. Первая – это убежденность в том, что она всегда права, а вторая – это институты тоталитарной государственности. Тойнби подчеркивал, что византийский дух все еще жив в душе России и что структуры византийской государственности, лежащие под спудом, могут в любой момент всплыть из-под наслоений импортированных западных режимов. По его словам, это более, чем реально, поскольку они уже дважды всплывали. В XVIII – XIX вв. они приняли вид просвещенной автократии Петра Великого и его наследников, а в XX в. - вид коммунистического режима.

ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

АНТРОПОСОЦИОСФЕРА НОВОГО ЗАВЕТА²

Своеобразие антропосоциологического подхода, в отличие от чисто социологического, заключается в том, что на передний план выходит сугубо человеческий (антропный) фактор, а все социальные формы рассматриваются сквозь его призму. Если обычный социологический подход отводит в диаде «социум – человек» приоритетное место обществу, то в антропосоциологии проблемное поле двудоминантно: в нем преобладают две одинаково важные, равнозначные ценностные величины – человек и социум.

Все это в полной мере относится к тем методологическим посылкам, которыми руководствуются современные западные социологи, исследующие ту социальную реальность, которая предстает со страниц Нового Завета и составляет конкретно-исторический контекст новозаветного текста.

Антропосоциосфера новозаветного жизненного мира представляет собой социальную реальность, несущую на себе следы постоянных, систематических человеческих воздействий. Здесь сущность социальной реальности приоткрывается через попытки взглянуть на нее сквозь призму различных проявлений человеческой природы. Одновременно возникает и встречный вектор: человек в его стремлении понять себя и постичь смысл собственных отношений с миром и Богом, тем самым приближается к постижению сути социальной реальности.

Известно, что, изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значения. Такими знаками насыщена антропосоциальная реальность новозаветного мира. Загадочность многих из них рассеивается благодаря антропосоциологическому подходу, прокладывающему путь, в движении по которому возникают не умозрительные схемы, а живое понимание новозаветных реалий, внутри которых христианское сознание чувствует себя пребывающим как в стенах своего дома, т. е. защищенным от многих превратностей земного существования.

Антропосоциологический подход, в силу его пограничного, междисциплинарного характера, допускает использование теоретических ресурсов исторических, социологических, этнографических, психологических, лингвистических и прочих дисциплин для анализа жизненного мира Нового Завета. На траектории его функциональности образуется несколько основных проблемных комплексов: 1) роль индивидов в создании и функционировании новозаветной социальной реальности; 2) основные коллизии, противоречия, конфликты существования индивидов и групп внутри новозаветного социального мира; 3) девиантные и деструктивные проявления человеческой

² Статья подготовлена в соавторстве с доктором теологии А. И. Негровым.

активности, разрушительно действующие на социальную реальность новозаветного мира.

В контексте антропосоциологического подхода человек и социальная реальность выступают как стороны, наделенные взаимными креативными свойствами: человек творит социальную реальность, а она участвует в созидании различных форм человеческого существования, либо отвечающих критериям христианской нормативности, либо противоречащих им.

Антропосоциологический подход к Новому Завету позволяет исследовать то, как социальная воля людей через посредство христианских, т. е. исходящих от Христа и апостолов, норм и ценностей обретает качественно новую оформленность и направленность, а с ними и способность оказывать соответствующее воздействие на межсубъектные отношения. Основным структурным элементом таких отношений выступает противоречие. Динамика возникновения, обострения и разрешения межсубъектных противоречий составляет пульс процессов развития антропосоциальной реальности в новозаветном мире. Между полюсами бесчисленных пар противоположностей возникают энергетические поля повышенной напряженности и особой проблемной остроты, придающие содержанию Нового Завета глубокий драматизм.

Применение антропосоциологического подхода – необходимое, но не достаточное условие успешной работы социолога с текстом и социально-историческим контекстом Нового Завета. Собранный информация нуждается в должной интерпретации, которая могла бы способствовать прояснению глубинных смыслов Священного Писания. И на этом этапе исследования в свои права вступают принципы герменевтического анализа.

Как система принципов толкования текста и контекста, герменевтика исследует практику постижения и интерпретации разнообразных смыслов, содержащихся в письменных и устных суждениях о должном и сущем, в знаках, символах и т. д. Важным вопросом библейской герменевтики является вопрос о том, как возможно понимание человеком смыслов сущего и должного, сосредоточенных в Священном Писании, и каковы пределы допустимой интерпретационной свободы.

Герменевтическая интерпретация антропосоциологических принципов анализа новозаветной реальности предполагает двойную рефлексивность, т. е. требуется не только максимально аутентичное понимание объекта анализа, но еще и понимание того, как подобное понимание возможно, каким образом оно достижимо, соблюдения каких условий оно требует.

Современная антропосоциологическая герменевтика не может идти за Ф. Шлейермахером, считавшим, что в акт восприятия текста не должны вмешиваться никакие внешние, внетекстуальные влияния, что библейский текст самоценен уже сам по себе и не нуждается ни в каких привнесенных моментах. Для социологов более продуктивным является иной путь, позволяющий расчленив предписание Шлейермахера на две логически-

смысловые составляющие, и тогда получится, что высочайшая ценность библейского текста никак не может служить препятствием для исследования социологическими средствами его самого и стоящих за ним социальных реалий.

Герменевтическая методология складывается из двух составных частей: 1) общие теоретические установки, обязательные для всех, без исключения, серьезных толкователей библейских текстов; 2) частные особенности интерпретационной практики, зависящие от своеобразия конкретно-научных методологических посылок, которыми руководствуется исследователь-толкователь. Именно второй пункт делает возможным многообразие моделей герменевтического анализа, который может быть философским, этическим, эстетическим, антропологическим, социологическим и т. д. Аналитически-интерпретационная стратегия, называемая *антропосоциологической герменевтикой*, представляет собой теоретический инструмент, соединяющий воедино познавательные ресурсы антропологии, социологии и герменевтики, и ориентированный на рефлексию по поводу процесса понимания текста Библии и постижения закономерностей проникновения в текстовые и внетекстовые смыслы новозаветного социального мира.

Между создателями Библии и современными читателями существует ментально-семантическая дистанция, которую необходимо преодолевать. И, конечно же, если бы между теми и другими не было бы определенного антропосоциального сродства, то понимание оказалось бы невозможным

Понимание предстает как творческий процесс, где читатель (в данном случае это исследователь-социолог) должен в ответ на уже продемонстрированную творческую активность авторов текстов выказать собственную встречную, творческую активность. Ему необходимо использовать резервы духовного опыта, разума, интуиции, а также следовать ряду методологических требований: 1) подход к новозаветной реальности с позиций антропосоциологической герменевтики по своей природе междисциплинарен и позволяет объединять познавательные возможности целого ряда социогуманитарных наук в единый аналитический комплекс; 2) исследователь не вправе рассматривать отдельные новозаветные реалии сами по себе как некий единичные объекты; его долг, как ученого, состоит в том, чтобы исследовать каждую из них в контексте значимых культурных традиций, в непосредственном соотношении с ними; 3) интерпретация содержания каждой такой реалии предполагает реконструирование той смысловой, ценностно-нормативной «платформы», на которую она опирается и которая вписывается в социально-исторический и культурный контекст новозаветной реальности.

Антропосоциологический подход к жизненному миру Нового Завета предполагает, что этот мир имеет комплексный характер и состоит из множества частей, каждая из которых полна собственных смыслов и потому также обладает самостоятельной ценностью. Дж. Эллиотт (*Elliott*, 1993. Р. 36–59) перечисляет десять исходных предпосылок такого

подхода, который он называет социально-научным методом, и герменевтические границы которого определяет.

1. Знание социально обусловлено. Социально-научный метод предполагает, что понимание библейского текста возможно *только* при рассмотрении социального контекста, внутри которого пребывают исследователь (субъект) и исследуемые (объекты) - адресант, адресат, главные и второстепенные персонажи и т. д.).
2. Понимание любого фрагмента новозаветного социального мира требует использования категории *социального положения (social location)*, с помощью которой возможен учет социально-географических и этнических факторов, половозрастных признаков, структуры родственных отношений и т. д.
3. На основании исторических свидетельств о различных оттенках повседневной реальности, в которой пребывали люди новозаветного мира, возможно построение отдельных моделей тех структурообразующих закономерностей, которые действовали в социальной системе этого мира.
4. Социально-научный метод интерпретации Нового Завета признает допустимыми как индуктивные, так и дедуктивные приемы.
5. Национально-территориальное господство Римской империи (I–II вв. н. э.) создавало единое социальное пространство, сообщавшее соответствующую оформленность универсальным ценностям и нормам Нового Завета.
6. Новый Завет изобилует индексными выражениями, которые основаны на допущении, что все участвующие (адресанты и адресаты) разделяют совместное знание, основанное на совокупности общих социальных обстоятельств. Индексные выражения способны впитывать иные значения и изменять их в соответствии с социальным контекстом. Таким образом обнаруживается, как социальность конструирует действительность текста.
7. Социально-научный метод, будучи не тождествен исторической ориентации исследования, дополняет ее. В историческом исследовании на первый план выдвигаются вопросы толкования событий конкретной эпохи и задачи поиска их причин. Социально-научный метод ориентирован на выявление закономерностей социодинамики жизни древнего мира.
8. Изучение религиозных явлений Нового Завета невозможно в отрыве от анализа представленных в нем социальных структур и отношений.
9. Методологическая платформа аналитических возможностей социально-научного подхода достаточно широка и допускает применение различных конкретно-социологических методов исследований.

10. Социально-научный метод нацелен на то, чтобы определить: а) исторический смысл и значение текстов Нового Завета (т. е. тот смысл, который разделяли первоначальные авторы и читатели); б) смысл и значение текста для людей иных культур, что предполагает анализ истории толкований текста в различные периоды христианства и определение смысла и значения текста для современного читателя.

На основе методологических предпосылок, перечисленных Эллиотом, можно сформулировать несколько определяющих герменевтических принципов, приложимых к новозаветной реальности.

А. Принцип исторической аналогии.

Большинство современных ученых, интерпретаторов Нового Завета, признают законность антропосоциологического подхода к его тексту и содержанию. Чтобы успешно использовать его методологические, познавательные-аналитические возможности, необходимо знание языка, на котором написан Новый Завет, понимание социокультурного контекста, а также представления о психологии и ментальности авторов Нового Завета и т. д.

Антропосоциологическая герменевтика Нового Завета не ограничивается вопросом «Что подразумевал тот или иной автор того или иного текста?» и задается целью понять Новый Завет на основании социологических свидетельств древнего мира. Ставится вопрос: «Присутствует ли в том или ином пассаже (явно или скрыто) информация о социальной жизни индивидов или сообществ и каким образом она помогает пониманию и истолкованию текста?»

Если историко-грамматический анализ Нового Завета ставит перед новозаветным текстом вопросы «когда?», «где?» и «кто?», то антропосоциологическое («социально-научное») исследование выдвигает на передний план вопросы «как?» и «почему?» (Arendse, 1995, с. 201). Эти вопросы ставятся потому, что персонажи новозаветных повествований и их первые древние читатели принадлежали к дифференцированным сообществам.

Члены любого сообщества обладают совместным запасом знаний и для всех участников любой значимой интеракции само собой разумеющейся предпосылкой служит наличие тех знаний, которыми владеет каждый и которые участвуют в процессах социализации и применяются при восприятии и оценках общей для всех реальности. Так, успешное участие современного человека в интеракции с текстами Нового Завета возможно благодаря имеющемуся на сегодняшний день запасу знаний о древнем мире. При этом мы должны сознательно использовать определенные интеллектуальные средства, с помощью которых конструировался образ древнего мира, представленный в Новом Завете. Поскольку эти средства типичны для новозаветного общества, мы как само собой разумеющееся принимаем то, что мы понимаем людей новозаветного мира.

Вместе с тем, следует считаться и с фактом социальной отдаленности современного читателя от людей эпохи создания Нового Завета. Понимание *одного* социального феномена или субъекта с позиций *другого* субъекта, пребывающего в ином социокультурном контексте, требует исторического сопоставления понимающего с понимаемым. Для исследователя важно знание свойств *другого* социокультурного мира еще до того, как он приступит к непосредственному истолкованию текста. Более того, ему важно постоянно помнить о том историческом, социокультурном интервале, который отделяет его от предмета герменевтических усилий.

В исследованиях Б. Малины и Дж. Нейрей эта позиция стала базовой платформой интеграции двух типов социальной реальности – *социальности настоящего* и *социальности прошлого*. На этой основе они проводили подробное описание новозаветной социокультурной реальности. В русле этих установок они выстроили их совместное исследование личности апостола Павла (*Malina, Neyrey, 1996*). В нем ученые особо подчеркивают различия социальных контекстов деятельности апостола и жизни современных (американских) читателей. Апостол Павел принадлежал к обществу *корпоративному*, которое по многим характеристикам отличается от сообществ, распространенных в современной индивидуалистической Америке. Выявление этих и других различий помогает найти ответы на целый ряд вопросов, поставленных жизнью и деятельностью Павла (*Malina, 1996; Neyrey, 1998*).

Б. Принцип тождественности моделей.

Метод предполагает, что многие черты *нашей* (по принадлежности) культуры и культуры *иной* имеют универсальный характер, поскольку отражают общие свойства человеческой деятельности. Благодаря тому, что физиологическое строение организма сходно у всех людей, можно обнаружить общие основы в различных человеческих культурах. Однако, различия, соотносящиеся с разными социальными обстоятельствами, также присутствуют в любом обществе и имеют вид расхождений между *нашей* культурой и *иной* культурой, к которой мы не принадлежим.

Задача понимания *иного* социального контекста (в данном случае новозаветного) заставила ученых не только попытаться воссоздать социальный контекст книг Нового Завета, но и построить на основании исторических свидетельств о повседневной жизни той эпохи некоторые модели закономерностей, действующих в социальной системе Нового Завета. По мнению Эллиота, построение таких моделей и их верификация при помощи исторических документов свидетельствует о продуктивности научного подхода к новозаветной реальности (*Elliott, 1993; Martin, 1999*).

Дж. Пильч и Б. Малина рекомендуют использовать выстроенные модели социальных ценностей древней культуры Средиземноморья в качестве своего рода «увеличительных стекол», через которые читатель может рассматривать и более отчетливо воспринимать явление, описанное авторами Нового Завета (*Malina, Pilch, 1998, с. xl*). Герменевтическим следствием этого служит утверждение, что предложенные модели имеют

предписательный характер (Jonker, 2000. Р. 4) и, следовательно, отрывки из Нового Завета должны быть изъясняемы посредством подчинения этой *предписывающей* инструкции.

В этом императиве кроется существенная проблема. Модель такого рода может иметь неоспоримо *предписывающий* характер только в том случае, если все однотипные социальные явления подчиняются ей. Однако при чтении Нового Завета как исторического документа у нас нет никаких оснований утверждать, что всё, что происходило в реальности, совершалось однотипно.

Любая форма социальных связей Нового Завета обладает относительной самостоятельностью и может быть подвергнута антропосоциологическому анализу. Результаты этого анализа, его обобщения и выводы могут войти в состав специальной теории. Однако, такие выводы вряд ли будут обладать самодостаточностью и абсолютностью; она могут быть использованы лишь в рамках того антропосоциального контекста, основные параметры которого задаются определенным типом социальной деятельности.

Следовательно, применяя принцип моделирования ценностей социальной системы древней культуры Средиземноморья, следует не абсолютизировать значимость той или иной модели, а принимать ее только как одну из потенциальных возможностей толкования того или иного социального явления, представленного в новозаветном повествовании (Gottwald, 1992).

Итак, с одной стороны, антропосоциологический подход к интерпретации Нового Завета предлагает руководствоваться методом построения моделей различных ценностей социальных систем древнего Средиземноморья. Но с другой стороны, применение данных моделей имеет весьма строгие герменевтические ограничения. Учитывая это, Б. Малина и Дж. Пильч (Pilch, Malina, 1998) настаивают на методике действий с исключениями из общего правила, т. е. предлагают работать, не применяя модели автоматически, а проверять соответствие каждой из них характеру данной, конкретной ситуации. Где, в какой момент следует остановиться и отказаться от рабочей гипотезы, опирающейся на принцип использования данной модели, решает сам исследователь.

В. Принцип догматической предпосылки.

Антропосоциологический подход к Новому Завету ориентирован на двоякое, одновременно социоцентристское и антропоцентристское восприятие новозаветной действительности (Horrell, 1999). Этот подход позволяет поставить в центр внимания одновременно различные стороны жизнедеятельности общества и человека. В этой связи многие ученые, проводящие антропосоциологические исследования новозаветной реальности, отвергают важнейшее требование библейской герменевтики – *верность духу Церкви* (или *верность доктринальной установке*) и настаивают на «*методологическом атеизме*» (Berger, 1969; Horrell, 1999). Материалистический взгляд на историю дает им основание заключить, что

любая социальная проблема – это проявление коренных общественных, коллективных и личных интересов.

Поскольку основой моделирования социальных проблем является изучение социального положения различных общественных групп, их интересов и конкретных действий в контексте объективно обусловленных социальных изменений, то исследования социально-научного характера и христианская доктрина могут быть изолированы друг от друга. Следовательно социально-научное исследование становится *per se* критичным.

В литературе можно найти заявления, что социально-научные исследования, опирающиеся на материалистическое понимание истории, позволяют устанавливать альтернативы позитивному пониманию учения Нового Завета и допускают перепроверку того, что «традиционно» было воспринято Церковью как догмат (ср. *Gottward*, 1992. P. 87; *Jonker*, 2000. P. 4). Поэтому, наивно было бы полагать, что исследования Нового Завета по рецептам социологических концепций никогда не входят в конфликт с теологическими предпосылками (*Gill*, 1996. P. 429–470).

И все же работы многих ученых показывают, что для них цель социологических исследований новозаветной социальной реальности заключается не в том, чтобы устанавливать альтернативы догматическим воззрениям на Библию или формулировать радикально новые интерпретации. Ими движет стремление к последовательному адаптиванию социологических идей и принципов к теоретическому материалу библеистики.

Следует иметь в виду, что социологические методы сами по себе не навязывают исследователю ни догматических, ни идеологических предпосылок. Принятие *догматической предпосылки* как условия предполагаемого исследования или ее отвержение в решающей степени зависит от мировоззренческой позиции ученого, от того, является она христианской или нет (*Horrell*, 1999. P. 12).

Думается, что оптимальный путь в практике исследования социальных структур новозаветного мира открывается не там, где ученый опирается на материалистическое понимание истории и социального поведения людей, а там где он ориентируется на христианскую парадигму, руководствуется христианской картиной мира. Если существует «методологический атеизм», то в еще большей степени мы можем говорить о «методологическом христианстве», о методах христианской социальной аналитики.

Антропосоциологическая герменевтика ставит перед читателями Нового Завета вопрос: «Почему мы уверены, что понимаем новозаветные повествования?» Каковы истоки такой уверенности? Существует ли согласованность между мировоззренческими системами читателя и текста?

В соответствии с принципами социальной герменевтики необходимое понимание возникает там, где имеются в наличии общие или сходные системы норм и ценностей. Продвижение к пониманию новозаветной реальности предполагает, что действительность не едина, но

комплексна и состоит из многих частей, каждая из которых обладает собственным смыслом и самостоятельной социальной ценностью. Отдельные локальные фрагменты могут быть доступны пониманию даже там, где их большая часть и даже вся системная целостность от такого понимания ускользают. Разумеется, такое понимание будет относительным, неполным, в чем-то даже неполноценным. Но его следует рассматривать не как итог, но как предпосылку для дальнейших исследований всей системы. К этому следует добавить, что подобное фрагментарное понимание без понимания сути целого чаще всего составляет удел материалистического, позитивистски ориентированного социологического сознания, занимающего позиции «методологического атеизма».

Библиография

Arendse R. The New Interest in Socio-historical Approaches // Fishing for Johan. Various Approaches to Biblical Interpretation. Bellville, 1995.

Elliott J. What Is Social-Scientific Criticism of the Bible? Minneapolis, 1993.

Horell D. (Ed.) Social-Scientific Approaches to New Testament Studies of the New Testament in its context. Edinburgh, 1999.

Jonker L. The Influence of Social Transformation on the Interpretation of the Bible: A Methodological Reflection // Scriptura. 72, 2000.

Malina B., Neyrey J. H. Portraits of Paul: an Archaeology of Ancient Personality. Louisville, 1996.

Malina B. J., Pilch J. J., (eds.) Biblical Social Values and Their Meaning. Rev. ed. Peabody, 1998.

Martin D. Social-Scientific Criticism // To Each Its Own Meaning. WJKP, 1999.

Neyrey J. H. Honour and Shame: Matthew and the Great Code. Louisville, 1998.

Pilch J., Malina B. J. Social-Science Commentary on the Book of Revelation. Minneapolis, 2000.

О БИБЛЕЙСКОЙ ДЕВИАНТОЛОГИИ

В XX в. появилась новая научная социальная дисциплина – девиантология. Ее предназначение заключается в том, чтобы исследовать *девиации* (лат. *deviation* - уклонение), т. е. такие формы социального поведения индивидов и сообществ, которые являются отклонениями от норм морали и права.

Девиация как таковая – это всеобщая форма существования живых организмов и разумных субъектов. Нарушения установившихся стереотипов составляют необходимое условие мирового процесса в целом и социального бытия людей, в частности. На протяжении истории мировой культуры эти нарушения исследовались усилиями как религиозных, так и светских мыслителей – богословов, философов, историков, моралистов, педагогов, социологов, психологов.

Перед современным девиантологом открыты две возможности. Первая позволяет осваивать любую девиантологическую тему или проблему в категориях позитивистской социологии. Вторая дает возможность описывать, исследовать ту же самую проблему в терминах христианской социальной аналитики.

Обращает на себя внимание сходство содержания научно-теоретической категории девиации с значениями и смыслами библейского понятия греха. Именно это сходство должно заставить современных девиантологов с вниманием отнестись к тому духовному опыту, который сосредоточен в Ветхом и Новом Заветах. Здесь им, вероятно, придется идти по стопам современной философской антропологии и этики, прямо признающих, что они не в состоянии обойтись без понятия греха, фиксирующего глубинные религиозно-метафизические основания таких феноменов, как порок, проступок и преступление.

В контексте библейской антропологии феномен девиации прочно связан с теологемой грехопадения прародителей, с общей ветхозаветной концепцией греха как «отклонения от цели», «непопадания в цель» или «попадания в ложную цель». На этой смысловой основе возникла традиция рассматривать нарушения высших запретов, установившихся традиций и бытующих стереотипов как необходимые моменты мирового процесса в целом и бытия людей, в частности.

Феномен греха, взятый во всем его объеме, представляет собой сложную, многоаспектную реалию с теологическим, аксиологическим, этическим, социологическим, психологическим измерениями. В теологическом отношении грех – это отклонение от Божественного предназначения. В аксиологическом смысле он представляет собой ложную ценностную ориентированность сознания и поведения. В этическом значении он выступает как нарушение нравственной нормы. В социологическом аспекте это обобщенная формула анормативной социальной акции. Если же говорить о девиантологии, то для нее понятие греха должно быть ключевой категорией. И то, что она сегодня пребывает за пределами этой дисциплины может быть объяснено только предельной

секуляризованностью современного социологического, психологического, юридического и криминологического сознания.

Давняя библейская традиции связывает уклонения людей от соблюдения божественных заповедей, в том числе запретов на ложь, воровство, прелюбодеяние, убийство с первородным грехом. Грехопадение прародителей, их отпадение от Бога, как главного и единственного источника жизни, разрушило основания изначального богоподобия людей, сообщило им склонность к порокам и преступлениям, к употреблению своего разума и свободной воли во зло себе подобным.

Христианское сознание не склонно видеть безусловную причину совершаемых людьми грехов только лишь в дьяволе. Хотя последний и побуждает людей к отклонениям с пути добродетели, но человек в своих волеизъявлениях всегда остается свободным. Поэтому ответственность за податливость искушениям лежит в первую очередь на самом человеке, чьи моральные качества не позволили ему устоять перед соблазнами. Дьявол – это система объективно существующих в земном, несправедном мире предпосылок для индивидуального грехопадения. Они могут прямо и не навязывать человеку логику падения, но, без сомнения, способны значительно влиять на совершаемый им выбор. Так, если в католической традиции дьявол – это враг церковного мира и тайный вдохновитель ересей, то у М. Лютера он – апологет мнимого единства, который поддерживает церковный мир путем нарушения гражданского мира. Будучи непререкаемым участником сцен гражданского общежития, присутствуя в гражданской повседневности, архивраг искушает людей, выступает вдохновителем политических бесчинств, внушает массам мысль о возможности насильственного переустройства мира.

В свете христианской теологии человек и человечество не властны над своим прошлым, но имеют возможность распорядиться собственным будущим. Прошлое с его грехопадением и сохраняющейся на всех живущих печатью первородного греха имеет вид необратимой, неизменной необходимости. Но настоящее – это сфера, где каждый человек не только подчиняется инерции необходимости, но и может проявить свою свободную волю. Будучи греховен по определению, человек, тем не менее, имеет возможность спасения, в котором заключаются цель и смысл жизни каждого христианина. Оно же есть конечная цель христианского богочеловечества. Траектория движения к ней составляет ту магистраль, которая отвечает всем критериям истинности. Любое вольное или невольное соскальзывание с этого пути являет собой пример социальной девиации. Все многообразие существующих девиаций различаются между собой степенью и характером (содержанием) отклонений от пути, ведущего к спасению.

Основанием девиаций служит следующая теологическая посылка: Иисус Христос умер за все человечество, но спастись смогут только уверовавшие в Него. Отвергнувшие Божью благодать, уклонившиеся от пути, ведущего к спасению, погибнут безвозвратно. Таким образом, девиации чреватые потерей возможности спасения.

Бог – не жесткий детерминист и Его предопределение – это не столько линия необходимого, предписываемого социального поведения людей, сколько пространство разнообразных моделей приемлемых действий. Бог обнаруживает Свою суверенную волю, предопределяя те события мировой истории, которые Ему угодны. Однако, Он оставляет за людьми право свободного выбора: они могут либо следовать по предначертанному Им пути, либо же уклоняться от него. Бог не распространяет предопределение на всех людей и не обязывает их жестким образом исполнять Его волю. Демонстрируя свою свободу, они могут творить зло, но за это будут лишены спасения.

Аналогичным образом обстоит дело и с такими геосоциальными сверхсубъектами, как локальные цивилизации. Те из них, которые отвергают христианские ценности, неизменно становятся заложниками опасных девиаций. Французский философ Ж. Маритэн писал о том, что людям всех культур и цивилизаций возведено только одно имя, которым они могут быть спасены – имя Иисуса Христа. «Самые могущественные цивилизации, не знающие этого имени, неизбежно уклоняются в том или ином отношении от полного понимания цивилизации и культуры; порядок или свобода делают их одинаково жестокими. Даже подлинно христианская цивилизация не избегает многих случайных изъянов. Но только христианская цивилизация может быть избавлена от существенных недостатков» (Маритэн Ж. Знание и мудрость. М., 1999. С. 55).

Согласно христианским воззрениям, заложниками разнообразных девиаций оказываются все, кто существует в состоянии безверия и, следовательно, живет без защиты Божьей. Поэтому дьявол и его бесы могут причинять им множество неприятностей – ослеплять их умы, сталкивать с прямых путей, заставлять бесконечно долго плутать в стороне от широкой, торной дороги, ведущей к спасению. И все же, несмотря на то, что духи тьмы способны подчинять людей своей злой воле, их власть не безгранична, а действительна лишь в пределах, определенных Богом. Иисус Христос своей смертью и воскресением победил грех и смерть и упразднил былую власть дьявола и его бесов над людьми. После этого власть бесов продолжает сохранять свою силу только над теми, кто не верует в Христа. Об этом существует множество старинных и современных свидетельств. Одно из них в развернутом виде представлено в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (1872), рассказывающем о губительных последствиях человеческого безверия.

Примечательно, что этот роман, который можно рассматривать как своего рода энциклопедию криминально-политической девиантологии, имеет два эпиграфа на тему бесов. Первый взят из стихотворения А. С. Пушкина:

Хоть убей, следа не видно,
Сбились мы, что делать нам?
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам...

Второй эпитафия взят из Евангелия от Луки: «Тут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедшие из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. Пастухи, увидя случившееся, побежали и рассказали в городе и по деревням. И вышли жители смотреть случившееся и, пришедши к Иисусу, нашли человека из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился беснованный» (Лук. 8, 32 – 37).

В этих эпитафиях содержится ключ к содержанию романа-пророчества, рассказывающего о том, как в русских людей вселились бесы, увлекли их в сторону с путей истины и добра и в конечном счете погубили. Достоевский часто сетовал на то, что молодежь не защищена против "бесовщины" ни зрелостью твердых убеждений, ни нравственной стойкостью. Такие люди погубили Россию и погибли сами из-за того, что оказались в плену безверия и не смогли противостоять власти темных, бесовских сил, столкнувших их с путей правды, сделавших их вначале религиозными, а затем моральными и политическими девиантами.

Случается, что человеческое сознание, оказавшееся во власти темных искушений, пытается взглянуть даже на Бога в свете девиантологических категорий. Так, некогда один голландский теолог-протестант задал Декарту вопрос: «Может ли Бог создать ненавидящее Его существо?» Если этот вопрос поместить в контекст девиантологии, то он будет звучать так: «Способен ли Бог на девиантное поведение?» или «Присущи ли Богу девиации?» По большому счету такие вопросы абсурдны. В тех же случаях, когда они задаются, имеет место логика антропоморфного мышления, когда на Бога, являющего Собой абсолютное совершенство, переносятся особенности сугубо человеческого поведения. И в итоге возникают суждения, звучащие либо как недоразумения, либо как парадоксы.

ТАЙНА БЕЗЗАКОНИЯ

Те формы, в которых обычно проявляется беззаконие - это падение нравов, разгул преступности, социальные конфликты, масштабные провокации, террористические акты, военные инциденты и т. п.

Современная социогуманитарная мысль располагает несколькими концептуальными моделями ситуации беззакония – библейскими, ветхозаветными и новозаветными теологами, философскими конструкциями и социологическими построениями. Характерно, что разработанные в новое и новейшее время концепции беззакония как аномии, несмотря на широту проблемного охвата и основательную теоретическую фундированность, не выходят за пределы библейского понимания этой проблемы. Единственное, чем отличаются некоторые из них, так это негативизмом относительно библейского пафоса осуждения аномии дерзкие и самонадеянными попытки ее восхваления.

Библейское понимание беззакония

В Ветхом Завете беззаконие означает прежде всего действия, идущие вразрез с волей Бога, нарушающие Его повеления. Субъектами беззакония выступают индивиды, не выполняющие заповеди, данные Богом, виновные в грехах, пороках, преступлениях. Если номос (закон) в библейском значении это прежде всего Закон Божий, то аномия (отрицание закона) – это нарушения Закона Божьего. Подобные нарушения могут быть обусловлены либо бессознательной духовной слепотой, либо банальной небрежностью, легкомысленным попустительством, либо же сознательно проводимой несправедливостью и намеренной богоборческой дерзостью. Во всех случаях Бог сурово наказывает виновных. Иисус Навин, обращаясь к израильтянам, предупреждает их не восставать против Господа, не нарушать Его требований, ибо в противном случае за это беззаконие будут преданы смерти не только непосредственные виновники, но и еще очень многие из народа Израилева (Нав. 22, 19-20).

О последствиях аномии рассказывают библейские истории всемирного потопа и гибели городов Содомы и Гоморры. В обоих случаях степень нравственного падения абсолютного большинства людей, мера их погруженности в состояние беззакония оказались столь велики, что Бог вынужден был сурово наказать виновных. «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков да скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их» (Быт. 6, 5-7). Сходная картина, но уже в меньших масштабах, возникает при каре, обрушившейся на жителей Содомы и Гоморры. «Жители же Содомские были злы и весьма грешны перед Господом» (Быт. 13, 13). «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем

серу и огонь от Господа с неба, и нипроверг города сии, и всех жителей городов сих, и произрастения земли» (Быт. 19, 24-25).

В Новом Завете понятие беззакония (аномии) встречается достаточно часто. При этом оно используется в нескольких значениях. Его употребляет Иисус Христос по отношению к тем, кто не исполняет волю Отца Небесного: «И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мат. 7, 23). Им пользуется апостол Петр, говоря о грешниках, «которые идут вслед скверных похотей плоти, презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших... Они получают возмездие за беззаконие» (2 Пет. 2, 10-13).

Апостол Иоанн формулирует определение аномии, отождествляя ее с грехом: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (1 Иоан. 3, 4). Апостол Павел говорит о полярности беззакония и праведности, о недопустимости их сочетаний: «Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? (2 Кор. 6, 14).

Между ветхозаветным и новозаветным подходами к теме беззакония нет принципиальных различий смыслового, ценностного или нормативного характера. В том и другом доминирует пафос однозначного, безоговорочного осуждения всех форм беззакония в жизни людей.

Философия стихийной аномии

Английский философ Т. Гоббс в своем трактате «Левиафан» (1651) изобразил человеческий мир в догосударственном, доправовом состоянии аномии. Он воссоздал красноречивые картины социальной реальности, в пределах которой никто не может чувствовать себя в безопасности, где бездействуют нормы религии, морали и права и потому над каждым человеком висит угроза насильственной смерти и довлеет страх за собственную жизнь. Агрессивность, воинственность, корыстолюбие движут большей частью человеческих поступков и постоянно порождают антагонизмы как между индивидами, так и между общностями.

Каждый человек, отмеченный печатью первородного греха, от рождения подвержен животным страстям - страху, гневу, жадности. Любовь к себе, а не к другим является неискоренимым и доминирующим мотивом большей части его действий. Эгоизм выступает движущей силой, главным стимулом человеческой активности. Если, например, двое людей, равных между собой в своих естественных желаниях и потребностях, устремляются к одной и той же вещи, которой невозможно обладать вдвоем, то они неизменно становятся врагами и между ними устанавливаются отношения, укладываемые в формулу «человек человеку волк». Люди, в сердцах которых нет места для Бога, способны проявлять себя как существа, более жестокие и агрессивные, чем волки, медведи и змеи. Отношения между ними таковы, что позволяют каждому делать все, что угодно против кого угодно, а это создает атмосферу тотального беззакония или «войны всех против всех» («bellum omnium

contra omnes»). Поскольку люди не желают признавать границ, отделяющих дозволенное от недозволенного, то главным средством разрешения большинства возникающих противоречий оказывается насилие.

Аномия как «небратское состояние мира»

В русской религиозной философии тема всеобъемлющей аномии, обусловленной греховной природой человека, наиболее масштабно представлена у Вл. Соловьева. Русский мыслитель исходил из констатации того, что в обществе, в умах и сердцах людей воцарилось «безначалие», а с ним беззаконие и своеволие. Противостоять этому «небратскому состоянию мира» и тем более противодействовать ему очень трудно, поскольку этому мешает сама человеческая природа с лежащей в ее основе темной и злой силой неборимого эгоизма. Соловьев видел множество подтверждений тому, что физический мир глубоко и безнадежно «лежит во зле». В отличие от высшего, метафизического мира, части которого стремятся к единению, каждое живое существо, пребывающее в пределах земной действительности, стремится в первую очередь к своему индивидуальному самоутверждению.

Все организмы от рождения наделены злой эгоистической волей. Во всех человеческих сообществах всегда есть индивиды, способные превратить жизнь окружающих их людей в настоящий ад. При этом наибольшая опасность исходит от тех, кто обладал силой, злобой и решительностью, кто рвется к достижению своих эгоистических целей, не считаясь ни с моральными, ни с правовыми запретами. Позволяя себе осуществлять насилие над другими людьми, совершая преступления, они заслуживают наказаний, соразмерных их вине. Утверждая это, Соловьев, однако, склонен говорить не столько об индивидуальной вине отдельного грешника, сколько об исходных первопричинах, толкающих людей на преступления. Как религиозного мыслителя, его в первую очередь интересуют первопричины творимых людьми беззаконий, пребывающие в сфере трансцендентной реальности.

Анархическая философия сознательного распространения аномии

В XIX в. в западной, а затем и в российской социально-философской мысли складывается направление, представители которого отвергали любые формы государственной регуляции человеческого поведения. В Европе идеи анархизма развивали П.-Ж. Прудон, М. Штирнер и др., а в России наиболее крупными теоретиками анархизма были М. А. Бакунин и П. А. Кропоткин. Различие между теми и другими заключалось в том, что западные теоретики акцентировали внимание на теме абсолютной, безусловной свободы личности от воздействия любых внешних социально-регулятивных сил, а русские мыслители большей частью критиковали неправовые формы репрессивной государственности.

Идея аномии как анархии (греч. *anarchia* – безвластие) предстает в двух основных модификациях: 1) как форма общественного устройства, предполагающая отсутствие каких-либо властных структур и прежде всего институтов государственности, что предполагает самопроизвольное течение социальной жизни, подчиняющейся естественным началам саморегуляции; 2) как форма «возмущающего поведения» социальных субъектов, позволяющего последним, как элементам системы, выходить из подчинения тому целому, к которому они должны принадлежать по определению. В политической сфере анархия способна обретать вид бунтарской, противозаконной деятельности индивидов и групп, нацеленных на разрушение институтов государственной власти и на перераспределение властных полномочий в пользу лидеров анархических выступлений.

Так, М. А. Бакунин, поставивший во главу угла своей теории гегелевскую идею прогресса цивилизация как неуклонного возрастания степени свободы, утверждал, что единственное, чему обязан подчиниться свободный человек, – это естественные законы. Все сознательные действия личности должны быть направлены на то, чтобы демонстрировать и утверждать свою свободу во всех социальных сферах. Основными же препятствиями на этом пути являются государство и религия как идеологическое орудие несвободы, помогающее государству в поддержании и укреплении его власти. Эти два оплота социального деспотизма необходимо уничтожить. Свобода от религиозных предрассудков и волевой напор практических революционных усилий – два условия, позволяющие сокрушить государственные институты, расчистить социальное пространство для свободного общества к свободной личности.

Негативное отношение к христианству не мешало Бакунину использовать библейские образы в поисках аргументов для обоснования своей позиции. Так он предложил собственное вольное толкование библейского сказания об Адаме и Еве, утверждая, что Бог был намерен вечно держать прародителей в зависимом, рабском состоянии, но дьявол, вечный бунтовщик и свободолобец, устыдил их, уличил в рабской покорности и призвал к бунту во имя свободы. Так произошло отделение человека от животных, и с тех пор склонность к бунту и способность к свободомыслию стали главными движущими силами истории. Указав таким образом на дьявольские корни аномии-анархии и ничуть не смущаясь этим, Бакунин продолжал ратовать за всеобщий бунт в виде всемирной революции, полагая, что только таким путем можно уничтожить государство, а заодно с ним и религию.

Социологическая интерпретация аномии

Среди европейских социологов проблему аномии специально рассматривал французский ученый Э. Дюркгейм (1858 – 1917). Согласно его подходу, аноμία как противоположность стабильного социального порядка возникает тогда, когда государство и общество ослабляют свой

контроль за поведением индивидов. Это происходит в эпохи промышленных, экономических и социально-политических кризисов. Занятая собой и собственными проблемами, государственная машина на время как бы самоустраняется от решения насущных социокультурных, духовно-нравственных задач. В результате индивиды утрачивают чувство общности. Вместе с ним исчезает и дух солидарности. Одновременно существенно расширяются возможности для свободных волеизъявлений, в том числе для тех из них, которые выходят за пределы цивилизованной (религиозной, нравственной, юридической) нормативности.

В такие периоды у большинства людей исчезают этически взвешенные и отвечающие религиозным критериям представления о различиях между справедливостью и несправедливостью, законностью и беззаконием, возможным и недопустимым. Распространяются эгоистические умонастроения, пропадает должное уважение к закону, ухудшается состояние нравов, возрастает число самоубийств и преступлений. И это продолжается до тех пор, пока разбушевавшиеся социальные стихии, предоставленные самим себе, не придут в спокойное состояние.

Художественная модель аномийного социума

Многие писатели и поэты пытались создавать художественные модели общества, находящегося в состоянии аномии. В качестве примера можно указать на одну из них, представленную в новелле В. Брюсова «Республика Южного Креста». В ней описана необычная эпидемия, охватившая все общество и проявляющаяся в виде афазии, т. е. аномального состояния, в котором больной начинает делать все наоборот: там, где требуется сказать «да», он говорит «нет»; там, где от него ожидают проявлений ласки, он раздражается бранью и т. д. То есть переворачиваются, опрокидываются все стандарты привычного поведения. Кондуктор трамвая вместо сбора денег раздает их пассажирам. Регулировщик на перекрестке не упорядочивает, а путает уличное движение. Скрипач в концерте издает невообразимые диссонансы. В опере восторженные зрители избивают восхитившего их певца. Врач прописывает больным яд вместо лекарств и т. п. Перед читателем предстает мир, где все вывернуто наизнанку, где функциональность действий и процессов оборачивается их дисфункциональностью и потому воцаряет хаос, грозящий гибелью культуре и цивилизации.

В аномийном социуме распадаются духовные, религиозные, нравственные скрепы, соединявшие людей в цивилизованное сообщество. На месте прежних норм взаимной добропорядочности воцаряется атмосфера общего бытового остервенения. Ее имел в виду А. Блок, когда в поэме «Возмездие» писал:

И, встретившись лицом с прохожим,
Ему бы в рожу наплевал,

Когда бы желания того же
В его глазах не прочитал.

За этим изображением грубых, вульгарных эмоций кроется катастрофическое мироощущение секулярного сознания, которому кажется, что опустошенный мир неудержимо скользит к гибельному финалу и потому всем, кто пребывает в нем, нет никакой надобности в нормах, ценностях и смыслах.

Экзистенциалистское обоснование секулярной модели аномии

Французский философ Жан Поль Сартр (1905-1980), представитель атеистического крыла французского экзистенциализма, был убежден в том, что Бог не существует, а человек предоставлен самому себе. Основная отличительная черта человеческого существа — это внутренне противоречивое бытие, постоянно выходящее за свои пределы и не совпадающее с собой. В этих выходах и несовпадениях состоит суть свободы, которая является неотъемлемым атрибутом индивидуального существования. Согласно Сартру, человек не выбирает, быть ему свободным или не быть; он попросту осужден на свободу. Всегда и везде он свободен; даже в тюрьме, под пыткой, на эшафоте свобода остается при нем.

В представлении секулярного рассудка, глашатаем которого выступает Сартр, неотъемлемый атрибут свободы — это желание самому стать Богом. Его можно реализовать как в любви к другому, так и в ненависти к нему, и даже в садизме палача, истязующего свою жертву. Но следует помнить, что при этом любые попытки полностью подавить кого-либо и возвыситься над ним будут тщетны, поскольку свобода каждого, включая жертву, будет всегда пребывать с ней. Даже если палач убивает жертву, свобода последней не становится достоянием убийцы. Оба они, погруженные в стихию вседозволенности и предоставленные каждый себе, остаются не только абсолютно свободными, но и бесконечно одинокими существами. Для каждого человека прямым следствием переживания своей свободы является ощущение тоскливого одиночества, собственной отчужденности от всего мира и глубокое, ничем неискоренимое отчаяние.

От подобной свободы человеку не приходится ждать положительных проявлений. Это хорошо видно на примере судьбы героя новеллы Сартра «Герострат». 33-летний парижанин Поль Ильбер, французский вариант «подпольного типа», некогда выведенного Ф. М. Достоевским, пытается продемонстрировать свою абсолютную свободу невообразимо абсурдным и убийственным способом. Он покупает револьвер и решает разрядить обойму в первого из прохожих, которого ему почему-либо захочется убить. В конечном итоге ему удается осуществить свой смертоносный эксперимент, в аномийной сути которого Сартр соединил три своих излюбленных экзистенциала — свободу, абсурд и смерть.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ МАРТИНА ЛЮТЕРА

Несколько штрихов к портрету Лютера

Мартин Лютер, инициатор движения Реформации, крупнейший из основоположников протестантского вероучения родился в г. Эйлебене, в семье простолюдина-горняка и крестьянки. Он окончил церковную школу и Эрфуртский университет. В 19 лет стал бакалавром свободных искусств, а спустя три года ему присвоили степень магистра свободных искусств, и он получил право читать лекции студентам.

Реформаторскому подвигу Лютера предшествовала драматическая история его духовных исканий. Он чрезвычайно тяжело переживал идею грехопадения и низости падшего человеческого существа. Это заставило его принять монашеский постриг. Когда Лютер стал монахом августинского монастыря в Эрфурте, то ему в этом качестве было суждено обрести драматически окрашенный внутренний опыт. Он изнурял себя постами, бдением, молитвой. «Я, - писал он позднее, - никогда не мог утешиться моим крещением, но всегда думал: о, когда же наконец я стану праведным и завоюю милосердие Божье? Этими мыслями я был подвигнут в монашество и распинал себя постами, стужей и строгой жизнью... И все-таки я ничего не добился». Раздавленный ощущением собственной греховности, он не знал, как ему вырваться из-под ее гнетущей власти, как избавиться от мучающего его страха перед гневом Божиим. Спустя два года после пострига он был направлен в Виттенбергский университет, где его не оставляло сознание собственной греховности и где его духовный поиск продолжался. Позднее он так писал о том, что происходило с ним в этот период: «Когда я был монахом, я считал себя окончательно погибшим, если по временам во мне рождались вожеления плоти, то есть когда я чувствовал в себе дурные стремления, плотские желания, гнев, злобу к кому-нибудь из братьев. Я многими способами пытался успокоить свою совесть, но все было напрасно. Похоти и греховные помыслы моей плоти возвращались вновь, так что я не мог найти себе покоя и терзался такими мыслями: «Ты совершил такой-то грех; ты осквернен завистью, нетерпением и тому подобными грехами; поэтому напрасно вступил ты в этот святой орден, и тщетны будут все твои добрые дела». Но если бы я правильно понимал тогда слова апостола Павла: «... плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 17), - сказал бы себе, как говорю теперь: «Мартин, ты, без сомнения, не безгрешен, ибо у тебя есть плоть; и ты не можешь не чувствовать в себе борьбу плоти».

Рассуждая таким образом, Лютер перешел от негативной исходной посылки к позитивному выводу. Этот вывод гласил: *отчаяние человека, тщетно пытающегося победить свою плоть, праведно в глазах Бога. Ни*

один праведник не может полагаться на свою праведность, а может лишь уповать на Иисуса Христа. За него, за его грехи Иисус взошел на крест.

Остатки греховности не могут быть совершенно изгнаны из человеческой плоти. Но, пребывая в человеке, они не предназначены для его гибели. Плоть может яриться и поднимать свой голос. Человек может временам впадать в грех по своей слабости. Однако, ему не следует отчаиваться и думать, будто жизнь плоти не угодна Богу. Он должен поддерживать себя верой в милость Господа.

Мучительные раздумья длились до тех пор, пока Лютеру не открылось, что умерший за него на кресте Иисус Христос искупил Своей кровью его грехи. Из этого следовали чрезвычайно важные теологические выводы:

- 1) я спасен, потому что за меня умер Бог;
- 2) я духовно свободен и меня не тяготит власть католической церкви и папы римского;
- 3) мой религиозно-нравственный долг заключается отныне в том, чтобы нести эту свободу другим, творя добро.

Лютеру пришлось пережить целую череду тяжелых душевных кризисов, прежде, чем для него забрезжил свет спасительного выхода. Одно из просветлений он испытал в Виттенберге, когда работал над лекционным курсом для студентов университета и прочел давно известное ему место из «Послания к римлянам»: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1, 16 – 17). Лютер так описал это просветление: «Здесь почувствовал я, что полностью изменился, родился заново и как бы через открытые ворота уже вступил в рай. Вся Библия приобрела для меня другой вид. Я мысленно пробежал ее, поскольку знал на память, и увидел другие тексты, имевшие подобный же смысл...». Так начала рождаться ключевая форма будущего реформаторского учения: «sola fide» («только верой»).

В 1512 г. Лютер был удостоен степени доктора богословия. «Приняв докторские обязанности, - писал он, - я поклялся и дал обет над моим драгоценным Священным Писанием верно и ясно его проповедовать и учить ему. Из-за этого учения папа стал мне поперек дороги и хотел мне его запретить, но оно все еще мозолит ему глаза, и ему будет еще более тошно, если они не сумеют от меня отвязаться. Так как я - присяжный доктор Священного Писания, то я рад, что оно дает мне возможность выполнять мою клятву».

Тезисы на дверях Замковой церкви в Виттенберге

В октябре 1517 г. в Виттенберге, на дверях Замковой церкви Лютер вывесил плакат с 95 тезисами. Основные идеи этого лаконичного по

форме, но чрезвычайно емкого по содержанию сочинения сводились к следующим положениям.

1. Истинное покаяние не является одноактным действием, а представляет собой внутренний процесс, проходящий через всю сознательную жизнь христианина.

2. Церковь не обладает полномочиями, позволяющими ей освобождать грешника от небесных кар. Папа может простить христианину нарушение только его, папы, постановлений, но он не вправе прощать нарушение Божьих заповедей.

3. Прокляты те, кто распространяет индульгенции, и те, кто считает, что они гарантируют небесное оправдание и спасение.

4. Нет оправдания сбору средств на строительство храма св. Петра за счет продажи индульгенций. Если бы папа знал о вымогательских приемах продавцов, он охотнее увидел бы собор св. Петра в руинах, чем согласился бы строить свой храм на содранных шкурах и костях. Далее формулируется прямой вопрос: «Почему папа, который сегодня богаче Креза, не построит на свои деньги храм св. Петра, а строит его на деньги бедных верующих?»

За свои выступления, направленные против церковной политики папы, Лютер был объявлен еретиком и призван в Рим для отчета о своих действиях.

Тезисам Лютера суждено было стать краеугольным камнем его теологической доктрины, которая не противоречила сути христианства, но в ряде пунктов отличалась от традиционного, католического вероучения. В них существенно возросла степень рационалистического подхода к Библии и приуменьшилась роль мистического начала. Догматическая суть позиции Лютера сводилась к следующим положениям:

- за основу вероучения берется Священное Писание как необходимое и достаточное основание, а Священное предание отвергается;

- церковная община не нуждается в священниках, заменяя их «священством всех верных» и уповая на Бога, Который лишь один может прощать людям их грехи;

- человек, падший после грехопадения прародителей и пребывающий во грехе, может спастись только через веру в Христа;

- миряне имеют такое же право толковать текст Священного Писания, как и духовенство;

- монастыри и монашество не могут служить образцами религиозного служения; человек должен в миру служить Богу, честно исполняя свой долг труженика — ремесленника, земледельца, учителя, министра, монарха и т. д.

Против теократических притязаний папского Рима

В XV – XVI вв. в Европе шел процесс формирования молодых национальных государств. Возглавлявшие их монархи неохотно подчинялись власти римского престола. Их отношение к Лютеру, много сделавшему для развенчания теологических оснований папской власти и настойчиво проводившему мысль об ее антихристовой природе, было диаметрально противоположным отношению к нему со стороны Рима.

В представлении Лютера папство – это институт, не являющимся обязательным условием существования христианства. Единственным главой Церкви является Христос. Поэтому папскую церковь с ее завышенными притязаниями, – считал Лютер, – следует обличать. Истинно евангельский метод борьбы с папизмом – это ненасильственное и в то же время бескомпромиссное сопротивление ему. Обличенный антихрист, потерявший тех, кого он до этого обманывал и искушал, останется один на один со своей ложью и в конечном счете потеряет свою демоническую силу.

Впоследствии в своих работах «К христианскому дворянству немецкой нации...», «О вавилонском пленении церкви», «О свободе христианина» Лютер обосновал стратегию теологического размежевания с папством. Эразм Роттердамский сказал о нем: «Этот новый пророк Илия есть Геркулес, посланный в мир для того, чтобы очистить Авгиевы конюшни (Римской Церкви)».

В ноябре 1520 г. Лютер в ответ на сожжение папистами своих сочинений совершил ответное действие, получившее название «Эльстерского аутодафе». Его соратник Меланхтон вывесил по просьбе Лютера на дверях городской церкви Виттенберга объявление: «Все друзья евангельской истины приглашаются к 9 утра за город к часовне Креста, где сообразно с апостольским обычаем будут преданы огню безбожные книги папских каноников и схоластических теологов». Вместе с указанными книгами была сожжена и папская булла, отлучавшая Лютера от церкви.

Известный философ и психолог XX в. Эрих Фромм попытался дать свое объяснение причин восстания Лютера против католического Рима. Будучи сторонником теории З. Фрейда, он предложил психоаналитическую версию этого феномена. Согласно Фромму, великий реформатор всю жизнь нес в себе последствия воспитания, полученного от сурового отца. Родительский диктат, не оставлявший места для проявлений чувств любви к сыну, привел к тому, что молодой Лютер, выйдя в самостоятельную жизнь, оказался лишен уверенности в себе. В дальнейшем, когда он стал зрелым человеком, в его отношении к власти явно проступала двойственность: с одной стороны он вполне благосклонно относился к институтам власти, но с другой – был всегда готов к восстанию против них.

Данное объяснение носит слишком узкий и частный характер и не дает понимания истинной сути причин реформаторской деятельности Лютера. Что же касается действительных движущих причин всего того, что происходило в духовной и социальной жизни немецкого реформатора,

то их было великое множество, от сакральных и до социально-политических и сугубо личностных.

Кредо Лютера

Спасение — центральный экзистенциальный пункт христианского вероучения, вселяющий в сознание людей уверенность в существовании бессмертия как альтернативы физической смерти. Для того, чтобы возможность спасения стала действительностью, необходима прежде всего личная вера в Бога. В различных конфессиях к ней добавляются требования разных конкретных практических действий, связанных с институционализацией собственного конфессионального статуса (личное самоопределение, обретение духовной родины, осознание своей принадлежности к конкретной церкви, соблюдение определенных ритуально-культовых действий, следование религиозно-нравственным заповедям, готовность пребывать выше языческих предрассудков, темных суеверий, демонических соблазнов, признание себя целиком пребывающим во власти Божьей воли, надежда не на игру случая или благосклонность фортуны, а на милость Божью и т. д.). Все это имеет одну главную цель — укреплять в душе тех, кто уже верует, и вселять в сознание тех, кто только вступил на путь веры, надежду-уверенность-веру в то, что возможность спасения существует.

Лютер в своих трудах и проповедях неустанно подчеркивал эту связь личной веры с грядущим спасением человека. Он писал: «Если в ужасах и муках твоих не обретешь Христа, распятого за твои грехи, нечего надеяться на спасение. Твой клобук, тонзура, целомудрие, послушание, твои дела и заслуги – что все это значит? И поможет ли тебе закон Моисея? Ведь если я, недостойный грешник, могу быть искуплен другою ценой, то зачем предан был на смерть Сын Божий? За мое спасение Он не овцу отдал, не быка, не золото или серебро. Он отдал Себя Самого, всего Себя отдал за меня, да, за меня, самого заблудшего, самого последнего из грешников. Смерть Сына Божия дает мне мужество. Смерть Его я отношу к себе – вот в чем истинное могущество веры. Потому что умер Он не за праведных, а за грешных, чтобы они стали детьми Божиими».

Лютеру принадлежит тезис о том, что добрые дела не важны для спасения. Множество людей с неглубоким умом и неразвитым нравственным сознанием стали истолковывать его как разрешение на то, чтобы вообще не делать добрых дел там, где это им невыгодно. Лютер вынужден был разъяснять в своем «Катехизисе», что вера, ведущая к спасению, требует обязательного исполнения Закона, т. е. требует от человека избегать зла, быть добродетельным, творить добро, а не зло.

Свое кредо и одновременно принципы своего богословского метода Лютер с предельной отчетливостью сформулировал в 1521 г. в выступлении на рейхстаге в Вормсе: «Если я не буду убежден свидетельствами Писания и ясными доводами разума – ибо я не верю ни

папе, ни соборам, поскольку очевидно, что зачастую они ошибались и противоречили самим себе, - то, говоря словами Писания, я восхищен в моей совести и уловлен в слово Божье... Поэтому я не могу и не хочу ни от чего отрекаться, ибо неправомерно и несправедливо делать что-либо против совести. На том стою и не могу иначе. Помоги мне Бог!»

Религиозно-реформаторская доктрина Лютера содержала ряд важных положений, на основе которых начал складываться европейский протестантизм.

1. Ложность положения о разделении людей на священников и мирян. Выдвижении идеи всеобщего священства, согласно которой каждый христианин имеет право толковать и проповедовать Божье слово. Пастором может быть каждый, кто уполномочен церковной общиной.

2. Большая часть церковных таинств упраздняется, кроме двух – крещения и причастия.

3. Церковь должна быть независимой от государства и представлять собой институт религиозно-гражданской жизни - существовать на взносы прихожан, тратить значительную часть своих средств на благотворительные цели.

Лютер подчеркивал особую значимость принципа свободы совести и вероисповедания. «Мысли и чаяния души, - писал он, - не могут быть никому подвластны, кроме Бога; поэтому нелепо и невозможно повелениями принудить кого-либо верить так, а не иначе... И если светский владыка твой все же делает это, то скажи ему: «Не подобает Люциферу восседать вместе с Господом; тебе, государь, я обязан служить и телом, и добром своим... но если велишь мне верить иначе, чем я верю, то не послушаюсь я тебя; в этом случае ты тиран и слишком высоко заносишься, - повелеваешь там, где у тебя нет ни права, ни власти... Истинно говорю: если ты не воспротивишься, уступишь ему, позволишь отнять у тебя и веру, и Библию, то ты отречеся от Господа».

Апология социально-политического порядка

Восстание Лютера против порядка, утвержденного Римом, не было деструктивным, поскольку несло с собой образ иного порядка. Это хорошо и лаконично объяснил Гете: «Бог был явно со Христом... и так же явно с Лютером... Но оба они не были друзьями существующего порядка».

Как истинный христианин, Лютер ценил пацифистские умонастроения. В их ключе написаны его сочинения «Верное предостережение всем христианам беречься мятежа и возмущения» (1522), «О светской власти, в какой мере мы обязаны ей повиноваться» (1523).

Реформатор предостерегал против политического своеволия частных лиц: «Пока правители не берутся за дело, до тех пор и ты держи в узде свои руки, свои уста и сердце свое и ничего не предпринимая. Если начальство не хочет выступать, то и ты не должен хотеть. Если же настаиваешь на своем, то ты хуже врага»

Государство в глазах Лютера – это средство обуздания, сдерживания и нейтрализации опасных форм социального зла: «Если бы весь мир состоял из христиан, то есть истинно верующих, то не нужно было бы ни князей, ни королей, ни господ, ни меча, ни закона... Но так как не все истинно верующие, так как лишь незначительная часть ведет себя по-христиански, не противясь злу... то Бог, кроме христианского порядка, установил еще и другой строй, повергнув всех власти меча... Не будь этого, один пожирал бы другого и никто не мог бы обзавестись бы женой или детьми, не мог бы пропитать себя и служить Господу: мир превратился бы в пустыню». Эта мысль впоследствии по-разному будет варьироваться в сочинениях Я. Беме, Т. Гоббса, Вл. Соловьева и других христианских мыслителей.

В августе 1524 г. Лютер выступил с проповедью против «духа неповиновения и убийств», распространяемого «мятежными сектами». Спустя некоторое время выходит его работа «Против разбойничьих и грабительских шаек крестьян» (1525). В своих политико-теологических рассуждениях Лютер также остается трезвым рационалистом, как и в сфере догматического богословия.

Исследователи давно обратили внимание на характерную особенность языка Лютера, который с простолюдинам говорил чаще всего на языке библейских заповедей, а с князьями – на языке рассудочного политического прагматизма. Это отчетливо видно там, где он анализирует отношение правителя к закону: «Как бы хороши и справедливы ни были законы, все они имеют один изъян: они не могут противостоять нужде, необходимости. Поэтому-то князь должен уметь управляться с правом, как и с мечом, и по собственному разумению определять, где и когда нужно применять закон во всей строгости, а где и когда смягчить его... Высшим законом и лучшим законоведом должен быть разум».

Перевод Библии

Во времена молодости Лютера читать латинский текст Библии могли только очень немногие, получившие университетское образование. Правом же толковать ее обладали только богословы. Реформация создала необходимые условия для того, чтобы христиане-протестанты разных стран имели возможность читать тексты Библии на родном языке.

В 1534 г. вышел в свет немецкий перевод Библии. Лютер трудился над ним в течение двенадцати лет. Ему помогали своими консультациями сподвижники – Меланхтон (греческий язык), Аурагаллус (древнееврейский язык), Бугенхаген (латынь) и др. Несмотря на это, признавался он, иной раз приходилось по несколько недель отыскивать одно-единственное слово. О трудностях, которые приходилось преодолевать, Лютер говорит в своем предисловии к Книге Иова: «Над Иовом работали мы все: магистр Филипп, Аурагаллус и я; и что же – за четыре дня сумели осилить едва три стиха... Читатель и не подозревает, какие пни и колоды лежали там, где он нынче шагает, словно по

струганным доскам, и как мы потели и трепетали, убирая эти пни и колоды с его пути».

Вместе с тем Лютер считал Библию самой ясной книгой на свете, правильно понимать которую способна даже простая дочь мельника, если она верует. С выходом его перевода чтение Библии стало правилом и превратилось в способ проведения вечернего досуга в немецких семьях.

С 1530 по 1540 гг. только в Виттенберге вышло 34 издания Библии, а во всей Германии – 72 издания. Эти цифры впечатляют, если учитывать, что католическая церковь только спустя более четырех столетий, в 1983 г. приняла Кодекс канонического права, позволяющий католикам иметь и читать Библию в повседневной обстановке.

Реформация не только предоставила каждому протестанту право, но вменила ему в обязанность ежедневно читать Библию, изучать ее тексты, вдумываться в их содержание, соотносить их смыслы со окружающей его повседневностью, высвечивать суть происходящего в социальной, политической, духовной жизни при помощи библейских истин. Это привело к появлению обширной комментаторской литературы, где священные письма расшифровываются, разъясняются, а их смыслы переводятся на язык современных мировоззренческих, этических, экзистенциальных, социальных проблем. Предполагается, что по мере духовно-нравственного взросления человеческого рода людям будут открываться все новые грани божественных истин, смыслы которых неисчерпаемы по самой своей сути. Отсюда следует главная задача протестантского богословия — придавать новым теологическим разработкам и открытиям общедоступную, общепонятную форму через книги и публичные проповеди.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВЛАСТИ

Власть — это способность одних социальных субъектов принуждать других субъектов совершать определенные действия как нормативного, так и анормативного характера. Неотъемлемым атрибутом власти является иерархически-субординационная вертикальность отношений господства (доминирования)-подчинения, позволяющая высшим указывать цели, ставить задачи, отдавать распоряжения, а низшим повиноваться и выполнять.

Властное взаимодействие может осуществляться как насильственными (с помощью оружия, «кулачного права», психологического террора), так и ненасильственными (нравственный авторитет, апелляции к разуму, традициям, общественной необходимости, чувству долга, ответственности, совести) методами. Для него характерна как прямая, так и обратная связь, свидетельствующая о том, что не только объект властных распоряжений зависит от властвующего субъекта, но и наоборот.

Иерархия как онтологическое основание властных отношений

Сущность власти раскрывается через принцип иерархии (греч. hieros -- священный и arche – власть; букв. священноначалие, священновластие). Иерархичность означает соподчиненность различных уровней вертикально организованной системы. В социальной сфере иерархия предполагает упорядоченные, субординированные отношения между общественными группами, располагающимися на разных социальных уровнях, играющими различные общественные роли и обладающими разными правами и обязанностями. На это обращали внимание уже мыслители античности. Так, Платон сформулировал в диалоге «Государство» идею иерархии социальных групп (правители – стражи - труженики).

Среди христианских мыслителей одним из первых обратился к понятию иерархии Псевдо-Дионисий Ареопагит. Он использовал его, во-первых, для описания организационных структур христианского духовенства и, во-вторых, при характеристике той меры церковной власти, которой обладают священнослужители разного ранга.

Сакральная власть

Власть выступает в двух основных формах – сакральной и светской. Сакральный характер носит власть Творца над Его творениями, власть Иисуса Христа, апостолов и Церкви над людьми.

Бог властвует над всем сущим абсолютно и безусловно. Его могуществу подчиняется вся Вселенная в целом и каждый из ее элементов в отдельности. Небесные светила, земной и подземный миры, все материальные предметы, живые организмы и духовные существа пребывают в полной Его власти. «Преисподняя обнажена перед Ним, и нет

покрывала Аваддону. Он расстиляет север над пустотою, повесил землю ни на чем. Он заключает воды в облаках Своих, и облако не расседается под ними. Он поставил престол Свой, распростер над ним облако Свое. Черту провел над поверхностью воды, до границ света со тьмою. Столпы небес дрожат и ужасаются от грозы Его. Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость. От духа Его – великолепие неба» (Иов. 26, 6 – 13).

Во власти Бога все времена и сроки. История течет по Его повелению. Его промыслу подчинен человек, подобный глине в руках мастера-горшечника. В Его власти распространять благоволение на верующих в Него, прощать кающихся грешников и ввергать в геенну огненную тех, кто в Него не верит.

Бог властвует не только прямо, непосредственно, но и опосредованно, через избранных детей Своих. Все формы земной власти восходят к Нему и исходят от Него. Он наделяет одних людей властными полномочиями над другими. Через пророков, священнослужителей, царей, судей осуществляется Его власть на земле.

Сын Божий, Иисус Христос, будучи одним из трех лиц Святой Троицы, обладает столь же абсолютной властью, как и Бог-Отец. Вместе с тем Он постоянно подчеркивает, что всегда беспрекословно подчиняется Отцу Небесному и исполняет Его волю. Бог-Отец дает Ему власть и силу прощать грехи, исцелять больных, воскрешать мертвых, изгонять духов зла, укрощать стихии.

Среди людей Иисус ведет себя как власть имеющий потому, что, покорный воле Бога-Отца, действительно наделен Им этой властью в полной, абсолютной мере. Воскресший Иисус говорит ученикам: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28, 18 – 20).

В своей земной жизни Христос подчиняется земным властелинам, признает, что они свыше наделены властными полномочиями. При этом Ему ведомы как возможности, так и пределы их власти. Подчиняясь власти римского прокуратора Понтия Пилата, Иисус, однако, твердо заявляет, что тот не имел бы над Ним никакой власти, если бы ему она не была дана свыше».

Власть государства

Важнейшим носителем светской власти является государство. Обладающее разветвленной системой средств насильственного и ненасильственного принуждения, оно требует от индивидов подчинения своей воле, соблюдения всех своих предписаний, поскольку в этом видит важный залог стабильного социального порядка. Священное Писание хотя и не наделяет светскую власть сакральными свойствами, но указывает на ее санкционированность свыше. Иерархический принцип мироустройства

требует, чтобы и в социальной жизни действовала логика отношений властвования и подчинения. Отсюда однозначная категоричность тезиса о том, что нет власти не от Бога (Рим. 13, 1).

Иоанн Златоуст утверждал, что подчинение властям не подрывает благочестия того, кто подчиняется. Повиновение начальствующим – это не добровольная уступка, а долг христианина. Закон соподчиненности установил Бог, который грозно отмстит всякому презрителю оного. Бог никогда не поощряет безначалия, поскольку это зло, производящее замешательства среди людей. «Тысячами выгод государства обязаны своим правительствам, - писал Иоанн Златоуст в своем толковании «Послания к Римлянам» апостола Павла. – Если упразднить начальство, все расстроится и разрушится: не устоят ни города, ни селения, ни дома, ни торговые рынки, ни какое другое заведение; напротив, все ниспровергнется от того, что сильнейшие поглотят слабейших. Страх со стороны начальников не позволяет расслабевать от беспечности... Если бы не было совсем страха от начальников, до какого неистовства не дошли бы дерзкие люди? Не разрушили бы они у нас города до основания и, повернув все вверх дном, не лишили бы нас и самой жизни? Живущие благочестиво не имеют нужды в мерах исправления со стороны начальников: «Закон положен не для праведника» (1 Тим. 1, 9). Но люди порочные, если бы не были удерживаемы страхом от начальников, наполнили бы города бесчисленными бедствиями».

Государство как коллективный субъект высшей власти выполняет управленческие, распорядительские функции в масштабах общества как целого. Используя имеющуюся в его распоряжении модель отношений по типу «господства — подчинения», государство и побуждает, и принуждает индивидов к законопослушному поведению. Сила организационно-управленческих воздействий, исходящих от государства, позволяет поддерживать общественную жизнь в равновесно-динамическом состоянии, сглаживать остроту противоположных интересов, пресекать разрушительные раздоры, тушить опасные очаги социальной энтропии.

Для того чтобы все эти усилия действительно способствовали развитию и укреплению принципов цивилизованного общежития, они должны опираться на твердые религиозные, моральные и правовые основания. Власть непременно должна быть легитимной и поддерживаться большинством граждан. Это является обязательным условием ее способности добиваться повиновения и исполнения своих требований. В обстановке легитимности отношения господства-подчинения воспринимаются как естественные и необходимые, органично вписывающиеся в общий порядок вещей.

Другое требование к верховной власти заключается в необходимости соответствия ее действий критериям общественного блага и справедливости. Несправедливые требования, идущие вразрез с интересами абсолютного большинства граждан, даже если они исходят от легитимной власти, не станут поддерживаться и исполняться с

безоговорочным рвением. Напротив, они будут повсеместно встречать скрытое или явное сопротивление.

Носители светской власти должны учитывать, что существуют социально-духовные сферы, на которые их властные полномочия не должны распространяться. М. Лютер в своей работе «О мирской власти и пределах подобающего ей повиновения» (1523) утверждал, что область, куда мирская власть не имеет права вступать, является сфера свободы вероисповедания. Государство не должно вмешиваться в дела веры. Там же, где подобное происходит и оно пытается установить контроль над совестью граждан, это следует расценивать как злоупотребление властью и, по возможности, противостоять и противодействовать ему.

Власть — главный атрибут и модус государственности, ее важнейшая функция. Внешне она выглядит как право государства принимать ответственные решения и добиваться от граждан их выполнения, а также как способность изменять поведение индивидов и групп, прибегая, при необходимости, к принуждению. В подобном понимании власти скрыто противоречие, которое может быть представлено в виде исторически образовавшейся антиномии. Она складывается из двух взаимоисключающих высказываний, одно из которых принадлежит греческому философу Платону, а другое — прусскому королю Фридриху II. Платон в своем диалоге «Государство» утверждал, что наилучшая из всех форм правления та, при которой вся полнота власти в государстве принадлежит философам. Фридрих II высказал противоположную мысль, опровергающую благоприятный платоновский прогноз: «Если бы я захотел разорить какую-нибудь страну, я отдал бы ее в управление философам». Как бы то ни было, но данная антиномия свидетельствует о несовершенстве тех средств и методов управления, которыми располагают люди, даже если они — умнейшие и мудрейшие. Отсюда один шаг до признания необходимости теократии как такой формы властвования, при которой определяющая роль в деле управления государством будет принадлежать Богу и Его доверенным лицам — пророкам и почитающим их, богобоязненным монархам.

Сила государства может проявлять себя как власть богобоязненная и власть безбожная.

Богобоязненная власть

Русский социолог П. А. Сорокин писал о том, что умные, дальновидные правители уважают религию, не отвергают Бога, даже если сами не верят в Него. Подобная позиция объясняется тем, что они видят в Боге помощника, контролирующего соблюдение социальных норм гражданами. Нормы светского, позитивного права, в силу их относительного характера, далеко не всегда способны эффективно регулировать человеческое поведение. Поэтому правосознанию необходимы абсолютные нормативные основания, соотносящиеся с глубинными структурами человеческой психики, с потребностью людей в

общепризнанном трансцендентном авторитете, т. е. Боге. Если же, как утверждает тот же Сорокин, первые лица государства являются искренне верующими людьми, то, при всех своих человеческих слабостях и недостатках, они все-таки предпочтительнее для народа и общества, чем находящиеся у власти ни во что не верящие безбожники.

Богобоязненная власть с уважением относится к религиозному праву, признавая Бога его главным источником. И хотя в условиях общего процесса секуляризации сфера его компетенции может сужаться, а императивность предписаний уменьшаться, но даже при таких обстоятельствах оно служит важным подспорьем для позитивного права, и потому светские власти цивилизованных государств, относящих себя к христианской цивилизации, относятся к нему, как правило, благосклонно. Им близка идея единства права, морали и религии, позволяющая государству служить оплотом справедливости. Когда требования государственных законов совпадают с библейскими заповедями, то они не воспринимаются гражданами как покушение на их свободу и достоинство. И напротив, когда обнаруживаются расхождения между правом, с одной стороны, и религиозно-нравственными принципами, с другой, в душах людей неизменно будет рождаться чувство протеста против всей системы права и насаждающего ее государства. Иными словами, религия необходима государству, чтобы оно могло успешно развиваться, ибо только она способна дать государству возвышенные цели и направить энергию масс в русло созидания, а не разрушения.

Безбожная власть (апостасия)

Апостасия или власть апостатов (греч. *apostatos* – отступник, бунтарь, мятежник) – предельная форма отступления от христианства, сугубо негативное проявление политики секуляризации. Здесь в качестве отступника выступает само государство, бывшее некогда христианским. Подобная позиция противоречит порядку, установленному Богом, враждебна Его требованиям.

Те государства, где отвергается религия, сами выбивают у своих народов из-под ног одну из главных опор морали, а значит и права. Оторванные от религии юридические нормы становятся откровенно относительными и условными. Индивиды с секулярным сознанием могут принимать законы, если признают их целесообразными и выгодными для себя, но они же с легкостью отвергнут их, если не увидят в них пользы.

Одним из наиболее одиозных проявлений апостасии явилась политика большевизма, видевшего свою главную задачу в том, чтобы на практике реализовать идею абсолютно секулярного государства, полностью свободного от христианских традиций. Принципы христианской нравственности и естественного права изображались в большевистской интерпретации как фальшивые и лицемерные, предназначенные эксплуататорскими классами для обмана трудящихся. Большевизм, как писал Н. С. Трубецкой, сумел снять маску с секулярного

человека и показать всем сатану в его неприкрытом виде и тем самым вселить во многих уверенность в реальности сатаны, а значит привести к вере в Бога (Трубецкой Н. С. Мы и другие // Русский мир: геополитические заметки по русской истории. М. – СПб., 2003. С. 784).

Только в большевистском идеологическом контексте мог возникнуть удивительный морально-политический парадокс, о котором писал митрополит Иоанн в книге «Самодержавие Духа» (СПб., 1995). Он вспомнил примечательный эпизод первых лет советской власти, когда в городе Свияжске местные большевики решили установить памятник первому богоборцу - Люциферу. Однако, после некоторых раздумий они посчитали фигуру Сатаны несовместимой с материалистическим мировоззрением и остановили свой выбор на Каину. Но некоторым этот библейский «герой» показался исторически недостоверным. В итоге сошлись на решении поставить памятник Иуде Искарриоту как первому революционеру новой эры, восставшему против Иисуса Христа.

Русский философ С. Н. Булгаков утверждал, что если государство не опирается на христианские ценности и нормы, то становится похожим на евангельского бесноватого, а картины его жизни начинают походить на то, что изобразил Ф. М. Достоевский в романе «Бесы». Именно так произошло с Россией, пережившей несколько революций, отвергнувшей Христа и в результате ставшей жертвой бесов разрушения, вошедших в ее социальное тело.

Теоретиков и практиков большевизма не смущало то, что они встали на путь откровенного сатанизма. Они бестрепетно избрали стратегию изъятия у граждан их естественных прав и свобод – свободы вероисповедания, права на собственность, на свободное волеизъявление и даже права на жизнь, развернув невиданные по масштабам репрессии. Жертвами религиозно-политического геноцида стали десятки тысяч служителей церкви и простых верующих. В результате подобной практики совершился исторический откат общества во внехристианское и одновременно в доправовое состояние, при котором государство, призванное по своей природе оберегать основы цивилизованности, охранять жизнь свободу и собственность своих граждан, большей частью отнимало их.

Была, по существу, возрождена старая идея государства как «земного бога» или «Левиафана», циничски пренебрегающего христианскими нормами, идеями свободы, принципами законности, коренными интересами граждан, относящегося к ним как к средствам достижения своих политических целей.

ФЕНОМЕН ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ЛИДЕРСТВА В ТЕОЛОГИИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

С первых веков христианства харизмой (греч. *harisma* -- высший, божественный дар) называлась необычайная религиозная одаренность, которую христианин обретал в результате сошествия на него Святого Духа. Так произошло с учениками Христа, двенадцатью апостолами, на которых снизошел Дух Святой и наделил их необычайной духовной силой, дабы они смогли исполнить жребий служения и распространить христианскую веру по всей земле.

Теологи использовали понятие харизмы для обозначения особой одухотворенности наиболее ревностных служителей веры, святых, мучеников, миссионеров.

С XIX в. данное понятие стало употребляться светской наукой для обозначения суммы незаурядных личностных свойств, производящих на окружающих неизгладимое впечатление и заставляющих признать неоспоримое превосходство их обладателя. Его применяли к тем, кто обладал колоссальным созидательным потенциалом, был творческим гением, а также к носителям огромной разрушительной энергии, темным гениям зла, творившим невиданные преступления.

Харизматическое лидерство пророка Моисея

У проблемы харизматического лидерства имеется глубокая библейская основа, первоначально обнаруживающаяся в Ветхом Завете, в судьбе Моисея. Поворотным моментом в жизни великого пророка стала его встреча с Богом в горной, пустынной местности Синая. Там он увидел горящий, но не сгорающий терновый куст и услышал голос: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова... Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и просторную, где течет молоко и мед» (Исх. 3, 6 – 8).

Моисею открылось, что его народ будет избавлен от рабства и возвращен в землю обетованную не человеческими усилиями, ни политическими талантами его лучших сынов, а только волей и силой Бога, избравшего евреев Своим народом. И задача евреев состояла в том, чтобы повиноваться Его воле и исполнять все Его требования.

На Моисея легла печать Божьего избранничества – харизма. Господь предназначил его для особой миссии и дал ему Свои обетования, также всё то, чем должен обладать пророк, великий народоводитель, духовный вождь, политический лидер, реформатор нравов и законоучитель.

Моисей, выслушав повеление Бога, оправился назад в Египет. Так начинается совершенно новая глава в его жизни, связанная с его особой миссией. Он, один из великого множества евреев, к тому же косноязычный от рождения, вступает в дипломатические переговоры с могущественным владыкой Египта. То, что Моисей предложил фараону, можно назвать

безумным политическим проектом. На его месте любой здравомыслящий человек, подумав, вероятно, отказался бы даже затевать это дело. Но Моисей был не один. Их было двое – Бог и он. Моисей ясно понимал, что не его собственной силой, а только волею Господа народ израильский сможет освободиться от рабского удела. И он выказал готовность стать безумным ради Господа. Бог же избавил его от робости, наделил мудростью, отвагой, даром чудотворения, сделал его обладателем *харизмы* как знаком избранничества.

Обращения Моисея и его брата Аарона отпустить израильский народ не возымели действия. Фараон, не желавший расставаться с рабочей силой, в ответ лишь повелел усилить гнет. Чтобы сломить волю деспота Бог наслал на Египет страшные кары – *казни египетские*. Это было появление отравленных вод, нашествия жаб, ядовитой мошкеры, «песых мух», моровой язвы, губящей скот и людей, невиданного града, бесчисленных полчищ прожорливой саранчи и в конце концов трехдневной кромешной тьмы.

Предназначение бедствий, обрушившихся на страну, состояло в том, чтобы явить твердую волю Бога, предостеречь фараона. В конечном счете сопротивление деспота было сломлено последней десятой карой, когда ангел смерти поразил всех египетских первенцев. И только после этого евреи получили возможность начать свой исход. Однако, их поджидала новая смертельная опасность. Фараон, пришедший в себя от пережитого ужаса, ринулся в погоню. Когда его конница была близка, часть народа, уже пропитанного рабской психологией, возроптала, что, мол, лучше было бы им оставаться живыми в рабстве, чем умереть на свободе. Но Моисей воззвал к ним, требуя забыть про Египет, который им больше никогда не дано будет увидеть, верить в спасение волею Господа и ничего не бояться: «Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны» (Исх. 14, 14). И когда расступившиеся воды Чермного моря пропустили беженцев и потопили войско фараона, то «увидели Израильтяне руку великую, которую явил Господь над Египтянами, и убоился народ Господа и поверил Господу и Моисею, рабу Его» (Исх. 14, 31). Так, грандиозное политическое деяние, выход из рабства целого народа, обернулось для всех маловерных и сомневающих великим религиозным назиданием.

Бог, взявший на Себя политическое водительство, воспитывал через Моисея Свой народ, имел о нем особое попечение и желал его нравственного возрождения. Моисей учил соплеменников при любых обстоятельствах уповать только на Господа, никогда не роптать и твердо верить в Его благую волю. Он желал, чтобы сыны израилевы веровали в чудесное водительство Господа, имели глубокие и сильные религиозные чувства, позволявшие им безоглядно уповать на Него.

Так с Моисеем феномен харизматического лидерства навсегда вошел в политическую историю человечества.

Харизматическими духовными вождями израильского народа были те ветхозаветные пророки, через которых Бог доводил до людей Свою волю и предсказывал будущее. Кроме Моисея, это были Самуил, Исая, Иезикииль, Иеремия, Даниил. К младшим ветхозаветным пророкам, выходящим на историческую сцену в период с VIII по IV вв. до Р. Х., относятся Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Аввакум, Софония, Аггей, Захария, Малахия. Время от времени Бог наделял пророческим даром отдельных женщин. Библия рассказывает о пророчицах Деворе, Олдаме, Мириам, Анне и др.

Пророков мало занимало то, что происходит в природе, в звездных высях и морских глубинах. Естественный мир не был в их глазах средоточием столь же важных, острых и насущных проблем, как мир людей и сфера их взаимоотношений с Богом. Разум пророка подчинялся доминанте мистического мировосприятия и имел, как правило, не натурфилософскую, а теософскую, моралистическую направленность.

Пророки были наделены даром боговдохновенности и особой прозорливостью. Их миссия состояла в том, чтобы укреплять веру народа в Единственного Творца мира, свидетельствовать об Его безмерном могуществе, предостерегать против языческих заблуждений и греховных соблазнов. В социальном плане это была воспитательная миссия, нацеленная на то, чтобы не давать идолопоклонству и злу господствовать над умами и сердцами людей.

Пророки играли важную роль не только в утверждении монотеистической веры, но и в политической истории израильского народа. Они появлялись, как правило, в критические, кризисные моменты социальной, политической истории, когда государство и народ сталкивались с трудноразрешимыми проблемами, когда на них обрушивались тяжкие испытания и бедствия. Если правители не могли найти средств и путей выхода из кризиса, то на передний край выдвигались пророки. Уверенные в том, что через них Бог указывает путь спасения, они горячо и страстно проповедовали, обличали тех, кто заблуждался, ободряли отчаявшихся, вселили надежду, укрепляли веру. Из их уст люди могли услышать вести о грядущих испытаниях, ближайших или отдаленных лишениях, ожидающих их в наказание за прошлые и нынешние прегрешения.

Пророки обладали ярким мистическим воображением, даром провидения. Благодаря непосредственному общению с Господом, они могли прозревать внутренним взором то, что проливало свет на настоящее и будущее народа. Ответы могли являться им в сновидениях или наяву, в виде фантастических или вполне реалистических образов. В речах пророков они обретали вид либо утешительных предречений, либо устрашающих картин неизбежного возмездия. Иногда содержание видений было столь сложно, многозначно и противоречиво, что превосходило способность пророка к их истолкованию. В подобных случаях они толковались как свидетельства слабости человеческого

рассудка, теряющегося перед глубокомыслием тайных, сокровенных смыслов, причастных величию Господа.

Несмотря на то, что за всеми пророками стоял единый Бог, использовавший их как Свои орудия, пророчества каждого из них несли на себе отпечаток яркой, своеобразной личности конкретного пророка, особенностей его темперамента, мышления, языка.

Пророки прилагали огромные усилия к тому, чтобы коллективная жизнь израильского народа не выходила за пределы норм богобоязненного, законопослушного существования, Они тратили колоссальную энергию на то, чтобы государственность сохраняла дух теократии даже при наличии царей.

Пророки видели свое предназначение не столько в том, чтобы предсказывать конкретные социальные и политические факты, но в том, чтобы прозревать высшие смыслы в событиях происходящих в настоящем и готовящихся совершиться в будущем. Многие из них обладали незаурядным красноречием и силой психологического внушения. Это позволяло им рисовать перед слушателями картины, которые никого не оставляли равнодушным. При этом пророки вещали не от себя лично, не от своего имени, а от имени Господа. Они были уверены в том, что через них с народом говорит сам Господь, что Дух Божий овладевает ими, действует через них, используя их уста как рупор, как инструмент, звуки которого должны привлечь общее внимание. И эту уверенность они передавали народу. Однако, люди далеко не всегда прислушивались к слову Божьему, исходящему из их уст. Его грозный смысл не всегда достигал слуха тех, к кому был обращен. Часто люди просто не хотели верить предупреждениям пророков. И тогда они готовы были поносить пророков и побивать их камнями. Когда же пророчества сбывались, то исправлять что-либо было уже поздно и оставалось только сокрушаться.

Светлая харизма социального лидера

Гении религиозного, социального, художественного, научного творчества обладают необыкновенно ярко выраженной способностью притягивать внимание людей к себе и к результатам своего творчества. От них исходит обаяние особого рода, истоки которого имеют чаще всего непостижимый разумом, мистический характер. В практической деятельности они обнаруживают способность находить разрешение тех проблем, перед лицом которых все другие бессильны. Это обстоятельство выдвигает их в духовные и политические лидеры, за которыми готовы идти массы людей, взирающих на них с надеждой и верой.

Харизматический лидер — это персонифицированное единство тайны, чуда и авторитета. В его личности, в присущих ему дарованиях всегда есть нечто загадочное. Его высшие способности осеяны ореолом таинственности, производящей сильное впечатление на окружающих. Впрочем, и для него самого их истоки являются тайной. Зачастую это облекается в феноменологию «пришествия»: он приходит откуда-то извне,

он «является» как пришелец из иного, неведомого мира. Для массового сознания, убежденного в том, что «нет пророка в своем отечестве», приход извне становится важной предпосылкой для ускоренного формирования харизмы вокруг личности пришельца.

Способности харизматической личности успешно осуществлять то, что не под силу другим, заставляет воспринимать наиболее яркие и крупные из ее деяний как истинное чудо. Блистательные победы повергают массы в изумление и заставляют поверить в избранность этого человека, в освоенность его высшей благодатью. Сопровождающая харизматического лидера аура тайны и чуда способствует возникновению его исключительного авторитета в глазах современников, а затем и потомков. Его созидательная энергия, позитивные результаты креативных усилий, ценность предложенных нововведений еще больше укрепляют этот авторитет.

Формированию светлой харизмы способствует сосредоточенность лидера на общезначимых ценностях, идеалах, целях, его готовность жертвовать ради них всем личным, частным. Отчетливая дифференциация приоритетов, умение поступиться всем несущественным ради главного сообщают его облику и деятельности явно выраженный нравственный характер. Готовность же бороться за осуществление выдвинутых идеалов, идти в этой борьбе до последнего, а при необходимости и взойти на крест могут превратить светлую харизму в нимб святости.

Отличительной особенностью харизматического лидера является необыкновенная энергия и способность передавать ее окружающим, заражать их своей убежденностью, верой, решимостью, готовностью к борьбе и самопожертвованию. Это связано с умением облекать главную идею, ведущий принцип в убедительные, доступные широкому восприятию, яркие лексические формулы. Явно выраженный дар красноречия, способность пользоваться образами, метафорами, притчами, символами, умение быть психологически убедительным сообщают его речам огромную силу. А мощный интеллект, прозорливость позволяют использовать эти возможности в действительно перспективном направлении, отвечающем позитивным тенденциям развития цивилизации и культуры.

Гениальная интуиция, безошибочность в выборе целей и средств позволяют харизматическому лидеру оказываться в узловых точках важнейших линий мирового развития и успешно осуществлять то, что Гегель называл скрытыми замыслами и планами Абсолютного Духа. Не случайно у истоков многих чрезвычайно важных тенденций цивилизационного процесса оказывались крупные личности, чьи масштабные фигуры давали наименования этим тенденциям и явлениям. Так появились моисеево право, буддизм, конфуцианство, христианство и т. д.

Тема сумеречной харизмы и судьбы незаурядной личности, которой покровительствует дух зла, составляет один из сквозных сюжетов мировой религиозной и художественно-философской мысли, стремящейся понять причины, из-за которых деятельность харизматической личности обретает вид вереницы следующих друг за другом злодеяний. В христианской культуре проблема темной харизмы нередко рассматривалась в связи с образом Антихриста, о котором сложились два рода представлений. В одних случаях это предания о грядущем пришествии человека, который будет действовать по наущению дьявола. Пророчества гласят, что он станет воплощением зла в маске добра и будет выдавать себя за Христа, являясь его антиподом, его страшной карикатурой. Будучи чудовищным лицемером, отрицая заповеди Бога и все нравственные принципы, он воцарится в мире, где «люди будут себялюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержанны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше Бога» (2 Тим. 3, 2-4).

Кроме этой мифической модели будущего мирового узурпатора время от времени возникали представления, в которых Антихрист отождествлялся с реальными историческими лицами — завоевателями, императорами, крупными государственными деятелями, выдающимися бунтарями-ниспровергателями. В их личностях словно концентрировалась энергия мирового зла, способная производить мощный разрушительный эффект. Осененные темными харизмами, они, несмотря на попытки разыгрывать роли благодетелей народов, сеяли вокруг себя, по преимуществу, страх и ненависть. В этом ряду оказались Нерон, Домициан, Гитлер, Сталин и др.

Во второй половине XIX в. проблема темной харизмы заняла заметное место в творчестве Ф. Ницше, который предпринял попытку создать "идеальный тип" харизматической личности. Это была философско-психологическая модель «сверхчеловека», которая шла вразрез с традиционными представлениями о нравственности, гуманности, справедливости. Ницше наделил своего героя-богоборца темной харизмой как высшим знаком отличия от обычных, «маленьких» людей, придерживающихся в своем поведении общепринятых нравственных норм.

Харизматическое лидерство как проблема политико-правовой социологии

В конце XIX в. благодаря немецкому социологу Макс Веберу проблема харизматического лидерства прошла через процесс полной секуляризации и обрела рациональные контуры социологического феномена. Обнаружилась ее способность высвечивать целый ряд существенных аспектов в вопросах власти, политической борьбы и политического лидерства.

Вебер обратил внимание на то обстоятельство, что харизматический лидер способен появляться на политической арене в результате волеизъявления широких народных масс. Это может быть президент, избранный на высокие пост в результате прямого голосования всего взрослого населения страны. Легитимность его восхождения на вершину политической власти сообщает личности общего избранника харизму особого свойства, в которой практически отсутствуют мистические компоненты. Их замещают другие, вполне земные чувства, замешанные на здравом смысле, надеждах масс на существенное улучшение общего положения дел в государстве, на их вере в способность лидера справиться со стоящим перед ним сложными социальными задачами. Кроме этого, в массовом сознании присутствует убежденность, что глава государства, избранный по его воле, несет ответственность перед народом за оказанное ему доверие.

Харизма политического лидера имеет свойство либо становиться все более заметной и яркой, либо же, напротив, блекнуть, меркнуть, сходить на нет. Все зависит от того, насколько успешна его деятельность и в какой мере она отвечает насущным желаниям и надеждам, питаемым массами.

Признание массами формального права лидера на господство над ними важно на первом этапе образования харизмы. Но впоследствии этого фактора легитимности становится недостаточно для поддержания харизмы. Поэтому на политического лидера ложится обязанность постоянно заботиться о состоянии своей харизмы и поддерживать ее свечение действенными социальными акциями, эффективными политическими жестами, яркими выступлениями, неординарными шагами, способными поражать воображение обывателей. Так, лидер способен снискать признание масс, если объявит борьбу с тенденцией бюрократизации общественной жизни, начнет создавать эффективные барьеры на пути чиновничьих злоупотреблений властью. Харизматический лидер выигрывает в глазах общественности и в тех случаях, когда пресекает все попытки олигархизации правления. Практические доказательства того, что богатство – это еще не ключ к кабинетам власти, отвечают массовым представлениям о справедливости и равенства и потому способствуют высветлению лидерской харизмы.

Социально-политическая практика свидетельствует о том, что в логике существования политической харизмы почти всегда присутствует опасность ее перерождения в атрибут тиранической власти. Цезаристские, вождистско-фюрерские компоненты, скрыто пребывающие в содержании харизмы, всегда могут обнаружиться и при определенных обстоятельствах стать доминирующими. Нахождение лидера над массами и бюрократическим аппаратом, его фактическая бесконтрольность, если они не нейтрализованы сознанием ответственности перед страной и народом, а также надежными юридическими блокираторами, способны привести к самым тяжелым социальным последствиям. Располагая рычагами власти, лидер может попытаться превратить их в рычаги диктатуры. История

тоталитарных режимов XX в. свидетельствует о том, что подобные метаморфозы стали для него типичным явлением.

Концепция харизмы имеет важный аспект, связанный с проблемой ее социально-исторического контекста. Чаще всего этот контекст носит кризисный характер, отмечен резко возросшей степенью непредсказуемости совершающихся изменений, повысившейся ролью случайных факторов. В таких условиях возникают наиболее благоприятные условия для прихода к власти харизматических лидеров. С ними общественное сознание связывает надежды на преодоление кризиса, на них возлагает миссию спасителей. Чем масштабнее кризис, тем ярче выражены подобные ожидания и тем выше вероятность того, что у пульта власти окажется именно харизматическая личность. Если же она действительно окажется наделена даром принимать верные решения в сложнейших ситуациях и находить оптимальные средства для достижения поставленных политических целей, то ее авторитет будет все более крепнуть по мере постепенного выхода общественной системы из кризисного состояния. Но поскольку благополучный исход связан в подобных случаях с сугубо антропологическим фактором, сопряжен с конкретной личностью, то это, как правило, чревато непредсказуемыми изменениями в судьбе государства и народа. Так, негативные трансформации в личности лидера способны породить отрицательный социальный эффект гигантского масштаба. Другая опасность связана с тем, что с уходом харизматического правителя с политической арены может нарушиться логика преемственности, в результате чего конструктивные тенденции государственного строительства также могут сойти на нет.

В харизматическом лидерстве присутствует еще одна опасность, на которую указал Вебер, полагавший, что тенденции бюрократизации в современных государствах столь сильны, что могут подчинить себе даже яркого и неординарного лидера. При этом ни общество, ни государство не располагают надежными гарантиями против такой угрозы. Все благие упования могут быть обращены только к личности харизматического лидера в надежде, что у него достанет духовно-нравственных сил, чтобы удержаться на том этическом пьедестале, куда его вознесло общественное мнение.

ХРИСТИАНСТВО И ПОЛИТИКА

ТЕРРОР КАК ФОРМА ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕМОНИЗМА (Взгляд из прошлого в настоящее)

Под терроризмом обычно понимают практику применения политическими радикалами крайних форм насилия против государственных и общественных деятелей или рядовых граждан ради достижения определенных политических целей.

Во времена Великой французской революции понятием террора (от лат. *terror* - ужас, устрашение) обозначалась практика уничтожения политических противников.

Формы террора

XIX и XX века знали две основные разновидности террора - *индивидуальный, «точечный» террор «снизу»* и *государственный, массовый, системный террор «сверху»*. Первый имел вид восстания против государства наиболее активных представителей нарождающегося гражданского общества, обладавших либо незрелым, либо деформированным нравственным сознанием. В роли инициаторов внесудебных расправ с применением средств «скорострельной юстиции» выступали профессиональные террористы - члены политических партий, нелегальных кружков, тайных обществ, подпольных организаций.

В психологическом пространстве сообществ, осуществляющих «точечный» террор, царили жесткие принципы корпоративной морали. Они предполагали, что для каждого члена организации интересы тайного сообщества всегда выше его собственных интересов. Это позволяло свести назначение каждого отдельного члена организации к роли средства для реализации задуманных планов.

Из идеи террора в ее романтических интерпретациях выросла целая *субкультура насилия* («революционная» субкультура). Она-то и распахнула врата в мир массового террора, подготовила будущих апологетов системного насилия государства над гражданами.

Государственный, массовый террор «сверху», осуществляемый государством по отношению к гражданам, заявлял о себе в условиях революционных катаклизмов (например, красный террор в России начала XX в.) и в контексте практики системного насилия, осуществляемого тоталитарными режимами. Так, марксизм в его большевистской версии рассматривал террор «революционного» класса, пролетариата, направленный против «классовых врагов», т. е. аристократов, буржуа, помещиков, духовенства, как оправданную форму «революционного насилия», призванного сократить родовые муки появления на свет нового общественного строя.

Массовый террор предполагает практику противоправного изъятия у граждан их естественных прав на жизнь, здоровье, человеческое

достоинство посредством физического и психологического воздействия на отдельных индивидов, группы людей и целые народы.

Известный французский социолог XX в. Пьер Бурдьё ввел в современный лексикон категорию *символического насилия*, близкое по смыслу понятию *психологического террора*. Символическое насилие предполагает такое состояние массового сознания как «незнание». Для властей наиболее предпочтительным является бездумное, некритичное принятие людьми навязываемых им нормативных и ценностных стереотипов. Согласно Бурдьё, в ситуации «незнания» и постоянного психологического давления люди быстро привыкают к дефициту свобод и естественных прав.

Психодинамика террористического сознания

Практика применения террора в политической сфере движима несколькими разновидностями субъективных факторов: 1) *эмоциональной* силой как страстью к насилию; 2) силой *волевых* механизмов, которые могут быть обозначены как воля к насилию; 3) *рациональной* силой - идеей права на насилие, «права на кровь», «права на бесчестие» и т. п.; 4) *иррациональной* силой «нетерпения» как желания быстрейшего достижения искомых политических целей.

Субъекты террористической деятельности находятся во власти особого рода психологической мотивации, которая может быть обозначена как *авантюрная*. Для многих из них главное - это доказать самим себе собственную избранность, непохожесть на обыкновенных, заурядных людей, страшящихся закона и наказания. По их мнению, большинство людей пугливы, не способны к риску, боятся нового слова и нового шага. С позиций авантюрного сознания максимальная степень возможного риска, сосредоточенная в актах террора, привлекательна тем, что способна разрушить банальность повседневного существования, внести эксцентрическую чрезвычайность в тусклую обыденность и тем самым подарить «смертному сердцу» «неизъяснимые наслаждения». Их захватывает состязание с идущим по его стопам правосудием, они постоянно ощущают, что находятся «у бездны на краю», и эта близость смертельной опасности будоражит кровь и пьянит как вино.

Авантюристический стиль жизни профессионального террориста, частое пребывание в точке экзистенциального экстремума требует незаурядных личных качеств, отваги, способности ставить на карту все, что угодно, включая свободу и жизнь. Этот же стиль предполагает жажду полноты самоосуществления, изобретательность, которая позволяла бы многократно избегать ловушек, готовых в любой момент погубить смельчака в его опасных криминально-политических играх.

Авантюрный психоментальный тип террориста может быть наилучшим образом описан в терминах синергетики, поскольку его деятельность определяется сцеплением многих случайностей. В нем царят каприз и случай, опрокидывающие логические детерминистские

построения и смеющиеся над «железной» необходимостью фаталистических умозрительных конструкций. И хотя авантюристический взгляд на мир не равнозначен опровержению причинности, все же авантюрное сознание террориста ограничивает возможности ее господства над человеком за счет того, что из всех видов причинности признает лишь власть целевой причинной обусловленности, позволяющей ему выстраивать собственную логику нетривиальных действий в социально-политическом мире.

Террористическая деятельность способна служить средством самопознания, быть уникальным способом постижения предельных жизненных смыслов, не доступных для понимания иными путями. Авантюрную душу террориста может мучить неодолимый соблазн заглянуть за черту, дозволенную обстоятельствами, нормами, законами, чтобы тем самым прояснить для себя некие значимые смыслы. При этом сам террорист выступает в качестве не субстанции, но функции авантюрной коллизии. Он не завершен как личность и с ним может случиться все, что угодно, и сам он может стать кем угодно, даже художником, как, например, мексиканец Сикейрос.

Привлекательность авантюрной модели социального поведения связана с возможностью удовлетворения потребности в свободе. Авантюристу-террористу пространство свободы представляется неизмеримо шире того, внутри которого пребывают законопослушные граждане. То, что одновременно с расширением этого пространства возрастает и число грозящих опасностей, сообщает авантюрному жизнеощущению особую остроту и притягательность.

Нормативно-ценностное пространство террористического сознания

Каждый субъект авантюрно-террористического сознания вынужден существовать одновременно в двух нормативно-ценностных измерениях: его истинное «я» пребывает в пространстве политико-криминальных реалий, а его «маска» находится внутри легальных политических институтов. Эта раздвоенность создает скрытое поле внутренней напряженности и чем больше субъективное расстояние между истинным «я» и прикрывающей его политической «маской», тем выше степень возникающей таинственности и театральности. Но, в отличие от обычного спектакля, имеющего в самом себе свою художественно-эстетическую самоцель и самоценность, те политические «спектакли», которые разыгрываются субъектами политико-криминального поведения, имеют цели вне себя. Все их лицедейство подчинено логике борьбы за будущую власть. Их большая игра - это борьба против тех, кто представляет и оберегает социальный порядок, защищает нормы морали и права. Эти игры - не спектакли-праздники, а спектакли-мистификации, где силы зла, облаченные в одежды благопристойности, заполняют социальное и духовное пространство вокруг себя тотальной ложью, чтобы

в ее клубящемся мареве скрыть свою истинную личину с ее пугающе-уродливыми гримасами.

Виртуально-криминальная реальность готовящихся и осуществляемых террористических актов, внутри которой существует истинное «я» политических лицедеев, имеет следующие основные признаки: а) жесткая отстраненность от других ценностных миров, и в первую очередь от мира высших религиозных, нравственных и естественно-правовых абсолютов; б) острая напряженность противоречий между ней и нормативно-ценностной реальностью истинной культуры; в) ее устойчивость, слабая уязвимость, объясняющиеся тем, что она стремится копировать структуры высших нормативных и ценностных реалий. Подобно тому, как дьявол - пародия Бога, криминальный мир стремится, при всей пародийности и карикатурности его усилий, воспроизводить нормативно-ценностные стереотипы сакрального мира, обретая за счет этого дополнительную жизнестойкость.

Лидеры политического криминалитета, руководящие террористической деятельностью, способны целеустремленно формировать замкнутое нормативно-ценностное пространство своей корпоративной «морали» с присущими ей жесткими принципами самоорганизации и самосохранения. Они требуют, чтобы отношение членов криминально-политической ассоциации к ее задачам и целям было предельно серьезным и ответственным, и потому, как правило, не допускают ни скепсиса, ни самоиронии, ни критики изнутри. Тот, кто пытается нарушить эти требования корпоративной морали, заслуживает кары. Применяемое насилие, обращенное внутрь политико-криминальной социосферы, выполняет консервативно-охранительную функцию, выступает как форма самозащиты и как средство сплочения этого демонизированного антимира.

Несмотря на явное сходство в структуре и формах деятельности криминально-политических и сугубо уголовных ассоциаций, между теми и другими имеются существенные различия. Так, если для криминальной группы ее конечные цели ограничиваются решением, прежде всего, меркантильно-корыстных задач, то цели политико-террористических ассоциаций выходят далеко за пределы меркантильных интересов и ориентированы на достижение политического господства, при котором все члены ассоциации обретают возможность перейти в статус правящей элиты.

Если ассоциированные уголовники, как правило, не бросают сознательного вызова государству в целом и государственному строю как таковому, а предпочитают иметь дело с отдельными гражданами и локальными группами, то криминально-политическая ассоциация идет на открытый антагонизм с государственной властью или даже всем мировым сообществом цивилизованных государств.

Если криминальная группировка представляет собой эгоистически центрированную «вещь для себя» и не скрывает этого, то политико-

террористическая ассоциация маскирует свой корпоративный эгоизм «дымовой завесой» лжи о, якобы, волнующих ее высших интересах.

Терроризм в России в XIX – XX вв.

В России во второй половине XIX в. взаимоотношения полицейского государства и политически незрелого, по-юношески агрессивного младогражданского общества разворачивались в русле логики взаимного ожесточения и эскалации встречного, обоюдного насилия. Столь варварская форма разрешения накопившихся противоречий как политический террор смогла прижиться лишь при отсутствии взаимоуважительного диалога между государством и обществом. Только в таких условиях общество смогло дать своим наиболее радикальным представителям санкции на террор против государства. «Точечный» террор «снизу» должен был служить предупреждением государству касательно того, что если оно не двинется навстречу запросам нарождающегося гражданского общества, то будет опрокинуто и разрушено.

Апологеты терроризма, создавшие собственную субкультуру, обладали своей идеологической платформой, суть которой сводилась к следующим основным положениям: 1) идея необходимости революции, а с нею и необходимости психологической подготовки масс к будущему участию в террористических актах, интерпретируемых как акты этически оправданного, справедливого, правомерного революционно-политического насилия; 2) идея необходимости расшатывания устоев существующей государственности, ослабления власти, деморализации и запугивания правительства; 3) намерение заставить правительство ответить на террористические акты волной репрессий и тем самым спровоцировать массовые недовольства, выступления против властей, способные привести к масштабному социальному взрыву.

Значительную роль в формировании идеологии терроризма сыграли анархическая и марксистская философия, отвергающие правовые пути цивилизованного реформирования общественных отношений и призывающие к противоправным методам радикальной ломки устоев социального порядка, представляющегося им несправедливым.

Непосредственные жертвы террористических актов, как наиболее опасной разновидности политических преступлений, подразделяются на прямых и косвенных. К первым относятся люди, оказавшиеся объектами вооруженных нападений, спланированных разрушений — взрывов, поджогов, массовых химических отравлений и т. п. Косвенными жертвами выступают адресаты, представляющие властные структуры государства и являющиеся объектами психологического террора, давления, запугивания. По замыслу террористов они должны в результате регулярно осуществляемых террористических актов совершить действия, которые отвечали бы интересам преступников и которые при иных обстоятельствах никогда бы не были совершены.

Мотивация террористической деятельности разворачивалась в двух основных направлениях. Первое — это возвышенная, романтически-героическая, жертвенная мотивация, движимая любовью к народу, ориентированная на завоевание свободы и на облегчение страданий всех униженных и оскорбленных. Второе направление — это мотивация низменная, имморальная, авантюрно-прагматическая, ориентирующаяся на завоевание власти и достижение безраздельного политического господства над максимально большим числом людей.

Младогражданскому обществу, от лица которого действовали политические террористы, навязывалась жажда разрушений, хаоса, чтобы на пепелище старого порядка воздвигнуть новый социальный порядок. Идеологи-радикалы стремились внушить массам идею дозволенности, оправданности, правомерности политического насилия. При этом теоретики и защитники терроризма, отрицая убийства с признаками уголовных преступлений и положительно оценивая убийства, мотивированные посредством политических целей, обнаружили, что на практике крайне редко удается соблюсти подобное разграничение: политическое и криминальное начало оказывались тесно переплетены. Подобная сдвоенность терроризма и уголовщины обнаружилась в деятельности целого ряда тайных обществ.

Ответственность за развернувшийся в России политический террор несли несколько социальных субъектов. Во-первых, это авторитарно-полицейское государство, которое своей отнюдь не толерантной политикой препятствовало нормальному развитию нарождающегося гражданского общества, не спешило предоставить ему необходимые условия для цивилизованного становления. Во-вторых, это само молодое, становящееся гражданское общество, которое, хотя и было чрезвычайно юным, но тем не менее обладало самосознанием благодаря существованию либеральной интеллигенции, и потому несло прямую ответственность за действия террористов. В-третьих, это такие институты младогражданского общества, как российская публицистика и беллетристика конца XIX - начала XX в., которые наиболее активно способствовали романтизации, идеализации, популяризации политического террора.

Вместе с террором возникла своеобразная социальная мифология, посредством которой массовое сознание фиксировало свое отношение к этому социальному феномену. В этой мифологии совмещались такие оценки деятельности террористических организаций «Народная расправа», «Народная Воля» и др., которые противоречили друг другу. Так, например, когда состоялся открытый процесс над лидером «Народной расправы» С. Г. Нечаевым, то далеко не всем хватило мудрости и нравственного чутья, чтобы дать аутентичную оценку начинавшему набирать силу террористическому движению. Представители либеральной интеллигенции, переставшие пользоваться религиозно-нравственными критериями при оценках политических событий, оказались пленниками активно циркулирующих в младогражданском обществе оценочных стереотипов. Вместо того, чтобы идти впереди массового сознания и

направлять его духовное движение по пути восхождения на все новые, более высокие ступени морально-политической зрелости, основная масса литераторов, публицистов оказалась в нравственном арьергарде, воспевая «подвиги» террористов, именуя их «борцами за народное дело», «героями-мучениками» и т. п.

Исследователи давно обратили внимание на характерную и труднообъяснимую связь между сословием священнослужителей и поколениями русских политических радикалов. Российская действительность обнаружила парадоксальную способность клерикального мирозерцания трансформироваться в самые радикальные ментальные формы светского характера. В XIX в. многие выходцы из духовного сословия становились не только учеными-естествоиспытателями и литераторами-антиклерикалами, но и политическими нигилистами и даже террористами. «До сих пор, - пишет современный автор, - загадочным для исследователей представляется тот факт, что утечка мозгов в значительной мере направлялась в среду радикальной интеллигенции. Своего пика приток поповичей в революционную среду достиг в 1870-е гг.: 22% народников 1870-х гг. были выходцами из духовенства, в то время как доля духовенства во всем населении страны в 1870 г. составляла 0,9%. Но и впоследствии вклад духовенства в революционное движение был значителен: в руководстве эсеров «поповичи» составляли 9,4%, большевиков – 3,7%; кадетов – 1,6%». (Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): В 2 т. Т. 1. СПб., 2003. С. 107).

Последние три цифры демонстрируют характерную логику: чем радикальнее политическая позиция партии, тем больше в ней было выходцев из духовного сословия. Б. Н. Миронов не дает объяснения этой динамике. Но она столь примечательна, что невольно заставляет задуматься об ее причинах. Почему богоборческие идеи радикального мироотрицания представлялись сыновьям духовных лиц предпочтительнее идей цивилизованного реформирования? Не сказывалась ли во всем этом привитая им с детства предрасположенность к эсхатологическому мировосприятию. Не оно ли, причудливо трансформировавшееся, предрасполагало экс-клерикальное сознание к решительному разрыву со всеми наличными формами земного миропорядка? Все эти вопросы требуют углубленного исследования особенностей российского типа православной ментальности.

Людам с нормальной, не патологизированной психикой невозможно вершить страшные, кровавые дела террора без сознания собственной правоты, притом не частичной, не половинчатой, а абсолютной. Идеология террора хотели бы построить подобную апологетику на религиозной основе. Но христианство не располагает такими аргументами. Поэтому они прибегли к лукавству и коварству. Зло, стремившееся спрятаться за маской добра, обратилось к квазирелигиозной терминологии. Так, руководитель «Народной расправы» С.Г. Нечаев, будучи сыном священника и преподававший в ранней молодости Закон Божий, не случайно назвал

кодекс своей организации «катехизисом», а всему изложению придал катехизический тон, полагая, что подобная поделка сможет в гораздо большей степени рассчитывать на успешный агитационно-пропагандистский эффект, чем какая-либо иная форма изложения того же самого содержания. Однако, истинное содержание этого кошунственного «Катехизиса революционера» невозможно было ничем замаскировать. Его антихристианская, демоническая суть проступает в каждой строке. Приведем некоторые из его положений.

В этом сочинении говорится о том, что член организации «в глубине своего существа, не на словах только, а на деле разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями и нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный и если б он продолжал жить в нем, то для того только, чтобы его вернее разрушить».

Основные тезисы «Катехизиса» сформулированы с цинической откровенностью:

1) «наше дело — страшное, полное, повсеместное разрушение... Денно и ночью должна быть у него [т. е. члена организации. — Б. В.] одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неутомимо к этой цели, он должен быть готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ее достижению»;

2) член организации «знает только одну науку, науку разрушения. Для этого и только для этого он изучает теперь механику, физику, химию, пожалуй медицину. Для этого изучает денно и ночью живую науку людей, характеров, положений и всех условий настоящего общественного строя, во всех возможных слоях. Цель же одна — наискорейшее разрушение поганого строя»;

3) «соединимся с диким разбойничьи миром, этим истинным и единственным революционером в России»;

4) «для возбуждения энергии необходимо объяснять сущность дела в превратном виде»;

5) «у каждого товарища должно быть под рукою несколько революционеров второго и третьего разрядов, то есть не совсем посвященных. На них он должен смотреть как на часть общего революционного капитала, отданного в его распоряжение»;

6) «революционер — человек обреченный, беспощаден для государства и вообще для всего сословно-образованного общества; он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он должен приучить себя выдерживать пытки»;

7) «все это поганое общество должно быть раздроблено на несколько категорий: 1-я категория неотлагаемо осужденных на смерть. Да будет составлен товариществом список таких

осужденных по порядку их относительной зловредности для успеха революционного дела, так чтобы предыдущие нумера убирались прежде последующих... При составлении таких списков и для установления выше реченного порядка, должно руководствоваться отнюдь не личным злодейством человека, ни даже ненавистью, возбуждаемой им в товариществе или в народе. Это злодейство и эта ненависть могут быть даже отчасти полезны, способствуя возбуждению народного бунта. Должно руководствоваться мерой пользы, которая должна произойти от его смерти для революционного дела. Итак, прежде всего должны быть уничтожены люди, особенно вредные для революционной организации, а также внезапная и насильственная смерть которых может навести наибольший страх на правительство и, лишив его умных и энергичных деятелей, потрясти его силу»;

8) «вторая категория должна состоять из таких людей, которым даруют только временно жизнь, чтобы они рядом зверских поступков довели народ до неотвратимого бунта»;

9) «к третьей категории принадлежит множество высокопоставленных скотов или личностей, не отличающихся ни особенным умом, ни энергией, связями, влиянием, силой. Надо их эксплуатировать всевозможными манерами, путями; опутать их, сбить с толку и, овладев, по возможности, их грязными тайнами, сделать их своими рабами»;

10) «четвертая категория состоит из государственных честолюбцев и либералов с разными оттенками. С ними можно конспирировать по их программам, делая вид, что слепо следуешь за ними, а между тем прибирать их в руки, овладеть всеми их тайнами, скомпрометировать их донельзя ... и их руками мутить государство»;

11) «пятая категория — доктринеры, конспираторы, революционеры, все праздно глаголющие в кружках и на бумаге. Их надо беспрестанно толкать и тянуть вперед, в практические головоломные заявления, результатом которых будет бесследная гибель большинства и настоящая революционная выработка немногих»;

12) «шестая и важная категория — женщины, которых должно разделить на три главных разряда: одни — пустые, обесмысленные, бездушные, которыми можно пользоваться как третьей и четвертой категориями мужчин; другая — горячие, преданные, способные, но не наши, потому что не доработались еще до настоящего бесстрастного и фактического революционного понимания; их должно употреблять как мужчин пятой категории; наконец, женщины совсем наши, т.е. вполне посвященные и принявшие всецело нашу программу. Мы должны смотреть на них как на драгоценнейшие сокровища наши, без помощи которых нам обойтись невозможно»;

13) «он не революционер, если ему чего-нибудь жаль в этом мире... Всё и все должны быть ему равно ненавистны. Тем хуже для него, если у него есть в нем родственные, дружеские и любовные отношения; он не революционер, если они могут остановить его руки».

«Катехизис революционера», который вполне мог бы называться «Кодексом террориста», имел вид развернутого программного документа, обосновывающего стратегические и тактические принципы физического и психологического террора, который Нечаев собирался развернуть по всей России. Если бы его деятельности сопутствовал успех, то глава «Народной расправы» превратился бы в демона тотального разрушения, чего он желал и к чему стремился.

Государство, слабо представлявшее, в каком состоянии пребывает российское младогражданское общество, мало интересовавшееся его действительной жизнью, просчиталось, когда предало гласности все перипетии процесса над Нечаевым. Вместо того, чтобы убедиться в общем осуждении политических авантюристов, оно стало свидетелем небывалого всплеска их популярности. Общедоступность текстов, информирующих общественность о процессах над преступниками, привела к тому, что те становились героями дня, предметом сочувствующего внимания и даже образцами для подражания. На глазах правительства творился миф о них как страдальцах, героях, тираноборцах. В глазах младогражданского общества политический преступник представал выразителем его интересов, его защитником, готовым положить свою жизнь на алтарь борьбы за его светлое будущее.

Идеологема террора, все прочнее утверждавшаяся в массовом сознании как нечто необходимое, приняла вид устрашающего симулякра, коварной фальшивки, подменившей идею цивилизованного реформаторства. Незрелое младогражданское общество оказалось в плену этого симулякра, зов которого, подобный зову сирен, увлекал в гибельную пучину социального хаоса.

Трагедия заключалась в том, что тех, кто сочувствовал террористам, было чрезвычайно много. Это была масштабная социальная среда, мнение которой было важной составляющей общественного мнения. В. Фигнер писала о том, что ее соратники, причастные к политическому террору, «имели сообщников не только по губернским городам, но и по провинциальным закоулкам, (и все эти сообщники имели друзей и близких) и были окружены целым слоем так называемых сочувствующих, за которыми обыкновенно следуют еще люди, любящие просто полиберальничать, то и выходило, в конце концов, что мы встречали повсюду одобрение и нигде не находят нравственного отпора и противодействия».

Организация «Народная Воля» имела в своем составе около пятисот человек и несколько тысяч помощников. Входящие в ее состав тайные кружки имелись в пятидесяти городах России. Их членами были большей частью представители интеллигенции и студенческой молодежи.

Оценочная деятельность массового сознания усложнялась в значительной степени из-за того, что каждый акт политического террора оказывался помещен в двойную систему ценностных координат — юридическую и этическую. В результате то, что с позиций законности было преступлением, заслуживающим соответствующего уголовного наказания, оказывалось с позиций нравственности на противоположном полюсе оценочной шкалы и рассматривалось как высоко нравственное деяние или даже подвиг. Подобная двойственность оценочных стандартов была, с одной стороны, порождением полярных позиций государства и нарождающегося гражданского общества, а с другой — свидетельством крайне низкой политико-правовой культуры граждан Российской империи. Даже носители наиболее зрелых форм гражданского сознания выказывали двойственное отношение к актам политического террора. Характерным примером этой двойственности может служить один из эпизодов биографии Ф. М. Достоевского.

А. С. Суворин описал в своем дневнике сцену, датированную февралем 1880 г., участниками которой были он и автор «антитеррористического» романа «Бесы», который когда-то, еще в 1866 г. пережил глубокое потрясение при известии о покушении Д. Каракозова на Александра II. «Заговорив, — писал Суворин, — о политических преступлениях вообще и о взрыве в Зимнем дворце в особенности, Достоевский как бы сочувствовал этим преступлениям или, вернее, не знал хорошенько, как к ним относиться. «Представьте, — говорил Достоевский, — что мы стоим у окна магазина Дациара, смотрим картины и слышим разговор двух лиц; один сообщает другому, что он завел машину и Зимний дворец сейчас будет взорван. Как бы мы с вами поступили? Пошли бы мы в Зимний дворец предупредить о взрыве или обратились бы в полицию, к городовому, чтобы арестовать этих людей? Вы пошли бы? — «Нет, не пошел бы»... «И я бы не пошел. Почему? Ведь это ужас. Это преступление». Причины, заставляющие предупредить преступление, рассуждал Достоевский, основательны; причины, не позволяющие предупредить его, ничтожны; «просто боязнь прослыть доносчиком»; «у нас все ненормально». Таким образом, Достоевский, бывший в это время уже автором не только «Бесов», но и «Братьев Карамазовых», человек, верующий в незыблемость абсолютных нравственных принципов христианства, не мог почувствовать себя независимым от господствующих в массовом сознании умонастроений терпимо-поощрительного отношения к террористам.

Псевдо-христианизация террора

Российское общественное сознание далеко не сразу обрело способность воспринимать деятельность боевиков как террор. Это понятие поначалу пребывало как бы за пределами его внимания. Был известен *массовый* террор во французской версии якобинского характера. Но «точечный», выборочный политический террор был в новинку и потому

оценочные суждения касательно его сути были крайне сумбурны. И здесь массовое сознание прибегло к помощи такой традиционной культурной сферы, как христианская религия. На ее основе стала формироваться новая разновидность политической мифологии. В ее контексте романтизированный образ террориста как самоотверженного тираноборца стал обретать черты христианского мученика. Мифологема самоотверженной жертвенности, прилагаемая к нему, привела к возникновению невероятного этического оксюморона – фигуры *нравственно безупречного убийцы*. Говоря словами того же Достоевского, звание «друга человечества» оказалось присвоено «людоеду человечества». Преступник, убийца превращался в «ангела отмщения», страдальца, жертву, добровольно отдающую себя на заклятие.

Вся система универсальных христианских ценностей неожиданно для всех развернулась в массовом сознании и в искаженном виде оказалась приложена к социальным реалиям, которые находились в бесконечной отдаленности от образцов истинной христианской жертвенности.

Несмотря на свою изначальную фальшивость, этот симулякр сумел придать террористической деятельности не заслуженный ею этический ореол, а террористическому сознанию политических преступников — дополнительную мотивировку их ориентаций. Не редкостью были суждения такого рода: «Покопайся в душе террориста поглубже, и в конце концов ты увидишь в нем сбившегося с пути христианина» (В. Вейдле).

По свидетельству современников, многим русским террористам были не чужды евангельские аллюзии. Подвиг Христа, история Его самопожертвования и страданий, прилагаемые к их собственным обстоятельствам, придавали возвышенную обоснованность и благородную оправданность их радикальным шагам, связанным с организацией и осуществлением политических убийств. На этом социально-психологическом фоне становятся объяснимы такие, казалось бы, невероятные факты, как, например, молебны в русских деревнях о здравии социал-революционерки Марии Спиридоновой как рабы божьей, а также наличие в крестьянских избах ее портретов, которые располагались на том месте в киоте над лампадой, где обычно находились иконы.

Примечательной особенностью рубежа XIX – XX вв. явилось неожиданное внимание общественности к личностям матерей террористов. «Оказалось, - пишет современный исследователь М. Могильнер, - у Героя есть мать — не отец, не жена, не дети, только мать. Матери героев благословляли их выбор и призывали общество к тому же. Голоса матерей звучали в унисон с литературными голосами героических сыновей и дочерей, их взаимоотношения мифологизировались. У этих взаимоотношений не было истории, матери возникали в последней, экзистенциальной точке жизни детей-героев, — перед казнью или другим, менее суровым судебным приговором. Появление Матери — образа, воплощающего преемственность, способность давать жизнь, — было попыткой интеграции в общество через традицию. Мать революционера, подобно Богоматери, благословляла жертву (смерть) своего ребенка...»

Этот социальный феномен причудливо воспроизводил древний религиозный иконописный канон Богоматери Одигитрии.

В православной иконографии были распространены три типа изображений Богоматери с младенцем Христом. Первый — это «Богоматерь Знамение», где младенец изображается в центре, заслоня собой торс матери. При этом руки матери свободны и воздеты вверх, а ладони обращены к зрителю.

Второй тип — «Богоматерь Умиление», где мать прижимает к себе младенца, сидящего у нее на руках. Их головы соприкасаются, а на ее лице — печать любви и жалости. Она, зная о грядущей гибели Сына, глубоко переживает и не спешит отдавать его жестокому миру. Материнские чувства в ней столь сильны, что заставляют крепко прижимать к себе ребенка.

В третьем иконографическом типе, носящем название «Богоматерь Одигитрия» господствуют уже другие материнские чувства. Здесь мать, зная о будущей трагической гибели Иисуса, исполнена твердой решимости исполнить замысел Творца и отдать Сына ради спасения человечества. Изобразительное решение здесь особое: мать держит младенца на руках в некотором отдалении от себя. Их фигуры и головы не соприкасаются, между ними открывается свободное пространство. Лицо Марии сурово, скорбно, торжественно.

Именно этот третий тип иконописного канона воспроизводился массовым сознанием при осмыслении отношений сына-террориста и его матери. Глубинный нравственно-психологический потенциал этого архетипа был чрезвычайно велик и сразу же возносил обе социальные фигуры, сына и мать, на небывалую этическую высоту, куда подняться обычными способами было практически невозможно. Личность террориста и все социальные действия, связанные с террором, возводились массовым сознанием в особое нормативно-ценностное пространство, где утрачивали обычные человеческие недостатки и превращались в идеальные образы и высокие образцы для подражания. Возникла нормативная модель с высокой степенью идеализации, имеющая значительный внушающий потенциал и потому способная изменять сознание и поведение людей, в первую очередь молодых, и вовлекать их в новую для них сферу смыслов, ценностей и норм, где террор с его насилием, убийствами, кровью предстал окрашенным в сугубо положительные нравственные тона.

Все это делало личность и судьбу террориста не отталкивающей, а привлекательной в глазах юношески-романтического сознания российской молодежи — студентов и даже гимназистов. И действительно, учащиеся старших классов, особо податливые, в силу возрастных особенностей, внешним воздействиям, вбирали в себя эту романтику террора. Свидетельством этого стали периодически появляющиеся в российской печати конца XIX в. сообщения о случаях, когда гимназисты угрожали учителям, директорам гимназий убийством как возмездием за их излишнюю, как им казалось, строгость.

Таким образом, идея жертвенности с ее глубокими христианскими корнями стала предметом чудовищной аберрации политического зрения масс. Романтическая, квазихристианская мифология террора предстала порождением незрелого политико-правового сознания, не прошедшего через необходимую юридическую выучку, но весьма торопящегося вступить на путь социально-политического активизма, понимаемого им как путь политических деструкций.

Противоречивая позиция Л. Н. Толстого

Эту атмосферу хорошо передает рассказ Л. Н. Толстой «Божеское и человеческое» (1904). В ней описываются события 1870-х гг., т. е. поворотный момент в социальной истории Российского государства, когда резко активизировались радикально настроенные политические силы. Совершаемые ими террористические акты всколыхнули тогда всю Россию.

Имя главного героя рассказа, молодого революционера Анатолия Светлогуба перекликается с фамилией народника Дмитрия Лизогуба (1849 – 1879). Будучи одним из лидеров организации «Земля и воля», Лизогуб, по свидетельствам знавших его людей, сочетал в себе преданность революционной идее с необычной душевной чистотой. Этим свойством прототипа Толстой наделил героя своего повествования.

Рассказ начинается со сцены, в которой генерал-губернатор Южного края подписывает приговор о смертной казни через повешение кандидату Новороссийского университета Анатолию Светлогубу. Найденный у юноши динамит дал основание для его обвинения в участии в заговоре, имеющем целью низвержение существующего правительства.

Заключенный в одиночную камеру, Светлогуб за два месяца многое пережил и передумал. Ему вспоминалось, как он вошел в круг революционеров-террористов, как его девизом стали слова «Победа или мученичество, а если и мученичество, то мученичество это та же победа, но только в будущем».

Светлогуб и его товарищи испытывали глубокое возмущение притеснениями правительства, которые им представлялись бессмысленными и оскорбительными. Внутри у каждого из них жило острое чувство раздражения. Разжигаемое, подхлестываемое неправовыми действиями властей, оно подталкивало их к прямой борьбе с правительством.

Толстой не романтизировал политический террор. Его позиция имела своеобразную направленность, которую нельзя назвать ни христианской, ни антихристианской. Его герой, Светлогуб, переживает неожиданную для него самую внутреннюю метаморфозу. На втором месяце заключения ему в камеру передают Евангелие. Попытавшись его читать, он увидел, что это какая-то «запутанная, ни на что не нужная бессмыслица». Однако, тюремная скука располагала к дальнейшему чтению. «И чем дальше он читал, тем все больше приходил к мысли, что в этой книге сказано что-то особенно важное. И важное, и простое, и

трогательное, такое, чего он никогда не слышал прежде, но что как будто было давно знакомо ему». Когда он наткнулся на призыв Христа отвергнуть себя, взять свой крест и следовать за Ним и потерять свою душу ради Него, то внутри него все перевернулось. «Да, да, это самое! – вдруг вскрикнул он со слезами на глазах. – Это самое я и хотел делать. Да, хотел этого самого: именно, отдать душу свою; не сберечь, а отдать. В этом радость, в этом жизнь. «Многое я делал для людей, для славы людской, - думал он, - не славы толпы, а славы доброго мнения тех, кого я уважал и любил: Наташи, Дмитрия Шеломова, - и тогда были сомнения, было тревожно. Хорошо мне было только тогда, когда я делал только потому, что этого требовала душа, когда хотел отдать себя, всего отдать... С этого дня Светлогуб большую часть времени стал проводить за чтением и обдумыванием того, что было сказано в этой книге. Чтение это взывало в нем не только умиленное состояние, которое выносило его из тех условий, в которых он находился, но и такую работу мысли, которой он прежде никогда не создавал в себе. Он думал о том, почему люди, все люди не живут так, как сказано в этой книге. «Ведь жить так хорошо не одному, а всем. Только живи так – и не будет горя, нужды, будет одно блаженство. Только бы кончилось это, только бы быть мне опять на свободе, - думал он иногда, - выпустят же они меня когда-нибудь или сошлют в каторгу. Все равно, везде можно жить так. И буду жить так. Это можно и надо жить так; не жить так – безумие».

В процессе чтения Евангелия изменяется не только строй мыслей Светлогуба, но и его лексика. Когда он узнает о предстоящей казни и пишет последнее письмо матери, в его тексте уже присутствуют евангельские обороты. Он просит мать не винить тех, с кем он «работал» и тех, кто его казнит, ибо «они не знают, что творят». Он старается уверить мать, что любить своих врагов – это великое счастье и что он любит тех, кто стал причиной его несчастий.

В канун казни он несколько раз задавал себе вопрос, не снится ли ему все то, что сейчас с ним происходит, и тщетно старался проснуться. Эта мысль навела его на другую – о возможности того, что вся жизнь в этом мире может быть сном, пробуждением от которого явится смерть. Сознывая неизбежность осуществления смертного приговора, Светлогуб вспомнил слова из Евангелия: «Истинно, истинно говорю вам, если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Иоан. 12, 24). И он подумал: «Вот и я упадаю в землю. Да, истинно, истинно».

В рассказе Толстого происходит то странное соединение несоединимого, о котором говорилось выше: идеология политического терроризма и заветы Христа образуют в душе Светлогуба нечто единое и целостное. Как это оказалось возможно? На каком основании совершается немислимое сближение полярностей? Чтобы понять природу этого противоестественного симбиоза, необходимо, как уже подчеркивалось ранее, учитывать ту духовную атмосферу, в которой жила Россия последней трети XIX столетия, ту стихию мифологизированных

представлений о терроре и террористах, которая царила в младенчески незрелом гражданском обществе. Если даже такие мыслители, как Л. Н. Толстой, путались в сплетениях тех противоречий, которыми была перенасыщена российская действительность, то что говорить о миллионах простых обывателей.

В повести «Божеское и человеческое» присутствуют все признаки квазихристианской мифологии террора. Толстой как бы включается в уже существующий процесс политического мифотворчества и вносит в него свою лепту. Светлогуб изображается им как невинный страдалец. С одной стороны юноша действительно не совершил еще ни одного политического убийства. Но то, как он без колебаний принял от товарища динамит, свидетельствует, что он так же без колебаний, по первому же призыву соратников пошел бы на самую опасную авантюру. Нет сомнений, что любой приказ организации он бы выполнил. Однако, чреватый преступлениями путь, по которому он шел, внезапно обрывается в результате неожиданного обыска, когда взрывоопасный потенциал личности Светлогуба еще не успел реализоваться.

Толстой, движущийся в русле все того же квазихристианского мифотворчества, вводит в повествование образ матери и трогательные сцены ее воспоминаний, которые заставляют читателя проникнуться жалостью и к ней, и к ее сыну: «Потом вспомнила она восьмилетнего мальчика в бархатной курточке с голыми ножками и длинными вьющимися колечками белокурых волос. «И его, его, этого самого мальчика... сделают с ним это!»

В этом же ключе выстроено содержание предсмертного письма Светлогуба к матери: «Милая, голубушка мама! - писал он, и опять глаза его затуманились слезами, и ему надо было вытирать их рукавом халата, чтобы видеть то, что он пишет. – Как я не знал себя, не знал всю силу той любви к тебе и благодарности, которая всегда жила в моем сердце! Теперь я знаю и чувствую...»

Явный тон мифологизирующей идеализации присутствует в описании того, как воспринимает террориста старик-раскольник, сидящий в той же тюрьме, что и Светлогуб: «В утро казни Светлогуба он услышал барабаны и, влезши на окно, увидал через решетку, как подвезли колесницу и как вышел из тюрьмы юноша с светлыми очами и вьющимися кудрями и, улыбаясь, вошел в колесницу. В небольшой белой руке юноши была книга. Юноша прижимал к сердцу книгу, - раскольник узнал, что это было Евангелие, - и, кивая в окна заключенным, улыбаясь, переглянулся с ним. Лошади тронулись, и колесница с сидевшим в ней светлым, как ангел, юношей, окруженная стражниками, громяхая по камням, выехала за ворота. Раскольник слез с окна, сел на свою койку и задумался. «Этот познал истину, - думал он, - Антихристовы слуги затем и задавят его веревкой, чтоб не открыл никому».

В чем состояла истина, которую познал Светлогуб, никому не дано было узнать. Ни простолюдинам, ни людям образованным, ни генерал-губернатору, ни даже его матери она осталась неведома. В их сознании

продолжало колебаться лишь некое марево, какая-то туманность с неясными очертаниями, способная в глазах каждого приобретать свои очертания. Даже сам автор оказался не в состоянии прояснить суть этой истины, поскольку пребывал внутри общего потока массового мифотворчества. Толстой лишь роняет несколько замечаний, наносит скупые штрихи, которые не способны хоть чем-то помочь читателю. Более того, он еще более усложняет проблему понимания, делая это как будто намеренно. Так, описывая сцену на эшафоте, он говорит о том, что Светлогуб отказался целовать серебряный крест, который попытался поднести к его лицу священник. Далее следует авторская ремарка: «Светлогуб не верил в Бога и даже часто смеялся над людьми, верящими в Бога. Он и теперь не верил в Бога...» То есть это означает, что чтение Евангелия в камере не принесло должного эффекта и Светлогуб не уверовал в Отца и Сына, и Святого Духа. Его душа и дух так и остались пребывать за пределами христианской веры. Однако, Толстой не останавливается на констатации этого обстоятельства. Он тут же утверждает, что Светлогуб все-таки стал во что-то верить. Когда он проговорил слова «Господи, помоги, помилуй меня!», он воображал Кого-то бесконечного и «не мог не только словами выразить, но мыслью обнять Его. Но то, что он разумел теперь под Тем, к Кому обращался, - он знал это, - было нечто самое реальное из всего того, что он знал. Знал и то, что обращение это было нужно и важно. Знал потому, что обращение это тотчас успокоило, укрепило его». Таким образом, бог, к которому взывал Светлогуб, не был Богом христиан. Это был, скорее всего, бог самого Толстого, который тоже не имел веры ни в Сына Божьего, ни в Святую Троицу.

Внешне весь рассказ пронизан не просто авторской симпатией к Светлогубу, но подчинен пафосу идеализации революционера-террориста. И в этом Толстой ни на шаг не опережает политически незрелое и в значительной степени уже дехристианизированное массовое сознание, готовящееся перейти в фазу большевизации.

Священник Иоанн Восторгов так охарактеризовал эту позицию Толстого: «Он «не может молчать» при виде казни преступников-революционеров и укоряет правителей за то, что они не следуют учению его, Толстого, хотя они открыто не признают его учителем; но он молчит, когда революционеры и убийцы – все, почитающие его своим учителем, казнят самовольно сотни и тысячи невинных людей и заливают кровью лицо земли Русской» (Иоанн Восторгов, протоиерей. Знамена времени // Духовная трагедия Льва Толстого. М. – Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: Издательство «Отчий дом», 1995. С. 149).

Подобные aberrации политического, морально-правового воззрения оказались возможны в условиях разрушения традиционной нормативно-ценностной системы, через которое проходило общественное сознание пореформенной России, жаждущей социально-политических перемен, нуждающейся в гражданском обществе и правовом государстве, но не располагающей для этого необходимым нравственно-правовым

потенциалом. Русских политических террористов можно рассматривать как фигуры, выставленные незрелым младогражданским обществом. Они оказались его «типичными представителями». И по их правовой и политической культуре можно судить об уровне политико-правовой культуры всего российского общества рубежа XIX – XX вв.

Post scriptum.

Христианский проект спасения России XXI века от исламского терроризма

Тема терроризма, постепенно сошедшая на нет в советский период российской истории, внезапно заявила о себе на рубеже тысячелетий. Волна террора двинулась оттуда, откуда ее не ждали. Бумеранг, сделанный в России и брошенный ею неведомо куда, вдруг заявил о себе. Угрожающий и все более приближающийся шум его полета поверг в трепет миллионы российских обывателей. Современный ислам в лице взбунтовавшегося Кавказа бросил России вызов. И гигантская страна с огромной армией обнаружила, что у нее нет эффективных средств борьбы с террористами-смертниками. Движимые религиозно-политическими мотивами, эти пассионарии оказались практически неустрашимы.

В настоящее время их проникновение в любую точку России представляет собой лишь вопрос социальной техники, которая у них способна достигать высочайшей степени изощренности. Количественный военный перевес и даже максимально возможная насыщенность российских пространств всевозможными защитными системами не способны полностью предотвратить угрозу террористических актов. Военно-политическое противоборство обречено зайти в тупик неуклонно нарастающей эскалации насилия и максимального взаимного ожесточения.

Единственно возможный выход – радикальная смена акцентов в логике взаимодействия двух сторон. Это означает, что необходим переход с уровня военно-политической мотивации на уровень мотивации религиозно-правовой. И это касается в первую очередь российской стороны, как давнего зачинателя разгоревшегося конфликта. От нее требуется следующее:

- 1) вспомнить, что большая часть народов Кавказа были присоединены к Российской империи не правовым, насильственным путем, в результате военных действий и массовых кровопролитий;
- 2) признать, что народы Кавказа имеют все основания, чтобы быть непримиримо жесткими по отношению Российскому государству;
- 3) признать что геополитические амбиции российского имперского сознания – тяжкое и неблагодарное наследие самодержавного византизма и советского коммунизма, от которого необходимо освободиться для блага прежде всего самой России;

4) признать, что Бог не посылает Своих благословений русской земле по причине виновности Российского государства перед народами Кавказа;

5) покаяться, подобно тому, как папа римский покаялся, признав вину церкви в организации крестовых походов; принести покаяние на уровне высшей иерархии Русской Православной Церкви и правительства России за небогоугодные, неправовые действия, творимые государством на протяжении последних полутора столетий по отношению к народам Кавказа;

6) сочетать религиозное покаяние с политико-правовыми действиями по созданию необходимых международно-правовых механизмов цивилизованного выхода из состава России всех тех кавказских национально-государственных образований, которые к этому стремятся; при этом обеспечить соблюдение прав живущего на их территориях русскоязычного населения, предоставить всем желающим возможность беспрепятственного переселения в Россию;

7) отказаться от экономической аргументации, оправдывающей борьбу с сепаратизмом, памятуя о бескрайних просторах российских земель и об их огромных природных богатствах, нуждающихся в рачительном хозяйственном подходе, а пока пребывающих втуне из-за того, что огромные материальные и человеческие ресурсы исчезают в «черных дырах» агрессивного демонизма.

Не следует думать, что в предлагаемых акциях есть нечто экстраординарное. История новейшего времени знает подобные прецеденты, хотя и не имеющие особой конфессиональной окрашенности, но, однако, сходные по сути. Такова, например, масштабная историческая коллизия с отходом мусульманского Алжира от колонизировавшей его христианской Франции. В середине XX в. политические отношения между метрополией и колонией накалились до предела. Алжир, в котором к тому времени проживало более миллиона французов, требовал независимости, но Франция хотела, чтобы все оставалось по-старому. Политики и военные, мыслившие привычными имперскими категориями, готовы были расправляться с «сепаратистами» с помощью самых суровых мер, включая «зачистки» и концентрационные лагеря, и уже приступили к их использованию. Но тут президентом становится генерал де Голль, который проявляет невиданную для XX века политическую мудрость. Он волевым политическим жестом отдает Алжир алжирцам и заставляет Францию распрощаться с имперскими амбициями. Последующие десятилетия подтвердили, что в результате в выигрыше оказались обе стороны – и Алжир, и Франция.

Не вызывает сомнения, что аналогичная политическая стратегия России по отношению к мусульманским народам Кавказа, проводимая честно и с искренними намерениями и христианской мотивацией, способна будет загладить многие из тех «общественных грехов», которые сегодня столь серьезно отягощают жизнь россиян. Очевидно и то, что она вызовет понимание среди мусульманских народов как Кавказа, так и всего мира.

Следует помнить, что иных средств погасить застарелую ожесточенность многократно обижаемых и оскорбляемых народов у России *нет*. Только искреннее признание своей вины перед Богом и народами Кавказа позволит Российскому государству спасти своих граждан от участи потенциальных жертв террористических актов, от их унижительного существования в тисках удушающего страха перед угрозой гибели в любой момент в любом месте.

Когда духовное пространство, в котором пребывает Россия, очистится от растлевающего воздействия застарелых, укорененных «общественных грехов» имперского государства, Бог услышит молитвы россиян и пошлет Свои благословения на русскую землю.

Этот проект религиозно-правового освобождения России от ига грехов и страхов перед террором является беспроигрышным в глазах христиан. Однако, если принять во внимание глубокую секуляризованность российского массового сознания, исключительно позитивистские ориентации российских политиков и юристов, а также общую духовную деградированность всей системы российской государственности, то его реализация в обозримом будущем представляется практически невозможной. Политики, которым несколько отобранных у Японии скал в Тихом океане дороже добрососедских отношений с страной восходящего солнца, вряд ли способны мыслить и действовать как де Голль. Понимая это, остается ждать, возможно, сорок лет, пока не исчезнут с лица земли все те, кто родился в рабстве имперских политических грехов России. Но при этом следует помнить, что Бог не станет посылать России Своих благословений в этом протяженном промедлении. Он попустит еще множество страшных испытаний, преподнесет еще немало горьких уроков нерадивым грешникам, не спешащим каяться и меняться...

ХРИСТИАНСТВО И ФАШИЗМ

Первоначальные фашистские организации явились прямым следствием Первой мировой войны. В 1919 г. в Италии бывшие фронтовики начали создавать боевые дружины, которые быстро набрали политический вес и в 1922 г. привели к власти своего лидера Б. Муссолини.

Второй европейской страной, где фашизм смог быстро сформироваться в могущественное движение, стала Германия Адольфа Гитлера.

Фашизм отличают от других социально-политических движений следующие признаки:

- 1) однопартийность, опирающаяся на принцип вождизма;
- 2) абсолютный этатизм (т. е. государствоцентризм), позволяющей государственной машине довлеть над всем политическим пространством страны;
- 3) милитаризация экономики и ее государственное регулирование;
- 4) агрессивный, милитаристский характер внешней политики;
- 5) практика системного физического и психологического насилия по отношению ко всем социальным субъектам, способным к социально-политическому противодействию;
- 6) культивирование идеологии национально-расового неравенства, откровенного антисемитизма, оправдывающих практику геноцида по отношению к представителям «низших» рас и народов;
- 7) активизация политического сознания масс за счет его массированной идеологической обработки и апелляция к тем архетипам коллективного бессознательного, которые несут в себе потенциал агрессивной энергии и воинственности, позволяя социуму консолидироваться против реальных и воображаемых врагов;
- 8) уничтожение всех тех социальных институтов, которые могли бы отстаивать естественные права и свободы граждан; ликвидация не только гражданского общества, но и тех условий и предпосылок, на основе которых оно могло бы складываться и существовать;
- 9) тотальный контроль за частной жизнью граждан

Протестантский теолог Пауль Тиллих (1886 – 1965) в своем богословско-социологическом трактате «Мужество быть» (1952) представил описание, фашизма как специфической социальной формы. Вот перечень его особенностей: 1) доминирование автономного, секуляризованного рассудка; 2) использование достижений научно-технической цивилизации; 3) необходимость конкурировать с другими формами общественных умонстроений, колеблющих его устойчивость; 4) использование тоталитарных методов воздействия на массовое сознание.

В нацизме, как и коммунизме, - пишет Гиллих, - очевиден рецидив племенного коллективизма. «Основой этого стала немецкая идея «Volksgeist» (духа нации). Мифология «крови и почвы» укрепила эту тенденцию, а мистическое обожествление фюрера довершило процесс. По сравнению с нацизмом коммунизм в период своего зарождения был рациональной эсхатологией, движением критики и надежды, во многом подобным профетическим направлениям мысли. Однако после создания коммунистического государства в России рациональный и эсхатологический компоненты были отброшены и вовсе исчезли, а рецидив племенного коллективизма затронул все сферы жизни. Русский национализм в его политической и мистической формах слился воедино с коммунистической идеологией. Сегодня в коммунистических странах самый страшный еретик – «космополит». Коммунисты, несмотря на профетические элементы своего учения, почитание разума и поразительные производственно-технические достижения, также пришли к племенному коллективизму» (Гиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 71).

1933 год вознес на политическую вершину германского государства Адольфа Гитлера. Под воздействием массовой пропаганды многие немцы увидели в нем избранника, посланного Богом, достойного доверия и покорности. Его начали изображать как новое откровение Бога и стали требовать относиться к этому «откровению» как обязательному для общего признания. Более того, как писал протестантский теолог Карл Барт, за этим требованием просматривался замысел – провозгласить указанное «откровение» единственным и тем самым оттеснить на задний план откровение, засвидетельствованное Священным Писанием. Культ фюрера должен был вытеснить веру в Иисуса Христа. Гитлеру, а не Иисусу обязаны были молиться дети перед школьными завтраками, произнося слова специально сочиненного для этого текста новой молитвы:

«Фюрер, мой фюрер, ты ниспослан мне Богом,
 Так защищай же и оберегай меня, пока я жив!
 Тебя, спасшего Германию от неисчислимых бед,
 Благодарю за хлеб насущный!
 Будь со мной всегда и не покидай меня,
 Фюрер, мой фюрер, ты – моя вера и светоч!
 Хайль, мой фюрер!

(Моссе Дж. Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма. М., 2003. С. 285).

Принципиальная позиция национал-социализма относительно христианства была с цинической откровенностью сформулированы Мартином Борманом. В период, когда он занимал пост начальника гитлеровской канцелярии и считался вторым по значимости человеком в рейхе, им был составлен соответствующий меморандум. В нем говорилось о несовместимости двух идей – христианской идеи и идеи нацистской.

Борман писал: «Национал-социализм и христианские концепции несовместимы. Христианские церкви рассчитаны на невежество людей и стремятся удерживать большую часть народа в невежестве, так как только таким путем церкви и могут сохранять свою власть. Национал же социализм зиждется на научной основе. Непреложные христианские принципы, изложенные почти две тысячи лет тому назад, превратились в одереженевшие, застывшие догмы, далекие от жизни. В противоположность им национал-социализм, если намерен и далее выполнять свои задачи и цели, должен руководствоваться новыми данными научных исследований» (Там же. С. 288 - 289).

Многое в этом меморандуме похоже на ту грубую аргументацию, которой пользовалась советская антирелигиозная пропаганда. Здесь используются те же позитивистские штампы – идея несовместимости науки и религии, идея тождества веры и невежества. На основе этих ложных посылок воздвигается вся система доказательств, включающая позитивистский тезис о том, что религиозность – это сугубо социальный феномен и что люди становятся верующими из-за влияния социального окружения. Если же социальная среда будет стерильной в религиозном отношении, то люди не будут испытывать никакой потребности в Боге. «Никто, - пишет Борман, - не знал бы ничего о христианстве, если бы священники не вдавливали его постулаты в голову людям с самого детства. Так называемый любящий Бог ничем не подтверждает свое существование народу, предоставляя пасторам доказывать свое могущество. Если в будущем наша молодежь не будет ничего больше слышать о религии и доктринах христианства, оно автоматически отомрет» (Там же. С. 289).

Здесь же предлагалась национал-социалистическая модель мира, предназначенная заменить христианскую картину мироздания: «Когда мы, национал-социалисты, говорим о Боге, то не понимаем под этим, подобно наивным христианам и их клерикальным духовным наставникам, некое человекообразное существо, сидящее где-то в космосе. И мы должны открыть глаза человечеству на тот факт, что кроме нашей весьма незначительной Земли во Вселенной существует бесчисленное количество других тел, многие из которых окружены, подобно Солнцу, планетами с их спутниками. Силу, приводящую в движение все эти тела во Вселенной в соответствии с законом природы, мы называем всемогущей или божественной. Утверждение, что эта сила определяет судьбу каждого человека и каждого существа, вплоть до микробов, на нашей земле и что на эту судьбу могут оказывать влияние так называемые просители или какие-либо удивительные явления, основывается либо на наивности, либо на коммерческом расчете» (Там же. С. 288 – 290).

В заключении меморандума формулируется политическая задача по духовному разоружению христианской церкви: «Возрастает необходимость вырвать народ из-под влияния церкви и ее агентов – пасторов. Вполне очевидно, что церкви будут пытаться противодействовать потере своей власти. Но лидерства в народе они

больше не получат. Оно должно быть раз и навсегда сломано. Только рейх совместно с партией и ее органами имеет право на лидерство в народе. Так же как было пресечено относительно безобидное влияние астрологов, ясновидящих и прочих проходимцев, государство не должно допускать восстановления бывшего влияния церкви» (Там же. С. 291).

Еще до того, как появился этот антихристианский меморандум, церковная жизнь многих германских общин стала принимать уродливые формы. Так, в 1933 году пронацистски ориентированные церковные круги, поддерживаемые властями, создали в Германии «Евангелическую церковь германской нации». На состоявшемся в Берлине синоде евангелической церкви Пруссии большинство его членов были одеты в коричневую партийную форму нацистов. Главная задача церкви виделась им в том, чтобы создать «позитивное христианство», т. е. христианство расово-чистое, арийское, позволяющее «явить миру германского Христа». Это должен быть нордический Христос с ореолом возвышенной героики над челом.

Решение задачи по утверждению расово-чистой веры предполагало следующие шаги:

- очистить догматику и литургику от всего негерманского;
- удалить из Евангелия все еврейские мотивы;
- всячески препятствовать миссионерству среди евреев;
- поставить в центр религиозно-церковной жизни понятия-образы Расы, Народа и Вождя;
- для укрепления существующего порядка хранить чистоту арийской крови и препятствовать расовому смешению;
- вести линию на постепенное изгнание из церкви всех «неарийцев».

Инициаторы «Национального церковного движения» в Тюрингии выпустили руководство для «немецких христиан», в котором говорилось: «Благодаря Божьему творению мы оказались в едином обществе крови и веры немецкого народа... Господь сотворил закон, предусматривающий расовую суть нашего народа, которая воплотилась в фюрере Адольфе Гитлере и созданном им национал-социалистическом государстве» (Указ. соч. С. 286).

Одним из документальных свидетельств нравственного падения многих немецких протестантов служит декларация евангелической церкви, в которой излагается ее понимание принципов нового порядка 1937 года: «Евангелие касается всех людей во все времена. Евангелическая церковь уяснила от Мартина Лютера, что истинно христианская вера может полностью раскрыться только в богоизбранном народе. Поэтому мы решительно отрицаем политический универсализм Рима и интернационализм протестантизма. Национал-социалистическая философия беспощадно борется против политического и интеллектуального влияния еврейской расы на жизнь нашего народа. Следуя принципам созидания, евангелическая церковь должна взять на

себя ответственность за соблюдение чистоты нашего народа» (Указ. соч. С. 288).

Здесь налицо подмена библейских основоположений: на место евреев как богоизбранного народа немцы поставили себя. Одновременно их внимание переместилось с Нового Завета на Ветхий. Это дало возможность перечеркнуть новозаветный универсализм, согласно которому «нет ни эллина, ни иудея», и позволило возродить древнюю антитезу «мы – они», где «мы» - это арийцы, избранный народ, а «они» - неарийцы всего мира.

Все это говорило о глубоком духовном падении многих немецких протестантских церквей. Подобно Русской Православной Церкви в СССР, сломленной сталинским режимом, они не устояли перед brutальным напором гитлеровской политической машины. Поэтому о XX веке можно говорить как об одной из самых горьких эпох в истории мирового христианства.

Это случилось, очевидно, из-за того, что дали о себе знать несколько предыдущих веков нараставшей секуляризации. В то время, как она набирала силу, христианский дух в массовом сознании слабел. И когда пришел час тяжелейших испытаний, у него не хватило сил, чтобы выстоять.

ХРИСТИАНСТВО И ПРАВО
Словарь понятий, имен, событий

АБОЛИЦИОНИЗМ (от лат. *abolitio* – отмена, уничтожение) – гражданское движение за запрет работорговли и отмену рабства, развернувшееся в XVIII – XIX вв. в Соединенных Штатах Америки и Западной Европе.

В XVII в. рабовладение носило легитимный характер в американских колониях Великобритании. Но дух эпохи Просвещения, общее внимание к проблемам естественных прав человека заставил многих мыслителей и религиозных деятелей выступить против института рабовладения. В авангарде этого движения оказались американские квакеры, которые начали с того, что сами отказались от использования рабского труда в своих хозяйствах. Под влиянием евангельских христиан в 1807 г. английский парламент наложил запрет на работорговлю в британских колониях. В 1808 г. рабство утратило свой легитимный характер в США. Однако, в южных штатах оно продолжало существовать вплоть до победы Севера над Югом в Гражданской войне и принятия в 1865 г. 13-й поправки к Конституции США.

АБОРТ – искусственное прерывание беременности, заключающееся в преднамеренном умерщвлении эмбриона или зародыша. В общественных дискуссиях по поводу допустимости абортов используются два вида аргументации – религиозная и секулярная. Христианское отношение к аборту носит исключительно отрицательный характер. Аборт рассматривается христианами как зло, состоящее в посягательстве на жизнь развивающегося ребенка, который является носителем образа Божьего. Крупнейшие теологи XX в. К. Барт, Д. Бонхёффер, Э. Бруннер и др. выступали против абортов. К. Барт писал в своей «Церковной догматике»: «Нерожденное дитя – это прежде всего дитя. Оно еще развивается и не обладает независимым существованием. Но это человек, а не вещь, его нельзя рассматривать просто как часть материнского тела... Тот, кто уничтожает зарождающуюся жизнь, убивает человека».

Секулярное сознание раздваивается в своем отношении к этому вопросу и возникают две аргументационные системы – «за» и «против».

Аргументы сторонников абортов.

2. Беременная женщина, как и любой человек, является обладателем естественных прав. В любой ситуации она имеет право выбора и решение сделать аборт – составная часть этого права.

3. Правовой запрет на аборт несостоятелен с юридической точки зрения, поскольку выглядит как внесение в систему

законодательных актов элементов морализирования. Частные моральные суждения не должны определять характер общих законоположений.

4. Аборты необходимы и оправданы в тех случаях, когда беременность наступила в результате аномальных ситуаций - изнасилования, инцеста, сексуальной связи подростков и т. п.

Аргументы противников абортов.

1. Права и свободы беременной женщины имеют пределы и не распространяются на жизнь и права ее будущего ребенка, который является не телесным придатком материнского организма, а человеческим существом со своими неотчуждаемыми правами.

2. В любом правовом суждении всегда присутствует тот или иной моральный элемент. Юридически обоснованный запрет на аборты отображает моральную позицию государства и гражданского общества относительно этого вопроса и подобное единство морали и права - нормальное проявление активности цивилизованного правосознания.

3. Право зародыша на развитие и рождение не должно зависеть ни от каких внешних, социальных обстоятельств, какими бы неблагоприятными они ни были.

АКТ ВЕРОТЕРПИМОСТИ (1689) – правовой акт, принятый английским парламентом во время Английской революции и дарующий свободу вероисповедания протестантам, не принадлежащим к англиканской церкви и именуемым нонконформистами. Подобное определение (нонконформисты) вошло в юридическую практику королевства с 1662 г., когда в Англии начались судебные разбирательства по делам прихожан протестантских церквей, отошедших от англиканства. Революция коренным образом изменила положение дел, и акт веротерпимости давал нонконформистам право иметь собственные помещения для богослужений и своих проповедников. Однако, акт не распространялся на католиков, чьи религиозные права были ограничены.

АНТИСЕМИТИЗМ – религиозно-политическая практика искусственного разжигания национальной ненависти к евреям. Данное понятие вошло в обиход в конце 1870-х гг., после того, как его впервые употребил немецкий журналист В. Марр, автор антиеврейского сочинения «Победа иудаизма над германизмом» (1870).

У феномена антисемитизма продолжительная история. Первые свидетельства о нем обнаруживаются у Иосифа Флавия, который изложил версию происхождения еврейского народа, найденную у древнеегипетских жрецов. Те утверждали, что евреи – потомки больных проказой египтян, изгнанных за пределы Египта.

Древние греки и римляне также относились к евреям без симпатии, видя в них упрямых противников язычества и ревностных защитников своего Закона.

В христианскую эпоху в массовом сознании ряда европейских народов закрепилось предубеждение против евреев как противников Христа, виновных в распятии Мессии и осужденных за это на вечные скитания. Еврейское население страдало от крестоносцев. В евреях нередко усматривали виновников эпидемий и они становились жертвами погромов. В XIII – XV вв. их неоднократно депортировали из ряда европейских стран.

Наиболее мудрые из христианских церковных иерархов, правителей и мыслителей выступали против дискриминации евреев. Так, папа Григорий I Великий (ок. 540 – 604) сформулировал правовой принцип, которым должны руководствоваться христиане в их отношении к евреям: «Евреям не должны предоставляться свободы, не дозволенные законом, но в то же время они не должны страдать от ущерба в чем-либо, что допущено законом».

Базельский собор (1431 – 1449) вынес предписание, согласно которому евреи должны были проживать большими общинами в отдельных городских кварталах, чтобы беспрепятственно отправлять свои религиозные потребности и вести присущий им образ жизни. Это предписание имело двойственный характер: с одной стороны, оно, казалось бы, повышало степень безопасности евреев в их повседневной жизни среди чуждого им окружения, но с другой – послужило толчком для создания резерваций, гетто. В периоды массовых гонений евреи в этих гетто становились легкой добычей антисемитски настроенных властей и толп.

В России, после присоединения к ней части Польши, оказалось около 2 млн. евреев, которым было разрешено жить только в 16 западных губерниях. Откровенно дискриминационную политику в отношении к евреям повел Николай I. Он ввел для них повышенную, по сравнению с православными, норму рекрутской повинности. При Александре III и Николае II обычным делом стала практика еврейских погромов.

Антисемитизм принял наиболее чудовищные формы в нацистской Германии, где в середине 1930-х гг. были приняты антиеврейские законы «О гражданах Рейха» и «О защите немецкой крови и чести». Евреям было запрещено получать образования в учебных заведениях вместе с немцами, вступать с немцами в браки. С 1941 г. им предписывалось обязательное ношение на одежде отличительной желтой звезды. Проводилась политика их массового уничтожения, приведшая к гибели 6 млн. евреев.

«АПОЛОГИЯ АУГСБУРГСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ» - лютеранская вероучительная декларация. Была составлена Ф. Меланхтоном в 1531 г. Непосредственным поводом для ее написания послужили два обстоятельства. Первое – это выход «Аугсбургского исповедания» и его представление императору Карлу V. Второе – появление «Опровержения «Аугсбургского исповедания», написанного католиками.

Под давлением контрреформационных сил Карл V отклонил «Аугсбургское исповедание». Это заставило Мелактона написать «Апологию», содержащую углубленную аргументацию основных положений «Аугсбургского исповедания». В течение последующей четверти века продолжалась острая борьба между реформаторами и контрреформационными силами, длившаяся до 1555 г., когда был заключен Аугсбургский мир.

АУГСБУРГСКИЙ МИР – религиозно-политическая конвенция, заключенная между немецкими князьями, занимавшими протестантские позиции, и императором Карлом V. Соглашение было подписано 25 сентября 1555 г. и положило конец военным столкновениям между немецкими католиками и протестантами. Оно узаконило право князей и их подданных на свободу в вопросах вероисповедания. Лютеранству, в отличие от кальвинизма и цвинглианства, был придан статус официально признаваемой государственной религии.

«АУГСБУРГСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ» - религиозно-правовой документ, появившийся в 1530 г. и имеющий статус декларации, в которой сформулированы основные положения лютеранства. Составлен Ф. Меланктоном, руководствовавшимся прямыми указаниями М. Лютера. Документ, выражавший церковно-государственную позицию семи немецких князей и двух вольных городов, был представлен Аугсбургскому рейхстагу.

«Аугсбургское исповедание» имело две редакции – 1531 г. и 1540 г. и включало две главы. Первая называлась «Вера и доктрина» и состояла из 21 статьи. В ней излагались основные вопросы протестантского вероучения. Вторая часть, называвшаяся «Злоупотребления», включала 7 статей, в которых была дана критика основных положений католической доктрины.

Выход этого документа способствовал объединению сторонников Лютера. Впоследствии он породил большую комментаторскую литературу.

БОГОХУЛЬСТВО – грубое, непочтительное отношение к Богу, Иисусу Христу, Святому Духу, христианской церкви, ее догматам, выражающееся в оскорблениях, сквернословия и определенных «сквернодействиях».

Моисеево право предписывало подвергать богохульника смертной казни посредством побивания камнями. «Хулил сын Израильтянки имя *Господне* и злословил. И привели его к Моисею (имя же матери его Саломиф, дочь Давриина, из племени Данова); и посадили его под стражу, доколе не будет объявлена им воля Господня. И сказал Господь Моисею, говоря: выведи злословящего вон из стана, и все слышавшие пусть положат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями; и сынам Израилевым скажи: кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой; и хулителю имени Господа должен умереть, камнями побьет его

все общество: пришелец ли, туземец ли станет хулить имя *Господне*, предан будет смерти» (Лев. 24, 11 – 17).

В Новом Завете содержатся предостережения против богохульства как страшного греха. Иоанн Богослов в «Откровении» пишет о непрощительном неразумии людей, не понимающих, что даже при самых тяжелых обстоятельствах для них самих лучше обращаться к Богу со славословием, чем с хулой: «Четвертый Ангел вылил чашу свою на Солнце: и дано было ему жечь людей огнем. И жег людей сильный зной, и они хулили имя Бога, имеющего власть над сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу. Пятый Ангел вылил чашу свою на престол зверя: и сделалось царство его мрачно, и они кусали языки свои от страдания, и хулили Бога небесного от страданий своих и язв своих; и не раскаялись в делах своих» (Откр. 16, 8 – 11).

В большинстве христианских стран богохульство на протяжении столетий считалось не только грехом против Бога, но и преступлением против государственной власти, ищущей божьего покровительства, и наказывалось смертной казнью. Процесс общей секуляризации XVIII – XIX вв., затронувший в западных странах все стороны жизнедеятельности, привел к тому, что карательные санкции за богохульство были удалены из области светского права и сохранились только в церковном праве.

БОЖЕСТВЕННОЕ ПРАВО КОРОЛЕЙ – религиозно-правовая доктрина, согласно которой монарх обладает исключительным правом господствовать над подданными и устанавливать законы, которым те обязаны подчиняться. Эта доктрина приобрела развернутое богословское и философское обоснование на протяжении XII – XVI вв. Ее исходные принципы: 1) божественное происхождение института монархии; 2) неизменность права престолонаследования; 3) ответственность монарха за свои деяния только перед Богом; 4) неподчинение подданных монарху – не только преступление перед государственной властью, но и грех перед Богом.

В тех случаях, когда монархи пытались расширить свои властные полномочия и вывести их за пределы указанных принципов, это неизменно порождало отрицательные реакции со стороны подданных.

Английская и французская революции XVII – XVIII вв., сопровождавшиеся казнями королей Карла I и Людовика XVI, стали событиями, которые положили конец существованию в Европе божественного права королей.

БОЖЕСТВЕННЫЕ ЗАКОНЫ – установления, исходящие от Бога и распространяющиеся на всю Вселенную, в том числе на естественную, социальную и духовную жизнь людей. Эти законы, являющиеся абсолютными и вечными, составляют нормативно-ценностное основание большинства систем обычного права. Так, у древних евреев из десяти данных Богом заповедей дедуцировались сотни нормативных предписаний Моисеева права, имевших более частный характер и регулировавших

различные сферы жизни патриархального общества. Все эти повеления указывали то, чего желает от людей Бог. Их нарушения расценивались как нарушения божественной воли. Сакральный характер законов обеспечивал им в традиционном обществе максимальную функциональную эффективность.

БОНХЁФФЕР (Bonchoeffe) Дитрих (1906 – 1945) – немецкий теолог, пастор. Выпускник Берлинского университета, в котором впоследствии преподавал теологию. Участвовал в экуменическом движении. Боролся против гитлеровского режима, выступал за независимость церкви от политического диктата нацистских властей, участвовал в движении Сопротивления. В 1943 г. был арестован нацистами и заключен в берлинскую тюрьму. После неудачного покушения на Гитлера 20 июля 1944 г. обнаружилось документы, указывающие на причастность Бонхёффера к заговору. В 1945 г. он был казнен. Сочинения: «Общая жизнь» (1938). Посмертные издания: «Этика» (1949), «Сопротивление и смирение. Письма и записки из тюрьмы» (1951) и др.

Бонхёффер критиковал классическое христианское вероучение и создал свою концепция безрелигиозного христианства. Он утверждал, что в глазах людей XX века Бог – это не более, чем рабочая гипотеза, обслуживающая духовную, моральную и социально-политическую жизнь людей. Современному человеку чуждо понимание Бога как высшего, трансцендентного субъекта. Вера в такого Бога утратила для него прежнее значение и надобность в гипотезе отпала, поскольку мир достиг «совершеннолетия» и вернуть его в прежнее состояние невозможно, как нельзя взрослого человека сделать опять младенцем.

Рассуждая подобным образом, Бонхёффер, однако, не переступил опасной черты, за которой он превратился бы из теолога в атеиста. Для него Бог не трансцендентен, а посясторонен. В центре его теологии утверждение о том, что Христос присутствует в мире в виде такой конкретной реалии, как церковное сообщество верующих в Него. Главный атрибут христианина – не вера, а нравственное поведение, способность любить ближнего как самого себя, принимать на себя груз ответственности за все происходящее в мире. В этом состоит суть свободного следования за Христом. Задача Церкви – защищать тот социальный порядок, при котором никто не стал бы покушаться на человеческую свободу. Главное в христианстве – это его способность преобразовывать социальное поведение людей, изменять характер их взаимоотношений, придавать им этический характер.

БРЕСТСКАЯ УНИЯ (1596) – соглашение о присоединении нескольких миллионов православных украинских и белорусских крестьян, являвшихся подданными Польши, к римско-католической церкви. Этому предшествовали переговоры киевского митрополита Михаила Рогозы с Римом и с польским королем Сигизмундом III. На церковном соборе в Бресте высшее украинское православное духовенство выразило готовность

подчиниться Риму. Король Польши пообещал уравнивать православных с католиками в их гражданских правах и закрепить за православными их право придерживаться своих церковных обрядов. Условия унии, предложенные папой Клементом VIII и королем Сигизмундом III, были приняты на соборе 1596 г. в Бресте присутствовавшими там киевским митрополитом и епископами Луцка, Полоцка, Пинска, Холма. Однако, епископы Львова и Перемышля отказались подписать соглашение. Возникло православное братство, имевшее своей целью противодействие унии, в которой увидели начало тенденции «окатоличивания» православного мира.

АНТРОПОЛОГИЯ

АНТРОПОЛОГЕМА БЕЗУМИЯ

Понятие безумия имеет несколько смыслов. Во-первых, оно обозначает такое состояние души, при котором человеком совершаются невероятные поступки, идущие вразрез с здравым смыслом, нормами религии, морали и права.

Во-вторых, оно характеризует патологическое состояние психики, возникающее в результате болезненных изменений в системе высшей нервной деятельности и приводящее к утрате способности адекватно реагировать на внешние раздражители, здраво мыслить, рассуждать и действовать.

В Священном Писании безумием именуется грех святотатства. Так, псалмопевец называет безумцем того, кто является носителем мрачных и пагубных заблуждений, заставляющих его отрицать существование Бога: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1).

В Новом Завете больные безумием – это люди, имеющие в себе бесов и называемые бесноватыми. Пребывая в плену у сатаны, они страдают припадками, конвульсиями, стонут, кричат, скрежещут зубами и т. п. Евангелия рассказывают, как Иисус неоднократно освобождал их из этого тяжкого плена (Мф. 12, 22 – 29; Лк. 4, 18 - 21).

На Руси безумие нередко принимало характерную форму юродства. Юродивый — это человек «не от мира сего», противостоящий социальному миру типовых межчеловеческих связей, не имеющий ни собственности, ни дома, ни семьи, ни средств к существованию и питающийся подаянием. От обычного нищего его отличали несколько существенных особенностей. Это, во-первых, аномальное состояние психики, а во-вторых, специфический стиль поведения, сопровождающийся экстраординарными поступками, идущими вразрез с требованиями здравого смысла и зачастую приносящими ощутимый вред самому юродивому. Так, живший в Византии в VI в., во времена императора Юстиниана юродивый Симеон, хотя внешне и вел себя, подобно греческим философам-циникам, однако, носил под личиной шутовства, юродства и показной глупости твердое стремление спасти души людей нетривиальными способами — «творимыми на шутовской лад чудесами», «причиняемым в насмешку вредом» и т. п.

Безумные выходки юродивых могли быть направлены к определенным, им одним ведомым целям. Они могли, подобно Диогену, высказывать презрение к миру и демонстрировать свою свободу от его суеты, условностей и соблазнов. Но, в отличие от философа-циника,

юродивый был ориентирован на высшую правду, устремлен к христианским ценностям в их предельном воплощении. Юродивый готов был обличать всех, чья жизнь не соответствовала христианским нормам, — от простых людей до сановных лиц и даже царствующих особ.

Совершенно особый статус, занимаемый юродивыми в социальной структуре традиционного общества, освобождал их от преследований со стороны властей за их оппозиционность, критику, нападки на представителей официальных институтов управления.

В переломные исторические моменты, когда общественная жизнь оказывалась в состоянии кризиса, юродивый являл собой социальный тип, максимально соответствующий состоянию общественной системы. В мире, «вывихнувшем сустав» (Шекспир), как бы сошедшем с ума, наиболее уместной становилась не позиция плоского здравомыслия, а поведение тех, чьи речи звучали в унисон с тоном общего безумия. При этом через способность юродивых «лечить подобное подобным» обнаруживалась их причастность к высшим истинам, скрытым от здравомыслящих, благоразумных обывателей.

История знает немало случаев, когда безумие в различных его проявлениях сопутствовало творческому процессу выдающихся деятелей культуры. Этот феномен привлекал внимание романтически ориентированных художников и мыслителей. Так, русский писатель В. Ф. Одоевский (1804 – 1869) вынашивал замысел книги «Дом сумасшедших», куда должны были войти около десяти повествований о непостижимых проявлениях человеческой психики. Некоторые из них он успел опубликовать – «Последний квартет Бетховена» (1831), «Импровизатор» (1833), «Себастиан Бах» (1834).

Одоевский полагал, что нет ни одного великого человека, который бы в моменты зарождения в нем значительного замысла не казался окружающим его обывателям сошедшим с ума. Это обстоятельство всегда вносило в облик гения драматический оттенок. «Гениальные безумцы» способны находить такие соотношения между предметами, которые обычным людям кажутся невозможными. Таким был, например, итальянский художник Пиранези, создатель рисунков и гравюр, запечатлевших грандиозные архитектурные фантазии, потрясающие зрителей соединением умопомрачительного величия и вычурной красоты. Невозможность воплотить игру своего воображения в строительной практике превратила Пиранези в несчастного безумца.

Феномен безумия занял особое место в культуре модерна. В ее контексте обращает на себя внимание сходство судеб и творчества двух зачинателей модерна — поэта Ш. Бодлера (1821 – 1867) и философа Ф. Ницше (1844 – 1900). У обоих юношеское заражение тяжелой болезнью медленно подтачивало организм и привело к разрушению психики, полному погружению во мрак безумия. Личная жизнь обоих отличалась неустроенностью, отсутствием семьи и родственных привязанностей. Оба пренебрежительно относились к общественному мнению и охотно шли на сознательный эпатаж бюргерской публики.

Для творчества обоих характерны нигилистические дифирамбы духу разрушения.

Тема безумия, связанная с вынашиваемыми образами кровавых убийств, проходит через все творчество Бодлера. Сознвая связь между демонстративным безверием, святотатственным «богоубийством» и безумием как расплатой за кощунства, Бодлер в 1850 г. написал пророческое по отношению к себе и своему сумасшествию стихотворение «Воздаяние гордыне». В нем шла речь о средневековом проповеднике Симоне де Турне, который в состоянии демонического помрачения обрушился на Христа и Его учение. Далее последовала расплата:

Сказал и замолчал, и впрямь сошел с ума,
 Как будто напозла на это солнце тьма.
 Рассудок хаосом затмился. В гордом храме,
 Блиставшем некогда богатыми дарами,
 Где жизнь гармонии была подчинена,
 Все поглотила ночь, настала тишина,
 Как в запертом на ключ, заброшенном подвале.
 Уже не различал он, лето ли, зима ли,
 На пса бродячего похожий, рыскал он,
 Не видя ничего, оборван, изможден,
 Посмешище детей, ненужный и зловещий,
 Подобный брошенной и отслужившей вещи.

Поэт А. Блок увидел в безумии художника расплату за его попытки приобщиться к темным, запредельным сущностям бытия. Не случайно он отождествил подобное демонизированное творчество с погружением в ад: «Именно в черном воздухе Ада находится художник, прозревающий иные миры. И когда гаснет золотой меч, протянутый прямо в сердце ему чьей-то Незримой Рукой – сквозь все многоцветные небеса и глухие воздуха миров иных – тогда происходит смешение миров, и в глухую полночь искусства художник сходит с ума». Нечто подобное действительно пережили современники Блока, живописцы В. Ван-Гог и М. Врубель.

Фундаментальное антропологическое исследование темы безумия предпринял французский философ и психолог М. Фуко. В своей работе «История безумия в классическую эпоху» (1961) он попытался ответить на вопрос: «Какой смысл заключает в себе упрямое и неотвязное присутствие безумия в современном мире?». Исследователь отмечал, что культура христианского средневековья почитала в безумцах носителей эзотерического знания. Но ренессансный гуманизм, рационализировавший человека, умалил его фигуру своей антропологической схематикой.

Позднее, уже в секулярном обществе безумие прошло через процедуру десакрализации и предстало не как самоценный феномен, но

всего лишь как ущербная форма ментальности, не способная соперничать с аналитическими, ориентационными и адаптивными возможностями разума.

Набиравший силу рационализм неуклонно вел к росту самомнения разума и способствовал все более жесткому принижению статуса безумия, в котором видели угрозу истине и порядку. Социальным результатом этих умонастроений, сохраняющимся в секулярных государствах по сей день, стало появление специальных медико-тюремных учреждений для изоляции безумцев от нормальных людей.

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

О ЖИВОПИСНОЙ ХРИСТОЛОГИИ И МАРИОЛОГИИ

Под художественно-эстетической христологией подразумевается, во-первых, сфера богословско-эстетических идей, рассматривающих личность и деяния Иисуса Христа в свете эстетических представлений и принципов, а во-вторых, совокупность произведений искусства, авторы которых стремились при помощи художественно-образных средств передать свое отношение к Христу, свое понимание Его миссии как Спасителя мира.

Эстетическая христология входит составной частью в общую *христологию* как библейского учения о личности и миссии Спасителя-Мессии, об Его ожидании миром Ветхого Завета и об Его приходе в мир в образе Иисуса Христа.

Развертывание общей христологической проблематики происходило в вынужденной борьбе христианской Церкви с противниками трех видов. Во-первых, это были иудеи, не признавшие в Иисусе из Назарета Мессию. Во-вторых, сюда относились язычники, которым был чужд мир принципов Нового Завета. И в-третьих, это различные категории еретиков, сомневающихся в Божественной природе Христа.

Для эстетической христологии ключевым положением является мысль апостола Павла: «Вечная сила Его и Божество от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Подобные творения, к которым относятся и художественные изображения Спасителя, способны выполнять вместе с сакральными функциями также и функции эстетические. При этом последние пребывают в прямой зависимости от первых, способствуют их более полному осуществлению, красота выступает свидетельством святости.

Художники-христиане, носившие Христа в своих сердцах, нередко с помощью красок или резца облекали свои представления о Нем в живописные или скульптурные формы. Образ Христа, рождавшийся в результате этих попыток, не был всегда одинаков. Причин тому было много. Одна из них заключалась в отсутствии достоверных изображений облика Иисуса. Поэтому возникали различные версии, восходящие то к эллинским традициям, то к визуальным стереотипам ближневосточного мировосприятия. В одних случаях Иисус изображался в виде стройного юноши эллинского типа, а в других – в виде зрелого мужчины с явно выраженными восточными чертами лица.

На рубеже II и III вв. Тертуллиан в своем труде «О плоти Христовой» так писал: «Люди удивляются человеку Христу только из-за Его слов и деяний, только из-за Его учения и добродетели. Несомненно, существовали бы наброски, если бы нечто необыкновенное в Его физическом облике считалось чудом. Но отнюдь не чудесное свойство Его

внешности делало столь замечательным Его появление, когда они говорили: «Откуда у Него такая премудрость и силы?» (Мф. 13, 54). Но и те, кто презирал Его за внешний вид, говорили так же. Таким образом, можно сделать вывод, что Его внешность не обладала привлекательностью, не видно было и сиянья на Его голове». В данном случае слово «привлекательность» употребляется не как синоним понятия красоты. Тертуллиан говорит о том, что в облике Иисуса не было каких-то бросающихся в глаза особенностей, которые обращали бы на себя внимание, *привлекали* бы к себе взоры окружающих. Иными словами, черты Его лица были правильны и в полной мере соответствовали возвышенному, благородному тону Его проповедей.

Потребовалось немало времени, чтобы религиозно-эстетической интуиция массового христианского сознания «реконструировала» внешний облик Иисуса. Она подсказывала, что Он, без сомнения, был внешне привлекателен. Но это была совершенно особая привлекательность, которая притягивала к себе людей исходящим от Него внутренним светом. Этот свет лучился из Его глаз. Им были освещены неповторимые черты Его лица, строгие и одновременно мягкие. Весь Его облик свидетельствовал о том, что Он, внешне совершенно такой же, как и все, неизмеримо выше всех.

Фрески, иконы, а позднее и живописные полотна, изображавшие различные Христа, заняли центральное место в убранстве христианских храмов. Наиболее часто встречались темы «Рождество», «Крещение Господне», «Воскрешение Лазаря», «Распятие», «Воскресение» и др. Распространению живописных образов Христа способствовало прочно утвердившееся богословское положение о недопустимости изображений Бога-Отца. Но при этом догматическое положение об единственности Бога-Отца и Сына Божьего позволяла в изображенном лице Христа увидеть Самого Создателя.

В европейском искусстве эпохи Возрождения Иисус Христос стал одним из главных героев живописных произведений Джотто, Чимабуэ, Мазаччо, Филиппо Липпи, Джорджоне, Леонардо, Рафаэля Микеланджело, Тициана, Веронезе, Тинторетто и др. В последующие века интерес к евангельской тематике и к образу Христа продолжал сохраняться в творчестве Рембрандта, Рубенса, Пуссена, Жерико, Делакруа, Матисса, Шагала, Дали, а также русских мастеров XVIII – XIX вв.

Ю. М. Лотман отмечал, что анфасные изображения Христа послужили связующим звеном, обеспечившим переход западной живописи от иконы к портрету, что Его лик, соединявший в себе божественное и человеческое, явился высшим выражением идеи портрета. «В изображении лика Христа, - писал ученый, - сконцентрирована проблема богочеловечества, то есть задано изображение реальности, оцениваемое шкалой предельно высоких ценностей. Вместе с тем, лицо Христа обычно располагается по отношению к лицу зрителя таким образом, что их глаза находятся на одной и той же оси, то есть лик Христа как бы представляет собой зеркальное отражение того, кто на Него смотрит. Это задает и

высший критерий оценки зрителя: отражение может воплощать собой упрек или прославление, но оно всегда есть оценка. Зритель как бы получает критерий для суда над самим собой: он находится на оси зрения Бога и, следовательно, представляет собой как бы отражение божественной сущности. Отражение может высвечивать недостойность человека, самую невозможность сопоставления и одновременно скрытую надежду на возрождение. Зрителю как бы говорится: в тебя заложена внутренняя возможность Того, Чьи черты отражаются в твоём лице как в затуманенном зеркале» (Лотман Ю. М. Портрет // Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002. С. 364).

Если говорить о русской живописно-скульптурной христологии, то в нее вошли произведения А. Лосенко («Чудесный улов рыбы»), А. Иванова («Явление Христа Марии Магдалине», «Явление Мессии»), В. Поленова («Мария Магдалина у гроба Христа»), И. Айвазовского («Хождение по водам»), М. Антокольского (скульптурные работы «Христос перед народом», «Распятие», «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные»), В. Перова «Христос в Гефсимании», И. Крамского («Христос в пустыне», «Радуйся, Царь Иудейский»), Г. Семирадского («Христос и грешница», «Христос у Марфы и Марии»), В. Сурикова («Благовещение», «Исцеление слепого»), И. Репина («Воскрешение дочери Иаира»), М. Врубеля («Благовещение», «Хождение по водам», «Христос в Гефсимании», «Воскресение»), Н. Ге («Тайная вечеря», «Что есть истина?»), К. Маковского («Благовещение»), М. Нестерова («Христос у Марфы и Марии», «Рождество», «Распятие»), Н. Рериха «Тень Учителя» и др.

Центральная проблема живописной христологии была связана с теми трудностями, которые вставали перед художником при создании образа Христа. Н. С. Лесков в рассказе «На краю света» представил экспозицию этой проблемы в виде диалога между архиереем и его просвещенным гостем. Гость заговорил о том, что в русском духовенстве мало кто понимает Христа должным образом и что в лучшем случае Его понимают слишком узко. Далее последовал ответ архиерея: «Справедливость была бы оскорблена, если бы я решился признать вместе с вами, что в России Господа Христа понимают менее, чем в Тюбингене, Лондоне или Женеве». С этими словами он взял со стола большой, богато украшенный резьбой из слоновой кости альбом и, раскрыв его, продолжал: «Вот наш Господь. – Зову Его посмотреть. Здесь я собрал много изображений Его лица. Вот Он сидит у кладезя с женой самаритянской – работа дивная; художник, надо думать, понимал и лицо, и момент. – Однако нет ли здесь в Божественном лице излишней мягкости? Не кажется ли вам, что Ему уже слишком все равно, сколько эта женщина имела мужей и что нынешний муж ей не муж? – Мне кажется, сюда немного строгого внимания было бы чертой нелишнейю. – Посмотрим далее. Опять великий мастер. Христа целует здесь Иуда. Как кажется вам здесь Господень лик? Какая сдержанность и доброта! Не правда ли? Прекрасное изображение! – Однако не слишком ли много здесь усилия сдерживаться? Смотрите: левая щека, мне кажется,

дрожит и на устах как бы гадливость. – Вот вновь Христос и тоже кисть великая писала. – Тициан: перед Господом стоит коварный фарисей с динарием. Смотрите-ка: какой лукавый старец, но Христос... «Христос... Ох, я боюсь! Смотрите: нет ли тут презрения на Его лице?» – «Оно и быть могло, владыко». – Могло, не спорю: старец гадок; но я, молясь, таким себе не мыслю Господа и думаю, что это неудобно. – Вот вам снимок с прекрасной головы Кауера: хорош, хорош! – ни слова; но мне, воля ваша, эта академическая голова напоминает гораздо менее Христа, чем Платона. Вот Он еще... какой страдалей... какой ужасный вид придал Ему Межу... Не понимаю, зачем он Его так избил, иссек и искровянил... Это право ужасно! Опухли веки, кровь и синяки... весь дух, кажется, из Него выбит, и на одно страдающее тело уже смотреть даже страшно... Перевернем скорей. Он тут внушает только сострадание, и ничего более. – Вот вам Лафон, может быть, и небольшой художник, да и на многих нынче хорошо потрафил; он, как видите, понял Христа иначе, чем все предыдущие, и иначе Его себе и нам представил: фигура стройная и привлекательная, лик добрый, голубиный, взгляд над чистым лбом, и как легко волнуются здесь кудри: тут локоны, тут эти петушки, крутятся, легкли на лбу. Красиво, право! А на руке Его пылает сердце, обвитое терновою лозою. Это «*Sacre coeur*», что отцы иезуиты проповедуют. Признаюсь вам, я этому щеголеватому канареечному Христу охотно предпочел бы вот эту жидоватую главу Гверчино, хотя и она говорит мне только о добром и восторженном раввине, которого, по определению господина Ренана, можно было любить и с удовольствием слушать... - Закроем теперь все это, и обернитесь к углу, к которому стоите спиною: опять лик Христов и уж на сей раз это именно не лицо, а лик. Типическое русское изображение Господа: взгляд прям и прост, темя возвышенное, что, как известно, и по системе Лафатера означает способность возвышенного богопочтения; в лике есть выражение, но нет страстей. Как достигали такой прелести изображения наши старые мастера? – Это осталось их тайной, которая и умерла вместе с ними и с их отверженным искусством. Просто – до невозможности желать простейшего в искусстве: черты суть слегка означены, а впечатление полно; мужиковат Он, правда, но при всем том Ему подобает поклонение, и как кому угодно, а по-моему, наш простодушный мастер лучше всех *понял* – Кого ему надо было написать».

Русский религиозный философ Н. О. Лосский, размышлявший, так же, как и Лесков, над проблемами живописной христологии, отмечал, что художники часто привносят в изображения Христа много чуждого Его природе. «В двадцатом веке, - писал он, - появились даже и такие изображения Христа, в которых ему придана магическая сила взгляда, несколько напоминающая тех волевых людей, которые нарисованы в рекламах популярных книг, увлекающих читателя надеждой на возможность достигнуть успехов в жизни путем воспитания воли, психотехники и т. п. Этот вид силы недопустим в в изображении Христа; такую насилующую магию великолепно воплощал Шаляпин, изображая в опере «Фауст» заклинание роз Мефистофелем. Неудовлетворительны

также изображения Христа, в которых Ему придано переживание человечески одностороннего сострадания, имеющего характер полной сосредоточенности на страдающем и забвения всего, кроме задачи помочь несчастному. В таких изображениях упущен из виду момент заслуженности всякого страдания и Божественный промысел о всем мире, выражающийся в каждом проявлении Христа. Поэтому иконы, изображающие Христа как подлинное воплощение Бога, наряду с благостью должны содержать в себе и момент строгости, стояние выше односторонних погружений в единичное» (Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С.316 – 317).

Русских художников не удовлетворяли те образы Христа, которые были созданы западно-европейскими живописцами в эпоху Возрождения и в последующие века. Даже общепризнанный шедевр Тициана «Динарий кесаря» вызывал у них возражения. И. Н. Крамской так писал об этом: «Ведь, ей Богу же, эти итальянцы были пренаивный народ. Написал итальянского дипломата, тонкого, хитрого, проницательного и сухого эгоиста, таких много в натуре, поставил возле него тип из простого народа, и тоже из продувных, дал ему в руки динарий, превосходно передал тело, необыкновенно тонко кончил и сказал: это «Христос» (в Дрездене). Все и поверили» (Переписка И. Н. Крамского. М., 1954. Т. 2. С. 285).

В контексте подобных умонастроений русской художественной интеллигенции уже не вызывает удивления стремление Н. Н. Ге «сломать тициановского и да-винчевского Христа» (Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. М., 1978. С. 169). Этот пыл эстетического ниспровергательства объясняется тем, что художественно-эстетическое сознание, ощущавшее наступление эпохи модерна, энергично устремилось к выходу за пределы традиций, сложившихся в классической живописной христологии. Но, как показали последующие события, это оказалось практически невыполнимой задачей. То есть за пределы классических иконописных и ренессансных традиций искусство вышло, но удержаться на уровне духовности, заданном мастерами прошлых столетий, ему не удалось. В результате совершился его откат назад как в содержательном, так и в формально-эстетическом смысле.

Проблема живописных изображений Христа весьма занимала Ф. М. Достоевского. Он всегда болезненно реагировал на те внешние воздействия, которые искушали его христианское сознание и были намеренно или невольно нацелены на подрыв его веры в Христа. Так, во время пребывания в Европе писателю довелось увидеть картину Ганса Гольбейна «Мертвый Христос». Его жена, А. Г. Достоевская, так рассказывала об этом событии: «По дороге в Женеву мы остановились на сутки в Базеле, с целью в тамошнем музее посмотреть картину, о которой муж от кого-то слышал. Эта картина, принадлежащая кисти Ганса Гольбейна, изображает Иисуса Христа, вынесшего нечеловеческие истязания, уже снятого с креста и предавшегося тлению. Вспухшее лицо Его покрыто кровавыми ранами, и вид Его ужасен. Картина произвела на

Федора Михайловича подавляющее впечатление, и он остановился перед нею как бы пораженный. Я же не в силах была смотреть на картину: слишком уж тяжелое было впечатление, особенно при моем болезненном состоянии, и я ушла в другие залы. Когда минут через 15 – 20 я вернулась, то нашла, что Федор Михайлович продолжает стоять перед картиной как прикованный. В его взволнованном лице было то, как бы испуганное выражение, которое мне не раз случалось замечать в первые минуты приступа эпилепсии. Я потихоньку взяла мужа под руку, увела в другую залу и усадила на скамью, с минуты на минуту ожидая наступление припадка»

Почему Достоевский сразу же обратил самое пристальное внимание на картину Гольбейна. Из причин состояла в том, что он уже знал о ней из книги Н. М. Карамзина «Письма русского путешественника». Сохранилось свидетельство А. М. Достоевского о том, что «Письма» читались вслух в гостиной родительского дома Достоевских с тех пор, как братья себя помнят. (Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1964. С. 79 – 80). И, конечно же, Достоевскому запомнилось то место из «Писем русского путешественника», где Карамзин писал о базельском «Мертвом Христе»: «В Христе, снятом со креста, не видно ничего божественного, но как умерший человек изображен Он весьма естественно». Карамзин также добавляет, что, согласно преданию, Иисус был написан Гольбейном «с одного утопшего жида» (Карамзин Н. М. Избранные сочинения. М. – Л., 1964. Т. 1. С. 208).

Спустя многие годы, Достоевский рассказал о своем понимании произведения Гольбейна в романе «Идиот», в сцене, где идет речь о впечатлении, производимом ее копией на смертельно больного Ипполита. Тот пишет в своей исповедальной «статье»: «...Мне вдруг вспомнилась картина, которую я видел давеча у Рогожина, в одной из самых мрачных зал его дома, над дверями. Он сам мне ее показал мимоходом; я, кажется, простоял пред нею минут пять. В ней не было ничего хорошего в артистическом отношении; но она произвела во мне какое-то странное беспокойство.

На картине этой изображен Христос, только что снятый со креста. Мне кажется, живописцы обыкновенно повадились изображать Христа, и на кресте, и снятого со креста, все еще с оттенком необыкновенной красоты в лице; эту красоту они ищут сохранить ему даже при самых страшных муках. В картине же Рогожина о красоте и слова нет; это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки еще до креста, раны, истязания, битье от стражи, битье от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом, и, наконец, крестную муку в продолжении шести часов (так, по крайней мере, по моему расчету). Правда, это лицо человека, только что снятого с креста, то есть сохранившее в себе очень много живого, теплого; ничего еще не успело заостенеть, так что на лице умершего даже проглядывает страдание, как будто бы еще и теперь им ощущаемое (это очень хорошо схвачено артистом); но зато лицо не пощажено нисколько; тут одна природа, и воистину таков и должен быть

труп человека, кто бы он ни был, после таких мук. Я знаю, что христианская церковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно и что и тело его, стало быть, подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно. На картине это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились; большие, открытые белки глаз блещут каким-то мертвенным, стеклянным отблеском. Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за ним и стоявшие у креста, все веровавшие в него и обожавшие его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: «Талифа куми», - и девица встала. «Лазарь, гряди вон», - и вышел умерший? Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, - в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо – такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа! Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленной вечной силе, которой все подчинено, и передается вам невольно. Эти люди, окружавшие умершего, которых тут нет ни одного на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом их надежды и почти что верования. Они должны были разойтись в ужаснейшем страхе, хотя и уносили каждый в себе громадную мысль, которая уже никогда не могла быть из них исторгнута. И если б этот самый учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы сам он взошел на крест и так ли бы умер, как теперь? Этот вопрос тоже невольно мерещится, когда смотришь на картину» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 338 – 339).

В глазах Достоевского «Мертвый Христос» Гольбейна – пример живописного кощунства. Богочеловек изображен художником так, что от божественной ипостаси Христа не осталось и следа, а его человеческая ипостась представлена в таком виде, от которого, по словам одного из героев романа «Идиот», «вера может пропасть». Достоевский не мог принять той *отрицательной христологии*, где представлен Христос, который не может воскреснуть. Писатель остро ощущал исходящую от гольбейновского творения «необъяснимую метафизическую угрозу». Ее ощущал и философ С. Н. Булгаков, писавший о том, что в картине

отображен «страшный образ смерти Христовой, в котором передана, однако, не смерть, но умирание, не сила посмертного преображения, грядущего с воскресением и на пути к нему, но застывшая, остановившаяся на умирании смерть... образ смерти как умирания, откровения о смерти в человеческом умирании в Богочеловеке... Совершилось в предельном кенозисе как бы разделение естеств, которое не могло, конечно, явиться таковым в онтологическом смысле в силу нераздельности обоих естеств во Христе, но при бездейственности одного естества оставалось в своей собственной силе другое» (Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1966. С. 288).

Достоевский передал суть отрицательной христологии в предсмертных словах одного из героев романа «Бесы», Кириллова. За несколько минут до самоубийства тот говорит Петру Верховенскому: «Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека – одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после Ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета наша есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 471).

Сам Достоевский глубоко страдал от негативных религиозно-художественных впечатлений. Не потому ли он очень любил христианскую живопись мастеров итальянского Возрождения, чьи работы не рождали в нем отрицательных чувств. Ему нравились изображения взрослого Христа и Христа-младенца в картинах Тициана («Динарий кесаря»), Караччи («Голова молодого Христа»), Рафаэля («Мадонна в кресле», «Сикстинская мадонна»). Не случайно именно в духе традиций Высокого Возрождения он выстроил воображаемый живописный образ Христа в письме Настасьи Филипповны к Аглае Епанчиной, где та пишет: «Вчера я, встретив вас, пришла домой и выдумала одну картину. Христа пишут живописцы все по евангельским сказаниям, я бы написала иначе: я бы изобразила Его одного, - оставляли же Его иногда ученики одного. Я оставила бы с Ним только одного маленького ребенка... Христос его слушал, но теперь задумался; рука Его невольно, забывчиво, осталась на светлой головке ребенка. Он смотрит вдаль, в горизонт; мысль, великая, как весь мир, покоится в Его взгляде; лицо грустное. Ребенок замолк, облокотился на Его колена и, подперши ручкой щеку, поднял голову и задумчиво, как дети иногда задумываются, пристально на Него смотрит. Солнце заходит... Вот моя картина!» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 380).

Тема соседства взрослого и ребенка всегда привлекала к себе мастеров классической живописи. Отсюда их тяготение к изображениям Девы Марии и младенца Христа, в которых соединяются в неразрывное целое художественно-эстетические принципы христологии и мариологии как богословского учения о Пресвятой Деве, Матери Христа Спасителя. Эстетическая мариология, будучи совокупностью художественных свидетельств святости Марии, указывает на ее исключительное место в истории мира и в его спасении, на Ее особую благодатную миссию, связанную с Богоматеринством и исполнением Божьего Промысла, позволившем Ей, сохранив девственность, зачать Мессию.

На Эфесском соборе 431 г. был утвержден вероучительный догмат о Божественном Материнстве Девы Марии, о соединении в Христе двух природ, божественной и человеческой, происшедшем в лоне Марии в момент зачатия. Вера христиан в божественность Иисуса предполагает именование Марии Богородицей. Вместе с тем, Она является Матерью Иисуса только лишь по Его человеческой природе.

От Иустина Философа (ок. 100 – 165) берет свое начало традиция противопоставлять непослушанию Евы смирение Девы Марии, ее покорность Божьей воле. В ее тихом, исполненном благодарности смирении заключается необыкновенное обаяние личности Марии, привлекавшей к себе внимание поэтов и художников на протяжении всех последующих столетий. История христианского искусства служит наглядным свидетельством не только культового почитания Богоматери, но и доказательством особой нравственной привлекательности Ее образа, в котором соединились представления христиан о единстве красоты внешней и внутренней.

Образ Богоматери по-разному интерпретировался в различных художественно-эстетических системах христианского мира – готическом, византийском, древнерусском и др. «Для византийца Мария – во-первых, идеальная монахиня, посвященная Богу девственница; во-вторых, аристократка из царского Давидова рода и Царица Небесная (Оранта на мозаиках киевской Софии и венецианского Сан-Марко будет носить пурпуровые сапожки). Но монашеское и царственное сливаются в одном пункте – это идеал выдержки, сдержанности, самообладания. Вокруг нее – аристократическое молчание. На Руси Богородица есть прежде всего олицетворение теплой материнской жалости; для готики важнее человеческий лиризм девичества, материнства и страдания, как предмет рыцарского энтузиазма, проникновенной чувствительности» (Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 274. Примечание).

В художественно-эстетической мариологии одно из самых важных мест занимает тема *благовещения*, связанная с возвещением архангелом Гавриилом Деве Марии, что Она станет Матерью Спасителя. С этого ключевого евагельского события начинается Боговоплощение. У художников, обращавшихся к этой теме, в центре изображения оказывались Мария, Гавриил и голубь как зримое воплощение Святого

Духа. Уже в настенных росписях римских катакомб встречались сцены благовещения. К концу первого тысячелетия христианской эры сложился иконографический канон, предписывающий изображать происходящее в доме Девы Марии, располагать Ее справа, а Гавриила слева. Утверждается и перечень символических атрибутов. Для Марии это книга Священного Писания, содержащая пророчество Исая: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына...» (Ис. 7, 14). Рядом с ней могут быть также прялка и пряжа, а также цветок лилии в прозрачном сосуде, символизирующий девственную чистоту. Архангел Гавриил часто изображался со скипетром и оливковой ветвью как символом мира. От голубя могли исходить лучи света, падающие либо на чело, либо же на грудь Марии и тем самым указывающие на таинство Боговоплощения. Золотистый фон символизировал сакральное пространство, внутри которого происходило событие.

Мастерские живописные воплощения сцены Благовещения оставили крупнейшие художники итальянского Возрождения – фра Беато Анджелико, С. Боттичелли, П. Веронезе и др.

Нидерландские художники XV в. иногда помещали латинские надписи из евангельского диалога Гавриила и Марии. Рядом с фигурой архангела были слова «Радуйся, Благодатная, Господь с тобою», а возле изображения Девы Марии – «Се, раба Господня».

Эпоха Возрождения с ее антропоцентрическими умонастроениями внесла в художественную мариологию такие эстетические моменты, которые прежде, в рамках строгого теоцентризма были просто немислимы. Так, отдельные мастера, включая Рафаэля, стали придавать Марии черты своих возлюбленных. Это имело двойные эстетические последствия. С одной стороны образ Марии вбирал в себя чувство преклонения художника перед красотой любимой женщины и это придавало ему дополнительную эстетическую выразительность. С другой стороны, реализм такого рода чаще всего приземлял образ Марии, сводил на нет его мистическую составляющую, лишал изображение Богоматери той ауры, которая связывала его с таинством Боговоплощения.

Мастера позднего средневековья и раннего Возрождения часто обращались к сюжету «Введение Богородицы во храм», взятому из апокрифической литературы и, в частности, из «Протоевангелия Иакова» (II в.). Оно рассказывает о том, как родители Девы Марии Иоаким и Анна, благодарные Богу за рождение дочери, дали обет привести ее в Иерусалимский храм, чтобы бы она там воспитывалась и служила. По достижению Марией трехлетнего возраста родители привели ее, и Она была принята Первосвященником. Эта сцена изображена на известной фреске Джотто (Падуя, Капелла), на картине Тициана «Введение во храм Пресвятой Богородицы».

Этот сюжет давал художнику возможность поместить Деву Марию в самое средоточие великолепного архитектурного храмового ансамбля. В результате композиция превращалась в подобие ювелирного изделия

необычайной красоты, напоминающего драгоценный камень в прекрасно выполненной оправе.

В древнерусских храмовых росписях, которые можно отнести к образцам живописной мариологии, на одном из первых мест стоят фрески собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, выполненные великим Дионисием и его учениками. Сложная, синтетическая композиция мариологической сюиты включает четыре самостоятельные сцены – Анну в преддверии рождения дочери, купание новорожденной Марии, Марию в колыбели и Марию в окружении своих родителей. Другая композиция складывается из сцен поклонения женщин Анне, родившей Марию, и поклонения всех, в том числе и родителей, новорожденной.

Образы Христа и Богоматери заняли в классической христианской живописи место центральных, системообразующих начал. В них объединились представления художников-христиан как о сути духовной красоты, так и о той драматической участи, которая ей уготована в греховном мире, лежащем во зле.

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.

Т. III.

