

В. А. Бачинин

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:

социология

политическая теология

культурология

Том IV

Титульный лист

Ассоциация христианских церквей
«Союз христиан»
Научно-исследовательский центр

В. А. Бачинин

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:
социология
политическая теология
культурология

Том IV

Издается с 2004 г.

Адрес: 196105, Санкт-Петербург, а/я 275

Тел. (812) 316-14-14

Факс (812) 110-1079

E-mail: accr@accr.ru

www.accr.ru

Санкт-Петербург

2004

Бачинин В. А.

Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Том IV. – СПб.: Издательство «Новое и старое», 2004. – ... 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 «...»,
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

БИБЛИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

АНТРОПОСОЦИОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА (май 2003)

ФИЛОСОФИЯ И АПОСТОЛ ПАВЕЛ (июль 2003)

ИСТОРИЯ РУССКОГО ЕВАНГЕЛИЗМА

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ИМПЕРАТОРСКОМ ПЕТЕРБУРГЕ
(Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О ФЕНОМЕНЕ ЛОРДА РЕДСТОКА) (февраль
2004)

ПРОБЛЕМЫ ПРАВА, ПОЛИТИКИ И ЭКОНОМИКИ В ЕВАНГЕЛЬСКОМ
ХРИСТИАНСТВЕ ИВАНА ПРОХАНОВА (апрель 2004)

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК СФЕРА ДЕЙСТВИЙ БОГА И
ЛЮДЕЙ (июнь 2004)

СЛОВАРЬ ХРИСТИАНСКОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ (сентябрь 2004)

ВАНДАЛИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ
ВАРФОЛОМЕЕВСКАЯ НОЧЬ
«ВЕЛИКАЯ ХАРТИЯ ВОЛЬНОСТЕЙ»
ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО
ВИЗАНТИЙСКОЕ ПРАВО
ВИНА
ВОЙНА
ВОРОВСТВО
ВСЕДОЗВОЛЕННОСТЬ
ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ
«ВСЕОБЩАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА»
ВТОРОЙ ВАТИКАНСКИЙ СОБОР

СОЦИОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСТВО

ПИТИРИМ СОРОКИН КАК СОЦИОЛОГ И ХРИСТИАНИН (август 2004)

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА (октябрь-ноябрь 2003)

СИМВОЛ, АЛЛЕГОРИЯ И МЕТАФОРА В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ И
САКРАЛЬНЫХ ТЕКСТАХ

ХРИСТИАНСТВО И ТЕАТР

О РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИВОПИСИ (КАРТИНЫ РЕМБРАНДТА КАК УРОКИ
ВЕРЫ)

МИСТИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА ПЕЙЗАЖА И НАТЮРМОРТА

**СОДЕРЖАНИЕ РАНЕЕ ОПУБЛИКОВАННЫХ ВЫПУСКОВ
АВТОРСКОГО ЖУРНАЛА «ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:
СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ,
КУЛЬТУРОЛОГИЯ»**

ОБ АВТОРЕ

БИБЛИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

АНТРОПОСОЦИОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА¹

1.

Спектр социологических проблем религиозной жизни общества и личности разнообразен и широк. Эти проблемы представляют интерес для верующих и неверующих, для профессиональных богословов и светских ученых-гуманитариев. Они образуют междисциплинарное проблемное пространство, внутри которого существуют и соприкасаются значительное число социологических и социально-богословских вопросов.

Последние распределяются на три исследовательских направления — *социальное богословие, социологию религии и религиозную социологию*. В этой триаде есть крайние термины, далеко отстоящие друг от друга. Это социальное богословие, которое по определению не может быть позитивистским, и социология религии, сложившаяся и существующая в русле позитивистской парадигмы. Между ними располагается средний термин религиозной социологии, которая сочетает в себе одухотворенность социального богословия и методологические, аналитические ресурсы такой светской дисциплины, как социология религии.

Социальное богословие представляет собой корпус социальных знаний, разрабатываемых теологами в русле догматической теологии. Социальные богословы исходят из того, что методологическим основанием социологических знаний о религиозной жизни общества и личности должна быть теология. Для них религия — это главное связующее звено между людьми и Богом, важнейшее средство установление отношений согласия и солидарности в обществе. Социологические идеи социального богословия не выходят за пределы религиозных догматов. Их предназначение состоит в том, чтобы еще полнее и ярче высвечивать теологическую суть ключевых библейских основоположений.

¹ Работа написана в соавторстве с доктором теологии А. И. Негровым.

Социология религии, как дисциплина, исследующая проблемы религиозной жизни общества, интересуется деятельностью социальных институтов, обслуживающих религиозно-духовные потребности социальных субъектов. Классики мировой социологической мысли выявили, что важнейшие функции религии заключаются в том, чтобы культивировать начала общественной солидарности, укреплять духовно-практические связи между людьми, развивать в них способность к самодисциплине готовность к единению, стремление хранить и беречь унаследованный духовный опыт, будить социальный энтузиазм, позволяющий жаждать достижения возвышенных целей. Социологические исследования убедительно доказывают, что общие верования и жизненные ориентации, окрашенные в религиозные тона, объединяют людей духовно и практически, сплачивают их, обеспечивают функционирование общества как целостного социального организма и что разветвленная система религиозных ценностей и норм позволяет этому организму сохранять динамическое равновесие, противодействовать различным деструктивным тенденциям.

При всем богатстве идей и подходов, при всей значимости существующих разработок, позитивистская социология религии не может не чувствовать ограниченности своих методов перед лицом религиозной реальности. Нигде, как в сфере христианских верований, социолог-позитивист не ощущает так остро уязвимости своих позиций и слабостей своего методологического инструментария. Если же он этого не чувствует и пытается напористо вторгнуться в далекие от него сферы, если он не осознает пределов своих познавательных возможностей, это оборачивается для нее ситуациями теоретических конфузов и фиаско.

Если брать только христианство, не касаясь других религий, то социологический подход к нему неизменно порождает методологическую антиномию, где тезис утверждает: «Христианство можно постичь только исходя из него самого, т. е. из признания божественной природы Иисуса Христа». Антитезис же гласит: «Христианство невозможно постичь, если исходить только лишь из него самого». Если эти два суждения представить в антропологической транскрипции применительно к личности исследователя-социолога, то получается, что тезис требует, чтобы исследователь был верующим христианином и пребывал не вовне, а внутри той реальности, которая именуется христианским миром. Антитезис же допускает пребывание исследователя, будь то социолог, психолог, философ, вне веры, вне христианства, т. е. на позициях секулярной науки. При этом позитивистская социология может апеллировать к теореме Геделя, которая в ее упрощенном варианте гласит: «Ничто не может быть

понято и объяснено только лишь из самого себя». Если тезис указывает на методологическую самодостаточность христианства как мировоззренческой парадигмы, то антитезис (если говорить только о позиции социолога) настаивает на том, чтобы феномены христианского мира объяснялись, исходя из различных форм социальности.

Определенный выход из антиномического плена предлагает *религиозная социология*. Отвергая позитивистскую картину мира, но отнюдь не игнорируя теоретические разработки талантливых исследователей проблем социологии религии, она предоставляет простор для теоретических изысканий как богословам, так и светским ученым, прочно стоящим на религиозных позициях.

В сфере религиозной социологии наиболее примечательным является то, что личная вера ученых-социологов не остается за пределами их научной деятельности, а оказывает прямое, непосредственное воздействие на характер их теоретического мышления и на направленность социологических изысканий. Если богословы движутся в своих размышлениях, как правило, от теологии к социологии, то для представителей светской религиозной социологии возможна и встречная направленность теоретического поиска. При этом исследовательские средства, аналитические методы тех и других могут быть в чем-то сходными.

Религиозная социология ориентирована на смысловые, ценностные и нормативные критерии в виде тех высших абсолютов, которые безусловны для религиозного сознания. С ними она соотносит, их мерой измеряет значимость интересующих ее социальных процессов.

Человеку свойственно устремляться к значимым для его религиозного сознания социальным целям. В отдельные исторические моменты *энергия религиозного духа выступает как причинный фактор, как мощная социальная сила, детерминирующая существенные сдвиги и перемены в социальной жизни больших сообществ*. Так возникает пространство, где религиозность трансформируется в социальность, воплощается в ее массовые и индивидуальные формы. Это пространство и составляет один из тех проблемных ареалов, который может и должна исследовать религиозная социология.

Если социальное богословие апологетично уже по своему определению, то религиозная социология носит проблемно-аналитический характер. Она не обрамляет социальные проблемы каноническими тезисами, а пытается исследовать их средствами, имеющимися в распоряжении теоретической социологии.

П. Бурдые, исследовавший проблему религиозных верований самих социологов, утверждал, что традиционные вопросы, входящие в

дисциплинарный круг социологии религии, обретают гораздо большую сложность, если начать учитывать характер верований самих аналитиков-социологов, брать во внимание их отношения с церковью. То есть для социологии сама вера способна выступать как проблема, требующая осмысления. Научная социология религии, находящаяся за пределами религиозного поля, не поддерживаемая связями с церковью, восходит, по мнению Бурдые, к «парадигме попа-расстриги» и пребывает по отношению к самой религии в позиции вероломства. И напротив, социологическое сознание, принадлежащее к религиозному полю, стремится превратить эту принадлежность в важное условие адекватного познания. Верующий читатель или слушатель уже не направит в адрес верующего социолога контраргументы типа «вам этого не понять» или «это надо пережить».

Принадлежность к религиозному полю предполагает, что социолог должен обладать умением управлять теми духовными ресурсами, которыми его наделяет церковная принадлежность, черпать в них опыт и необходимую информацию для производства нередуцированных теоретических знаний.

Далеко не все российские социологи работали в русле позитивистской методологии. Ограниченность предлагаемых ею редукционистских схем социальных явлений и процессов заставляла обращаться к иным методам социального познания, которые не отвергали ни христианской парадигматики, ни опыта классической метафизики т. е. были близки исходным мировоззренческим установкам христианского сознания.

Христианская социология, как теоретическая дисциплина со своей проблемной сферой и собственной методологией, имеет в распоряжении огромный опыт христианского миропонимания и мироистолкования. С. Булгаков определял ее как раздел нравственного богословия, полагая, что она «ставит практическую жизнь перед христианской совестью, нося прикладной или технический характер».

Христианский социолог воспринимает теоретические проблемы не глазами ученого-позитивиста, а взглядом христианина, для которого человек укоренен не только в природно-социальном континууме, но прежде всего подчинен сверхфизическим первопринципам бытия, а его социальное поведение детерминировано теми высшими первоначалами, суть которых тщательно прописана в христианском богословии.

Для христианского социолога синтез веры и знания не просто возможен, а необходим. Данный синтез не ограничивает познавательно-аналитические возможности социологического познания, а резко расширяет их. Само социологическое знание конструируется и интерпретируется при помощи концептов,

разработанных христианскими мыслителями, для которых социальность предстает как срединная, пограничная сфера, соединяющая в разных комбинациях сакральные и профанные формы.

2

Для христианства базовым сакральным текстом является Новый Завет. Для христианской социологии теоретический интерес представляет стоящая за этим текстом социальная реальность. На протяжении последних полутора веков, когда возникла и интенсивно развивалась социологическая наука, на Западе, в социогуманитарной сфере изучения Нового Завета складывалось междисциплинарное проблемное пространство. Почти одновременно заявили о себе несколько направлений исследований Нового Завета - *социология толкования, этнографическое изучение древнего иудаизма и христианства, культурная антропология библейского мира, социально-исторический анализ, социальное описание* и др. Количество таких направлений представляет собой открытое множество, склонное к самовозрастанию. Однако, если пойти не по пути дальнейшей дифференциации возможных методов изучения Нового Завета, а двинуться в противоположном направлении - к их интеграции, то можно говорить о том, что сложился единый, хотя и существующий в разнообразии его конкретных модификаций, интегрально-синтетический *антропосоциологический подход* к анализу Нового Завета.

Антропосоциологический подход придает библеистике особую ориентацию – заставляет ее обращать внимание на роль научных категорий социологии, социальной и культурной антропологии в исследовании той организованной системы человеческой деятельности, которая существовала в географическом окружении библейского мира. В свете этого подхода, через привлечение частных методов таких наук, как археология, этнография, антропология, психология, языковедение, экономика, правоведение и др. открывается возможность широкого антропосоциологического видения культурно-исторического контекста новозаветной реальности.

Значительный вклад в развитие методологических оснований антропосоциологического подхода к новозаветной реальности внесла *Чикагская школа (Funk, 1976)*. Ее представители считали, что успешному распространению раннего христианства среди язычников и одновременно сопротивлению евреям распространению христианской веры в их среде способствовала социальная действительность, по особому структурированная с той и другой стороны. Важную роль играли разные типы социальных отношений, различия в распределении

разнообразных ресурсов материального и нематериального характера и, конечно же, несходные представления язычников и иудеев о сути важнейших социальных и духовных реалий (*Martin, 1999*).

Исследования Чикагской школы оказали стимулирующее воздействие на развитие исследований, ориентированных на установление общих социальных рамок древней культуры новозаветного периода, существовавшей в пределах Средиземноморья.

Заметную роль в развитии антропосоциологического подхода сыграли библейские историко-критические исследования. Присущая им основная методологическая посылка имела вид требования, согласно которому научные гипотезы, верифицируемые в процессе экзегетики, должны учитывать функциональные аспекты древних цивилизаций, включая хозяйство, социальную организацию, язык, политический уклад, систему воспитания, право, искусство, досуг и т. д. Следовавшая этим требованиям экзегетика М. Дибелиуса и Р. Бультмана предполагала два следующих шага. Во-первых, индуктивный этап сбора материала о психосоциальных механизмах человеческой культуры, о связях между типовыми психологическими процессами и социальным устройством, а также об антропосоциальных основах общечеловеческих традиций и универсальных фигур мышления. Далее следовала реконструкция библейских текстов, рассматриваемых не как сугубо религиозные феномены, а берущихся в единстве и целостности с их социально-историческими и социокультурными контекстами (*Elliott, 1981; Theissen, 1993*).

Важным периодом в деле соединения аналитических потенциалов социологических и экзегетических исследований новозаветной реальности стали 1960-70 гг., связанные с научной деятельностью профессора Чикагского университета Джонатана Смита (*Jonathan Smith*). Он опубликовал работу, в которой наметил новую тенденцию в антропосоциологических исследованиях новозаветного мира (*Smith, 1975*). Смит полагал, что современные исследования не учитывают всего многообразия форм поведения людей раннехристианского мира. Важно учитывать основные модели их поведения и раскрывать их значение для персонажей новозаветных книг. Одновременно необходимо установить наиболее характерные способы мышления и мировосприятия, отвечающие существующему устройству культуры того периода. Для успешного проведения экзегетических исследований следует определять и учитывать особенности состояния той социальной среды, внутри которой существовал человек эпохи раннего христианства.

По мнению Смита, научные методы, применяемые экзегетами, должны содержать ключевые понятия антропологии и социологии, охватывающие основные сферы жизнедеятельности индивидов и

сообществ новозаветного периода. Исследователь обязан проникать практически во все области индивидуальной и социальной жизни - в организацию хозяйственно-производственной и торговой деятельности, в структуры родственных отношений, социальных организаций, в содержание обычаев и ритуалов и т. д. (*Smith, 1975*).

В 1970–80 гг. появилось достаточно большое число исследований, которые содействовали дальнейшему развитию антропосоциологических методов интерпретации Нового Завета (обзоры этих исследований представлены в работах: *Elliott, 1993; Scroggs, 1980; Richter, 1984*). Наиболее значимыми публикациями этого периода стали монографии: Джона Еллиотта (*John Elliott. A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of I Peter: Its Situation and Strategy [1981]*); Джона Гейгера (*John Gager. Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity [1975]*); Роберта Гранта (*Robert Grant. Christianity and Society [1977]*); Ховарда Ки (*Howard Kee. Christian Origins in Sociological Perspective [1980]; Howard Kee. Miracle in the Early Christian World [1983]*); Авраама Мальхербе (*Abraham Malherbe. Social Aspects of Early Christianity [1977]*); Уайн Микса (*Wayne Meeks. The First Urban Christians [1983]*); Герда Тиссена (*Gerd Theissen. Sociology of Early Palestinian Christianity [1978]; Gerd Theissen. The Social Setting of Pauline Christianity [1982]*).

Авторов названных монографий сближает ориентированность на сходные цели. Во-первых, они стремятся «продемонстрировать, что документы Нового Завета принадлежат к социальным потребностям повседневной жизни и к контексту реальных людей; эти документы не могут быть отделены от динамики социальной действительности без нарушения воссоздания той реальности, в которой находился автор и получатель документа» (*Scroggs, 1983. P. 166*).

Во-вторых, они пытались описывать социальные структуры сообществ эпохи Нового Завета, проводили исследования социальной истории, в контексте которой разворачивалась новозаветная реальность (*Domeris, 1991. P. 219*). В целом же ими была предпринята попытка изучить мир Нового Завета на базе *описания* социального устройства, но без выявления противоречий между социальными явлениями и социальными субъектами, т. е. без должного внимания к динамической стороне социальной жизни. При этом социологам удалось обратить внимание библейских исследователей на системы организованной деятельности людей, с присущими им материальными атрибутами, знаниями, нормами поведения. Они сделали основной акцент на выявлении: 1) отношений между отдельными культурными сообществами, нациями, и т. д.; 2) взаимосвязей и взаимозависимостей между социальными нормами, действующими внутри конкретных

социальных или этнических единиц; 3) основных форм человеческой деятельности в условиях социального контекста новозаветной эпохи.

Авторы указанных исследований, опирающиеся на аналитические возможности социологической и культурно-антропологической методологий, сумели показать, что каждая социальная группа, фигурирующая в Новом Завете, обладает своей системой норм и ценностей, которые обеспечивали ее самоорганизацию, определяли цели ее действий, и тем самым образовали социокультурное основание ее существования.

Верования и другие ценностные ориентации, присущие каждой такой группе, придавали ее действиям определенный культурный смысл, определяли ту роль, которую она играла в целостной системе общества, обуславливали ее фактические связи с этой целостностью, а также те способы, с помощью которых она участвовала в поддержании и сохранении структурной устойчивости всей социальной системы.

Были выявлены основополагающие структуры социальных взаимодействий, имеющие вид бинарных оппозиций и характеризующие отношения согласия и несогласия, солидарности и вражды между социальными группами. Это делалось при помощи понятийных диад *главное/второстепенное, центр/периферия, высокое/низкое, симпатия/антипатия, привлекательность/отвращение, дружба/вражда, любовь/ненависть, идентичность/отчуждение* и др.

Удалось также показать, что в Новом Завете встречается принцип деления антропосоциальных реалий на логические классы, организующие процесс восприятия личностью социокультурного мира. Наиболее характерные для социального целого бинарные оппозиции – это диады *центр/периферия, высокий/низкий, богатый/бедный, честь/позор, лояльность/неверность, посредничество/безучастность* и др. Они предлагают себя индивидуальному и массовому сознанию в качестве фундаментальных принципов структурирования любого социального микромира, пребывающего в любом макросоциальном контексте.

Начиная с 1970 г. социологический инструментарий стал пользоваться спросом со стороны многих исследователей Нового Завета. В 1973 г. *Общество Библейской Литературы (SBL)* и *Американская Академия Религиозных Наук* утвердили в рамках ежегодных научных форумов семинар под названием «Воссоздание социального мира раннего христианства» (*The Social Description of Early Christianity Seminar*), который затем был переименован в семинар «Социальная история христианства и иудаизма» (*The Social History of Formative Judaism and Christianity*).

В 1983 г. ряд ученых под руководством Брюса Малины (Creghton University), Джероми Нейрей (University of Notre Dame) и Джона Эллиот (University of San Francisco) объединились в исследовательское сообщество «Социология и интерпретация Нового Завета». С 1991 г. это сообщество создало отдельное научное подразделение – группу «Контекст» (*The Context Group*).² В настоящее время группа «Контекст» – это международная исследовательская группа ученых, которые поставили перед собой цель применять при изучении Библии научные методы социологии, культурной и социальной антропологии. Большое число публикаций членов группы «Контекст» и подготавливаемые ими периодические издания *Semeia* и *The Biblical Theology Bulletin* отражают состояние и уровень предпринимаемых научно-теоретических разработок в рамках антропосоциологического подхода к изучению Библии.

Исследователи группы «Контекст» отказались от ранее существовавшей практики изучения социальной реальности Нового Завета на базе простой *описательности*, без выявления противоречий между сущим и должным. Они перешли к поиску и исследованию причин возникновения и развития тех социальных событий, из которых складывается антропосоциальный мир Нового Завета.

3

К настоящему времени в сфере антропосоциологического подхода к Новому Завету сложились общие научно-теоретические предпосылки, позволяющие исследователям Библии успешно совершенствовать свое теоретическое мышление. Однако проблема методологических оснований этого исследовательского направления остается открытой и требует самого серьезного отношения.³

Следует заметить, что целенаправленное и успешное использование антропосоциологического подхода требует учитывать, во-первых, наличие большого количества исторических свидетельств о социальном обустройстве древнего греко-римского мира и во-вторых, растущее число археологических раскопок на территории древнего Средиземноморья. По сравнению с предыдущими периодами это

² См. *The Context Group: A Project on the Bible in its Socio-Cultural Environment* (<http://www.serv.net/~oakmande/index.html>).

³ Существует целый ряд обзоров опыта применения антропосоциологического подхода к изучению Нового Завета, где целенаправленно обсуждаются его методологические основания. См. например: *Best*, 1983; *Coleman*, 1999; *Domeris*, 1991, 1995; *Edwards*, 1983; *Elliott*, 1993; *Holmberg*, 1990; *Jonker*, 2000; *Martin*, 1999; *Scroggs*, 1986.

вносит в понимание новозаветной социальной реальности более отчетливую рациональность и ярко выраженную научную конкретность (*Domeris*, 1991. P. 217).

Рядом зарубежных социологов и, в частности, Д. Гилмором (*Gilmore*, 1982, 1987) была разработана концепция относительной целостности культуры древнего общества Римской империи I–II вв. н. э. (*Peristiany & Pitt-Rivers*, 1992). Впоследствии ученые-библеисты стали использовать эту концепцию при построениях теоретических моделей социальной макросистемы новозаветного общества. Так, Б. Малина предложил следующие рабочие направления: 1) установление социолингвистических контекстов исследуемых документов; 2) сверка имеющихся знаний о прошлом с историческими свидетельствами; 3) проведение сравнительного анализа культуры исследователя с культурой субъектов древнего мира (*Malina* 1983, P. 22).

В свете такого подхода в современных трудах по Новому Завету (особенно в работах участников группы «Контекст») дается анализ социологических антиномий *деятель-структура*, *микро-макро*, *индивидуализм-холизм* и др. Формулирование подобных типовых антиномий помогает создавать направляющие схемы истолкований новозаветных антропосоциальных реалий (*Elliott*, 1993. P. 11).

Во всех этих случаях антропосоциологический подход важен тем, что дает возможность конструировать символические *модели социальных закономерностей*⁴ и исследовать текст Нового Завета через их призму. Эти модели подразделяются на несколько основных видов: 1) *предметные феномены* («другой», «Я», «мы», «они» и др.); 2) *ситуативные феномены*, возникающие из обстоятельств (любовь, совесть, подлость, власть, унижение, забота, торжество и их антитезы); 3) *процессуальные феномены* (рождение, смерть, жизнь, а также все циклические и линейные определения); 4) *структурные феномены* (материя, время, пространство, количество) и др.

Попытка обозначить основные символические модели социальных закономерностей содержится в «Руководстве по социальным ценностям Библии» (*Handbook of Biblical Social Values*, 1998). Редакторы издания Дж. Пильч и Б. Малина так формулируют свои теоретико-методологические посылки:

- 1) в каждой культуре существует многосложная система социальных ценностей;
- 2) система социальных ценностей влияет на поведение человека в обществе;

⁴ Модель может быть определена как «an abstract, simplified representation of some real world object, event, or interaction constructed for the purpose of understanding, control, or prediction» (*Malina*, 1982. P. 231).

3) древней культуре Средиземноморья были присущи свои ценностно-нормативные системы, в соответствии с которыми действовали персонажи книг Нового Завета;

4) дискурс каждого текста имеет символически-полисемантическую природу, позволяя автору говорить сразу о множестве вещей, а не только о том, что буквально содержится в его тексте.

Таким образом, на основании свидетельств о конкретно-исторических проявлениях повседневной жизни со всеми присущими ей оттенками можно строить социологические модели (или типы) социальных реалий (*Pilch, Malina, 1998*). Те модели социальных ценностей, которые предложены в «Руководстве по социальным ценностям Библии» касаются различных сфер жизни человека и рассматриваются, во-первых, по отношению к другим типам социальных ценностей общей социальной системы древнего мира и, во-вторых, берутся в соотношении с соответствующими современными аналогами.

Редакторы «Руководства по социальным ценностям Библии» Джон Пильч и Брюс Малина рекомендуют использовать представленные в книге модели социальных ценностей древней культуры Средиземноморья в качестве своеобразных линз, через которые читатель может рассматривать описываемые в Новом Завете явления (*Pilch, Malina, 1998. P. xl*). Двигаясь этим путем, можно реконструировать представленные в Новом Завете социокультурные индивидуально-коллективные пространства любой структурированности и глубины.

Главное, что свойственно антропосоциологическому исследованию текста Нового Завета, – это ориентация на выявление и объяснение истоков возникновения тех объективных условий и поведенческих проявлений, которые *способствовали/препятствовали* осуществлению целей *индивидуумов/сообществ*. При этом данный подход позволяет рассматривать социальные проблемы как результат действия процессов *интеграции/дезинтеграции* и интерпретировать их в свете категорий социальных *функций/дисфункций*.

В антропосоциологических исследованиях текста Нового Завета внимание ученого-аналитика направляется на те особенные структурообразующие начала, которые присутствуют в каждом отдельном фрагменте текста, в описании каждого конкретного события. Цель исследователя состоит в том, чтобы взглянуть на такой отдельный случай как бы изнутри. С одной стороны, это налагает запрет на работу с заранее готовыми гипотезами. С другой же стороны, такой подход распахивает методологические врата, за которыми присутствует возможность формировать соответствующую концепцию

на базе каждого отдельного событийного или текстового фрагмента. Разумеется, такая концепция должна быть укоренена в конкретных социальных условиях, в которых действовали и мыслили персонажи. Она возникает из описаний жизненных миров индивидов и групп, из реконструкции тех стратегий, которыми руководствовались представители культурного окружения и с помощью которых они обеспечивали свою идентичность, культивировали свои общие и особенные качества. Выстраиваемая концепция выявляет те символические значения, которые люди придавали своим действиям и объективным условиям своей жизни, а также позволяет обнаружить определяющие взаимосвязи общей динамики социальной жизни.

Антропосоциологический подход не может пройти мимо феномена этничности. Практически каждый современный исследователь тех новозаветных материалов, где речь идет о соприкосновениях Христа, Его учеников и апостолов с мирами древних евреев и язычников, вынужден касаться этого фактора. Новый Завет дает собственную интерпретацию этничности: «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его» (Рим. 10:12). И далее: «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:26-28).

Антропосоциологический подход расширяет наши знания об этническом неравенстве в Римской империи, где, как и в любой полиэтничной среде, присутствие феномена этничности было особенно заметно. Этнические стратификации всегда самым тесным образом связаны с другими признаками социального статуса – уровнем доходов, степенью образованности, характером занятий и т. д. Зачастую именно эти признаки и в первую очередь доступ к власти и привилегиям (религиозным и нерелигиозным) оказывались прямо или косвенно обусловлены этнической принадлежностью индивидов.

Исследователь Нового Завета обязан помнить, что в Римской империи учитывалась, наряду с сословными признаками неравенства, также и конфессиональная принадлежность, которая при этом сопрягалась с этническими признаками. Не случайно понятие «язычник» было тождественно определению «чужак». Оба эти понятия евреи употребляли по отношению к не иудеям, населявшим Римскую империю. Учет этих обстоятельств позволяет подходить к новозаветной модификации феномена этничности с критериями древнего мира, а не мерить их мерками современной «эпохи постнационализма».

Некоторые ученые предлагают совместить антропосоциологический подход к изучению Нового Завета с такими методами, как литературная критика и критика риторических приемов (Coleman, 1999; Horell, 1999. P. 24). Действительно, эти методы подводят социологов к проблемам семантики базовых социально-исторических понятий, к вопросам языковых средств, обеспечивающих социальное общение. Они способствуют более глубокому пониманию единого исторического, культурного и социального контекста новозаветной реальности.

Для предотвращения социологически неадекватного понимания текстов Нового Завета необходимо пространство для интерпретации. Это означает, что следует допустить существование множества связей позволяющих каждому, кто этого пожелает, выстроить из этих связей свою собственную семантическую конструкцию. Так, скажем, некоторая расплывчатость, логическая неоднозначность (с научно-рационалистической точки зрения) некоторых фраз Нового Завета имеет свойство не только увеличивать их смысловую неопределенность, но вместе с тем, парадоксальным образом облегчать коммуницирование между читателем и текстом. Поэтому к подобному свойству языка Нового Завета, к тому, что иной раз представляется «неудобовразумительным» (2 Пет. 3: 15-16), следует относиться как к приемлемому и даже необходимому социокультурному артефакту, который по-своему продуктивен.

Любое предпринимаемое отдельным ученым антропосоциологическое исследование Нового Завета основывается на запасе его опыта, как своего собственного, так и воспринятого от коллег. Этот опыт входит в состав формулируемой исследовательской программы, позволяет наметить направляющую траекторию предполагаемого истолкования текста Нового Завета. В исследовательском опыте современных аналитиков могут быть выделены четыре таких направления.

Первое. За основу берутся те противоречия, которые возникают в социальной жизни людей из-за того, что они обладают разными статусами, вынуждены одновременно играть по несколько социальных ролей, входить в несколько слабо связанных между собою групп и т. д. Отсюда проистекают различные формы согласованности или рассогласованности взаимодействий, что приводит к противоречиям между потребностями и интересами людей, с одной стороны, и нравственными чувствами и внешними моральными требованиями, с другой. Их следствиями нередко оказываются драмы зависимости, страха, позора и т. д., разыгрывающиеся на страницах Священного Писания (Rohrbaugh, 1996; Malina, Rohrbaugh, 1992. P. 74–76, 235–237, 326–329).

Второе. Из внимания исследователей к проблемам экономического развития следует необходимость изучения вопросов производства, обмена, потребления и т. д. В свете этой исследовательской установки появился интерес к явлениям *сельской жизни* древнего Средиземноморья в работах Р. Ретфильда (*Robert Redfield. The Little Community: Peasant Society and Culture, 1960*), Э. Фольфа (*E. Wolf. Peasants, 1966*) и Э. Хобсвава (*Erik Hobsbawm. Bandits, 1981*).

Проблемы взаимосвязей между *структурами деревни и города*, а также вопросы положения трудящихся аграрных стран древнего Средиземноморья (применительно к синоптическим Евангелиям) привлекли Р. Рорбаха (*Rohrbaugh, 1991, 1996*). Посвятивший специальное исследование евангельской притче о талантах, он показывает в своих работах, как перемещения людей из деревни в город, т. е. из одной системы социального порядка в другую приводит к смещениям их нормативно-ценностных ориентиров.

Третье. Исследователи исходят из идеи первозначимости морально-этических норм как движущей силы социального развития. Предполагается наличие целого ряда жизненных стандартов и пределов допустимых отклонений от них. Так, Б. Малина и Дж. Нейрей (*Malina, Neyrey, 1996; Neyrey, 1998*) попытались изобразить новозаветную социодинамику посредством антиномии *честь/позор*. Новый Завет изобилует подобными антиномиями (Мк. 8:38, Рим. 1:16; 1 Кор. 11:3-16; 12:34-35). Исследователи, воссоздавая повседневность его жизненного мира, сочли возможным пользоваться социально-этическими категориям хвалы, почести, порицания, стыда и др. Это позволило им связать общую картину новозаветного социального мира с типовыми реакциями людей на конкретные ситуации угрозы их статусу, ценностям, благосостоянию и т. д.

Четвертое. За исходную основу принимается *динамика групп*, представляющих те или иные новозаветные социальные институты. При этом деятельность индивидов рассматривается только в той мере, в какой это необходимо для описания и анализа процессов функционирования исследуемых групп.

Известно, что социально-политическое устройство Римской империи I–II вв. характеризовалось таким системным качеством как неравенство, утвердившимся вследствие наличия социальной стратифицированности населения (*Group Orientation // Malina, Pilch (eds.). Handbook of Biblical Social Values. 1998*). Возникающие на этой основе социальные группы составляли определенную, иерархически организованную структуру. Организованные в соответствии с принципами этничности, формами управления, характером родственных связей, эти группы функционировали в своих локальных

пространствах, являвшихся частными ареалами общего социального пространства Средиземноморья. Границы между группами определялись как на основе приписывания индивидами себе и другим прав членства в определенных группах, так и на основе принятия и демонстрации некоторых общепризнанных символов. Внутригрупповая динамика была направлена на то, чтобы исключить нежелательные изменения в установившихся структурах и сохранять как можно дольше существующий статус группы, двигаясь в русле однажды воспринятых установок (*Osiek, Balch, 1997*).

В Новом Завете динамика функционирования групп определяется и регулируется *традицией*, как институтом социального контроля. Каждый значимый акт ценностно-нормативной ориентации социальной группы сопряжен с напоминанием о существующей традиции (Мк. 7:3-5; 1 Кор. 11:23; 15:3; 2 Фес. 2:15). Посредством традиций в массовое сознание внедряются идеи религиозной солидарности, сплачивающие людей независимо от их происхождения и статуса.

Все указанные направления свидетельствуют о достаточно широком, поистине фронтальном применении антропосоциологического инструментария к исследованию новозаветной реальности. Опыт западных социологов подтверждает продуктивность этого пути. Но это продуктивность особого рода. В условиях, когда позитивистская социология успела истощить значительную часть своих методологических ресурсов, ее обращение к главному каноническому тексту христианства и к исследованию его социально-исторического контекста можно считать своеобразным «мостом», по которому социологическое сознание получило возможность вернуться к покинутой им со времен О. Конта и Г. Спенсера христианской парадигматике.

В заключении следует подчеркнуть, что работа с таким материалом, как жизненный мир Нового Завета, не может пройти бесследно ни для одного ученого-профессионала, пусть даже если он изначально, как теоретик, воспитан в позитивистском, сциентистском духе. Не исключено, что его социологическое сознание сможет рано или поздно ощутить сковывающее, теснящее воздействие позитивистской схематики. И когда он это почувствует и осознает, ему может открыться понимание того, что предмет его исследований (христианство) способен повернуться к нему другой своей стороной и предоставить свои собственные широчайшие *методологические* возможности для дальнейшей работы. Тот *метод христианской социальной аналитики*, которым может пользоваться современный ученый, обладает высокой эвристичностью. Христианская парадигма как инструмент социальной экспертизы и моральной критики,

блестяще выполняет критериальную функцию в условиях современного тотального духовного кризиса. Она позволяет верифицировать те новые идеи и умонастроения, среди которых способно бесконечно долго блуждать секулярное социологическое сознание.

Основное свойство *метода христианской социальной аналитики* состоит в том, что он, во-первых, ориентирован на целостность высшей сверхреальности, внутри которой социальная, антропная, культурная и другие формы земной реальности пребывают как ее частные модусы. Во-вторых, он позволяет при выстраивании объяснительных схем, касающихся происхождения и природы антропосоциальных явлений новозаветного мира, устремляться за пределы физической реальности в сверхфизическую сферу, заменяя принцип причинности принципом Провидения, Божьего Промысла.

Библиография

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

Balch D. Social History of the Matthewan Community. Minneapolis, 1991.

Berding Kenneth. The Hermeneutical Framework of Social-Scientific Criticism: How much can Evangelicals get involved? // The Evangelical Quarterly. An International Review of Bible and Theology 75:1 (2003) 3-22.

Best T. The Sociological Study of the New Testament: Promise and Peril of a new Discipline // Scottish Journal of Theology. 36, 1983.

Blasi A. Early Christianity as a Social Movement. N. Y., 1988.

Colemann J. The Bible and Sociology. (1998 Paul Hanly Furfey Lecture). 1999.

Domeris W. Sociological and Social-Historical Investigation // Text and Interpretation. New Approaches in the Criticism of the New Testament. Leiden, 1991.

Domeris W. Sociological Studies and the Interpretation of the Bible // Scriptura. 54, 1995.

Edwards O. C. Sociology as a Tool for Interpreting the New Testament // Anglican Theological Review. 65, 1983.

Eisenstadt S. Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange // Comparative Studies in Society and History. 22, 1980.

Eisenstadt S., Roninger L. Patrons, Clients, and Friends: Relations and the Structure of Trust in Society. Cambridge, 1984.

Elliott J. A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of I Peter. 1981.

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

Esler P. The First Christians In Their Social World. N. Y., 1994.

Esler P. (Ed.) Modelling Early Christianity: Social-scientific Studies of the New Testament in Its Context. London, 1995.

Funk R. The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School // Journal of Biblical Literature. 95, 1976.

Gager J. Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity. Englewood Cliffs, 1975.

Gellner E., Waterbury J. Patrons and Clients in Mediterranean Societies. London, 1977.

Gill (Ed.) Theology and Sociology. London, 1996.

Gilmore D. Anthropology of the Mediterranean Area // American Anthropological Review. 1982.

Gottwald N. Sociology of Ancient Israel // Anchor Bible Dictionary. Vol. 6, 1992.

Grant R. Early Christianity and society. San Francisco, 1977.

Hanson K., Oakman D. E. Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts. Minneapolis, 1998.

Harrington D. Sociological Concepts and the Early Church: A decade of research // Theological Studies. 41, 1980.

Holmberg B. Sociology and the New Testament. Minneapolis, 1990.

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

Horsley R. Archaeology, History, and Society in Galilee: The social context of Jesus and the Rabbis. Valley Forge, 1996.

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

Kee H. Christian Origins in Sociological Perspective. Philadelphia, 1980.

Kee H. Knowing the truth: A Sociological Approach to the New Testament. Minneapolis, 1989.

Malina B. J. The Social Sciences and Biblical Interpretation // Interpretation. 36, 1982.

Malina B. J. The Social Sciences and Biblical Interpretation // The Bible and Liberation. Ed. by N. Gottwald, Maryknoll, 1983.

Malina B. J. The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality // Semeia. 35, 1986a.

Malina B. J. Christian Origins and Cultural Anthropology. Atlanta. 1986b.

Malina B. J., Rohrbaugh R. Social Science Commentary on the Synoptic Gospels. Minneapolis, 1992.

Malina B. J. The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. Rev. ed. Louisville: 1993.

Malina B. J. The Social World of Jesus and the Gospels. London, 1996.

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

Malina B., Rohrbaugh R. Social Science Commentary on the Gospel of John. Minneapolis, 1998.

Malina B., Neyrey J. H. Honour and Shame in Luke-Acts // The Social World of Luke-Acts. Ed. by J. Neyrey, Peabody, 1991.

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

Malherbe A. Social Aspects of Early Christianity. Baton Rouge, 1977.

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

Meeks W. The first urban Christians. New Haven, 1983.

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

Neyrey J. The Social World of Luke-Acts. Peabody, 1991.

Ozick C. What Are They Saying About the Social Setting of the New Testament? Mahwah, 1992.

Ozick C., Balch D. Families in the New Testament World: Households and House Churches. Louisville, 1997.

Peristany J. G., Pitt-Rivers J. Honour and Grace in the Anthropology of the Mediterranean. Cambridge, 1992.

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

Redfield R. The Little Community: Peasant Society and Culture. Chicago, 1960.

Richter P. Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament // Religion. 14, 1984.

Richter P. Social Scientific Criticism of the New Testament: An Appraisal and Extended Example // Approaches to New Testament Study. Ed. by S. Porter and D. Tombs. Sheffield, 1995.

Rohrbaugh R. The pre-industrial city in Luke-Acts: Urban relations // The social world of Luke-Acts. Ed. by J. Neyrey. Peabody, 1991.

Rohrbaugh R. A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A text of terror? // Biblical Theology Bulletin 23, 1993.

Rohrbaugh R. (ed.) Using the Social Sciences in New Testament Interpretation. Peabody, 1996.

Scroggs R. The Social Interpretation of the New Testament: The Present State of Research // New Testament Studies 26, 1980.

Smith J. The Social Description of Early Christianity // Religious Studies Review 1, 1975.

Theissen G. Sociology of Early Palestinian Christianity. Philadelphia, 1978.

Theissen G. 1982. The social setting of Pauline Christianity. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Theissen G. Social Reality and the Early Christianity. Edinburgh, 1993.

Wilson R. Sociological Approaches to the Old Testament. Philadelphia, 1984.

Wolf E. Peasants. Englewood Cliffs, 1966.

Ресурсы в интернете

The Homepage of Douglas E. Oakman. <http://www.plu.edu/~oakmande/>. This page focuses on Internet materials related to ancient history, biblical studies, and the social sciences.

The Homepage of K. C. Hanson. <http://www.stolaf.edu/people/kchanson/index.html> This page also focuses on Internet materials related to ancient history, biblical studies, and the social sciences.

Social Scientific Interpretation of the New Testament: A Bibliography <http://www.trinity.unimelb.edu.au/~csdevos/SocSciBiblio/SSLList.html>

Mediterranean Culture <http://www.georgetown.edu/faculty/pilchj/culture.htm> The resources for understanding and interpreting ancient, Mediterranean societies in which the Bible originated.

Resource Pages for Biblical Studies: Aspects of the Mediterranean Social World. <http://www.hivolda.no/asf/kkf/biblia03.html>

The Context Group: A Project on the Bible in its Socio-Cultural Environment

<http://www.serv.net/~oakmande/index.html> The Context Group is a working group of international scholars committed to the use of the social sciences in biblical interpretation

NT Sociological Analysis, Structural Analysis, and Theology. <http://divinity.lib.vanderbilt.edu/HomePage/ntbibrev.html> A Bibliography prepared by Hyeon Sik Hong, Bibliographer, New Testament Divinity Library, Vanderbilt University Fall 1993.

ФИЛОСОФИЯ И АПОСТОЛ ПАВЕЛ

Теологические основания библейской философии

В Библии слово *философия* встречается всего лишь один раз, в Новом Завете, в «Послании к Колоссянам» апостола Павла. В этом послании апостол говорит: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Здесь понятие философия употреблено скорее в отрицательном, чем в положительном значении. И это оттого, что апостол ведет речь не о библейской, не о христианской философии, а о философии языческой, греко-римской, далекой от того, что связано с признанием единого Бога и Иисуса Христа.

Для современного человека, пытающегося поставить рядом два понятия, *Библия* и *философия*, неизбежно возникает проблема соотношения тех реалий, которые за ними стоят. У основания этой проблемы обнаруживаются два связанных между собой вопроса. Первый: присутствует ли философское начало в Библии? Второй: если философское начало присутствует в содержании Священного Писания и это означает существование библейской философии, то что она собой представляет?

На первый вопрос можно ответить следующим образом: философское начало – это вектор духовной, преимущественно рациональной энергии человеческого разума, размышляющего об окружающем мире, и в этом своем виде оно присутствует практически во всех плодах человеческого духа – нравственных, художественных, научных, религиозных. Библия представляет собой ни с чем не сравнимую сокровищницу Божественной Премудрости. Некогда человеческий дух, движимый сверхличным Святым Духом, принял посильное участие в создании библейского текста, и вместе с этим «человеческим фактором» в Библию вошло и сопутствующее ему философское начало, размышляющее, взвешивающее и оценивающее.

В Библии практически отсутствуют собственно философские рассуждения с характерными для них проблемными ситуациями,

дискуссионностью, особенностями стиля и аргументации. Вместе с тем, те чрезвычайно крупные и важные темы богословского, экзистенциального, нравственно-этического характера, которые в ней представлены, имеют несомненную философскую значимость.

В глазах человека, верующего в богодухновенный характер Священного Писания, у библейской философии два автора, Бог и человек, и поэтому она носит совершенно особый характер. Ее самая существенная отличительная черта состоит в том, что она имеет не монологический вид, а *диалогический*. Но это не тот диалогизм, который встречается у Платона или Цицерона. Все те библейские размышления, которые так или иначе напоминают нечто философское, – это диалоги человеческого разума с Богом. Участвующие в них люди знают за собой только одно право – это право смиренно вопрошать. Они не сомневаются, не критикуют, не пытаются опровергнуть своего Верховного Собеседника, как это делают светские философы, а внемлют Ему, стремясь уразуметь все то, что пытается им поведать Тот, Чья мудрость бесконечно превосходит человеческую мудрость. Да и что может творение противопоставить Творцу? Что может возразить слабый рассудок того, кто пережил глубокое нравственное падение и до сих пор пребывает в состоянии греховности? Библейское философствование свидетельствует о том, что самое лучшее и самое умное, на что человек способен, – это проявлять смиренное внимание ко всему, что исходит от Творца.

Мирозерцанию библейских авторов, древнееврейских священнописателей присуще глубинное ощущение того, что над всем сущим довлеет высшая, скрытая от глаз людей первопричина. Эта сила связывает все сущее воедино, сообщает всем вещам способность быть. Ей следует поклоняться, ибо она есть связь всех вещей, обеспечивающая единство всего сущего. Она есть Единое, истинный Бог — Яхве, или Сущий. Его свойства – это обладание всей полнотой возможных признаков, вечность, неизменность, вездесущность, бесконечность, самоидентичность, способность вызывать отдельные, конкретные вещи к существованию и изымать их из существования, способность повсеместно устанавливать необходимый порядок в соответствии с Ему одному ведомыми эталонами.

Если светские философы иной раз берут на себя смелость или, точнее, выказывают греховную дерзость, ставя вопрос о том, существует ли Бог, то библейский мыслитель исходит в своих размышлениях из фундаментальной предпосылки-аксиомы об изначальном бытии Бога, Который существовал прежде неба,

земли и всего живого, в том числе человека с его разумом и стремлением философствовать.

Кем же были те люди, которые оказались самым непосредственным образом причастны к феномену библейского философствования? В израильской социокультурной среде этих еврейских мудрецов называли хакамы (от древнеевр. *хокма* – мудрость). Среди них были придворные писцы-соферы, летописцы, сочинители, собиратели фольклора - преданий, легенд, притч, загадок, афористичных изречений. Они, считавшие своим покровителем Соломона, мудрейшего из царей, олицетворяли собой культурную память израильского народа и нередко называли плоды своего труда Соломоновыми писаниями. Многие из этих писаний вошли в состав таких библейских книг, как «Книга притчей Соломоновых», «Книга Екклесиаста», «Книга Песни Песней Соломона». Иудеи и христиане убеждены в том, что через созданные хакамами тексты обнаружилось божественное Откровение и стало доступным для всех Слово Господа.

Мудрость хакамов – это мудрость людей, обладавших чутким религиозным сознанием, развитым интеллектом, поэтическими дарованиями, большим жизненным опытом. Если бы люди такого склада жили в Афинах или в каком-то другом греческом полисе, они вполне могли бы называть себя философами, ибо они действительно были любомудрами. Более того – они не только любили мудрость, тяготели к ней, но и обладали ею. И можно сказать, что в этом отношении они - истинные духовные собратья греческих философов. При этом они не ниже и не выше, не лучше и не хуже последних. Они – *другие*, они – представители иной культуры, обладатели другого типа духовности, иного менталитета. Вместе с тем, они, как и греки, - обладатели ярких творческих дарований, отличавшиеся широтой и открытостью мировосприятия. «Подобная открытость миру вытекала из главной установки хакамов: начать как бы все заново, отрешась от исторической традиции, и рассматривать человека *как такового*, в его первозданности, стоящего перед лицом жизни, смерти и *Вечности*... *Хокма*, мудрость, играла в Израиле ту же роль, что философия у греков... Но главным для еврейских мудрецов было не естествознание, а отыскание секрета счастливой жизни. В этом они стали предшественниками эллинистических философов. Они считали, что «мудрость» извлекается прежде всего из самой жизни, из ее конкретных обстоятельств и проявлений. Вот почему и стиль их литературы ничем не напоминает стиль научных трактатов. Иудейские философы предпочитали язык

поэтов, безымянную мудрость многих поколений с ее живыми образами и меткими поговорками»⁵.

Иудейских мудрецов сближает с греческими философами трезвый житейский рационализм. В их суждениях нет эмоциональной экспансивности. В них слабо представлен дух мистического вдохновения. Вместе с тем, хакамы оказались способны открыть новое пространство духа, неведомое греческим философам. Это пространство веры, которая не сковывает разум, а открывает его. Это вера, которая не противоречит разуму, не заставляет его замолчать, а открывает перед ним такие просторы и глубины бытия, которые невозможно узреть при помощи одних лишь рациональных средств миропонимания. Вера для библейских священнописателей – это не инструмент познания, а *средство мудрой интерпретации уже имеющихся знаний, способ обретения максимально доступной человеку глубины миропонимания.*

Если для греков горизонты духа ограничены познавательными возможностями разума, то для библейских священнописателей вера восполняет ограниченность разума и отодвигает духовный горизонт человека вширь и ввысь, в бесконечность. Она наполняет то пространство, которое отделяет человека от Бога, не пустотой, а встречной, устремленной к Богу духовной энергией.

Все эти особенности стиля философствования ветхозаветных авторов нельзя не учитывать, размышляя о духовном наследии величайшего из христианских мыслителей – апостола Павла.

Личность и судьба апостола Павла

Будущий апостол родился в малоазиатском городе Тарсе в зажиточной иудейской семье. Он происходил из колена Вениамина, давшего Израилю первого царя – Саула. Родители нарекли мальчика в его честь Савлом (Саулом). Он имел от рождения римское гражданство и, соответственно, два имени — еврейское Савл и римское Павел. Благодаря хорошему образованию его богато одаренная натура получила все необходимое для своего развития. В результате он вступил во взрослую жизнь уже будучи яркой и сильной личностью. Воспитанный ревностными иудеями, он с первых шагов обнаружил себя ярким противником христианства и гонителем первых христиан. Он считал Иисуса самозванцем и видел в деятельности его последователей угрозу для

⁵ Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 6: На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М., 1993. С. 128.

иудаизма. Однако, во время путешествия в Дамаск, где он должен был участвовать в расправе над христианами, Павел пережил глубокое потрясение, радикально изменившее характер его религиозного опыта и структуру его духовного «я». Вот как об этом свидетельствует Писание: «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! Что ты гонишь Меня? Он сказал: кто ты, Господи? Господь же сказал ему: Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна. Он в трепете и ужасе сказал: Господи, что повелишь мне делать? И Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать» (Деян. 9, 3 -6). Ослепшего Савла привели в Дамаск, где к нему явился Анания, которому Иисус Христос повелел вернуть тому зрение и крестить его, чтобы тот смог возвещать имя Господа перед народами и царями и пострадать за Него.

Это обращение, сопровождавшееся дианойей (перестройкой души) и метанойей (перестройкой ума), изменило личность и всю последующую жизнь Павла. Из врага Иисуса он стал Его апостолом, поскольку уверовал, что Он – не простой плотник из Назарета, а Сын Божий и Мессия, Спаситель, обещанный человечеству Ветхим Заветом. В итоге жизнь Павла-христианина обрела новый смысл: он проповедовал Христа и его учение среди язычников, нес им Благою Весть, пока не был казнен в Риме по приказу Нерона.

Павел – маргинал-пассионарий, принадлежавший к трем духовным мирам – иудейскому, греко-римскому (эллинистическому) и христианскому. В его личности и его мышлении сфокусировались несколько социокультурных векторов, сообщавших его духовному «я» особую структурно-содержательную сложность. По рождению он был иудеем, а по воспитанию и первоначальным убеждениям - «фарисеем из фарисеев». Но город Тарс, в котором он провел первые годы жизни, являлось сугубо эллинистическим поселением. По свидетельству Страбона там существовала собственная академия, а сами тарсяне своей любознательностью, любовью к наукам не уступали жителям Афин и Александрии.

Следует помнить о том, что Павел – единственный из апостолов, кто вырос в языческом городе. Об его непосредственной причастности к греко-римской, эллинистической цивилизации говорят факты свободного владения им греческим языком, знакомство с греческой литературой и философией, способность пользоваться, при надобности, греческими пословицами

(например, «худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15, 33)). Характерно и то, что почти все его цитаты Ветхого Завета берутся им не из еврейского текста, а из его греческого перевода – Септуагинты. Заслуживает внимания также то обстоятельство, что он от рождения был обладателем римского гражданства, что уже само по себе являлось для иудея большой социальной привилегией.

Все это предрасполагало к выходу за пределы иудейской духовно-социальной партикулярности. Вместе с тем, греко-римские, эллинистические воздействия составляли совокупность хотя и необходимых, но отнюдь не достаточных условий для обращения Павла. Сотни тысяч евреев продолжали существовать внутри сугубо иудейского социокультурного контекста, не имея не малейшего желания переходить в христианство. Потребовалось вмешательство Самого Христа, чтобы потрясти до оснований все духовное существо Павла и обратить его в христианство.

Павел — автор четырнадцати вошедших в Новый Завет посланий. Это серия писем, направленных конкретным адресатам по поводу текущих проблем церковной жизни первых христианских общин. Они были написаны приблизительно через двадцать-двадцать пять лет после распятия Иисуса Христа. Послания ценны тем, что представляют собой один из первых опытов богословского осмысления учения Христа. Создавая их, апостол решал одновременно несколько задач. Во-первых, это был его собственный интеллектуальный труд по самоуяснению, рациональному обоснованию важнейших основоположений христианства.

Уверовав в то, что распятый Иисус был истинным Сыном Божиим, Павел оказался перед необъятным океаном сложнейших богословских проблем и направил все силы своего могучего интеллекта в эту область. Он, по словам теолога С. Нейла, призван был говорить «нечто такое, чего до него еще никто не говорил и для чего в его распоряжении не было подходящих слов»⁶. И он блистательно решил все эти задачи, выказав самую высокую интеллектуальную доблесть.

Второе, на что он не жалел ни физических, ни духовных сил, было решение воспитательно-педагогических задач по облечению важнейших истин христианского учения в доходчивую, яркую, убедительную форму, доступную пониманию язычников и неопитов и позволяющую содержанию этих истин проникать в

⁶ Цит. по кн.: Моррис Л. Теология Нового Завета. СПб., 1995. С. 21.

человеческие сердца и пускать там корни. Павел сумел великолепно справиться и с этими задачами.

Результаты подвижнических усилий Павла были ошеломляющими. Теологи в один голос утверждают, что апостол не мог и помышлять о том, что его письма войдут в канонический текст Библии, станут составной частью Священного Писания⁷. Они же отмечают, что значение Павла выходит далеко за пределы религиозной сферы и охватывает много других областей. Он оказал и продолжает оказывать влияние на интеллектуальную жизнь христианского мира, на политическое, правовое и нравственное сознание индивидов и сообществ, на развитие философии, социологии, культурной антропологии, психологии и др. социогуманитарных наук.

Павел и афинские любомудры

В «Деяниях святых Апостолов» говорится о встрече Павла с философами-эпикурейцами. Оказавшись в Афинах, он возмутился духом при виде множества идолов – мраморных изваяний языческих богов. На одной из городских площадей он стал ежедневно проповедовать. Далее произошло следующее: «Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним; и одни говорили: «что хочет сказать этот суеслов?», а другие: «кажется, он проповедует о чужих божествах», потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение. И, взявши его, привели в ареопаг и говорили: можем ли мы знать, что это за новое учение, проповедуемое тобою? Ибо что-то странное ты влагаешь в уши наши; посему хотим знать, что это такое? Афиняне же все и живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое. И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как-бы особенно набожны; ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам: Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворных храмах живет. И не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все; От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут

⁷ См.: Баркли У. Толкование Послания к Римлянам. Б. м. 1980. С. XII.

ли, хотя он и не далеко от каждого из нас: Ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род». Итак, мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого. Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться; ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых. Услышавши о воскресении мертвых, одни насмеялись, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время. Итак Павел вышел из среды их. Некоторые же мужи, приставши к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ним» (Деян. 17, 16-32).

Павел в своем выступлении не затрагивает содержания греческой философии, не касается слабых сторон известных ему учений эпикурейцев и стоиков. Он начинает свое выступление с того, что указывает на точку соприкосновения между христианами и язычниками. Апостол обращает внимание греков на их особую набожность, заключающуюся в их способности чтить Бога, даже не зная его. Его парадоксальное утверждение о «неведомом Боге» становится чем-то вроде моста, перебрасываемого мудрым апостолом из одного культурного мира в другой и открывающего возможность преодолеть пропасть непонимания, отделяющую язычников от христиан.

Примечательно, что тут же, среди афинян нашлись люди, которые перешли через этот «мост». Одним из них был Дионисий Ареопагит, который позднее особо прославится благодаря своему двойнику - замечательному христианскому мыслителю Петру Иверу, выступившему под псевдонимом и вошедшему в историю мировой духовности как Псевдо-Дионисий Ареопагит. То есть выступление Павла перед языческими философами не было бесплодным «суесловием». Как в притче Христа о сеятеле, зерна истины, разбрасываемые апостолом, попадали на разную почву, как бесплодную, так и плодородную. Некоторые из семян, зароненные в сердца, жаждущие истины, принесли плод «в сто крат».

Павел, знакомый с идеями афинских философов, был далек от того, чтобы восхищаться их мудростью. В его глазах языческая мудрость – это «безумие перед Богом», потому что в ней нет ни любви к Богу, ни страха Божьего. Она сродни духовной слепоте и не способна привести к спасению. Зато в ней есть много суетности

и лукавства, в которых христианину легко уловить тех же эпикурейцев. Для Павла последователи Эпикура - это не духовные люди, а «душевные», т. е. руководствующиеся не столько движениями духа, сколько чувственностью. Их кредо: «Станем есть и пить, ибо завтра умрем» (1 Кор. 15, 32). Они ограничены и считают безумием то, что исходит от Духа Божия. Они не в состоянии понять очень многого, поскольку не способны подняться на высшую ступень разумения - ступень духовности. Их рассуждения основаны на мудрости сугубо человеческой и в этом их слабость. Истинная же мудрость основывается, по глубокому убеждению Павла, на силе Божией, а не человеческой.

Павел не превозносит мудрость века сего или мудрость властей. Он проповедует премудрость Божию. При этом он не присваивает ее себе, поскольку твердо знает об ее особой, богооткровенной природе. Только милость Божия позволяет ему прикоснуться к ней. Если бы все люди были причастны к ней, тогда Иисуса Христа не распяли бы.

Просвещенная публика, внимавшая Павлу в Афинах, состояла не только из эпикурейцев. Среди слушателей были еще и те, кто придерживался идей философов-стоиков. (Деян. 17, 18 - 21). Их воззрения были несколько ближе Павлу, по сравнению с взглядами эпикурейцев. Космология, онтология и теология стоиков несли в себе идею явно выраженного монизма. Стоики утверждали, что в мире господствует Бог, который полностью имманентен, тождествен этому миру. И хотя для Павла Бог отнюдь не имманентен миру, Творец не тождествен всей совокупности своих творений, а стоит неизмеримо выше тварного мира, он в своей речи в ареопаге охотно процитировал поэта-стоика Арата, друга Зенона, когда говорил об едином Боге: «Мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род» (Деян. 17, 28).

Для Павла важно было обнаружить характерное для греческого духа состояние активного поиска. Однако, он увидел, что греческие философы, пребывая в этом поиске, не сумели добраться до того духовного рубежа, где им могла бы открыться сверхличность живого Бога, а задержались перед россыпью многочисленных гносеологических, антропологических, этических и социально-политических проблем, которые как бы перегородили им путь, ведущий к богопознанию. Религиозная интуиция подсказывала им, что «неведомый Бог», еще не открывшийся им, существует. Но их интеллектуальные, духовные резервы истощились раньше, чем они смогли приблизиться к самой постановке проблемы богопознания. Именно поэтому

относительная глубина языческой философской мудрости померкла перед глубиной мудрости апостола Павла, напитанной духом христианского откровения.

Не кичась этим, очевидным для него духовным превосходством, Павел видел свое предназначение в том, чтобы протягивать руку каждому, кто был готов принять в свое сердце живого Бога и тем самым приобщиться к мудрости высшего порядка. Он отчетливо сознавал, что верующий в Христа не нуждается в философской мудрости, если та не приближает его к Богу, не служит делу богопознания.

Социально-нравственное богословие Павла

Павел не принадлежал к мыслителям-систематикам. Он не ставил и не мог ставить перед собой задачу по созданию упорядоченной системы-суммы христианской теологии по той простой причине, что во время его апостольства христианская богословская мысль делала свои первые шаги и еще рано было предпринимать усилия такого рода. Только в «Послании к Римлянам», где Павел говорит о достоинствах христианской веры и излагает суть своего евангельского кредо, теологи усматривают некоторые черты систематичности, приближающие это «Послание» к жанру богословского трактата⁸.

Павел, как мыслитель, в своих теологических размышлениях, конечно же, не пребывал в ситуации свободного, беспредпосылочного поиска-блуждания. В значительной степени он опирался на Ветхий Завет, который продолжал для него сохранять значимость священного текста, оставаясь средоточием авторитетного Слова Божьего. Не случайно Павел, как свидетельствуют исследователи, ссылается на него в своих посланиях 93 раза⁹. Однако, апостол воспринимает Ветхий Завет из иного духовного пространства, чем то, в котором пребывали мудрецы-хакамы. Поэтому он усматривает в древних текстах то, чего в нем не замечали даже те, кто непосредственно участвовал в их написании. Новое понимание ветхозаветного Писания позволило Павлу контекстуализировать его в христоцентрическую картину мира. Для него все, что связано с Христом, предстало исполнением откровения Ветхого Завета, а в Благой Вести он увидел исполнение обетования, данного Богом Аврааму. То есть в глазах Павла Ветхий Завет остался средоточием безусловных истин и одновременно предстал прямым, непосредственным источником христианского богословствования.

⁸ Там же. С. 1.

⁹ Лэдд Д. Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 464.

Павел – мыслитель-полемист и одновременно мыслитель-дидактик. Все его богословские и философские идеи формулируются им по самым конкретным поводам и случаям. Все они привязаны к реальной ситуации духовной и социальной жизни первых христианских общин. Отсюда тот особый проповеднический диалогизм, доминирующий в переписке Павла. Его послания – это не трактаты, а эпистолы. Ведя переписку с молодыми церковными сообществами, он богословствовал, философствовал, дискутировал, советовал, поучал, наставлял. Но при всем разнообразии этих коммуникативных векторов, он никогда не утрачивал из виду то главное, ради чего он вел переписку, – проповедь распятого Христа. Еще раз подчеркнем, что то духовное пространство, внутри которого Павел жил, мыслил, чувствовал, боролся, страдал, имело христоцентричный характер. Для него Христос был альфой и омегой всего сущего и должного.

Тот мир, в котором пребывает человеческий род, обозначается Павлом греческим словом *космос*. Это арена, на которой разворачиваются события земной истории, сменяют друг друга поколения людей, мужчин и женщин, грешников и праведников, слабых и сильных, униженных и могущественных. На этой арене люди связаны между собой множеством всевозможных отношений и взаимозависимостей. Они трудятся и торгуют, вступают в браки и воспитывают детей, договариваются и ссорятся, воюют и убивают друг друга. Но все это не будет длиться вечно, «ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Все в этом мире бrenно и потому минет как сам он, так и все, что пребывает в нем. Те, кто считают, что они связаны только с этим земным миром и принадлежат лишь ему, тоже обречены. И лишь перед верующими в Христа закрытие, конец этого мира означает открытие врат в иной мир, не похожий на этот, земной.

Христоцентрическая теология Павла имеет явно выраженную социально-этическую направленность. В ней с христианских позиций осмысливается как отношение человека к другому человеку, так и его отношение к социальным институтам. Павел убежден, что лучший рецепт, какой можно предложить христианину, это совет, чтобы его социальная жизнь строилась как *подражание Христу*. Так, обращаясь к членам коринфской церковной общины, он призывает: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11, 1). Это означает, что христианин должен в своих поступках руководствоваться не личными интересами, но мотивами высшего порядка, повинуюсь высшей воле, как Иисус повиновался воле Бога-Отца, идя на страдания и смерть, восходя на крест.

Тема повиновения высшей воле связана у Павла с теологией власти и государственности. Он осмысливает проблему власти в

терминах строгого монотеизма. Так, например, на полутора десятках страницах «Послания к Римлянам», наиболее насыщенного социальными вопросами, слово *Бог* употребляется 153 раза, т. е. в среднем через каждые 46 слов¹⁰. Для Павла это совершенно естественно, поскольку он убежден в том, что Бог присутствует повсеместно и социально-политическая сфера государственной власти не составляет исключения.

Власть выступает для Павла в двух основных формах – сакральной и светской. Сакральная власть имеет несколько связанных между собой форм. В первую очередь это власть Творца над Его творениями. Бог властвует абсолютно и безусловно над всем сущим, в том числе над поведением людей и их отношениями между собой. 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. 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 Богу и исходят от Него. Он наделяет одних людей властными полномочиями, чтобы они управляли другими людьми. Через пророков, священнослужителей, царей, судей осуществляется Его власть на земле.

Сын Божий, будучи одним из трех лиц Св. Троицы, обладает столь же абсолютной властью, как и Бог-Отец. Вместе с тем Иисус в своей земной жизни постоянно подчеркивал, что Он всегда беспрекословно подчиняется Отцу Небесному и исполняет Его волю. Никто иной, как Бог-Отец, действуя во Христе и через Него, дает Сыну Божьему власть и силу прощать грехи, исцелять больных, воскрешать мертвых, изгонять духов зла, укрощать стихии. Христос ведет себя среди людей как власть имеющий потому, что, покорный воле Бога-Отца, Он действительно наделен Им этой властью в полной мере. Воскресший Иисус говорит ученикам: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18).

Иерархический принцип мироустройства требует, чтобы и в социальной жизни действовала логика отношений властвования и подчинения. Отсюда однозначная категоричность тезиса Павла о том, что нет власти не от Бога. Не наделяя земную власть людей над

¹⁰ См.: Моррис Л. Теология Нового Завета. СПб., 1995. С. 25.

людьми сакральными свойствами, апостол, однако, указывает на ее санкционированность свыше. Она не является чьей-либо личной принадлежностью, поскольку исходит от Бога, даруется Им. Если же власть от Бога, то следует подчиняться тому, кто ею обладает, так же, как мы повинемся Богу, поскольку власть – Божий инструмент, посредством которого поддерживается Божий порядок. Она призвана противостоять злу и приумножать добро. Поэтому повиноваться и служить следует не за страх, а за совесть, исполняя свой гражданский долг.

Главным носителем светской власти является государство. Оно требует от подданных подчинения, соблюдения всех своих предписаний, поскольку в этом заключается залог стабильного социального порядка. Через земной порядок пролегает путь к порядку Небесного Иерусалима. В этом состоит необходимость существования института государственности, и потому он должен быть защищен от любых попыток его насильственного разрушения.

В лице Павла человеческий дух поднимается на новую ступень в понимании природы государства, входит в более высокое ценностное измерение. На этом новом уровне покорность государству начинает выглядеть уже не как вынужденное подчинение неодолимой силе, но как духовная доблесть сознательного смирения. Эта радикально изменившаяся мотивация предполагает уже не доминирование чувства страха перед внешней мощью государства, но отводит руководящую роль совести и чувству долга гражданина-христианина, принимающего на себя обязанности подчинения и служения не ради государства как такового, а ради Господа. Об этом Павел пишет в «Послании к Римлянам»: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, а для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13, 1 – 7).

Государство служит Богу тем, что осуществляет мирскую справедливость, поддерживает и защищает гражданский мир. Бог наделил правителей государства *правом меча*, т. е. правом законного, справедливого применения силы ради общественного блага, чтобы они могли защищать добропорядочных граждан от злодеев, эффективно

пресекать всё то, что нарушает или грозит нарушить общественный порядок.

Когда государство требует от граждан того же самого, чего от них требует Бог, и запрещает им то же самое, что запрещает им Бог, то оно выступает истинным орудием Творца-Миродержца. И христиане обязаны подчиняться и служить такому государству не за страх, а за совесть, молиться за него и его правителей. Если же требования и запреты государства идут вразрез с требованиями и запретами Бога, если оно вмешивается в сферу вероисповеданий, свободы совести, то христиане вправе выказывать те или иные формы гражданского неповиновения, поскольку «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5, 29). Но и в этом случае они должны молиться за правителей, чтобы Бог образумил их, наставил, внушил им верное направление мыслей и действий. И хотя неприглядные действия власть имущих достойны нравственного осуждения, сами они, подобно Пилату, вовлечены в исполнение Божьего замысла. И задача христианского сознания состоит в том, чтобы напряжением духовных сил проникнуть в этот замысел, прочесть его тайные письмена и сделать правильные выводы о месте, роли, предназначении конкретного правителя, политика, общественного деятеля или политического сообщества в деле их «публичного служения».

Государство для Павла – это необходимое условие социальной жизни всех людей, будь они язычники или христиане. И пусть оно бесконечно далеко от совершенства, его следует принимать таким, каково оно есть. У римского государства, в пределах которого проходит жизнь апостола, много отрицательных свойств или «общественных грехов», среди которых одним из самых тяжких выступает институт рабовладения. Однако, Павел далек от того, чтобы ставить задачу по ликвидации социального неравенства и призывать к насильственному ниспровержению рабства. Он убежден в том, что социальные различия всегда будут существовать во внецерковных сообществах и государственных структурах. Если раб – христианин, то он обязан не бунтовать, а смиренно служить своему хозяину (Кол. 3, 22-25). В «Послании к Ефессянам» Павел пишет: «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу. Не с видимою только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как человекам» (Еф. 6, 5-8). Хозяевам, в свою очередь, следует относиться к рабам уважительно и справедливо.

Тем, кому дана власть, будь то правители, государственные чиновники или домохозяева-рабовладельцы, должны использовать ее не во зло, а во благо подчиненным. Если же власть предрежащие

злоупотребляют своей силой, то противостоять этому следует особым образом. Павел не призывает к активному сопротивлению, к каким-либо энергичным формам политической, социальной борьбы. Следуя за Христом, он увещевает: «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу *Божью*. Ибо написано: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь». Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 19 – 21)

Римское автократическое государство допускало существование различных светских и религиозных форм гражданской жизни. Среди них были профессиональные гильдии, философские и риторические школы и многое другое. На территориях, заселенных иудеями, существовали синагоги с иудейскими общинами. Когда начали возникать первые христианские общины, то они стали использовать в качестве самоназвания греческое понятие *эκκλησία*, которое было взято из лексикона религиозно-гражданской жизни греческих городов-государств, где обозначало городское собрание свободных граждан. Павел тоже стал пользоваться им.

Из христиан, составляющих религиозные сообщества, образуются новые братства или «братства без границ».¹¹ Их члены рассматривают себя как божьих избранников, познавших Бога. Эти общности характеризуются связями солидарности, внутренним единением. В любой из них вчерашний язычник, ставший христианином, ничем не ниже вчерашнего монотеиста-иудея, уверовавшего в Христа. Поэтому Павел довольно резко выступил против апостола Петра, когда тот отказался сесть за стол вместе с обращенными язычниками и разделить с ними трапезу (Галл. 2, 11 – 21). Для христианина факт принадлежности кого-либо к церкви Христа отодвигает далеко на задний план все этнические, национальные и социальные различия. Никакие разделения внутри церкви, как единого тела, не допустимы. Церковь – это целостность, сопоставимая с целостностью живого человеческого организма. «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 26). Любые разногласия в церкви – это болезнь, от которой страдает все тело. Если христиане оказываются не готовы к примирению друг с другом, то они тем самым закрывают для себя путь, ведущий к примирению с Богом.

Эκκλησία-церковь занимает особую позицию в социальном мире. Ее своеобразие заключается, в отношении напряженных противоречий с внешним социальным окружением и государственными институтами. Но Павел неоднократно подчеркивает, что энергия

¹¹ Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. С. 148.

недоброжелательства исходит, как правило, извне, со стороны внехристианской среды и никогда ее источником не является христианская община. Более того, модель типовых ответных реакций со стороны еkkлeсии далеко опережает те поведенческие стереотипы, которые характерны для других групп, сообществ, объединений апостольской эпохи. Эта модель непосредственно соотносится с универсальным нравственным законом, который играет важную роль в социальной этике Павла. Об этом законе, которому подчиняются сердца язычников, иудеев и христиан, апостолом говорит в его «Послании к Римлянам»: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14 – 15). Этот закон дан Богом и потому его исполнение приносит людям только благо и никогда не приносит зла. Его характеризуют несколько сущностных признаков.

Во-первых, это *нравственный* закон. То есть он не исходит от государства и властей, а присутствует внутри людей, в их сердцах, заставляя их творить добро, а не зло.

Во-вторых, он имеет *естественное* происхождение, поскольку заставляя людей верно действовать «по природе», т. е. естественным, как бы само собой разумеющимся образом. Большинство людей уже рождаются с этой способностью «законное делать» и совершают всё социально необходимое добровольно, не нуждаясь в принуждении.

В-третьих, он носит *бессознательный* характер. Действия в соответствии с его требованиями не нуждаются в специальной предварительной рефлексии. Человеком при этом движет не разум, а сердце, не рассуждение, а внутреннее, неосознаваемое побуждение, укорененное в бессознательных глубинах человеческого существа.

В-четвертых, это *универсальный, общечеловеческий, общеобязательный* для всех закон, который дан Богом и которому подчиняется нравственная жизнь как эллинов, так и иудеев, как рабов, так и свободных, как мужчин, так и женщин и т. д. Этот закон не ведает исключений и никто не вправе оправдывать свое беззаконие, ссылаясь на то, что этот закон ему неизвестен, что он не знал об уготованном возмездии, ожидающем нарушителя.

Эстетическое начало в учении Павла

В «Посланиях» Павла нет тщательной проработки эстетических категорий, подобно тому, как это представлено в позднейших теоретических трактатах по эстетике. Но в них присутствует нечто большее – дух новой, христианской эстетики. Они открывают

возможность нового понимания тех эстетических проблем, которые были уже известны греко-римскому миру. Но теперь вся эстетическая реальность оказывается замкнута на личности Христа, выступающей ее альфой и омегой.

Апостол Павел – первый из христианских мыслителей, чье духовное наследие дает основание для постановки вопросов о существовании христианской эстетической теологии, об ее культурно-историческом своеобразии. Теология Павла пронизана эстетическими началами: в ней присутствуют все основные положительные категории классической эстетики – прекрасное, возвышенное, трагическое, героическое и т. д. Те начала, которые принято называть религиозно-мистическими, духовно-этическими, у Павла легко трансформируются в эстетические реалии. Это происходит от избыточной полноты, чрезвычайной духовной насыщенности того материала, с которым имеет дело Павел.

Эстетика Павла бесконечно шире тех представлений об эстетике, которые впоследствии закрепились в западном культурном сознании нового времени, когда эстетика конституировалась в качестве самостоятельной теоретической дисциплины. К духовному наследию Павла в гораздо большей степени подходит определение Ф. М. Достоевского: "... Эстетика есть открытие прекрасных моментов в душе человеческой..."¹². В душе самого Павла Христос открыл сокровищницу "прекрасных моментов". И сам Павел после своего духовного преображения и вплоть до мученической гибели стремился к тому, чтобы открывать в душах людей сокровища духовной красоты.

Красота мысли. Для Павла красота неотрывна от истины, а высшее, абсолютное воплощение истины он видит в личности Иисуса Христа. Поэтому все, что так или иначе имеет отношение к идеалу красоты, оказывается в неразрывной связи с Христом. Способность христианина испытывать чувство единения с Христом составляла суть религиозно-эстетического мироотношения, суть духовно-эстетической жизни христианина. Признание тождества красоты с истиной, соединяющихся в Христе, позволяет Павлу высоко ценить роль мышления и знания. Он полагает, что вера в Христа в сочетании с знанием, идущим от Духа Христа, не противоречат друг в другу и даже взаимно нуждаются в единении. Мысль, возвышающаяся до способности к такому единению, обретает такое эстетическое качество, как красота. Именно такая красота присуща мысли самого Павла.

Творчество. Павел, будучи глубоко творческой личностью, с большим вниманием относился к проблемам творчества. Сознвая, что все его духовные усилия производны от творческой воли Бога, он

¹² Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. Т.20. Л., 1980. С. 256

понимал, что творчество в его истоках и проявлениях никогда не утрачивает своего мистического характера. Иным оно не может быть, поскольку именно Бог, даруя человеку Свою любовь, наделил его одновременно и способностью к творческому созиданию. Конечная воля человека способна соединяться в акте творчества с бесконечностью Божественного Первоначала, обретать вдохновение, созидательную энергию, прекрасные, возвышенные мысли, а с ними и способность облекать их в соответствующие формы, отвечающие эстетическим критериям.

Возвышенное. Павел своими эпистолярными размышлениями демонстрирует неисчерпаемые духовные резервы эстетики возвышенного, которая тоже имеет своим источником Бога: “Вечная сила Его и Божество от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим. 1, 20). К этим видимым творениям относятся и сверкающие горные вершины, и безбрежные морские дали, и усыпанный золотыми искрами звезд ночной небосвод и еще многое другое, что способно производить впечатление необычайного величия и возвышенной красоты.

Героическое. То, как Павел отстаивает и защищает правоту дела Христова, свидетельствует о присущем ему духе беспримерного героизма. “Павел был не просто первым борцом за права мышления в христианстве; он показал всем последующим поколениям, как именно следует вести эту борьбу”¹³.

П. А. Флоренский, исследовавший семантику имен, отмечал присутствие в имени Павел героического, боевого, наступательного фермента: «Павел же, каков бы он ни был лично, есть начало обратное смерти, носитель активности: и слово его тем самым идет *поперек* миру и гладит его против шерсти»¹⁴ Героизм Павла, наступательный пафос всей его деятельности проявляется как в его миссионерских подвигах, так и в его риторике, пронизанной духом неустрашимости. Секрет всепобеждающей силы его слова – в диалектической гибкости его аргументации. Кстати, предпосылки этого качества, по наблюдениям Флоренского, также содержатся в имени Павла, которое тот характеризует как «извилистое и диалектичное, с соответственными противоречиями и динамикой»¹⁵.

Трагическое. Эсхатологическое мирозерцание, в контексте которого встраивается учение Павла, может показаться трагическим. Грядущая гибель мира и человечества, казалось бы, не оставляет места для радостных, оптимистичных настроений и предполагает глубокий трагический настрой. Эсхатологизм действительный, а не мнимый,

¹³ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Он же. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 466.

¹⁴ П. А. Флоренский. Имена. Б. м.: Купина, 1993. С. 240.

¹⁵ Там же. С. 293

выполняет важную конструктивную функцию в учении Павла. «Подобно тому как сорванная со своих нитей паутина из изумительно простого сооружения сразу же превращается в спутанный клубок, мистика Павла представляет собой изумительно простую вещь, пока находится в рамках эсхатологии, и превращается в безнадежную путаницу, когда она из нее вырвана»¹⁶. Но эсхатологическая мысль Павла не содержит в себе и тени безысходности и обреченности. Логика его размышлений и рассуждений устремляется в непривычном для языческого мира направлении. Она полностью подчинена идее спасения – центральному экзистенциальному пункту христианского вероучения, вселяющему уверенность в существовании бессмертия как альтернативы физической смерти.

Катарсис. К Павлу переходит традиционная для античной эстетики проблема катарсиса как духовно-нравственного очищения. Но у него она утрачивает свой психологически-натуралистическую природу и обретает возвышенно-мистический характер. Теперь она оказывается прочно скреплена с идеей умирания и воскресения христианина вместе с Христом. Человек, глубоко страдающий от своей греховности, через Христа умирает для греха, т. е. обретает уверенность в освобождении от его темной власти, уверенность в своем спасении. Так, ужасное и безобразное (в данном случае это *грех*) становясь предметом глубоких переживаний, превращается в трагическое, которое, в свою очередь, через искупительную смерть Христа, обращается для грешника, страдающего от чувства и сознания своей виновности, в прекрасное – спасение как восхождение в Царство Божие как обитель абсолютной красоты. Человек, уверовавший в свое спасение, сам становится источником высокой духовной красоты. Он начинает светиться отраженным светом, исходящим от Христа. Смерть превращается из устрашающего провала в небытие в поворотный пункт драматического действия с логикой экзистенциального катарсиса.

Павел с предельной остротой ощущал катарсическую направленность смерти и воскресения Иисуса, открывших для людей путь к полному очищению от всей скверны мира, лежащего во зле. Каждый, уверовавший в божественную природу Иисуса Христа, обретал возможность воскресения в телесной субстанции, очищенной от всего темного. «Но если в Иисусе смерть и воскресение проявились открыто и явно, то в избранных эти процессы протекают в скрытой форме, хотя и не менее реально. Так как природа их телесности связывает их теперь с Иисусом Христом, они благодаря Его смерти и воскресению стали существами, которые сами находятся в состоянии

¹⁶ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Он же. Жизнь и мысли. М., 1996. с. 292.

умерших и воскресших, хотя внешне кажется, что их природное существование осталось неизменным»¹⁷

Важным дополнением к эстетике Павла могут служить многочисленные артефакты из области христианского искусства последующих веков, свидетельствующие о повышенном интересе художников, композиторов, писателей к личности апостола-мыслителя. Эти произведения составляют пространный ряд, в который входят фреска Микеланджело из капеллы Паолина «Обращение Савла» (1550), картины Эль Греко «Апостолы Петр и Павел» (1614), Рембрандта «Апостол Павел в темнице» (1630), В. И. Сурикова «Апостол Павел перед Агриппой», оратория Ф. Мендельсона «Павел» (1830), роман Ф. У. Фаррара «Сумрак и заря» (рус. пер. «На заре христианства»). СПб., 1901) и др.

Подобный интерес к личности и учению апостола Павла объясняется, по меньшей мере, двумя рядами обстоятельств. Первый заключается в том, что история обращения Павла в христианство навсегда вошла в религиозный опыт человечества как незабываемый пример неординарной метаморфозы, на которую способен человеческий дух. Изменение вероисповедания, радикальная метанойя, глубокая трансформация структуры мировоззрения и самосознания – все это всегда поражало и до сих пор продолжает потрясать читателей Нового Завета. То, что Павел испытал на пути в Дамаск, а затем пережил в последующие дни, можно считать *парадигмой* индивидуальной религиозной жизни. Нечто подобное впоследствии переживали многие христиане. Примеры обращений такого рода, т. е. превращений ярых противников христианства в истинных христиан особенно приумножались в периоды эпохальных кризисов, переживаемых христианскими субцивилизациями.

Второй ряд обстоятельств связан с тем, что содержание библейского текста, в который вошли «Послания» апостола Павла, обнаружило свою всепроникающую природу. Если говорить о христианской цивилизации, то практически не осталось ни одной сферы человеческого бытия, которая никак бы не соприкасалась с миром Библии. Идеи и образы Священного Писания проникли в духовную и социальную жизнь, в философию и искусство, мораль и науку, в политические и правовые тексты. В итоге содержание библейского текста, распространившееся по всему социокультурному пространству христианской цивилизации, фактически превратилось в *интертекст*. Библейский текст как бы накрыл бесчисленное множество конкретных, локальных, в том числе сугубо светских текстов. Он не просто распростерся над ними, а, подобно дождю,

¹⁷ Там же. С. 269.

небесной влаге, проник в эти земные тексты, напитал их живительной духовной силой. В итоге стало появляться множество новых всходов – текстов, принадлежащих к христианской философии, поэзии, драматургии, к социальной, этической, юридической, политической мысли. Связанные между собой многими смысловыми линиями, они составили один общий интертекст христианской культуры, в котором «Посланиям» апостола Павла и всем рожденным ими духовным рефлексам принадлежит одно из самых почетных мест.

ИСТОРИЯ РУССКОГО ЕВАНГЕЛИЗМА

**ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ИМПЕРАТОРСКОМ
ПЕТЕРБУРГЕ
(Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О ФЕНОМЕНЕ ЛОРДА РЕДСТОКА)**

Время приездов в Петербург евангельского проповедника лорда Г. Редстока, т. е. 1870-е гг., были годами оживленных дискуссий о характере того духовного резонанса, который был вызван его деятельностью. Один из таких споров разгорелся между Ф. М. Достоевским и Ю. Д. Засецкой.

Юлия Денисовна Засецкая (1835 – 1882) была дочерью героя Отечественной войны 1812 г., легендарного гусара-партизана, известного поэта Дениса Давыдова. Пережив духовное возрождение, она много сил отдавала переводам книг протестантских проповедников, активно участвовала в различных благотворительных акциях. Именно она в 1873 г. основала первый в Петербурге ночлежный дом. После знакомства с Редстоком, она вошла в круг наиболее ревностных приверженцев того дела, которому посвятил себя «лорд-апостол».

Жена Ф. М. Достоевского, Анна Григорьевна, писала в своих воспоминаниях о том, что Федор Михайлович получил от Засецкой приглашение осмотреть открытое ею прибежище для бездомных. При этом она характеризовала Засецкую как «редстокистку», которую ее муж весьма ценил, почитая за умную, добрую и милую женщину, и с которой постоянно вел горячие, хотя и дружеские, споры по поводу ее религиозных убеждений.

В феврале 1874 г. Достоевский провел вечер в доме Засецкой, где Редсток выступал с проповедью. Об этом свидетельствует жена писателя: «Ю. Д. Засецкая была редстокистка, и Федор Михайлович, по ее приглашению, несколько раз присутствовал при духовных беседах лорда Редстока и других выдающихся проповедников его учения» (Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1987. С. 278).

Здесь необходимо уточнить и подчеркнуть: Редсток проповедовал *не свое* учение. У него не было своих, самостоятельных идей. Его беседы и проповеди носила общий евангелизационный характер. Их смысл был сосредоточен на особой миссии Христа, пролившего Свою святую кровь за человеческие грехи и ставшего для каждого покаявшегося грешника прямым, без посредников, ходатаем перед Богом-Отцом.

Следующее посещение Достоевским проповеди Редстока у Засецкой состоялось в 1876 г. во время второго приезда «лорда-апостола» в Петербург.

Суть тех споров между Достоевским и Засецкой, о которых упоминала жена писателя, передал Н. С. Лесков в своих заметках «О куфельном мужике...», когда их участников уже не было в живых: «Ф. М. Достоевский зашел раз сумерками к недавно умершей в Париже Юлии Денисовне Засецкой, урожденной Давыдовой, дочери известного партизана Дениса Давыдова. Федор Михайлович застал хозяйку за

выборками каких-то мест из сочинений Джона Буниана и начал дружески укорять ее за протестантизм и наставлять в православии. Юлия Денисовна была заведомая протестантка, и *одна* из всех лиц известного великосветского религиозного кружка не скрывала, что она с православием покончила и присоединилась к лютеранству. [В данном случае Н. С. Лесков не точен: Засецкая не была лютеранкой. Писатель совершает распространенную в прошлом среди православных россиян ошибку сведения протестантизма к одной лишь из его форм, наиболее известной в Петербурге, - лютеранству. – В. Б.] Это у нас для русских не дозволено и составляет наказуемое преступление, а потому признание в таком поступке требует известного мужества. Достоевский говорил, что он именно «уважает» в этой даме «ее мужество и ее искренность», но самый факт уклонения от православия в чужую веру его огорчал. Он говорил то, что говорят и многие другие, то есть что православие есть вера самая истинная и самая лучшая и что, не исповедуя православия, «нельзя быть русским». Засецкая, разумеется, держалась совсем других мнений и по характеру своему, поразительно напомиравшему характер отца ее, «пылкого Дениса», была как нельзя более русская. В ней были и русские привычки и русский нрав, и притом в ней жило такое живое сострадание к бедствиям чернорабочего народа, что она готова была помочь каждому и много помогала... Словом, она была добрая и хорошо воспитанная женщина и даже набожная христианка, но только не православная. И переход из православия в протестантизм она сделала, как Достоевский правильно понимал, потому, что была искренна и не могла сносить в себе никакой фальши... Споры у них бывали жаркие и ожесточенные. Достоевский из них ни разу не выходил победителем. В его боевом арсенале немножко недоставало оружия. Засецкая превосходно знала Библию, и ей были знакомы многие лучшие библейские исследования английских и немецких теологов. Достоевский же знал Священное Писание далеко не в такой степени, а исследованиями его пренебрегал и в религиозных беседах обнаруживал более страстности, чем сведущности... Тою зимою, о которой я вспоминаю, в Петербург ожидался Редсток, и Ф. М. Достоевский по этому случаю имел большое попечение о душе Засецкой. Он пробовал в это время остановить ее религиозное своенравие и «воцерковить» ее. С этой целью он налегал на нее гораздо потверже и старался беседовать с нею наедине, чтобы при ней не было ее великосветских друзей, от которых (ему казалось) она имела поддержку в своих антипатиях ко всему русскому. Он заходил к ней ранним вечером, когда еще великосветские люди друг к другу не ездят. Но и тут дело не удавалось: иногда им мешали, да и Засецкая не воцерковлялась и все твердила, что она не понимает, почему русский человек всех лучше, а вера его всех истиннее? Никак не понимала... и

Достоевский этого ее недостатка не исправил» (Лесков Н. С. О куфельном мужике и проч.: Заметки по поводу некоторых отзывов о Л. Толстом // Он же. Зеркало жизни. СПб., 1999. С. 570 - 572).

Достоевского не мог не заинтересовать феномен лорда Редстока. Размышляя над ним, он отмечал удивительный, на его взгляд, парадокс, связанный с противоречием между незначительностью наблюдаемой им *причины* и масштабностью порождаемых ею *следствий*. «Мне, - пишет он, - случилось его тогда слышать в одной "зале", на проповеди, и, помню, я не нашел в нем ничего особенного: он говорил ни особенно умно, ни особенно скучно. А между тем он делает чудеса над сердцами людей; к нему льнут; многие поражены: ищут бедных, чтоб поскорей облагодетельствовать их, и почти хотят раздать свое имение... Он производит чрезвычайные обращения и возбуждает в сердцах последователей великодушные чувства. Впрочем, так и должно быть: если он в самом деле искренен и проповедует новую веру, то, конечно, и одержим всем духом и жаром (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 22. Л., 1981 . С. 99).

Этот парадокс, перед которым терялся человеческий разум, был связан с тем, что лорд Редсток проповедовал, как уже говорилось выше, не какие-то свои, личные идеи. Его последователи были убеждены, что им двигал Святой Дух, который и производил на людей такое сильное воздействие.

Достоевский, однако, не был склонен, подобно поклонникам Редстока, ограничиваться одними дифирамбами в его адрес. Будучи православным верующим, он с готовностью выпустил несколько критических стрел в адрес заезжего протестанта: «Впрочем, это может быть только у нас в России; за границей же он кажется не так заметен. Впрочем, трудно сказать, чтоб вся сила его обаяния заключалась лишь в том, что он лорд и человек независимый и что проповедует он, так сказать, веру "чистую", барскую. Правда, все эти проповедники-сектанты всегда уничтожают, если б даже и не хотели того, данный церковью образ веры и дают свой собственный» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 98).

Другая филиппика Достоевского была обращена в адрес как личности Редстока, так и его вероучительной позиции, которая отвергала внешнюю обрядность, храмовый антураж и обязательность присутствия священников: «Я его слышал, он не очень-то красноречив, делает довольно грубые ошибки и довольно плохо знает сердце человеческое (именно в теме веры и добрых дел). Это господин, который объявляет, что несет нам «драгоценную жидкость»; но в то же время настаивает, что ее надо нести без стакана и, уж конечно, желал бы стакан разбить. Формы он

отвергает, даже молитвы сам сочиняет» (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 30, ч. II. Л., 1988. С. 23).

В «Дневнике писателя» за 1976 г. Достоевский помещает отдельный очерк под названием «Лорд Редсток». В нем писатель признает явный успех проповедей Редстока и пытается объяснить его причины. Он пишет: «Настоящий успех лорда Редстока зиждется единственно лишь на «обособлении нашем», на оторванности нашей от почвы, от нации. Оказывается, что мы, то есть интеллигентные слои нашего общества, - теперь какой-то уж совсем чужой народик, очень маленький, очень ничтожненький, но имеющий, однако, уже свои привычки и свои предрассудки, которые и принимаются за своеобразность, и вот, оказывается, теперь да же и с желанием своей собственной веры» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 22. Л., 1981 . С. 98).

Данное объяснение нельзя считать удовлетворительным, поскольку в нем указывается только одна, да и то отрицательная причина распространения протестантских идей в православной стране. По мнению Достоевского все дело состоит лишь в том, что интеллигентные слои русского общества слишком уж возжелали иметь какую-то свою, особую, «барскую», «чистую» веру, не такую, как у простого народа. Но этот аргумент не может быть принят всерьез в силу того, что дальнейшие события в Петербурге и России в целом опрокинут и развеют его полностью. Вслед за аристократами на путь евангелизма начнут вступать многие тысячи простых русских людей – горожан, мастеровых, крестьян.

Однако, Достоевский не ограничивается формулировкой указанной причины. В его записях встречается ссылка на еще одну причину: «И мужики-штундисты и ученицы л<орда> Редстока, в отпадении своем от православия, действовали по совершенно одинаковой причине, то есть вследствие полнейшего невежества в учении об истинах нашей родной православной церкви. «Мрак невежества» с обеих сторон был совершенно один и тот же» (30, II, 22).

Следует признать, что в этом суждении гораздо больше основательности, чем в прежнем. Но и в нем присутствует оценочный дефект, поскольку ответственность за отход от православия полностью возлагается на тех, кто «отпал» от него. И эта же ответственность совершенно снимается с православной Церкви, которой явно не доставало каких-то важных качеств, чтобы удерживать всех чад в своем лоне.

Достоевский называет Редстока представителем «новой секты». Это объясняется тем, что сам писатель стоит на ортодоксальных позициях, заведомо предполагающих, что все протестанты, к каким бы

деноминациям они не принадлежали, - это сектанты, отошедшие от истинной православной веры, т. е. заблудшие овцы, достойные глубокого сожаления.

Несмотря на полемические выпады Достоевского в адрес протестантов, следует отдать должное его честному признанию в том, что он допускает присутствие в протестантских идеях важного философского содержания, «чрезвычайно глубоких и сильных мыслей». Он не скрывает, что протестантское учение временами поражает его «силой мысли и порыва».

Однако, Достоевский одновременно признает, что не может похвастать пониманием сути тех идей, которые проповедует Редсток: «Собственно про учение лорда трудно рассказать, в чем оно состоит» (Там же. Т. 22. С. 98). Здесь дело, очевидно, не в том, что содержание евангелизма Редстока не было понятно писателю. Причина такого признания, в котором гораздо больше эмоционального неприятия, чем рассудочного непонимания, коренится в том, что Достоевский был истинным православным христианином. Он верил по-настоящему, и внутри него, в его душе, в его духе шла интенсивная внутренняя работа. В его глазах православие отвечало критериям необходимости и достаточности. Он сумел принять его в себя и заполнить им внутренне пространство своего «я». И его собственное, выстраданное понимание православия не было «слабым и ничтожным». Иное дело - те петербургские аристократы, которые до этого жили в состоянии полуверия-полуневерия. Успевшие внутренне отдалиться от христианства в его православной версии, они вдруг, через проповеди лорда Редстока, увидели его в совершенно ином свете. И оно пронзило их остывшие сердца. Неожиданно для них самих Христос вошел в них. Протестант Редсток совершил то, чего не смогли сделать православные священники. Поэтому великосветские сознательные и бессознательные богоискатели с сердечной радостью встали на путь протестантизма.

ПРОБЛЕМЫ ПРАВА, ПОЛИТИКИ И ЭКОНОМИКИ В ЕВАНГЕЛЬСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ ИВАНА ПРОХАНОВА

*Русское евангельское движение: от аристократического этапа
к демократическому*

Русское евангельское движение составило важную главу в религиозно-гражданской жизни России конца XIX – начала XX вв. Волею обстоятельств оно оказалось тесно связано с Петербургом. Возникшее в 1870-е гг., оно прошло через два важных периода –

аристократический и демократический. Напомним, что первый был связан с приездом в Россию английского миссионера, лорда Г. Редстока, с его проповедями в великосветских салонах аристократического Петербурга¹⁸. Десятки столичных аристократов, обладателей княжеских и графских титулов перешли тогда из православия в протестантизм. Среди них были известный богач, владелец миллионного состояния, отставной гвардейский полковник В. А. Пашков, граф М. М. Корф, министр путей сообщения, граф А. П. Бобринский, княгиня В. Ф. Гагарина, княгиня Н. Ф. Ливен, вдова генерал-адъютанта Е. И. Черткова (урожденная графиня Чернышева-Кругликова), дочь поэта Дениса Давыдова Ю. Д. Засецкая, графиня Е. И. Шувалова и др.

После отъезда Редстока зародившееся евангельское движение возглавил В. А. Пашков. В конце 1870-х большие залы столичных особняков, предоставляемые их владельцами для молитвенных собраний, вмещали уже многие сотни, а в отдельных случаях и тысячи желающих услышать евангельские проповеди. Это вызвало беспокойство царского двора и Синода, что, в свою очередь, привело к высылке Пашкова и Корфа в 1884 г. за пределы страны. Но евангельское движение (его иногда называли движением «пашковцев») уже невозможно было погасить. Успевшее распространиться в Петербурге и по многим губерниям России, оно вскоре нашло своего нового лидера. Им стал Иван Степанович Проханов. Человек, одаренный многими талантами, он был замечательным проповедником Евангелия, христианским мыслителем, поэтом, выдающимся организатором. Все эти дарования позволили ему стать признанным лидером российского евангельского движения и возглавлять его в течение нескольких десятилетий, вплоть до начала 1930-х гг.

Из Владикавказа в Петербург

Иван Проханов родился в 1869 г. в крестьянской семье. Его родители были молоканами, переселившимися из Саратовской губернии во Владикавказ.

Раннеевангельское движение молокан оформилось в русском духовном христианстве в 1760 - 1770 гг. Название «молокане» имеет две версии своего происхождения. Первая гласит, что оно возникло из-за того, что сами богоискатели взяли за основу образ Библии как

¹⁸ См. об этом: В. А. Бачинин. Лорд Г. Редсток и генеральша Е. И. Черткова (Истоки евангельского пробуждения в аристократическом Петербурге // Он же. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Т. II. СПб., 2004. С. 51 – 70; В. А. Бачинин. Евангельское пробуждение в петербургском высшем свете (полковник В. А. Пашков, граф М. М. Корф, министр А. П. Бобринский и другие) // Он же. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Т. III. СПб., 2004.

«духовного молока, коим окормляется человеческая душа». Также особо были приняты во внимание слова апостола Петра: «Как новорожденные младенцы возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Пет. 2, 2). Согласно другой версии, православные верующие стали называть молокан таким образом за употребление теми молока в постные дни.

Главная черта молоканского вероучения заключалась в том, что для его адептов единственным источником веры является Священное Писание. Новый Завет признавался молоканами средоточием абсолютной истины. Его содержание следует понимать духовно, но на это способны только люди, просвещенные Богом. Они отвергали все, что было связано с внешним поклонением Богу и утверждали, что Ему следует поклоняться духом.

Уровень грамотности среди молокан был значительно выше, чем в среднем по России. Во время молений специальные чтецы читали Святое Писание, затем пресвитер, возглавляющий религиозную общину произносил проповедь, певчие пели псалмы Давида, а все остальные им вторили. Несколько раз во время богослужения все участники собрания становились на колени и молились.

Молокане отвергали алкоголь и курение, признавали посты. При этом только один пост на Страстной неделе считался обязательным, а в остальное время каждый устанавливал себе посты сам, если нуждался в «укреплении духа».

Молокане считали, что истинно духовным христианам не нужны светские законы и суды. Тем не менее, они признавали государственную власть над собой, считая, что она от Бога. Видя в царе помазанника Божия, они с готовностью молились за него. При этом они отрицательно относились к армейской службе и к войне и старались уклоняться от участия в них.

Притесняемые светскими и церковными властями, молокане претерпели много лишений, твердо храня свою верность Христу.

Отец Проханова и его братья, будучи молоканами, были высланы из Владикавказа в селение Гирусы, располагавшееся в труднодоступных, бесплодных местах горной Армении. Их судьба не была исключением: тысячи евангельских христиан, духоборов, штундистов, баптистов, исповедующих распятого и воскресшего Христа, томились в отдаленных резервациях гигантской империи. Никому не причинявшие зла, далекие от всех видов деструктивной деятельности, желающие только одного – жить по Евангелию, - они могли бы принести большую пользу России. Но Синод, возглавляемый в то время К. П. Победоносцевым, не позволил им свободно и беспрепятственно разбрасывать семена христианского просвещения по русской земле.

В 1888 г Иван Проханов окончил владикавказское реальное училище и в возрасте 19-ти лет поступил в Петербургский технологический институт, выдержав конкурс, составлявший 6 человек на одно место.

В Петербурге Проханов стал посещать евангельские собрания «пашковцев» у графини Е. И. Шуваловой и княгини Н. Ф. Ливен. Он познакомился с писателем Н. С. Лесковым и философом Вл. С. Соловьевым. Позднее он так писал о своем посещении Владимира Соловьева: «В самую темную эпоху Победоносцева Соловьев талантливо и вдохновенно писал о необходимости свободы совести. В жизни он был аскетом. Помню, как мне пришлось посетить Владимира Соловьева в одном доме на Возничьем проспекте, где он, за невозможностью легального проживания в столице, остановился у своих знакомых. Он помещался в почти пустой комнате, где имелся только стол, два стула и подобие кровати, ибо на ней не было подушки, а только слегка покрытые доски. Мне сказали, что он всегда живет таким образом. Наружность у него была импозантная: львиная голова, высокий рост, вдохновенное лицо. Недаром этой наружностью был так поражен француз Мелькиор де Вогиюз. Богословские сочинения В. Соловьева оставили живой след в жизни интеллигенции»¹⁹.

В этот период происходит знакомство Проханова с Л. Н. Толстым. В 1993 г. он посетил Ясную Поляну, а в марте 1995 г. отправил от Петербургской общины евангельских христиан письмо Толстому с просьбой публично высказаться об отношении властей к христианам неправославного исповедания. Ответом Толстого на эту просьбу явилась его статья «Гонения на христиан в России в 1895 г.».

После окончания технологического института Проханов ощутил острую потребность в получении фундаментального богословского образования. Поэтому во второй половине 1890-х он на время покидает Петербург. Несколько лет он проводит в Европе, учится в Бристольском баптистском колледже, в Лондонском институте конгрегационалистов. В Берлинском университете, на богословском факультете он слушает Гарнака и Пфлейдерера, в Сорбонне посещает лекции по протестантской теологии.

Европейские впечатления, так не похожие на российские, обогащают Проханова новым социально-религиозным опытом. Вот что он пишет об этом В. А. Пашкову, живущему в это время в Париже: «Здесь я был поражен фактом, что разнообразие мнений относительно второстепенных вопросов не разрушает, а прямо придает прелесть духовному единству различных обществ евангельского христианства. Это мне открыло глаза на ту истину, что во главу деятельности

¹⁹ Добрый Советник: Христианский календарь. СПб., 1912. С. 127.

христиан прежде всего должны быть положены не догматические определения веры, способные возводить рамки, но требования любви Христовой, которая больше всего и выше всяких перегородок, которая только одна есть источник силы Церкви на земле. Таким опытом я выведен был на путь понятий христианской свободы»²⁰.

Проханов имел возможность убедиться, что по моральной чистоте протестантские страны выше других стран и что основанием этого являются евангельские проповеди и чтение Библии на собраниях и в семьях, чему католическая и православная церкви отводят очень мало места. Он вернулся в Россию с твердым убеждением, что только свободно возвещаемое Евангелие способно изменить жизнь России к лучшему.

Борьба за права неправославных христиан

Возвратившись в Россию, Проханов далеко не сразу получил возможность обосноваться в столице империи. Только в 1901 г. он поселяется в Петербург, где поступает на тормозной завод Вестингауза. Как высококвалифицированный инженер, он получает должность заведующего техническим отделом и принимает самое непосредственно участие в создании трамвая и в организации городского трамвайного движения.

Профессиональная деятельность не помешала Проханову активно включиться в евангелизационную деятельность. Будучи талантливым поэтом, он пишет большое количество евангельских гимнов. Составив из них сборник, Проханов издает его тиражом в 20 тысяч экземпляров в петербургской типографии Министерства внутренних дел, располагавшейся на Фонтанке.

На этом отношении Проханова с российским МВД не закончились. Когда в августе 1904 г. Николай II назначил князя Святополк-Мирского новым министром внутренних дел, тот сразу же обнаружил интерес к вопросам религиозной жизни. К руководителям духовных движений было направлено обращение с просьбой предоставить обстоятельную информацию о религиозной ситуации в стране. В ответ И. С. Проханов, вместе с двумя соратниками, В. В. Ивановым и П. И. Кушнеровым, отправили министру аналитическую «Краткую записку о возникновении евангельского движения в России». В ней они писали о том, что евангельские христиане с уважением относятся к православной церкви и ко всем прочим церковным организациям. Они ни с кем не враждуют, а желают только одного – чтобы свет Евангелия проникал в сердца граждан России.

²⁰ Материалы о деятельности В. А. Пашкова. Письмо И. С. Проханова В. А. Пашкову из Берлина от 17 мая 1898 г. // Архив ВСЕХБ. Рукопись.

В «Записке» содержалось пожелание принятия закона о религиозной свободе. Этот закон, - писали Проханов и его товарищи, - «должен быть изменен таким образом, чтобы в пределах Российской Империи под скипетром Всемилостивого Государя Императора из-за религии русским людям (раскольникам вообще и евангельским христианам в частности) не чинилось стеснений ни в деле свободного присоединения к какой угодно религиозной общине, ни в делах выдачи паспортов с желаемым для них вероисповедным наименованием, ни в деле записей браков, рождений и смертей, ни в деле устройства молитвенных домов, поступления на государственную и общественную службу, чтобы отбирание детей, имений, насилия и ссылки были невозможны, чтобы на всем пространстве Российской Империи с этого дня не оставалось ни одного сосланного или оштрафованного, или заключенного в тюрьму за дело религии. Исключение может быть сделано для лиц, совершивших изуверство на религиозной почве, но опять с ясным указанием, что наказание производится не за убеждение и религию, а за изуверство»²¹.

Когда, спустя некоторое время, в апреле 1905 г. был обнародован царский Указ о началах веротерпимости, а в октябре того же года вышел Манифест о даровании населению незыблемых основ гражданской свободы, то в них оказались учтены многие пожелания евангельских христиан.

Местные власти в отдаленных уголках империи не торопились исполнять распоряжения центральной власти. Из тюрем и ссылок вернулась только небольшая часть христиан, пострадавших за веру. Это обстоятельство заставило Проханова добиваться аудиенции у премьер-министра С. Ю. Витте. Тот его принял и отнесся вполне благожелательно к его просьбе. Спустя неделю вышло специальное распоряжение по Министерству внутренних дел, предписывающее освободить всех, кто оказался в заключении и ссылке по причине неправославного вероисповедания.

Занимаясь практической правозащитной деятельностью, Проханов убедился в том, что одним из главных препятствий на его пути является повсеместная правовая неграмотность русских людей, как простолюдинов, так и государственных чиновников разных уровней. Это обстоятельство заставило его заняться составлением сборника всех российских законодательных актов, касающихся религиозных вопросов. В результате в свет вышла книга «Закон и вера» (СПб., 1910), где, наряду с нормативной частью, присутствовали и комментарии к законам. Последствия ее издания превзошли все ожидания. «Эта книга, - писал Проханов, - имела колоссальный успех.

²¹ И. С. Проханов, В. В. Иванов, И. П. Кушнеров. Краткая записка о возникновении евангельского движения в России // Архив ВСЕХБ. Машинопись. С. 8.

В ней наши братья увидели, что законы на их стороне, и могли отстаивать себя. Они показывали мою книгу местным властям, ссылаясь на определенный параграф. Власти в большинстве случаев не знали законов сами, изумлялись и соглашались с нашими братьями. Нередко власти писали, прося нас выслать эту книгу. Таким образом, книга законов, опубликованная мною, стала руководством не только евангельских христиан, но также и самих властей. Даже Каменский, председатель комиссии по религиозным культам в Государственной Думе, был приятно изумлен, когда я подал ему мою книгу, и сказал: «О! Это то, что нужно для нашей работы!»²²

В 1905 г. Проханов получил разрешение издавать ежемесячный журнал «Христианин». А начиная с 1910 г. стал выходить еженедельник «Утренняя звезда». В них освещались самые разные вопросы религиозно-гражданской жизни российских христиан.

В 1909 г. вышел в свет песенный сборник «Гусли». Он включал более пятисот духовных гимнов, слова которых были сочинены самим Прохановым, а музыка - студентом Петербургской консерватории К. Г. Инкисом.

В рождественские праздники 1912 г. в Петербурге торжественно открылся Дом Евангелия, предназначенный для молитвенных собраний петербургских евангельских христиан.

Потепление отношений между государством и российскими протестантами было, к сожалению, кратковременным. В 1914 г., в связи с начавшейся войной, ситуация в стране резко меняется. В националистической прессе открылась кампания травли евангельских христиан. Возобновились былые преследования за веру, а с ними и практика тюремных заключений и ссылок. Закрылись евангельские журналы «Христианин» и «Утренняя Звезда». Прекратилось издание протестантской литературы. В Петербурге каким-то чудом продолжал работать только один маленький магазинчик «Радуга», на полках которого можно было увидеть евангельскую литературу. Но Проханов не унывал. Суть его мироощущения хорошо передает сочиненное им стихотворение «Христианин»:

Среди смятенья и рыданий,
Среди потоков слез людских,
Среди руин погибших зданий —
Один лишь он спокоен, тих.

Он слышит братьев скорбных стоны,
Он видит жертв кровавых бед,
И мир, слезами затопленный, —

²² И. С. Проханов. Автобиография. Архив ВСЕХБ. Машинопись. С. 32.

Но он не плачет, люди, нет!

Его чело, как небо, ясно,
А взор светлеет, как заря;
Он смотрит в даль грозы ненастной,
Восторгом радостным горя.

Он видит: к бездне волн бегущих
Простерлась мощная рука,
Чтоб избавлять пловцов зовущих,
Чтоб смолкла слезная река.

Он знает: близок день спасенья
И стихнет бурь греховный ад;
И не рыданья — звуки пенья
Мир обновленный огласят.

Его лицо светлеет ясно,
Чтоб брат плывущий взор поднял,
И чтоб, спасен рукою властной,
И он восторгом просиял.

За объединение всех евангельских христиан России

Начиная с 1906 г. Проханов развертывает широкую и разностороннюю организационную деятельность по образованию Русского евангельского союза. Руководящим принципом он избирает мудрые слова Августина: «В главном единство, во второстепенном свобода, а во всем остальном любовь».

Проханов считал, что членами этого союза могут быть христиане, принадлежащие к разным протестантским деноминациям — евангельские христиане, баптисты, меннониты, методисты и т. д. При этом от членов союза требовалось только, чтобы они исповедовали основные евангельские догматы, а во всех остальных вопросах христианской веры, ее внешних проявлениях и церковном устройстве они были свободны.

Задачи Русского евангельского союза должны были заключаться в том, чтобы содействовать духовному пробуждению, распространять евангельские идеи религиозного обновления, способствовать объединению всех евангельских верующих, организуя молитвенные собрания, съезды, практикуя различные формы обмена духовным опытом.

Проханов был христианином с ярко выраженным социальным мышлением. Этим он отличался от лидеров русского баптизма, которые считали, что самое важное – это спасение душ, а все остальное носит второстепенный характер. Из-за этого они занесли в разряд несущественных проблем и задачу консолидации сил всех неправославных христиан России.

Спустя три года, сентябре 1909 г. в Петербурге состоялся первый съезд евангельских христиан России, в котором многие увидели знаки приближающейся русской Реформации. В эти дни Проханов писал: «Евангельское движение имеет своей целью обновить всю религиозную жизнь русского народа. Для того, чтобы оно могло выполнить свою задачу, необходимо, чтобы все ветви его объединились. Если они не объединятся, то, будучи удалены одна от другой, они засохнут, то есть превратятся в отдельные секты и духовно умрут. Если же они объединятся, их сила возрастет, и они сумеют оказать реформирующее влияние на всю религиозную жизнь русского народа»²³.

Религиозно-гражданская жизнь евангельских христиан в Петрограде

Революционные события 1917 г., разыгравшиеся в Петрограде, не могли не отразиться на социальной позиции Проханова. Его интерпретация того, что происходило в России, существенно отличалась от интерпретаций, предлагаемых светским сознанием тогдашних политиков и теоретиков. Проханов увидел в происходящем две линии событий, означающих два типа освободительного движения. Первая тенденция завершилась Февральской революцией. Вторая тенденция имеет своей целью российскую Реформацию как духовное возрождение народа, пробуждение его религиозной совести и коренное преобразование Церкви на евангельских и первоапостольских началах. Эти идеи Проханову удалось неоднократно озвучивать в читаемых им в это время публичных лекциях на тему «Реформация вслед за революцией».

То, что происходило в религиозной жизни России, заставляло Проханова вспомнить имена Яна Гуса, Мартина Лютера и Жана Кальвина. Ему представлялось, что перед Россией открылась уникальная возможность попытаться решить те задачи евангельского движения, которые когда-то не успела решить европейская Реформация. Он уставал повторять, что Бог совершает великие дела

²³ Братский листок. Сентябрь. СПб., 1910. С. 19.

через маленьких людей, которых, т. е. в данном случае христиан по вере, было в то время в России около пяти миллионов.

Весной 1917 г. в Петрограде открылся IV Всероссийский съезд евангельских христиан. На нем Проханов выступил с предложением создания христианско-демократической партии «Воскресение». Эта партия могла бы стать институтом гражданского общества, защищающим права российских христиан от произвола государственной бюрократии.

Делегаты съезда обнаружили двойственное отношение к идее Проханова. Многие были против того, чтобы церковные общины были втянуты в активную политическую жизнь и вынуждены были бы принимать участие в политической борьбе. Однако, обнаружилась и другая точка зрения. Ее суть заключалась в том, что государственная и гражданская жизнь нуждаются в реорганизации в соответствии с христианскими принципами. Поэтому те христиане, которые хотели бы участвовать в этой реорганизации, вправе рассматривать свою политическую, партийную деятельность как личное дело своей совести. Этот двойственный вывод в конечном счете был принят съездом и вошел одним из пунктов в его решения.

Первые годы власти большевиков были для Проханова временем активной религиозно-гражданской деятельности. Власти не чинили ему особых препятствий, поскольку почти все большевистские лидеры помнили, как в тюрьмах и сибирской ссылке рядом с ними часто соседствовали евангельские христиане.

Проханов получает разрешение на открытие в Петрограде Библейских курсов с шестимесячной программой обучения евангельских проповедников. Он создает программу по широкой евангелизации народов. Ее девиз: «От города к городу, от села к селу, от деревни к деревне». Посылаются миссионеры в те края, где большая часть населения не имела представления о Благой Вести, - к казахам, киргизам, калмыкам, бурятам, ненцам и др. Двух проповедников отправили даже в Индию и Китай.

Одна из важнейших задач, которую ставит Проханов перед евангельскими христианами, - это налаживание братских отношений с православными церквами, с их иерархами и прихожанами. Издается в количестве 100.000 экземпляров, а затем рассылается обращение к православным христианам под названием «Евангельский клич». В нем звучит призыв к духовному обновлению.

В это время Проханову не раз приходится объяснять суть религиозно-гражданской позиции евангельских христиан. Он обычно сводил ее к следующим пунктам:

1) евангельская церковь по своему учению и религиозно-общественной позиции – это не секта и не партия, а восстановленная первохристианская церковь, рожденная в недрах русской народности;

2) отличительной особенностью евангельской церкви является широта взглядов на инаковерующих; в своем отношении к другим христианским церквям она руководствуется принципом: «В главном – единство, во второстепенном – свобода, а во всем остальном – любовь».

3) евангельские церкви не питают ни малейшего чувства враждебности к православным церквям.

Христианство и экономика

Важной сферой приложения социальных усилий Проханова стала экономическая жизнь России. Тенденция общинного землепользования и хозяйствования, набирающая силу в постреволюционной России, отвечала его христианским воззрениям. Нечто подобное когда-то существовало в христианских общинах апостольских времен. «Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян. 2, 44 – 45).

В начале 1880-х гг. предшественники Проханова, В. А. Пашков и М. М. Корф, имели планы создания христианской хозяйственной артели в Крыму. Но этим планам не суждено было реализоваться. Теперь же возникла возможность развертывания кооперативного движения среди евангельских общин России.

В 1918 г. Проханов издает брошюру «Евангельское христианство и социальный вопрос», в которой излагает принципиальную позицию евангельских христиан относительно кооперативного движения. Он указывает на иерусалимскую общину первых христиан как важный прецедент совместного владения обобщенным имуществом. Но при этом подчеркивает, что не следует всех без исключения христиан призывать встать на этот путь. «В той же Иерусалимской церкви, - пишет он, - обобщение имущества было временное. Только такая группа лиц, в которой у всех «одно сердце и одна душа» и в которой все объята пламенем Духа Божия, может осуществить эту особенную жизнь... Мы твердо держимся мнения, что христианство не есть только слово, но и дело, не только учение, но и преобразованная жизнь. Поэтому мы верим, что евангельское движение в России должно выразиться не только в проповеди, но и создании новых форм социально-экономической жизни. Мы знаем, что в России среди

последователей евангельского учения есть люди, желающие создать высшие формы общинной жизни и подготовленные к этому»²⁴.

Вскоре по всей стране, в тверских, новгородских, брянских, сибирских землях, в Москве, Омске, Курске, Харькове, Тамбове, Гомеле, стали возникать сельхозартели, промышленные товарищества, кооперативно-кредитные общества, членами которых были евангельские христиане. В 1921 г. при Наркомате земледелия была создана специальная комиссия по передаче свободных земель и бывших помещичьих угодий старообрядцам и евангельским христианам.

Проханов считал, что евангельские трудовые артели должны быть оснащены новейшей техникой по обработке земли и переработке урожая. В тех артелях, которые он знал, господствовал евангельский быт, отсутствовали пьянство и хулиганство, имелись библиотеки.

Однако, из тех планов, которые вынашивал Проханов, реализовалась только малая часть, да и то лишь на короткий период. Главным его идеям по духовному возрождению России воплотиться не удалось. Этому помешали те роковые метаморфозы, которые начали происходить в СССР с приходом к власти Сталина. Вырвавшиеся на волю демонические силы постепенно погружали страну в духовную тьму. Евангельские христиане вновь превратились в преследуемых и гонимых. В этих условиях Проханов оказался в вынужденной эмиграции, где в 1935 г. Бог призвал его к Себе.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ТЕОЛОГИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ – СФЕРА ДЕЙСТВИЯ БОГА И ЛЮДЕЙ

Политическое пространство

²⁴ И. С. Проханов. Евангельское христианство и социальный вопрос. Пг., 1918. С. 12.

Многие философско-политические идеи и политико-социологические учения возникли на библейской основе. Нередко это имело вид постепенного «отслоения» от библейского интертекста его социальной составляющей. В новое время эта составляющая в одних случаях принимала вид разнообразных философско-богословских концепций, а в других удалялась все дальше и дальше от библейских оснований. Конечным результатом данного процесса явилось возникновение в XIX в. ряда секулярных социально-политических теорий и в первую очередь учений Огюста Конта, Герберта Спенсера и Карла Маркса.

Эти мыслители и их последователи питали надежды, что можно иметь дело только с «чистыми» социальными фактами, свободными от всего сакрального, трансцендентного, метафизического. Если же в социальном материале ощущалось присутствие некоторого религиозного остатка, то его, по их мнению, следовало устранять.

Современное секулярное сознание видит в политической реальности сферу деятельности социальных субъектов, активно участвующих в решении общегосударственных и международных проблем, имеющих политические интересы, преследующих политические цели, стремящихся к обладанию авторитетом, влиянием и властью. Деятельность этих субъектов носит индивидуальный, групповой и институциональный характер. Она привязана к определенным социальным структурам (институтам) – правительству, парламенту, судебным органам, политическим партиям и т. д.

Существуют несколько разновидностей-моделей политической реальности. Согласно первой из них, политическая реальность тождественна жизни государства. Ее пульс определяется функционированием государственных институтов, принимающих основные политические решения и контролирующих их исполнение. При этом народные массы либо не принимают в этой жизни решающего участия, либо играют декоративную роль статистов политической «массовки». Данная модель имеет неправовой характер и присуща самодержавным, деспотическим, тоталитарным режимам.

Согласно второй модели, политическая реальность складывается из паритетного взаимодействия институтов государства и гражданского общества. Массы участвуют в ее функционировании в соответствии с принципами цивилизованного представительства. Их избранники и выдвиженцы отстаивают перед государством интересы масс, гражданского общества. Эта модель характерна для правового государства.

В соответствии с третьей моделью, политическая реальность имеет вид стихии, не обладающей структурной упорядоченности. В ней политическая жизнь не имеет цивилизованной правовой

оформленности. Ранее локализованная в кабинетах и коридорах государственных институтов, она перемещается на улицы. Пространство повседневной жизни масс превращается в политическое пространство, внутри которого обыкновенные горожане получают возможность превращаться в политических гладиаторов вроде Робеспьера и Марата. Подобное происходит в периоды крупных социальных катаклизмов, общенациональных кризисов и революций.

Если вспомнить высказывание американского протестантского теолога Р. Нибура, утверждавшего, что политическая жизнь людей вынуждена постоянно раскачиваться между Сциллой анархии и Харибдой тирании, то третья модель политической жизни можно считать иллюстрацией того положения дел, когда она переходит из объятий Сциллы в объятия Харибды.

Библейская память политического сознания

В настоящее время ни один конкретный текст, возникший в лоне культуры, имеющей христианскую родословную и являющийся фрагментом гигантского интертекста, не может считаться самодостаточным. В абсолютном большинстве текстов в той или иной степени присутствуют интертекстуальные библейские влияния и заимствования. Они, по словам Умберто Эко, присутствуют без кавычек, «отзываются эхом» и могут быть обнаружены при погружении в смысловое пространство конкретного текста. В полной мере это относится к текстам политическим.

Для политолога важно обладать «интертекстуальной компетенцией». Когда студентам, например, будущим богословам и священнослужителям, преподают не только сугубо библейские дисциплины, но еще и философию, социологию, культурологию, антропологию, психологию, эстетику, это дает им возможность приобрести «интертекстуальную компетенцию» не только христианского характера, но и светского содержания.

Когда студентам светских вузов, будущим политологам, социологам, культурологам, психологам преподают дисциплины, раскрывающие суть Библии и христианства, им сообщают «интертекстуальную компетенцию» религиоведческого характера.

Библейский материал в разной степени концентрированности присутствует в классических и современных политических текстах. При этом в трудах политологов-атеистов обнаруживаются либо его крохи, либо отдельные фрагменты, до неузнаваемости деформированные секулярным сознанием. Когда же о политических проблемах развития мировой цивилизации размышляют христианские политологи, то их размышления служат продолжением тех

содержательно-смысловых линий, которые представлены в библейском тексте.

Современная политическая наука не вправе быть глухой к тем библейским образам и христианским идеям, которые присутствуют в сопредельных социогуманитарных текстах. Эти идеи и образы, как правило, несут в себе крайне важные для политологов напоминания и указания. Сегодня, например, без Достоевского и без его романов-пророчеств невозможно адекватно понять, что происходило с политической историей России на протяжении XX в. В свою очередь, подобная значимость романов великого писателя объясняется не только их художественной ценностью, но и сопряженностью с библейским интертекстом. Данное обстоятельство позволяет говорить как о том, что творческое сознание Достоевского обладало *глубинной библейско-христианской памятью*, так и о том, произведения писателя выступают в качестве своеобразного культурного транслятора, через который содержание этой памяти передается новым поколениям.

Даже наиболее модернизированные направления современной философско-политической и политико-социологической теории обладают библейскими *мнемоническими* вкраплениями²⁵. А это свидетельствует о том, что память о двухтысячелетней истории христианского мира продолжает присутствовать в пространстве современного политического дискурса, который с безумной амбициозностью часто именуется «постхристианским».

Теологический анализ политического интертекста

Интертекст современной политической реальности существует сегодня как бы в ожидании аутентичных моделей понимания и толкования. При этом он допускает целый веер возможных прочтений – теологических и секулярных, позитивистских и метафизических, психоаналитических и синергетических и т. д. Среди этого разнообразия нас интересует в первую очередь возможности теологического прочтения, которые, однако, порождают целую серию вопросов: «Что представляет собой теологический взгляд на интертекст социально-политической реальности?», «Что прибавляет теологический взгляд к обычным, т. е. преимущественно секулярным знаниям о политической жизни общества?», «Какие теологические значения стоят за социальными значениями политических фактов?», «Какие высшие смыслы (*sensus plenior*) присутствуют в тех или иных социально-политических реалиях?», «Каким образом можно приблизиться к пониманию того, что именно Бог хотел сказать людям

²⁵ Мнемозина – греческая богиня памяти.

через посредство тех или иных социально-политических событий?» и т. д.

Поиски ответов на эти вопросы предполагают прежде всего то, что каждая социально-политическая реалья несет в себе несколько смыслов.

Во-первых, это *буквальные конкретные, социально-политические смыслы*, обнаруживаемые усилиями позитивной политической науки с характерными для нее схематизмами рассудочного, секулярного мышления. В свете подобного подхода, например, социально-политический смысл октябрьского переворота 1917 г. состоял в том, что власть перешла от временного правительства к большевикам и в стране изменились форма правления и государственный строй.

Во-вторых, это *исторические смыслы*, обнаруживаемые усилиями такой дисциплины, как политическая история. Здесь в первую очередь учитывается роль исторических предпосылок того же, скажем, октябрьского переворота. Этот исторический, предпосылочный смысл заключался в данном случае в назревшем кризисе русского самодержавия, которое не нашло в себе достаточной гибкости, чтобы приспособиться к меняющимся социальным обстоятельствам. В Англии, например, где институт монархии нашел в себе силы приспособиться к социально-политическим реалиям нового и новейшего времени, он не был уничтожен.

В-третьих, это *философские смыслы*, вскрываемые социальной философией. В нашем примере философский смысл русской революции заключался в демонстрации того, как обнаружили глубинные противоречия бытия. Способные периодически обнажаться, они на этот раз выказали себя в виде гигантских, устрашающих разломов, в которые стали проваливаться старые формы жизни, а в хаотической круговерти смутного времени начали складываться ее совершенно новые формы.

В-четвертых, это *морально-этические и религиозно-нравственные смыслы*, обнаруживаемые моральной и религиозной философией. В вышеуказанном примере революция явилась предельной точкой падения нравов, когда в народе угасли остатки братской любви и восстал брат на брата, и оросилась кровью русская земля и явилось абсолютное зло в своих устрашающих формах, и открылись врата, в которые готовились въехать все четыре всадника Апокалипсиса.

В-пятых, это *теологические смыслы*. Их выявление – задача политической теологии. Теологический смысл русской революции вскрыл задолго до ее прихода Достоевский в романе «Бесы». Этот смысл заключался в том, что в миллионы русских людей всех сословий вселились бесы и огромная часть народа превратилась в подобие стада

свиней, которые понеслись к краю бездны. Одержимые бесовскими искушениями, называли то затмение, в котором пребывали, революционной страстью и в результате погубили как самих себя, так и великую российскую цивилизацию.

Когда пророк Иеремия спросил Бога: «За что погибла страна и выжжена как пустыня, так что никто не проходит по ней?», то Господь ответил: «За то, что они оставили закон Мой, который Я постановил для них, и не слушали гласа Моего и не поступали по нему; и ходили по упорству сердца своего» (Иер. 9, 12 – 14).

Для русских христианских мыслителей высший теологический смысл трагедии, постигшей Россию, был очевиден. Так, философ И. А. Ильин писал: «В основе духовного кризиса, переживаемого ныне Россией и миром – *«оскудение религиозности»*, т. е. целостной, жизненно-смертной преданности Богу и Божьему делу на земле. Отсюда возникает и все остальное: измельчание духовного характера, утрата духовного измерения жизни, обмельчание и прозаизация человеческого бытия, торжество пошлости в духовной культуре, *отмирание рыцарственности и вырождение гражданственности»* (Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 9 – 10. М., 1999. С. 299).

В каждом из перечисленных вариантов прочтений интересующая политическая реальность включается в особую систему причинных и функциональных зависимостей и обретает совершенно особое значение, которое невозможно обнаружить в других причинно-функциональных контекстах.

С теологической точки зрения мировая политическая реальность (политический интертекст), взятая во всем ее исторически обозримом объеме, - это *результат совместных усилий Бога и людей*. Политическая история народов - это свидетельство Божьего спасительного труда для человечества. Бог всегда вел и продолжает вести человеческий род, воспитывая его, поощряя и наказывая. Иногда наказания, как в случае с Россией XX века, достигают такой степени суровости, что людям начинает казаться, что Бог оставил их. Но это не так: народы в их земной жизни никогда не бывают совершенно забытыми Богом. В том, что люди порой теряют Бога из виду и уподобляются нерадивым мореплавателям с неисправным компасом, виноваты они сами.

Особенность политической теологии как аналитического инструмента состоит в том, что она позволяет исследователям приближаться к пониманию того, *что Бог желал сказать людям посредством данного политического события*. Это знание совершенно необходимо, поскольку Бог *всегда* вкладывает в политические события определенные смыслы. Если же люди, в силу ложности выбранных ими ориентиров и несовершенства используемого ими познавательного

инструментария, оказываются не в состоянии выявить эти смыслы или же просто не желают рассматривать их в свете теологических принципов откровения, тем хуже для них. Им придется за это расплачиваться по самым высоким ставкам. И мировая политическая история знает бесчисленное множество таких примеров.

Принципы политической теологии позволяют исходить из того, что Бог ясно передает людям Свои сообщения посредством определенных социально-политических реалий. В каких же случаях эти сообщения и смыслы не доходят до людей, не достигают их разумения?

Можно указать на два главных препятствия, которые являются барьерами на пути такого понимания. Во-первых, это *мировоззренческий* барьер. Его суть в принципиальном расхождении между теоцентризмом мироздания и его секулярной моделью, которой руководствуется неверующий в Бога ученый-политолог. Во-вторых, это *языковой* барьер, когда язык богословия не знаком исследователю и потому тот не может перевести сакральные знаки и значения в понятные для себя формулировки.

Так, например, теологические смыслы политических катастроф, пережитых Россией, имеют такую специфические смысловые конфигурации, что они чаще всего остаются за пределами понимания секулярного сознания. Понятно, что оно вряд ли согласится с мыслью о том, что социальные катастрофы, гражданские и национальные войны, тирания, геноцид – это расплата за прегрешения, насылаемые Богом возмездия. Катастрофы поражаются тогда, когда Бог, не достучавшись в закрытые от Него сердца людей, вынужден прибегнуть к особым мерам. Чтобы изменить сознание людей, произвести в нем метанойю («перестройку ума»), Он насылает на них либо потоп, либо «египетские казни» или же нашествия, войны и революции. Сопровождающиеся бесчисленными страданиями и гигантскими жертвами, они доказывают, что воистину страшен гнев Божий. Но они же подтверждают, что воистину сами люди виноваты в обрушивающихся на них бедах.

Секулярному сознанию, пребывающему в оппозиции к Богу, не доступно истинное, глубинное понимание политических реалий. И не доступно оно потому, что у него нет для этого самого главного – веры. Если же веры нет, то каналы богословского, христианского миропонимания для него оказываются полностью заблокированы. И все аналитические ресурсы политической теологии для него как бы не существуют.

И напротив, доступ к теологическим смыслам реалиям политического интертекста приоткрываются, когда их начинают воспринимать христианскими глазами, т. е. в свете не антропоцентрической, а теоцентрической картины мира, в свете

библейских принципов мироотношения. А для этого разум должен пребывать в единстве с верой. Только при этом условии у него может проявиться способность усматривать сакральные истины и смыслы, просвечивающие сквозь социально-политические события. Эти истины и смыслы являются общими для всех времен и народов. Но в разные исторические эпохи и при разных социальных обстоятельствах они обретают особые смысловые оттенки. И политическая теология позволяет эти оттенки обнаруживать, описывать и расшифровывать. А для этого ученому необходимы не только эрудиция, но и пронзительность, интуиция, эстетический вкус и многое другое. Иными словами, политическая теология – это не только наука, но еще и искусство, т. е. искусство глубокого понимания и тонкого толкования сакральных смыслов, содержащихся в политических событиях.

СЛОВАРЬ ХРИСТИАНСКОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ

ВАНДАЛИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ

— проявления варварской склонности к разрушению и уничтожению предметов религиозного культа. Этимология слова восходит к названию древнегерманских племен вандалов, которые в

V в. захватили Рим и разрушили большое количество архитектурных и скульптурных памятников античности.

Вандализм может выступать как варварская практика поджогов, взрывов, механических разрушений с использованием разнообразных средств, начиная с самых примитивных и вплоть до ультрасовременных, воплощающих новейшие достижения технической мысли.

В Ветхом Завете разрушения городов и храмов вторгшимися врагами совершается с ведома Бога и обращены против виновных перед Ним, служа наказанием за их прегрешения. «Господь определил разрушить стену дочери Сиона, протянул вервь, не отклонил руки Своей от разорения; истребил внешние укрепления, и стены вместе разрушены» (Плач. 2, 8).

В зависимости от конкретного религиозно-исторического и социально-психологического контекста вандализм может приобретать различные криминальные формы: 1) геростратовский вандализм, имеющий целью личное самоутверждение; 2) революционно-политический вандализм, руководствующийся определенными идеологическими мотивами; 3) хулиганский вандализм как деструктивные действия индивидов с неразвитым морально-правовым сознанием, не способных к рефлексии, не руководствующихся ясными целями во время актов деструкции и разрушающих ради разрушения.

Одной из характерных форм религиозно-политического вандализма явился черносотенный вандализм в России, где в конце XIX - начале XX вв. возникло национал-патриотическое движение, в котором участвовали несколько десятков организаций и союзов - Русская монархическая партия, «Союз русского народа», «Русское собрание», «Союз Михаила Архангела» и др. За их декларациями о приверженности идеям монархии и православия крылась деструктивная и в первую очередь антисемитская сущность, заставлявшая их выступать инициаторами массовых погромов. Так, в октябре 1905 г. по более, чем 300 населенным пунктам империи прокатилась волна черносотенных погромов, в которых погибло более полутора тысяч человек и получили ранения около 4-х тысяч.

ВАРФОЛОМЕЕВСКАЯ НОЧЬ

– название акции религиозного геноцида, осуществленного французскими католиками против соотечественников-протестантов (гугенотов) в ночь на 24 августа 1572 г. – день св. Варфоломея. Массовые убийства гугенотов произошли вначале в Париже, а затем в Лионе, Орлеане, Руане, Труа и др. французских городах. Были убиты

тысячи протестантов, а их дома и лавки разграблены. Погиб лидер гугенотов адмирал Г. де Колиньи.

Инициаторами религиозного геноцида выступили придворные католики во главе с королевой-матерью Екатериной Медичи. Массовая резня, подобно пожару, перекинулась из Парижа в провинции Орлеана, Бордо, Руана, Лиона и породила новую вспышку религиозных конфликтов. По данным католиков жертвами религиозного геноцида оказались 2 тысячи гугенотов, а по свидетельствам протестантов только в одном Париже было убито 3 тысячи человек, а по всей Франции - 70 тысяч. Папа Григорий XIII не только одобрил религиозную резню, но и приказал выпустить специальную медаль, посвященную ей.

Конечным политическим результатом Варфоломеевской ночи стало образование на юге Франции протестантской конфедерации, независимой от центральной королевской власти. Существенным политико-богословским следствием геноцида следует признать отказ многих протестантских деноминаций от принципа повиновения властям и признание допустимости (при особых обстоятельствах) тираноубийств и массовых мятежей.

«ВЕЛИКАЯ ХАРТИЯ ВОЛЬНОСТЕЙ» (1215)

– грамота, подписанная в 1215 г. английским королем Иоанном Безземельным (1167 – 1216) под давлением архиепископа Кентерберийского и влиятельных баронов. В «Хартии» король обязался не вмешиваться в дела католической церкви. Документ содержал статьи, гарантировавшие свободным гражданам право на судебное разбирательство по спорным вопросам и справедливый суд.

61-я статья наделяла 25 знатных баронов правом создания особого комитета и правом развязывания военных действий против короля, если он будет нарушать предписания «Хартии».

Король добился от папы римского специального решения, осуждающего «Хартию» и это привело к развязыванию так называемой Первой Баронской войны между королем-сюзереном и феодалами-вассалами.

В настоящее время «Великая хартия вольностей» имеет статус действующего юридического акта, входящего в состав английской конституции.

ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО

– религиозное преступление, состоящее в публичной демонстрации разрыва с христианской верой человека, прошедшего обряд крещения. В этом же преступлении обвиняется духовное лицо, самовольно сложившее с себя сан. В католических и православных

кодексах канонического права, а также в протестантских нормативных актах вероотступничество наказывается, как правило, отлучением от церкви. В прошлом в христианских государствах вероотступники подлежали как церковному, так и гражданскому суду.

ВИЗАНТИЙСКОЕ ПРАВО

– нормативная система, сложившаяся в Византийской империи в результате адаптации римского права к нуждам нового государства и христианской религии. Обычно выделяют три периода в его истории. Первый связан с императором Юстинианом (482 – 565) и проделанной при нем работой по систематизации римского правового наследия. Второй период охватывает три столетия, от года смерти Юстиниана до императора Василия I Македонянина, т. е. с середины VI в. до середины IX в. За это время в римское право проник новый правовой материал, отражающий специфику общественных отношений Византийской империи. Восточные влияния и воздействие общего духа раннего средневековья внесли такие элементы, которых не было в римском праве, – значительное ужесточение норм уголовного права и приумножение числа членовредительных наказаний.

Третий период, продлившийся до падения Византии, был подчинен намерениям верховной власти вернуться к нормативным истокам «Свода Юстиниана». В 888 – 889 гг. император Лев Мудрый издал законодательный сборник светского и церковного права «Василики» («Базилики»). Это было сокращенное и модернизированное, удобное для использования в юридической практике воспроизведение «Свода Юстиниана», включавшее 4 раздела – «Институции», «Дигесты», «Кодекс» и «Новеллы». После его выхода в истории византийского права уже не происходило сколько-нибудь значительных событий.

ВИНА

- религиозная, социально-этическая и правовая категория, характеризующая объективное положение и субъективное состояние человека, переступившего религиозные, нравственные, правовые запреты, нарушившего социальные нормы и вынужденного нести ответственность за содеянное перед Богом, совестью, людьми, законом. Вина может иметь религиозный, нравственный, моральный и юридический смысл.

Религиозная вина (в библейском контексте) восходит к первородному греху; ее печатью отмечено существование каждого человека, который обязан на протяжении всей своей жизни стремиться к ее искуплению.

Нравственная вина предполагает сложные и драматические коллизии внутри индивидуального сознания, в том числе переживания чувств раскаяния, угрызений совести, которые способны, как свидетельствует практика, подтолкнуть личность к самым неожиданным поступкам, вплоть до попыток самоубийства.

Моральная вина означает состояние страха перед внешним осуждением, исходящим от других людей, чувство стыда перед ними. Ее природа преимущественно экстравертна и заставляет индивидов придавать внешним оценкам окружающих людей больше значения, чем собственным внутренним самооценкам.

Юридическая вина означает статус субъекта, нарушившего конкретную норму позитивного права, т. е. являющегося правонарушителем. В уголовном праве деяние, нарушающее его нормы, может быть вменено в вину, если оно является продуктом сознательных усилий субъекта, считающегося вменяемым и правоспособным. Понятие вины не приложимо к неодушевленным предметам, животным и силам природы, явившимся причинами опасных разрушений или гибели людей.

Вина представляет собой средний термин между проступком (преступлением) и наказанием. Человек, чья вина не доказана и не является объективной реальией, не подлежит уголовному наказанию. Как субъективное состояние, вина далеко не всегда служит основанием ответственности и условием наказания. Так, она не принимается во внимание при кровной мести, когда обиженные мстят за нанесенный им ущерб независимо от того, имел ли виновный сознательное намерение нанести вред или нет. Аналогичным образом неправовое, тоталитарное государство, наказывает тех, кого считает виновным, не интересуясь, сознают они себя таковыми или нет.

Вина как беда и преступление как несчастье. Начиная с XIX в. социологи, криминологи, литераторы, журналисты широко пользовались объяснениями причин преступлений через формулу «среда виновата». И лишь немногие из них протестовали против однозначных социально-детерминистских объяснительных схем, в которых учитывался только один социально-онтологический фактор, а прочие игнорировались. Одним из самых страстных противников позиции вульгарного социального детерминизма в этом вопросе был Ф. М. Достоевский. Дискутируя с оппонентами, он использовал в качестве метафизического основания своих контраргументов философеми «вины всех за всех». Ее смысл заключался в апелляции к религиозно-нравственному самосознанию всех и каждого, в утверждении, что, «будь мы сами лучше, то данный преступник не стоял бы сейчас перед судьями» и в том, что он встал на роковой путь, обернувшийся для него бедой, есть доля вины каждого, включая судей.

Некогда библейское грехопадение прародителей наложило на всех людей печать общего греха, связало весь человеческий род единой невидимой цепью. Напоминание об этом уводит сознание в метафизическую ретроспективу, заставляет говорить не только о личной вине преступника, но и о его беде, то есть о том, что ему не подвластно, пребывает вне его и вместе с тем, неумолимо подталкивает его к пропасти. Беда предстаёт как одно из русских имён судьбы, жестоко обошедшейся с человеком. Если за свою вину преступник должен быть осуждён и наказан, то за беду, случившуюся с ним, ворвавшуюся в его жизнь и искалечившую её, он достоин сострадания. Отсюда, как считал Достоевский, у русского народа, интуитивно чувствующего эту разницу между виной и бедой, существует давняя привычка считать преступление несчастьем, а преступников – несчастными. Такая привычка сродни бессознательной идее, которая живет в глубинах народной психики и является скорее чувством, чем мыслью. Чем сильнее подобные сокрытые идеи-чувства, тем мощнее энергия народной жизни, и тем сильнее сопротивление народа разным ложным поветриям.

Традицию российских христиан считать виновного несчастным и потому не разрывать братских связей с преступником Достоевский называл чисто русской, не свойственной ни одному европейскому народу. «Нет, - писал он в очерке «Среда» из «Дневника писателя», - народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником... Представьте же теперь, что если сам преступник, слыша от народа, что он «несчастный», сочтет себя только несчастным, а не преступником. Вот тогда-то и отшатнется от такого лжетолкования народ и назовет его изменой народной правде и вере... Что же, если приготавливаясь к преступлению сознательно, преступник скажет себе: «Нет преступления!» Что, назовет его народ «несчастливым»? Может и назовет; без сомнения, назовет; народ жалостлив; да и ничего нет несчастнее того преступника, который даже перестал себя считать за преступника: это животное, это зверь. Что ж в том, что он не понимает, что он животное и заморил в себе совесть? Он только вдвое несчастнее. Вдвое несчастнее, но и вдвое преступнее». (Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1981, Т. 23. С. 18).

К. Ясперс о четырех видах виновности. Немецкий философ К. Ясперс в работе «Вопрос виновности» различает два уровня зависимостей – уровень *причинности*, которая слепа и неизбежна, и уровень *виновности*, которая предполагает наличие зрения и свободы. Он выделяет четыре разновидности вины – уголовную, политическую, моральную и метафизическую: 1) *уголовная вина*, возлагаемая на человека за совершенное преступление, состоит в объективно

доказуемых действиях, нарушающих недвусмысленные законы; 2) *политическая вина* предполагает ответственность за осознанные действия, противоречащие коренным интересам государства и его властных институтов; 3) *моральная вина* заключается в том, что каждое действие, включая преступления, подлежит моральным оценкам и самооценкам, в формулировках которых ведущая роль принадлежит таким инстанциям, как мнения значимых людей и собственная совесть; 4) *метафизическая вина* имеет сверхличную и одновременно глубоко личностную природу, означая, что каждый человек ответственен за отсутствие истинной солидарности между людьми, за всякое зло, за любое преступление, совершенное во время его присутствия в мире. К последнему утверждению Ясперса следует добавить, что за ним стоит христианская идея всеобщей виновности каждого за всех и всех за каждого.

ВОЙНА

— деструктивная разновидность социальных отношений, выступающая в виде открытого вооруженного конфликта между разномасштабными общностями – государствами, классами, нациями. Военные конфликты принадлежат к разряду антагонистических отношений, когда стороны движутся к своим целям в условиях ожесточенного противоборства, используя разнообразные имморальные и неправовые средства - обман, целенаправленное насилие, массовые убийства, намеренные разрушения жизненной среды, ценностей цивилизации и культуры. При этом воюющие стороны руководствуются в отношении друг друга, как правило, принципами «вседозволенности», пребывая во власти настроений взаимной озлобленности, агрессивной наступательности и безжалостности к противнику.

В условиях войны ценности жизни и культуры, морали и права превращаются в глазах воюющих противников в бесконечно малые величины, которыми обе стороны легко пренебрегают. Объективная логика войны такова, что даже жертва нападения, вынужденная вести оборонительные действия, которые в целом, казалось бы, отвечают критериям справедливости, вынуждена прибегает к мерам, адекватным мерам агрессора, т. е. использовать такие средства как коварство, насилие, уничтожение врагов. В итоге в нравственно-этическом смысле любая победа в любой войне оказывается пирровой, поскольку разрушает духовно-нравственные структуры в сознании как нападающих, так и защищающихся, как побежденных, так и победителей.

Иисус Христос ставил мир выше войны и благословлял миротворцев (Мат. 5, 9). Однако, христианские церкви не имеют

целостных, внутренне непротиворечивых учений о войне. Позиция последовательного пацифизма, абсолютного неприятия любых форм насилия характерна лишь для некоторых протестантских деноминаций – квакеров, меннонитов, анабаптистов.

Католические и православные богословы, учитывающие греховность человеческой природы и реальную предрасположенность людей к злу, вражде, а также практическую невозможность человеческого рода в его настоящем состоянии жить без войн, сформулировали принципы, при которых христианин может участвовать в военных действиях. Восходящие к духовному наследию Фомы Аквинского, они включают следующие требования: 1) санкционированность военных действий высшей государственной властью; 2) справедливая цель войны (например, защита отечества от нападения внешнего врага); 3) мотивировка участия в войне желанием утвердить добро и воспрепятствовать распространению зла. Впоследствии к этим условиям было прибавлено еще одно – использовать в военных действиях только те средства и методы, относительно которых нет запретительных международных конвенций.

Папа римский Иоанн Павел II в своих выступлениях неоднократно подчеркивал, что сугубо секулярное толкование свободы – та роковая ошибка человеческого разума, которая порождает трагические последствия в социальной жизни, в том числе и войны. Именно свобода, оторванная от веры, истины, любви, оборачивающаяся волей к безграничному утверждению своих интересов, т. е. фактической вседозволенностью, явилась предпосылкой тех разрушительных войн, которые потрясли мир в период между 1914 и 1945 гг. «То были войны, начало которым было положено милитаризмом и агрессивным национализмом, и связанными с ними формами тоталитаризма; войны, ставшие следствием классовой борьбы, гражданских и идеологических войн. Без чудовищного груза ненависти и обид, накопившегося в результате стольких несправедливостей как на международном уровне, так и внутри отдельных государств, невозможны были бы столь жестокие войны, в которые была вложена энергия великих держав и в которых не останавливались перед нарушением самых священных прав человека, раз было запланировано и осуществлено истребление целых народов и социальных групп» (Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения. Том II. Энциклики. О святом Иоанне Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. Приложения. М., 2003. С. 105).

ВОРОВСТВО

– уголовное преступление, состоящее в тайном изъятии чужой собственности. Оно предполагает тройную виновность того, кто его совершил: во-первых, вину перед Богом, давшим людям заповедь «не кради»; во-вторых, перед государством, стоящим на страже частной и личной собственности граждан; в-третьих, перед конкретными людьми, оказавшимися жертвами вора.

ВСЕДОЗВОЛЕННОСТЬ

— тактика и стратегия социального поведения, субъекты которого отвергают все религиозно-нравственные и морально-правовые ограничения. Религиозно-этическую суть проблемы вседозволенности выразил Ф. М. Достоевский устами одного из своих героев: «Если Бога нет, то все позволено».

Вседозволенность способна выступать в трех ипостасях – *оргийной, brutальной и цинической*. Генетически связанная с традициями древних языческих оргий, она проявляется в том, что ее субъекты не ведают меры, не признают различий между добром и злом, приличным и постыдным, благом и пороком, красотой и безобразием, дозволенным и преступным, «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским». Вседозволенность может заявлять о себе разрушительными беснованиями, взрывоподобными проявлениями необузданных инстинктов и страстей.

Проявляясь как *brutальность*, вседозволенность восходит к первообразу ветхозаветного Каина. В ней воля к жизни оборачивается волей к смерти, гибели, преступлениям, тотальным разрушениям. Подобное тяготение превращает индивида в "человека катастрофы", наделяет его неистощимой способностью инициировать разнообразные конфликты, от локальных скандалов до вселенских катастроф.

Третье, *циническое*, начало, восходящее к символической фигуре библейского Хама, проявляется как склонность к отрицанию норм цивилизованности и ценностей культуры, как апология права на безграничную свободу в суждениях и действиях. Хамство способно проявляться в виде сквернословия, «скверномыслия» и разнообразных «сквернодействий».

Вседозволенность, несущая в себе деструктивный потенциал и заставляющая человека действовать вопреки нравственным и естественно-правовым предписаниям, губительна для всех форм цивилизации и культуры.

ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ

– межконфессиональное объединение христианских церквей, созданное в 1948 г. Его цель – укрепление духа веротерпимости и взаимопонимания между христианами всего мира. Декларация,

принятая ВСЦ, гласит: «Всемирный совет церквей есть сообщество церквей, которые исповедуют веру в Господа Иисуса Христа как в Бога и Спасителя, в соответствии с Писанием, а потому стремятся вместе трудиться во славу единого Бога – Отца, Сына и Св. Духа». ВСЦ занимает однозначную и бескомпромиссную позицию относительно проблемы прав человека: «Основные жизненные, социальные и духовные права даны человеку Богом».

Штаб-квартира ВСЦ расположилась в Женеве. Рабочие заседания Генеральной ассамблеи ВЦС проходили в городах США, Индии, Швеции, Кении, Британской Колумбии, Кореи и др. В 1961 г. членом ВСЦ стала Русская православная церковь. Католическая церковь не входит в него.

В начале 1990-х гг. членами ВСЦ являлись свыше 300 церквей из более, чем 100 стран. На протяжении десятилетий он сотрудничает с ООН, ЮНЕСКО, нехристианскими религиозными организациями – Всемирным исламским конгрессом, Всемирным братством буддистов, Академией исламских исследований и др.

«ВСЕОБЩАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА» (1948)

– международный политико-правовой документ, принятый Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. и состоящий из преамбулы и 30-ти статей. Первая статья «Декларации» гласит: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства». Лютеранский епископ, теолог В. Хубер отмечает, что в этой формулировке соединились в одно целое три нравственно-правовые традиции. Первая составляющая – это заявление о том, что все люди рождаются свободными, уравненными в правах и достоинстве. Данная мысль несет на себе печать воздействия иудео-христианской традиции, согласно которой человек сотворен по образу Божию. Второе – это утверждение, что все люди наделены разумом и совестью. Оно восходит к идеалам эпохи Просвещения. И, наконец, третья часть – рекомендация относительно поддержания братского духа. Ее Хубер связывает с лозунгами Французской и пролетарских революций (В. Хубер. Права человека и библейское законодательство // Права человека и религия. Хрестоматия. М., 2001. С. 51).

Подобный универсализм свидетельствует о стремлении создателей «Декларации» синтезировать важнейшие гуманистические интенции мировой религиозной, философско-этической и правовой мысли.

«Декларация» провозглашает неприкосновенность прав человека на жизнь, свободу, личную неприкосновенность жилища и переписки, независимый и беспристрастный суд. Она говорит о недопустимости любых форм подневольного состояния, вмешательств государства в личную и семейную жизнь законопослушных граждан, унижения личного достоинства, произвольного ареста или изгнания, жестокого обращения, пыток. Декларированы права на свободу убеждений, мысли, вероисповедания, слова, передвижения, мирных собраний.

В статьях 22 – 27 говорится о социокультурных правах каждого члена общества - праве на труд, отдых, социальное обеспечение, образование.

Принятие «Декларации» стало ответом мирового цивилизованного сообщества на тот взрыв языческого вандализма, который в середине XX в. продемонстрировали тоталитарные государства. Их попытки искоренить из социальной практики саму идею прав человека вызвали реакцию мировой общественности в виде стремления отчетливо прописать универсальную формулу этих прав и легитимировать ее на планетарном уровне.

ВТОРОЙ ВАТИКАНСКИЙ СОБОР (1962 – 1965)

– 21-й собор римско-католической церкви, созданный по инициативе папы Иоанна XXIII. Собор состоял из четырех, разведенных во времени сессий, первую из которых провел Иоанн XXIII, а три остальные – Павел VI. В его работе участвовали 2500 церковных иерархов. На нем был провозглашен курс, направленный на реформирование церковной жизни, была разработана стратегия *аджорнаменто* (итал. *aggiornamento* — обновление), намечена линия на повышение авторитета католической церкви и ее учения.

Собор проходил в тот исторический период, который впоследствии стал рассматриваться как завершение эпохи модерна и начало эпохи постмодерна. Этот переход предполагал серьезные трансформации во всех структурах социальной и духовной жизни и требовал основательных интеллектуальных усилий по разработке механизмов их осуществления.

На Соборе были сделаны важные выводы социального характера. Первый вывод заключался в признании того, что произошло перемещение ценностно-нормативного акцента в понимании социального предназначения духовенства. Было сформулировано положение о том, что его главная цель – не власть, а служение людям, решение пастырских задач. Второй вывод состоял в постановке задачи по актуализации экуменической программы перманентных диалогов со

всеми конфессиями, а также с нехристианами и неверующими всего мира.

В решениях Собора особое внимание уделено интеллигенции, которая в XX в. превратилась во влиятельную духовную и социальную силу. Акцент делался на задаче ее привлечения в лоно католической церкви. А поскольку светская интеллигенция всегда тяготела к философии, к ее модным школам, то открывалась возможность воздействовать на ее сознание через философию. Отсюда возникла программа, которую должны были реализовывать профессора католических университетов. От них потребовались труды по сближению наиболее авторитетных философских учений, феноменологии, экзистенциализма, герменевтики и др., с содержанием католической, неотомистской доктрины. Это отвечало одновременно и интересам самого неотомизма, поскольку позволяло ему реализовывать свою острую потребность в модернизации.

СОЦИОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСТВО

ПИТИРИМ СОРОКИН КАК СОЦИОЛОГ И ХРИСТИАНИН

Личность, жизненный путь, мировоззрение

Питирим Александрович Сорокин (1889-1968) — крупнейший русский социолог XX века. Уроженец русского севера, Коми-Зырянского края, сын ремесленника и крестьянки, он прожил яркую и долгую жизнь, пройдя путь от сельского иконописца до декана социологического факультета Гарвардского университета, самого престижного из высших учебных заведений Америки.

Обладая незаурядными способностями, Сорокин сумел, подобно Ломоносову, вырваться из северной деревенской глуши, получить вначале среднее, а затем и высшее образование. Ему удалось блестяще окончить Санкт-Петербургский университет, получить дипломом первой степени, а с ним и предложение остаться для подготовки к профессорскому званию по уголовному праву и пенологии (теории наказания).

Интерес Сорокина к проблемам права возник под влиянием юношеских впечатлений, полученных им во время тюремного заключения за революционную деятельность. Там он имел возможность наблюдать пестрый контингент лиц с девиантным поведением – воров, насильников, убийц. Позднее, во время обучения в университете его интерес к проблемам, связанным с уголовным миром, обрел научно-теоретическую направленность. В этот период он основательно изучил историю и теорию права. Все сколько-нибудь значительные труды в этой области, принадлежащие западным и русским авторам, были им внимательно проработаны. Его студенческая работа «Преступление и кара, подвиг и награда» была издана в виде отдельной книги и получила высокую оценку его учителей М. Ковалевского, Е. де Роберти, Л. Петражицкого. А его труд по написанию диссертации завершился успешной защитой и получением ученой степени магистра уголовного права.

Волею внешних обстоятельств Сорокин оказался втянут в водоворот революционных событий и даже стал одним из лидеров правого крыла партии социалистов-революционеров. В 1917 г. он уже был членом Учредительного собрания и личным секретарем А. Ф. Керенского.

Активное участие в политической жизни страны не ослабило интереса Сорокина к научным занятиям. В 1920 г. вышла в свет его книга «Система социологии», которую он публично защитил в качестве докторской диссертации. Когда же при Петроградском университете был создан первый в России

социологический факультет, то молодой профессор Сорокин стал его деканом.

В 1922 г. Сорокин, негативно относившийся к коммунистической идеологии и советской власти, вынужден был эмигрировать на Запад. Получив приглашение президента Чехословакии Т. Г. Масарика, он некоторое время жил в Праге. Затем вместе с женой он переезжает в США, где начинает преподавать в ряде американских университетов, а позднее становится деканом социологического факультета Гарвардского университета и президентом Американской социологической ассоциации.

Отличаясь высоким трудолюбием, незаурядной работоспособностью, Сорокин всегда подчеркивал, что он принадлежит к той категории ученых, которых называют «волками-одиночками», что он способен выполнять свою работу один, без помощников, персонала и дополнительного финансирования. Ему было близко рабочее кредо Альберта Эйнштейна, говорившего о себе: «Я – лошадь, везущая воз в одиночку, не приспособленная ни для работы в тандеме, ни для совместного группового труда».

Годы, проведенные в Америке, были для Сорокина чрезвычайно продуктивными в творческом отношении. По его собственному признанию, уже за первые шесть лет пребывания в США он проделал такой объем работы, который превышал возможности среднего социолога за всю жизнь.

Ученый получил мировую известность как автор ряда фундаментальных исследований, в том числе книг: "Социология революции"(1925), «Социальная мобильность» (1927), «Современные социологические теории» (1928), «Систематическая антология сельской социологии» (1932) "Социальная и культурная динамика" в 4-х тт. (1937-1941), «Кризис нашего столетия» (1942), «Человек и общество в условиях бедствий» (1942), «Социокультурная причинность, пространство и время» (1943), «Россия и Соединенные Штаты» (1944), «Общество, культура и личность: структура и динамика» (1947), «Система общей социологии» (1947), «Восстановление гуманности» (1948), «Альтруистичная любовь: исследование американских добрых соседей и христианских святых» (1950), «Социальная философия в век кризиса» (1950), «SOS – смысл нашего кризиса» (1951), «Виды любви и ее сила: типы, факторы и технические приемы нравственного перевоплощения» (1954), «Причуды и недостатки современной социологии» (1956); «Американская сексуальная революция: проявления и последствия» (1956), «Власть и нравственность» (1959).

Многие из книг Сорокина носили «пионерский» характер и еще при жизни автора сделали его классиком социологии XX

века. Они переводились на иностранные языки. Об идеях, содержащихся в них и творческом пути ученого написаны многочисленные книги и диссертации в разных странах мира.

Жизненный успех Сорокина как ученого был во многом обусловлен особенностями его личности. Его отличала необычайно высокая адаптивность психики, позволявшая ему быстро приспосабливаться к новым обстоятельствам и завоевывать признание у ближайшего социального окружения.

По своим душевным наклонностям и личностным качествам он являлся жизнелюбом-биофилом с ярко выраженными творческими наклонностями. Будучи по складу характера созидателем, а не разрушителем, не ниспровергателем, он не был приспособлен к деструктивной деятельности. Когда, будучи юношей, почти подростком, он оказался вовлечен в революционную деятельность, то, спустя некоторое время почувствовал, как стало ухудшаться его здоровье, ослабла энергия и исчезло прежнее душевное равновесие.

Сорокин не мог выносить состояния разорванности своего внутреннего мира. Он обладал ярко выраженной склонностью к постоянному упорядочению своих воззрений, к приведению накапливаемых знаний и жизненных впечатлений в интегральную, внутренне уравновешенную, сравнительно гармоничную систему идей, ценностей и норм. Ему всегда были дороги единство и целостность его «я». Знакомство в университетские годы с позитивистской философией и социологией привело к тому, что он избрал позитивизм в качестве платформы, на которую могли бы опираться его собственные воззрения. Некоторое время он определял свое мировоззрение как научно-позитивистское, прогрессивно-оптимистическое и гуманистическое. Но события Первой мировой войны, гигантские волны насилия, захлестнувшие многие цивилизованные страны, подорвали его оптимизм. Ему потребовались немалые усилия, чтобы произвести внутреннюю реконструкцию своих взглядов. К концу 1920-х гг. этот болезненный процесс завершился и возник новый мировоззренческий симбиоз, который сам Сорокин назвал «интегральной системой философии, социологии, психологии, этики и личностных ценностей». Все свои последующие книги он рассматривал как реализацию основных принципов своего «интегрализма».

Трагический опыт, приобретенный Сорокиным в России за первые два десятилетия XX в., привел его к формулировке трех важнейших жизненных принципов, которые он впоследствии пронес сквозь все перипетии своей судьбы. Вот они: 1) жизнь, даже самая тяжелая, - это лучшее сокровище в мире; 2) жизнь только тогда может быть счастливой, а в душе только тогда

сохраняются силы, когда следуешь долгу, не изменяешь своим идеалам; 3) жестокость, ненависть и несправедливость никогда не позволят создать ничего великого ни в материальном, ни в интеллектуальном, ни в нравственных отношениях.

Между язычеством и христианством

Народность коми, к которой Питирим Сорокин принадлежал по своему рождению, официально числилась в реестрах Св. Синода по православному ведомству. Однако, подобно целому ряду других окраинных народностей, разбросанных по Российской империи, коми придерживались бытового двоеверия. То есть, наряду с христианством, в традиционном укладе народной жизни уживались и дохристианские, языческие верования, обряды и обычаи. Религиозное сознание как бы раздваивалось между христианской верой и сохраняющейся приверженностью языческому культу.

Г. Флоровскому, анализировавшему феномен двоеверия, принадлежит мысль о том, что взаимодействие двух противоречащих друг другу социокультурных комплексов, христианского и языческого, привело в России к утверждению двух культур – «дневной» (христианской, официально признанной) и «ночной» (подспудной, таящей в себе языческие суеверия, коренящейся в глубинах народного сознания).

Сам Сорокин называл тот причудливый симбиоз двух типов верований, который был характерен для народа коми, «языческим христианством» или «христианским язычеством». Он особо подчеркивал, что «никакого противостояния между элементами двух религиозных культов не наблюдалось, как не наблюдалось их и между представителями нескольких сект и направлений в рамках этого «языческого христианства» - все они были привержены евангелической ипостаси, миру и непротивлению злу насилеи. Основой этого «мирного сосуществования» являлось общее убеждение в том, что весь мир – это живое единство, и что «истина едина, люди только называют ее разными именами». На протяжении всей жизни среди коми народа я не припомню хотя бы одного случая религиозной нетерпимости или гонений за веру»²⁶

Сорокин не отрицал, что приоритетное положение занимало все же православие. Однако, характерно, что при этом всю силу действенности православных обрядов он сводил к эстетическому началу. В своем автобиографическом романе «Долгий путь» Сорокин вдохновенно пишет о тех впечатляющих ритуалах, красочных шествиях, мудрых таинствах, которые он наблюдал в детстве и которые, по его мнению, были важной составной частью духовно-эстетической жизни крестьян. Для них сельская церковь была и театром и концертным залом. Наблюдения такого привели Сорокина впоследствии к следующему выводу: церковь играла в жизни

²⁶ Сорокин П. А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991. С. 11 – 12.

крестьян такую же важную роль, какую играет хороший театр в жизни горожан.

В этом приравнивании церкви к театру Сорокин, сам того не замечая, принизил ту форму христианства, в которой внешняя обрядность столь явственно выдвинулась на передний план, оттеснив далеко назад саму суть христианской веры. Впрочем, точнее говоря, не Сорокин ее принизил, а она сама, по всей видимости, давала основания тому, чтобы быть поставленной в один ряд с театром.

По словам Сорокина, его отец, сельский мастерской, веровал в Христа. Приветствуя кого-либо, он обычно говорил не «здравствуйте», а «Христос воскрес». Его главным принципом, определяющим отношение к работе, были постоянно повторяемые слова: «Я сделаю все, что в моих силах, остальное – воля Твоя, Господи»²⁷. Однако, при всем этом церковь он посещал лишь время от времени и не настаивал на том, чтобы дети регулярно ходили к службе.

Когда Питирим подросток, то отец стал брать его с собой для выполнения различных ремесленных работ по отделке церковных зданий, внутренних помещений сельских часовен и церквей. Они обновляли иконы, изготавливали ризы. Подростку приходилось общаться со священниками, дьяконами, псаломщиками. Беседы с ними, чтение христианских книг, знакомство с житиями святых заставляли его размышлять, побуждали молиться и поститься, рождали мечты об уединенной жизни аскета-отшельника. Он с удовольствием прислуживал в церковных церемониях, пел в церковном хоре и даже исполнял обязанности его регента. Участие в религиозных обрядах дало ему, как он сам позднее признавался, глубокое понимание их мудрости и красоты.

Питирима привлекала не только внешняя, эстетическая сторона православия. Нравственные заповеди христианства и, в первую очередь, Нагорная проповедь Христа, стали для него духовным ориентиром на всю жизнь. Многие дала ему в духовном отношении работа с внутренним убранством храмов. «Писание икон и изготовление риз, - вспоминал он, - развило мое чувство линии, цвета и композиции. Таинства Христовы – непорочное зачатие, воплощение Бога в образ человеческий, распятие на кресте, Воскресение Христа и его Вознесение, так, как они разворачиваются в молитве во время обедни, - открыли мне таинственную и загадочную реальность и трагические моменты жизни. Они заронили семена сохраняющегося до сих пор отвращения к мещанскому восприятию жизни, как череды удовольствий и развлечений, а также неприятия той поверхностной концепции, что все сущее есть материя, данная нам в ощущениях. Если в моих теориях содержатся элементы мистицизма, как утверждают некоторые ученые, такие мистические и трагические их черты были заложены именно в мои детские годы»²⁸.

²⁷ Примечательно, что в конце 1920-х гг., уже будучи профессором университета Миннесоты и подводя итоги шестилетнего пребывания в Америке, Сорокин писал: «Я сделал все, что мог, остальное – в воле Божьей» (Сорокин П. А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991. С. 180).

²⁸ Там же. С. 34.

Несмотря на эти дифирамбы в адрес православия, нельзя сбрасывать со счета то, что детство и ранняя юность Сорокина прошли, как уже отмечалось выше, в смешанной атмосфере народного «двоеверия». И хотя он сам не видел в этом ничего предосудительного, все же изначальная внутренняя раздвоенность и противоречивость его личного религиозного опыта неизбежно вела к ослаблению приверженности религиозного сознания как к одной, так и к другой ценностно-нормативной системе. Не оттого ли, когда ему пришлось погрузиться с головой в революционную деятельность и в столичную студенческую жизнь, где преобладали секулярные умонастроения, то его личная религиозность стала быстро таять и едва не сошла на нет.

Даже обучение в церковно-учительской школе, готовившей учителей для начальных, церковно-приходских школ, куда Питирим поступил в 1903 г. не воспрепятствовало его отходу от христианства. Воздействие социально-политических обстоятельств, общение с фабричными рабочими, представителями различных партий привели к тому, что религиозные воззрения Сорокина оказались отеснены далеко на задний план тем, что он назвал «полубатеистическим отрицанием теологии и обрядов русской православной церкви». Обязательные посещения церковных служб, требовавшиеся школьным начальством, оказались для него чреватые отрицательным эффектом в виде нарастания негативного отношения к религии как таковой.

Сорокин был далек от того, чтобы впоследствии, с высоты прожитых лет и накопленного жизненного опыта характеризовать свое юношеское мировоззрение в терминах «двоеверия», «христианского язычества» или «языческого христианства». Но он не называл его и христианским, предпочитая более широкое и отвлеченное определение – *идеалистическое*. В той идеалистической картине мира, которая была ему близка, Бог вместе с такими ценностями, как природа, правда, добродетель, красота, религия, искусство, наука и этика, объединились для него в одно гармоничное целое. Однако, как он сам вынужден был с грустью признать, это «гармоничное мировоззрение» оказалось грубо разбито при столкновении с урбанистической цивилизацией и чередой кризисов, начавших сотрясать Россию при ее вступлении в XX столетие.

Когда Сорокин увлекся революционной деятельностью, начал активно заниматься пропагандой социалистических идей, то ему постоянно приходило на ум сравнение себя и своих товарищей с миссионерами и даже с апостолами христианства. Он считал, что его тогдашняя кочевая жизнь похожа на жизнь первых миссионеров новой, еще не устоявшейся религии, а себя он прямо называл «бродячим миссионером революции». И хотя это сравнение было чисто внешним и деятельность социалистов-радикалов имела по своей сути анти-евангелизационный, деструктивный характер, однако, то духовное затмение, в котором пребывал Сорокин, было столь сильным, что сам он совершенно искренне воспринимал все «минусы» как «плюсы», а затмение

считал просветлением. Поэтому сравнение пропагандистов-революционеров с апостолами казалось ему вполне правомерным.

В тот период мышление Сорокина стало почти полностью секулярным. Всё, что прежде ему представлялось действием Провидения, теперь он объяснял не иначе как при помощи регулярно припоминаемого образа «госпожи Удачи».

Между верой и секуляризмом

Вынужденная эмиграция, приезд в Америку, внимательное изучение социальной жизни новой для него страны убедили Сорокина в том, что перед ним правовое государство. «Социальные институты на муниципальном уровне, в штатах и федерации в целом представлялись нам совершенными. Конституция страны и Билль о правах – вот воплощенный идеал того, за что мы боролись в России»²⁹, - писал он.

Жизнь Сорокина в Соединенных Штатах не произвела сколько-нибудь существенного воздействия на его религиозное сознание. Где-то внутри него продолжал пребывать религиозный опыт, впитанный им в годы детства и отрочества и заставлявший его время от времени вспоминать имя Господа. Так, он мог, например, сказать, что получил Божьей милостью в подарок двух сыновей или что иные подарки судьбы воспринимались им как знаки Провидения. Он любил григорианские песнопения, охотно читал лекции в религиозных организациях, в теологических учебных заведениях, принимал участие в ежегодных сессиях Католического социологического общества, а на одном из них даже выступил с докладом «Заметки по поводу книги П. Т. де Шардена «Феномен человека».

Американские коллеги-социологи, составлявшие профессиональное окружение Сорокина, не могли не видеть, что его теоретические построения имели особую идейную подоплеку, отличную от их собственной. Это дало основание Генри Адамсу определить его позицию как «консервативный христианский анархизм».

Сам Сорокин сознавал, что его жизненное и научное кредо имеет маргинальную природу. Он писал: «Сам в глубине души верующий, я не относил себя к приверженцам какой-либо определенной религии... Я скорее был независимым нонконформистом со своими собственными теориями, убеждениями, стандартами поведения и ценностными ориентациями, которые считал более истинными, универсальными и прочными, чем преходящие, мелкие и быстро

²⁹ Указ. соч. С. 176.

устаревающие ценности и идеологические привязанности многих моих коллег и студентов»³⁰.

Этот нонконформизм проявился в том, что в изысканиях Сорокина, несмотря на сильное воздействие позитивистского духа, господствовавшего в американской социологии, стал обнаруживаться явный религиозный подтекст. Это происходило в какой-то степени помимо воли самого Сорокина. Ход жизни, события, совершавшиеся в макросоциальных масштабах, как бы выталкивали его за пределы позитивистских стереотипов.

Исследования, проведенные Сорокиным в 1930-1940-е гг., были пронизаны глубоким ощущением бедственности того состояния, в которое завел мировую цивилизацию процесс секуляризации. Ученый пишет об устрашающих социальных последствиях высвобождения «темных сил» человеческой природы. У него в этот период обостряется трагическое восприятие жизни и социальной истории. Он исследует механизмы воздействий общественных катаклизмов, войн, революций, голода, эпидемий на социальные институты, мораль, культур, поведение, верования, образ мыслей людей. Его тезис о том, что «слепые поводыри ослепшего стада» ввергают миллионы людей в бедственное состояние, прямо указывает на главный результат социодинамики секуляризации – утрату социальными субъектами представлений о важности трансцендентных абсолютов, пренебрежение сакральными ценностными и нормативными ориентирами. Западные субцивилизации не могли усмотреть эти ориентиры нигде, кроме как в христианстве. Отпрянув же от Христа и Его заветов, они оказались заложниками «слепых поводырей».

Пребывание в духовном пространстве между верой и секуляризмом – это распространенное состояние как индивидуального «я», так и массового сознания и даже целых цивилизаций. Хорошо знакомое Сорокину по его собственной внутренней жизни, оно стало для него чем-то вроде матрицы, которую он попытался наложить на всемирно-исторический процесс в целом. В работе «Социальная и культурная динамика» он представил концепцию трех исторических типов цивилизаций — идеациональной (умозрительной или религиозной), чувственной (сугубо светской, атеистической) и идеалистической (занимающей промежуточное место между первыми двумя). Согласно этой концепции, история имеет не прогрессирующий, а циклический характер попеременного господства каждого из трех типов ценностно-нормативных систем.

Идеациональная цивилизация характеризуется тем, что ее высшие ценности восходят к сверхчувственному миру и его абсолютной доминанте — Богу. Примером идеациональных норм могут служить христианские

³⁰ Там же. С. 206.

заповеди: «Любите врагов ваших», «Не собирайте себе сокровищ на земле, ...но собирайте себе сокровища на небе...», «Ищите же прежде Царства Божия» и т. п. Для идеациональной этики характерно пренебрежительное отношение к социальным ценностям, власти, материальным благам, богатству, телесным удовольствиям. Земная жизнь рассматривается как нечто второстепенное и малозначимое. В браке видится не условие и возможность земного, полнокровного человеческого счастья, а в первую очередь священный союз. Главная цель и высший смысл жизни неотрывны от идеи служения Богу.

Сорокин относит к религиозно-этическим системам такого рода индуизм, буддизм, даосизм, зороастризм, иудаизм и христианство.

К идеациональной этике и нравственности непосредственно примыкает идеациональное право, рассматривающее своды своих законов как данные свыше. В нем юридические нормы считаются заповедями Бога, т. е. абсолютными, безапелляционными предписаниями, требующими беспрекословного исполнения. В эти предписания запрещено вносить какие-либо изменения. Не случайно Ветхий Завет, например, требует: «Не прибавляйте к тому, что Я заповедую вам, и не убавляйте от того: соблюдайте заповеди Господа».

В идеациональном праве послушание закону равнозначно послушанию Богу, а преступление перед людьми расценивается как грех перед Богом. Преступлениями, заслуживающими самых суровых наказаний, считаются проявления непочтительного отношения к Богу в виде святотатства, богохульства, ереси, нарушений религиозных обрядов и священных запретов. Система кар за это включает как чувственные, т. е. телесно осязаемые, так и сверхчувственные наказания - загробное воздаяние, а также отлучение от церкви, предание анафеме, проклятие.

Судьи являются одновременно и священнослужителями, а многие юридические процедуры оформляются как священные ритуалы. Идеациональному правосознанию запрещена критика судей и законов, не дозволены сомнения в правомерности норм-заповедей. Будучи тесно связано с нравственностью, идеациональное право, так же, как и она, предписывает всем людям относиться друг к другу по-братски, с любовью, поскольку все - дети единого Бога.

В государствах, принадлежащих к идеациональной цивилизации, легитимностью обладают лишь те правители, чья родословная восходит к богам, а также те, кто имеет прямую божественную санкцию на правление. Поэтому в таких государствах монархия является, как правило, одновременно и теократией. Таковы были государства архаической Греции и Рима, Индии и Тибета, империя инков и средневековые европейские державы.

Второй тип цивилизации назван Сорокиным *чувственным (сенситивным)* из-за того, что систему ценностей здесь венчают чувственные удовольствия и всевозможные земные радости. Этика данной системы гедонистична и призывает: ешьте, пейте и веселитесь, наслаждайтесь песнями, танцами и любовью, ловите каждое мгновение

земной жизни, ибо она коротка и завтра вас уже не будет. Главный смысл человеческого существования состоит в том, чтобы стремиться к удовольствиям, наслаждениям и счастью.

Чувственное право, опирающееся на принципы гедонистического мироотношения, выступает в качестве инструмента подчинения и эксплуатации одних социальных групп другими. Цели его норм и законов сугубо утилитарны и заключаются в том, чтобы оберегать элиту, имеющую наибольший доступ к разнообразным жизненным удовольствиям, охранять ее собственность и благосостояние, а также поддерживать стабильный правопорядок в обществе, гарантирующий все эти прерогативы.

Нормы чувственного права относительны, изменчивы и условны. Не содержащие в себе ничего вечного и святого, они полезны одним и вредны другим, защищают права одних социальных групп и ущемляют права и свободы других. Они игнорируют вопросы высшей нравственности, индифферентны по отношению к Богу, душе и бессмертию.

В уголовных кодексах, создаваемых в условиях чувственно-правовой цивилизации, нет места для религиозных преступлений — ересей, отступничества, колдовства, святотатства. В номенклатуре наказаний отсутствуют сверхчувственные санкции. Цели уголовных наказаний состоят не в искуплении вины, а имеют вполне утилитарные мотивы — воздать за содеянное, перевоспитать преступника, обеспечить безопасность общества и т. д.

Личные и имущественные отношения в системе чувственного права регулируются соображениями целесообразности, полезности и взаимной выгоды. При этом религиозные мотивы и сверхчувственные ценности не имеют регулятивной силы. Здесь правосознание свободно обходится без божественных санкций. Судьи являются не жрецами, а светскими лицами.

К цивилизации чувственного типа Сорокин относит европейские государства нового времени.

Третья форма цивилизации — *идеалистическая*, занимающая промежуточное место между идеациональной и чувственной системами. Она имеет переходный характер, являя собой смешение норм и ценностей обеих систем. Люди, живущие в ее условиях, способны видеть высшую ценность в Боге и одновременно положительно относиться к тем чувственным ценностям, которые не противоречат и не препятствуют почтительному отношению к Абсолюту.

Наиболее характерным носителем идеалистической цивилизации Сорокин считает протестантское сознание. В нем, по мнению ученого, мирно соседствуют, поддерживая друг друга, любовь к Богу, добродетельность, честность, трудолюбие, бережливость с умением «делать деньги» и готовностью пользоваться жизненными благами, приносимыми материальным достатком. Протестант, не без иронии замечает Сорокин, способен по воскресеньям верить в Бога и вечность, а в будни — в фондовую биржу. Для него в воскресенье главная книга — Библия, но в будни его Библией становится гроссбух.

Переходный характер имело, по мнению Сорокина, право в Советской России 1920—1930-х гг., когда нарушения, связанные с попранием идеациональных ценностей, в том числе религиозные преступления, были исключены из перечня уголовно наказуемых деяний. Перестали считаться преступлениями адюльтер, полигамия, содомия, внебрачные связи, непристойное поведение в общественных местах. Это был поворотный момент, когда вместе с общим кризисом мировой цивилизации постепенно начала приходить в упадок и система чувственного права. Утрачивая былую действенность, она открыла путь грубой силе, видящей в морально-правовых ценностях всего лишь условности, которыми легко можно пренебречь. На этой волне в ряде стран мира воцарились тоталитарные режимы.

По мнению Сорокина, эффективное противостояние этой тенденции утверждения «права силы» возможно лишь через возврат к идеациональному праву. Сорокин был убежден, что цивилизация, общество и человек не смогут существовать без Бога, без универсальных религиозно-нравственных и естественно-правовых ценностей абсолютного характера, что рано или поздно западная цивилизация опять возвратится к религиозно-умозрительным ценностям морали и права с присущим им принципами уважения к универсальным нормативным абсолютам. И лишь двигаясь этим путем, она сможет выйти из затянувшегося кризиса.

О христианском и светском альтруизме

В 1940-50-е гг. Сорокин увлекся исследованием проблем созидательного альтруизма. Он создал в Гарвардском университете научный Центр, чья деятельность была ориентирована в этом направлении. Ученый погрузился в исследование «многомерного пространства любви», его религиозных, этических, витальных, психологических и социологических измерений.

Эта переакцентировка творческого интереса и профессионального внимания не была случайной. Тот факт, что ученый, считавший себя до этого скорее позитивистом, чем христианином, устремился в сферу, которая весьма близка области, именуемой *христианской социологией*, заслуживает особого внимания. А то обстоятельство, что это был ученый с мировым именем, находящийся на вершине всеобщего признания, еще больше повышает значимость данного события и выводит его за академические рамки.

Фактической преамбулой проекта можно считать то обстоятельство, что Сорокин обратил внимание на явный дисбаланс между теми огромными силами и средствами, которые современные ученые тратят на исследование различных проявлений социальной патологии, и степенью интереса науки к таким жизненно важным феноменам, как любовь, дружба, героизм, творческая гениальность. Причину этой ненормальности Сорокин увидел в том состоянии общей дезинтегрированности и бездуховности, в котором пребывает современная культура.

Концепция нового исследовательского проекта имела в своей основе несколько существенных предпосылок. Первая заключалась в констатации того факта, что ни один из современных рецептов по избежанию разномасштабных социальных конфликтов не дает положительных результатов. Ни распространение демократических ценностей, ни усилия ООН, ни повсеместная образованность и просвещенность не способны стать эффективным препятствием на пути войн, революций и преступлений. К возможностям религий изменить что-либо в этой сфере Сорокин относился тоже скептически. В качестве аргумента он приводит результаты проведенного исследования, объектом которого были 73 американца-бостонца, уверовавшие благодаря усилиям двух евангельских проповедников. У неопитов обнаружилось три типа последствий: 1) изменение визуально фиксируемого поведения в сторону большей альтруистичности; 2) изменение речевых реакций в сторону более частого повторения таких словесных формул, как, например, «Прости, Господи», «Во славу Господа Иисуса Христа» и др., но при этом их внешнее поведение осталось прежним; 3) ни в речи, ни в социальном поведении изменений не наблюдалось. Количественное распределение оказалось следующим: в первую группу попал 1 бостонец, во вторую 37 и в третью 35 человек.

Исследования такого рода, проводимые Сорокиным, а также его наблюдения за разными сторонами жизни секулярного мира, где крайне слабо обнаруживались воздействия религии на социальные и духовные реалии, привели ученого к убеждению, что путь к спасению от устрашающих катаклизмов пролегает не через религию. То, что он предложил в качестве спасительного средства, было названо им *делом увеличения созидательной, бескорыстной любви* в межличностных и межгрупповых отношениях.

В любви такого рода Сорокин увидел носителя огромной терапевтической энергии, потенциал которой необходимо научиться аккумулировать и приумножать. Ее эффективное использование позволило бы объединить всех представителей человеческого рода в крепкую, дружную семью, что крайне важно перед лицом невиданных социальных бедствий XX века. Деморализованное, растерянное человечество нуждается в поиске путей духовного, нравственного обновления, в создании нового мирового порядка, более совершенного и благородного.

В работе над этим проектом Сорокиным двигало стремление предложить секулярному обществу тоже вполне секулярное лекарство от зла, ибо другого снадобья оно будет просто не в состоянии усвоить. В глазах американцев этот путь выглядел вполне резонным и не вызывал каких-либо возражений. Он был ими уже немного освоен в процессе формирования той системы представлений, которая получила название *гражданской религии*. Этот причудливый продукт секулярного сознания, памятующего о своих христианских корнях, довольно прочно прижился в северо-американском общественном сознании. Очевидно, что данное

обстоятельство позволяло надеяться и на успех проекта распространения созидательного альтруизма.

Сорокин двинулся тем же путем, что и создатели идеи гражданской религии. Ему хотелось убедить общественность в том, что альтруистическая любовь – это не только религиозный феномен, представляющий собой распространенную тему для христианских проповедей, но и важный предмет для серьезных научных исследований и эффективное оздоровительное средство, способное излечивать социальные макроорганизмы.

Сорокин признавал, что люди слабо осведомлены о сути той энергии, которую несет в себе созидательный альтруизм, что эта энергия для них – *misterium tremendum et fascinatum*³¹. Приходилось также признать, что современная наука совершенно не интересуется этим феноменом. Констатируя это и пытаясь прояснить существо последнего, Сорокин не нашел иного пути, как указать на Нагорную проповедь Христа, где, по его мнению, эта суть была «идеально сформулирована».

Примечательно, что далее, на протяжении всего многолетнего процесса реализации исследовательского проекта христианские ценности становятся для Сорокина основным ориентиром, направляющим движение теоретической мысли социолога и его команды. Таким образом, получилось как в старой поговорке: христианство, которое Сорокин в своих прежних исследованиях попытался выставить в дверь, вернулось к нему, в его работы, что называется, через окно. Он, при всей его приверженности социологическому позитивизму, продолжал оставаться, как сам признавался, «в глубине души верующим». Иными словами, религиозный опыт, живущий в нем, не пребывал втуне. Он время от времени заявлял о себе не только на уровне повседневной обыденной жизни, но и в области социологических исследований. И одним из самых ярких свидетельств этого стал проект деятельности Гарвардского исследовательского центра по созидательному альтруизму.

Один из промежуточных этапов работы Сорокина над проектом был ознаменован выходом его книги «Альтруистическая любовь» (1950). В исследовании использовался биографический метод. Он применялся к величайшим альтруистам прошлого, в том числе и к Иисусу Христу.

В работе были представлены обобщенные характеристики более 4,5 тысяч христианских святых. Их выделили в отдельную социальную группу, существующую на протяжении двадцати веков христианской эры. Учитывались такие индивидуальные и, вместе с тем, типовые показатели, как возраст, пол, происхождение, состав родительских семей, социальный, профессиональный, экономический статусы, уровень и характер образованности, успеваемость в период обучения, состояние здоровья, продолжительность жизни, особенности тех обстоятельств, которые привели человека к состоянию святости. Принимались во внимание также такие показатели, как распределение святых по сельским и городским

³¹ Тайна великая и завораживающая (лат.).

регионам, по национальной и социально-групповой принадлежности, политическим взглядам и др.

К каким же выводам привел этот социологический обзор? Сорокин указывает на три из них. Первый – это бросающиеся в глаза крепкое здоровье и высокая продолжительность жизни, каковым не могли воспрепятствовать нередкие антисанитарные условия жизни и достаточно часто практикуемые самоистязания. Второй – это динамика численного возрастания женщин-святых. И третий – отрицательная динамика уменьшения числа святых в условиях нарастающей секуляризации, начиная с XVII в. и вплоть до XX в.

Наряду со святыми, изучались данные о пятистах обычных американцах, которых окружающие считали «хорошими соседями» и в жизненных ориентациях и социальном поведении которых отчетливо просматривалась альтруистическая тенденция.

Исследование позволило выделить три типа альтруистов-современников. Первый – это *прирожденные* альтруисты, которые с детства обладают устойчивой системой положительных ориентаций и качеств, среди которых доминирует любовь к ближнему. Люди такого рода способны постепенно наращивать свой альтруистический потенциал без влияния каких-либо катастрофических событий. К ним относятся доктор Ф. Гааз, Альберт Швейцер, Бенджамин Франклин и др.

Второй тип – это *благоприобретенные* или *потрясенные* альтруисты, чья жизнь разделяется на два периода, доальтруистический и альтруистический. Между ними пролегал фаза глубокого духовного кризиса, связанного в радикальной перестройкой всей системы жизненных ориентаций. Непосредственным импульсом для подобной перестройки могли служить некие сильные потрясения вроде болезни или смерти близкого человека. Сам же переход индивидуального «я» в новое духовно-нравственное качество мог быть и краткосрочным и долговременным, продолжающимся месяцы и даже годы. Наиболее известные личности, пережившие подобные внутренние метаморфозы, – это Гаутама-Будда, апостол Павел, Августин, Франциск Ассизский, Игнатий Лойола.

Третий тип Сорокин назвал *промежуточным*, поскольку в нем сочетаются черты первых двух. К этой категории относятся св. Феодосий, Василий Великий, св. Тереза, Ганди, Рамакришна.

Еще один важный вывод Сорокина заключался в закрепившейся убежденности в том, что обрушившиеся на человека бедствия и переживаемая им фрустрация³² далеко не всегда превращают его в озлобленного агрессора, как это утверждает З. Фрейд. Нередко они приводят к положительным изменениям в личностных структурах, обнаруживают в человеке духовные резервы нравственного достоинства и благородства. Сорокин формулирует так называемый «закон поляризации». Его суть в том, что *характер индивидуальной реакции на*

³² Фрустрация – состояние повышенной агрессивности, возникающее в ответ на внезапно обнаружившиеся препятствия, преграждающие путь к цели.

бедствия зависят от типа личности. Чаще всего обнаруживаются две полярности – негативная и позитивная. Первая имеет вид личностной дезинтеграции, сопровождается ростом ожесточения, эгоизма, цинизма, жестокости или состоянием тупой покорности судьбе, умственными расстройствами и даже самоубийствами. Вторая выглядит либо как резкое усиление состояния религиозности, укоренение альтруистических реакций (Франциск Ассизский, Игнатий Лойола), либо как всплеск творческих усилий (ослепший Мильтон, оглохший Бетховен).

Одна из существенных констатаций заключалась в обнаружении закономерности, согласно которой альтруисты живут дольше эгоистов. В целом же полученные данные подвели Сорокина к выводу о том, что способность к бескорыстной любви можно и необходимо воспитывать и развивать. Еще один вывод гласил: бескорыстная, созидательная любовь – это сила, которая, если пользоваться ею с умом, способна гасить вспышки агрессивности в социальной среде, превращать межсубъектные отношения из враждебных в дружеские, положительно влиять на разномасштабные международные и национальные конфликты.

Все эти выводы, хотя и выглядели весьма нетривиальными в условиях мира, лежащего во зле, не были чем-то совершенно новым и не содержали в себе ничего неожиданного. Достаточно открыть Новый Завет, чтобы убедиться в том, что им уже почти две тысячи лет. Важно другое: светский ученый, социолог-позитивист Питирим Сорокин, не нашел возможности обойти вниманием колоссальный духовно-нравственный опыт, который был накоплен христианством благодаря его лучшим представителям. Он вынужден был признать огромную важность и поучительность этого опыта, необходимость его практического использования в условиях далеко зашедшего мирового секуляризма.

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

СИМВОЛ, АЛЛЕГОРИЯ И МЕТАФОРА В ЯЗЫКАХ САКРАЛЬНЫХ И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТОВ

Язык искусства – это знаковая система, обеспечивающая существование и развитие художественно-эстетической реальности. Его основными элементами являются художественные образы, которые выступают не только носителями определенных смыслов, но и обладают высокой степенью эстетической выразительности, способностью к непосредственному воздействию на человеческие чувства.

Своеобразие каждого художественного произведения обусловлено в значительной степени уникальностью того образного языка, в форму которого облачено его содержание. Эта уникальность проявляется в том, что художественный «текст» никогда нельзя перевести на другой язык с абсолютной степенью аутентичности. Даже при самом квалифицированном переводе за пределами всегда останется часть того материала, который придает оригиналу истинную художественность.

Сходным образом дело выглядит и там, где автор пытается с максимальной полнотой и точностью воссоздать на художественном языке то, что его занимает и волнует. Далеко не всё, чем богата его душа, находит воплощение в соответствующих образах. Именно это обстоятельство констатирует известный поэтический парадокс Ф. И. Тютчева:

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.

В сходной ситуации оказывается и читатель, зритель, слушатель, обнаруживающий, что в процессе восприятия художественного произведения он в состоянии вычитать в его тексте отнюдь не все, что ему хотелось бы узнать о тех мирах, в которых существовал автор и продолжают существовать его герои.

Отчего так происходит? Одна из причин этого заключается в отсутствии единственно возможного универсального языка образов. У последних нет смысловых, ценностных и нормативных значений, которые представляли бы собой константы, неизблемые в веках. Люди, создающие произведения искусства или воспринимающие их, вынуждены пользоваться ограниченными языковыми средствами, выбирая их из великого множества всевозможных знаковых систем. Это, однако, не гасит стремлений многих художников к тому, чтобы опираться в процессе творчества на художественно-эстетические универсалии, сохраняющие свое первородное значение в любых пространственно-временных

координатах. Очевидно, этим и объясняется неизбежное тяготение творческого сознания к языку религиозных символов.

Русский философ и поэт серебряного века Вяч. Иванов считал, что язык искусства уже по определению носит религиозно-символический характер. Он видел в символизме искусства упреждение той предполагаемой, собственно религиозной эпохи языка, где господствуют две отдельных речи – речь об эмпирических вещах и отношениях и иератическая речь пророчеств о предметах и отношениях высшего порядка. Первая состоит из логически выстроенных аналитических суждений. Вторая носит мифологический характер, поскольку ее основой служат мифы, выступающие в качестве динамических модусов символов.

Каждый символ – это одновременно двигатель и движение, действенная сила и непосредственное действие. Поэтому художник, в совершенстве владеющий языком искусства, предстает, по мнению Вяч. Иванова, в качестве тайновидца, свидетельствующего о сокровенных связях сущего.

Художественность входит составной частью в религиозность. Истинная художественность всегда мистична. Это хорошо видно на примере того языка, которым пользовался Иисус Христос. Для Него религиозное и художественное начала – это не рядоположенные, не внешне соприкасающиеся, а взаимопроницающие факторы. Далеко не случайным является то, что язык Христа – это язык притч. «Существует мнение, – писал искусствовед В. Вейдле, – что язык Евангелий (особенно первых трех) безыскусствен, по-детски прост и этим именно хорош. Но язык этот, во всяком случае, поэтический, а не практический язык, и поэтичность его еще обостряется, подымается ввысь, когда евангелист передает прямую речь Спасителя. Простота и безыскусственность, т. е. отсутствие нарочитости и риторики, не мешает поэзии (или, что то же, словесному искусству), а помогает. Нагорная проповедь и притчи, разумеется, не проза (в смысле языка, исключаящего поэзию), а поэзия [подчеркнуто мною. – В. Б.]; можно даже сказать, что они, в отличие от остального евангельского текста, поэзия, исключаящая прозу. И тем не менее рассматривать их как художественные произведения, как предметы эстетического восприятия должно казаться неуместным не только верующему, но и всякому, кто наделен достаточной душевной или хотя бы одной художественной чуткостью. К ним нельзя относиться как к художественным произведениям не потому, что они нечто другое, не художественное, а потому, что поэзия и искусство, заключенное в них, неразрывно включено во что-то, что выше, глубже и шире всякого искусства... Искусство не включает в себя религию; но религия включает в себя искусство. Оттого-то и говорит она «только в притчах», образами, символами и вообще выражающими свой смысл словесными или другими знаками, обозначающими понятия и эмпирические «предметы». Оттого-то и говорит она на языке искусства, как на своем родном и единственно для нее пригодном языке» (Вейдле В. Умирание искусства. М., 2001. С. 194 - 195).

Вейдле указывает на то, что хотя религия и включает в себя искусство, но последнее может выключиться, выпасть из религии. Однако, как бы оно не пыталось обособиться, удалиться от религии и обратиться к сугубо секулярным смыслам и ценностям, язык его так и останется мифологическим. И в этом оно будет походить на религию. Изменившись внешне, оно внутренне, на уровне языка будет сохранять свое подобие религии.

Религия, по словам того же Вейдле, не знает другого языка, кроме языка искусства. Но язык этот может передавать самые разные смыслы, в том числе и те, которые не просто несводимы к религиозным смыслам, но и прямо противоположны им. Во все времена наряду с религиозным искусством существовало и другое искусство - любовная лирика, некультовая музыка, оформление домашней утвари, нарядов и жилищ. Но ничто не может заменить религию в ее роли великой хранительницы и защитницы ее сокровенных смыслов.

Какие же языковые средства используются в сакральных текстах и в тех художественных произведениях, которые непосредственно связаны с ними?

Язык символов.

Одному из виднейших христианских мыслителей, вошедшему в греческую патристику под именем Псевдо-Дионисия Ареопагита, принадлежит трактат «Символическое богословие». Не дошедший до нас в его первоизданном виде, но реконструированный позднейшими исследователями в его основных пунктах, он содержал ряд идей, имеющих принципиальную важность для понимания сути христианского символизма.

Для Ареопагита мироздание иерархично, и человеческий дух имеет возможность восходить по его ступеням в стремлении обрести высшее знание о Боге. Через тексты Священного Писания, через образы искусства, знаки и символы человек становится причастен к духовному свету, нисходящему из сакральной выси. Многозначность содержания символов существенно затрудняет их понимание. Во многих естественных и искусственных символах свет истины скрыт от непосвященных. Однако, христианин должен уметь прочитывать значения символов, верно их понимать и толковать.

Среди символов различаются два основных вида – «подобные» и «неподобные». Первые имеют сходство с обозначаемыми реалиями, а у вторых такого сходства нет. Отсутствие сходства побуждает человеческий дух устремляться на поиски того, что стоит за данным символом. Порой самые незначительные предметы могут оказаться символами высокой духовности. Когда же человек докапывается до истинного смысла символа, он испытывает явное духовное наслаждение.

В современном понимании символ — это социокультурная форма, указывающая на определенные смыслы, ценности и нормы, которые в ней не присутствуют, а лишь подразумеваются в силу соответствующих социальных конвенций. Символы вездесущи, что позволяет философам

говорить о протекании духовно-практической жизни человека в «символической вселенной», где за каждым знаком, словом, звуком, жестом обнаруживаются концентрированные сгустки смыслов, спрессованные социально-историческим временем и опытом многих поколений.

Символы в этой «вселенной» подразделяются на несколько разновидностей:

1) *коммуникативные символы*, обслуживающие межчеловеческое общение — жесты, взгляды, выражения лиц, условные фигуры этикетного, обрядового, ритуально-церемониального характера;

2) *научные символы* в виде знаков, цифр, букв, формул, обслуживающие познавательную деятельность людей;

3) *художественные символы*, играющие важную роль в живописи, архитектуре, музыке;

4) *политические символы*, обслуживающие деятельность государственных институтов, выполняющие задачи организационного, управленческого, идеологического, представительского характера;

5) *религиозно-метафизические символы*, обладающие наиболее сложной семантикой, позволяющие видеть в сопутствующих человеческому существованию нормах, ценностях и смыслах знаки высших, сверхличных сил, сотворивших мир, поддерживающих в нем порядок, обеспечивающих функционирование религиозного сознания и деятельность церковных сообществ.

Любой из миров, в котором живет человек, будь то природный, социальный или духовный мир, можно рассматривать как мир символов. Шарль Бодлер, например, так писал о символическом восприятии естественного мира:

Природа — некий храм, где от живых колонн
Отрывки смутных фраз исходят временами.
Как в чаше символов мы бродим в этом храме,
И взглядом родственным глядит на смертных он.

Однако «храмом символов» можно считать не только природу, но и культуру, и цивилизацию. Человек способен видеть в проявлениях истины, добра, красоты, справедливости знаки высших гармоний, свидетельства Божественных откровений, а зло, безобразие, пороки, преступления рассматривать как знаки близкого присутствия темных потусторонних сил. Через символы человеческая душа прикасается к трансцендентному миру или, как считал Платон, *вспоминает* о нем, о тех временах, когда она была слита с ним в одно целое.

Смысловая полифоничность символа – это следствие присутствия в нем «сверхсмыслов», «сверхценностей» и «сверхнорм» абсолютного характера. Фокусируясь в символе, они открывают возможности для герменевтики, бесчисленных прояснений, толкований, интерпретаций. Внутри каждого символа громоздятся «монбланы» разнообразных

значений, позволяющие ему активно и сколько угодно долго участвовать в духовной жизни бесчисленных поколений.

Символы играют важную роль во взаимодействии человека с трансцендентной реальностью, которая не дана ему непосредственно, с которой он не может входить в прямой контакт по собственному произволу. Отягощенный материальностью, человек всегда находится как бы рядом с нею, сознавая наличие границ, отделяющих его от метафизического мира. Создаваемые же им символы позволяют перебрасывать «мост» через кажущуюся пропасть и соединять то, что представляется разъединенным.

Символы способны уводить воображение и мысль в таинственные извивы семантических лабиринтов, в беспредельные глубины того, что в принципе непостижимо. Но в любом случае они никогда не доводят человеческое сознание до конечного пункта, не раскрывают перед ним зашифрованную в них тайну.

Художники–символисты, связанные с традициями пантеизма, с философскими учениями Я. Беме, Б. Спинозы, Э. Сведенборга, Ф. Шеллинга, И. В. Гете, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гартмана, видели в символах не только инструмент преодоления стереотипов индивидуалистического мировосприятия, но и средство формированию нового типа мироотношения, возводящего красоту в ранг космической доминанты, в статус сущности бытия и наивысшей ценности, превосходящей ценность самой “живой жизни”.

Во второй половине XIX в. и в начале XX в. европейской литературе в рамках символизма наиболее плодотворно проявили себя А. Рембо, П. Валери, П. Верлен, П. Клодель, Э. Верхарн, М. Метерлинк, Г. Гауптман, Р. М. Рильке, О. Уайльд, Г. Ибсен, К. Гамсун и др., а в живописи - П. Гоген, П. Клее, А. Матисс, Э. Мунк, М. Чюрленис и др. В русском изобразительном искусстве в русле парадигмы символизма работали художники Л. Бакст, В. Э. Борисов-Мусатов, М. А. Врубель, К. С. Петров-Водкин, П. Н. Филонов и др. Их творческие искания были устремлены за пределы плоского натурализма, к идеалам возвышенной духовности, которая вбирала в себя опыт многих древних религий мира, но была слабо связана с христианством.

Язык аллегорий

Суть аллегории, как риторической фигуры иносказания, состоит в речевом или живописном использовании конкретных образов с целью более яркого, впечатляющего выражения и более доходчивого пояснения какой-либо отвлеченной идеи или абстрактного, умозрительного принципа. Аллегория позволяет обнаружить и вывести на передний план какую-либо неочевидную идею или некий скрытый смысл через их косвенное описание. Так, мастера толкований эпических, религиозных, философских и художественных текстов способны создавать целые гирлянды аллегорий, не только украшающих их тексты, но и проливающих дополнительный свет на присутствующие в них глубинные смыслы.

В аллегории начало рациональное, абстрактно-умозрительное уравнивается началом эмоционально-образным, живописующим. Устремленные друг к другу, они взаимно высвечивают друг в друге те или иные содержательные грани и являют некую новую целостность. При их восприятии усилия чувств и разума соединяются в единый вектор процесса понимания.

Аллегорический метод издавна использовался экзегетами при толковании Библии для рационального прояснения ее содержания. Он был целесообразен чаще всего в тех случаях, когда буквальное истолкование определенных содержательных фрагментов Священного Писания представлялось по каким-то причинам неуместным и неприемлемым.

Достоинство аллегорических толкований заключается в том, что они позволяют усматривать в библейских идеях и образах дополнительные содержательные грани и неявные смысловые оттенки. Благодаря им буквальный смысл может не только расширяться и углубляться, но и трансформироваться. Но здесь мудрые толкователи всегда помнили о поджидающей их серьезной опасности – о том, что можно незаметно для себя перейти ту смысловую границу, которая дозволена содержанием текста. И тогда может возникнуть ложное истолкование, не приближающее, а удаляющее от понимания истинных библейских смыслов.

Преимущество аллегорического метода состоит в том, что он позволяет отойти от наивного буквализма в толковании многогранных библейских истин и образов. Данный метод применялся при толковании Ветхого и Нового Заветов Филоном Александрийским, Климентом Александрийским, Оригеном и другими богословами. Так, Филон Александрийский видел в ветхозаветной истории свидетельство странствий человеческой души, пытающейся постичь замыслы Бога и понять себя. Ориген выделял три способа толкования Библии – буквальный, моралистический и духовно-аллегорический. При этом он считал последний способ наиболее подходящим к особенностям Священного Писания.

Ириной Лионский, взглянувший на аллегорический метод с другой стороны, увидел в нем отрицательное начало, позволяющее врагам Церкви и тем, кто далек от истинного понимания Библии, исказить подлинные смыслы Священного Писания или же прикрывать красочными образами свое непонимание.

Что касается современных богословов, то протестантские теологи, в отличие от католических, допускающих аллегорические толкования Библии, избегают обращений к этой форме экзегезы и настаивают на необходимости изыскивать смыслы Писания в нем самом, а не в побочных ассоциативных зигзагах мысли и всплесках воображения.

Аллегория широко использовалась в качестве художественного приема в средневековой литературе. Характерным примером может служить поэма Пруденция «Психомехия» (конец IV – начало V вв.), рисующая картины сражений между Добродетелями и Пороками. В XII в.

увидели свет аллегорические поэмы Бернара Сильвестра («О всеобщности мира, или Космография») и Алана Лилльского («Против Клавдия»). В XIII в. появился аллегорический «Роман о Розе» Гийома де Лорриса и Жана де Мёна.

Аллегорический метод нередко приходил на помощь тем живописцам, которым требовалось передать смыслы неизобразимых речений Иисуса Христа. В результате стали появляться образы, соответствующие, например, отдельным заповедям Нагорной проповеди.

В Германии в период Реформации получили распространение гравюры-аллегии, называвшиеся «Мельница Бога». На них изображались Бог-Отец, восседающий на облаках, и Иисус Христос в образе мельника, ссыпающего в мельничную воронку четырех евангелистов. Здесь же присутствовала надпись: «Мельница долго стояла без работы, будто бы умер мельник». Подчеркивался сугубо протестантский смысл аллегии, указывающей на то, что католическая церковь не выполняла своего предназначения до тех пор, пока благодаря Реформации не открылся путь к истине через Христа, евангелистов и весь Новый Завет.

В XV – XVI вв. в Англии и Франции в русле аллегорической эстетики сложился самостоятельный жанр дидактической драмы – *моралитэ*. Его суть заключалась в том, что перед зрителем представляли аллегорические персонажи, олицетворявшие грехи и добродетели. Между ними разыгрывались сцены борьбы за душу героя. При этом сцена могла выступать в качестве малой модели мироздания, а главный герой мог символизировать весь человеческий род, раздираемый противоречиями между добром и злом.

Язык метафор

Метафора – это, как известно, иносказание, в котором признаки одного предмета переносятся на другой, чтобы сделать высказывание более доходчивым, ярким и впечатляющим. Использование слова или выражения в переносном смысле может основываться либо на сходстве сопоставляемых вещей, либо на существующем контрасте между ними. В теории литературы метафоры подразделяются на олицетворяющие и овеществляющие, простые и развернутые, метафоры-символы и метафоры по сходству и т. д.

Метафорами насыщены сакральные тексты. Они в изобилии присутствуют в Библии. Необходимость их использования священнописателями возникала каждый раз, когда они начинали говорить о Боге. Убежденные в непостижимости великой тайны, которую несет в себе Бог-Творец, они находили способ говорить о Нем и Его делах при помощи языка метафор. Последние при этом носили либо антропоморфный, либо «физиоморфный» характер, т. е. образы-сравнения черпались как из сферы человеческого существования, так и из мира стихийных проявлений космической, природной, органической жизни. Не дававшие исчерпывающих характеристик Бога, что было невозможно и на что библейские священнописатели не претендовали, эти метафоры, тем не

менее, как бы приближали Бога к пределам человеческого понимания, вводили Его в круг человеческих представлений, порождали у читателя ощущение как величия Творца, так и Его способности снисходить до человека.

Когда пророк Иезекииль узрел явление Бога перед ним, то он в своем описании этого видения воспользовался синтетической метафорой, в которую входили образы облака и огня, сияния и радуги, топаза и сапфира, льва и орла, меди и колесницы: «И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него; и из середины его видно было подобие четырех животных, - и таков был вид их: облик их был, как у человека... И шли они, каждое в ту сторону, которая перед лицом его; куда дух хотел идти, туда и шли; во время шествия своего не оборачивались. И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; *огонь* ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня. И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния... И когда они шли, я слышал шум крыльев их, как бы шум многих вод, как бы глас Всемогущего, сильный шум, как бы шум в воинском стане; а когда они останавливались, опускали крылья свои. И голос был со свода, который над головами их; когда они останавливались, тогда опускали крылья свои. А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека сверху на нем. И видел как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом. Такое было видение подобия славы Господней. Увидев это, я пал на лице свое, и слышал глас Глаголющего, и Он сказал мне; сын человеческий! стань на ноги твои, и Я буду говорить с тобою» (Иез. 1, 4 – 2, 1.).

Метафора – это не только выразительное языковое средство, но и важный мыслительный инструмент, которым всегда пользовались обладатели как религиозного, так и секулярного сознания - литераторы, ученые, философы, культурологи. В ряде случаев метафоры имеют значения и смыслы, которые не уместятся в художественно-эстетические рамки. Это позволяет философскому сознанию прибегать к разнообразным мировоззренческим метафорам. Таковы, например, фундаментальные мироописательные метафоры «мир-часы», «мир-машина», «мир-организм» «мир-текст» и др.

Для современного христианского сознания важное значение имеет метафора *ковчега*, позволяющая с предельной наглядностью узреть такие реалии, как малость человеческого рода и глубинная близость, связывающая всех обитателей Земли, являющихся Божьими творениями, которым Творец даровал возможность существования.

Метафоры, равно как символы и аллегории, будучи полиморфными эстетическими структурами, несут в своем содержании богатый опыт мироосмысления. Это позволяет им активно участвовать в духовной жизни

личности и социума, выявлять в жизненной стихии значимые семантические, ценностные и нормативные структуры и тем самым открывать дополнительные возможности для их углубленного понимания.

ХРИСТИАНСТВО И ТЕАТР

Театр – синтетическое искусство, предполагающее единство литературно-повествовательной основы, сценического действия, разыгрываемого актерами перед зрителями, и изобразительно-оформительного начала. Существуют множество форм театрального искусства. Ведущими среди них являются три: 1) драматический театр, где доминирует литературный текст (пьеса); 2) театр пантомимы, опирающийся на язык жестов; 3) балетный театр с характерным музыкально-хореографическим языком танцевальных движений. Театр уходит своими генетическими истоками в глубокую, доисторическую древность с ее религиозными обрядами, ритуалами, мистериями, играми и танцами, в которых почти всегда содержался драматический элемент.

Развитием целого ряда театральных форм, приближенных к современным, мы обязаны древним грекам. Именно в Древней Греции возникло понятие драмы, а с ним и две ее основных формы – трагедия и комедия. В истории театра драмы подразделяются на две основных разновидности – те, где в центре находятся внешние перипетии судьбы героя (например, «Царь Эдип» Софокла), и те, где движущим началом сюжета выступает мотивационная, эмоционально-интеллектуальная психодинамика внутренних состояний героя (например, «Гамлет» Шекспира).

Средневековый театр

В средние века утверждение театрального искусства в контексте христианской культуры происходило крайне трудно. Потребовалось преодоление множества препятствий богословско-церковного характера прежде чем получила развитие сакральная драма с такими ее формами, как литургическая драма, мистерия, миракль и моралитэ, строившиеся на основе образов Ветхого и Нового Завета. Среди христианских богословов не было единомыслия в отношении театрально-зрелищных форм. Существовали как яростные противники театра, так и его защитники. Эта двойственность сохранялась и впоследствии.

Отношения Церкви и театра сохраняли на протяжении веков некоторую динамическую уравновешенность, сопровождавшуюся как взаимными уступками, так и взаимными нападениями. Резко отрицательно относился к театру один из первых отцов церкви Тертуллиан, который писал: «Нам велено отречься от всякой нечистоты, стало быть, для нас должен быть закрыт и театр, этот подлинный притон бесстыдства, где можно научиться лишь тому, что повсеместно осуждается. Главная притягательность театра заключается в гадости, которую жестами изображает ателланец, разыгрывает с женскими ужимками мим, оскорбляя стыдливость и нравственность зрителей, которой пантомим с детства позорит свое тело, чтобы впоследствии стать актером... Итак, если мы отвергаем любое бесстыдство, зачем слушать то, что говорить не

дозволено, зная, что Бог осуждает шутовство и всякое праздное слово? Зачем смотреть на то, что запрещено делать? Почему выходящее из уст оскверняет человека, а входящее через глаза и уши не оскверняет, если глаза и уши прислуживают душе, и не может быть чистым то, чьи прислужники грязны? Таким образом из запрета на бесстыдство вытекает и запрет на театр. Если мы отвергаем знание светской литературы как глупость перед очами Господа, то нам должен быть ясен и запрет на все виды театральные постановки литературных произведений» (Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 33).

Необходимо уточнить: Тертуллиана оскорбляла безнравственность языческого, греко-римского театра, и он распространяет свое неприятие на театральное искусство вообще. Впоследствии, когда театр все-таки занял свое место в художественной жизни христианских народов, он продолжал рождать неоднозначные оценки со стороны тех, кто размышлял об его предназначении. Когда в новое время, а затем в эпоху модерна усиливавшаяся секуляризованность культуры окрасила театральность в тона откровенного имморализма, нападки христианской церкви на театр усилились. Так, в начале XX в. православный священник Иоанн Кронштадтский высказывался о театре столь же отрицательно, как и Тертуллиан: «Театр усыпляет христианскую жизнь, уничтожает ее, сообщая жизни христиан характер жизни языческой. Воздремавшаяся вся и смеяуху (Мф, 25, 5); между прочим этот гибельный сон производит в людях театр... Театр – школа мира сего и князя мира сего – дьявола; а он иногда преобразуется в ангела света (2 Кор. 11, 14), чтобы прельщать удобнее недалеконевидных, иногда ввергнет, по-видимому, и нравственную пьеску, чтоб трубили про театр, что он пренравоучительная вещь, и стоит посещать его не меньше церкви, а то, пожалуй, и больше: поэтому, де, что в церкви одно и то же, а в театре разнообразие и пьес, и декораций, и костюмов, и действующих лиц... Оправдывают игру в театре и называют ее полезною или безвредною, или, по меньшей мере, меньшим злом в сравнении с пьянством и распутством, и с этой целью стараются заводить повсюду театральные зрелища. Удивительное дело, что христиане не нашли лучшего средства для препровождения драгоценного времени, как театр, и по происхождению и по назначению своему сохраняющий доселе характер языческий, идолопоклонческий, характер суетности, пустоты, вообще показывающий в себе полнейшее отражение всех страстей и безобразий мира сего, похоти плоти, похоти очей и гордости житейской, и лишь редко доблести сынов отечества земного, а не небесного... Горе тому обществу, в котором много театров и которое любит посещать театры. Иногда, правда, театр бывает меньшим злом для любящих злое... Театр – противник христианской жизни; он порождение духа мира сего, а не Духа Божия. Истинные чада Церкви не посещают его» (Цит. по: Любимов Б. Н. Церковь и театр // Религия и искусство. М., 1998. С. 14 – 15).

В христианской Европе средних веков театр сумел утвердиться только благодаря распространению особого вида театральные постановки, в центре которых были взаимоотношения Бога и человека,

развертывающиеся в двух измерениях – мирском и сакральном. Сложились различные драматические формы – от приближенных к богослужебным целям литургических драм, до имевших относительную самостоятельность мистерий, мираклей и моралитэ.

Литургическая драма

Литургическая драма, как синтетический жанр христианского средневекового искусства, возникла в X в. в практике церковных богослужений. В процессе праздничных, рождественских и пасхальных, храмовых литургий разыгрывались небольшие спектакли, воссоздававшие отдельные библейские, чаще всего новозаветные эпизоды. Это могли быть сцены благовещения, поездки Иосифа и Марии в Вифлеем, различные события земной жизни Иисуса Христа, те или иные деяния апостолов и т. д. Как правило, театрализованные действия разыгрывались уже после завершения литургии. Там, где позволяли обстоятельства и погодноклиматические условия функцию сцены выполняла паперть храма.

До XII в. в Европе языком литургической драмы была латынь, но впоследствии ее вытеснили национальные языки. Это способствовало значительному повышению общего религиозно-эстетического эффекта, производимого литургическими драмами.

Мистерия

Мистерия (лат. *misterium* – таинство) представляет собой драматургический жанр, получивший распространение в средние века в христианских странах Европы. Существуют две разновидности мистерий – религиозная и светская. Первая является более ранней по происхождению. Вторая возникла в начале нового времени как ее дочерняя форма и получила распространение в условиях последующей секуляризации западной культуры.

Религиозная мистерия черпала сюжеты для инсценировок в библейской тематике. При этом в католических странах разыгрывались мистерияльные сцены, взятые как из Ветхого, так и из Нового Заветов. В странах, где большинство населения составляли протестанты, мистерии строились в основном на материале евангельских сюжетов и назывались «Мистериями страстей Господних». Прихожане, которым выпадало исполнять роли священных лиц, относились к предстоящему празднеству как к церковному богослужению, то есть с предельной серьезностью и ответственностью, молясь и испрашивая у Бога благословения.

Характерной особенностью мистерий была их масштабность. Это были в прямом смысле всенародные религиозно-художественные акции, в которых принимали участие порой по несколько сотен человек и которые могли длиться по многу дней, а иногда и месяцев с регулярными перерывами и столь же регулярными возобновлениями длящегося

мистериального действия. Так, «Мистерия Ветхого Завета» состояла из 40 пьес и предполагала участие в них 250 исполнителей.

Моралитэ

В XV в. в русле мистериального направления получил распространение жанр *моралитэ* (фр. *moralite* – мораль) с характерными для него историческими и аллегорическими сюжетами нравоучительного характера. В пьесе-моралитэ преобладала моралистическая тематика – борьба добродетели с пороком, последствия греховных наклонностей, конечная победа праведника, наказание грешника и т. п.

Жанр моралитэ отвечал господствующим умонастроениям людей средневековья. «Во всякой вещи, - писал известный голландский культуролог Й. Хёйзинга, - искали «мораль», как тогда говорили, иными словами – урок, который там заключался, нравственное значение, как самое существенное из всего, что там было. Всякий исторический или литературный эпизод обнаруживал тяготение к кристаллизации в притчу, нравственный образец, пример или довод; всякое высказывание превращалось в текст, в сентенцию, в изречение. Подобно священным символическим связям между Ветхим и Новым Заветами возникают нравственные соответствия, благодаря которым всякое жизненное происшествие может сразу же найти свое зеркальное отражение в примерах: в типических случаях из Священного Писания, истории или литературы. Чтобы кого-либо подвигнуть к прощению, перечисляют соответствующие примеры из Библии. Чтобы предостеречь от вступления в брак, вспоминают все несчастливые супружества, которые упоминаются древними... Во всяком серьезном доказательстве охотно прибегают к ссылкам на тексты в качестве опоры и исходного пункта...» (Хёйзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 253).

Миракль

К мистерии относится и такая разновидность средневекового театрального представления, как *миракль* (фр. *miracle* – чудо). Оно имело религиозно-моралистическую направленность и, как правило, стихотворную форму. В центре миракля история грешника, на совести которого тяжкое преступление против Бога и людей, но который искренне покаялся и в итоге обрел чудесное спасение.

В XIII – XIV вв. миракли получили широкое распространение в большинстве европейских стран. Они разыгрывались актерами-любителями на городских площадях и привлекали массы зрителей.

В эпоху модерна жанр миракля привлек М. Метерлинка, который в своих пьесах «Сестра Беатриса», «Чудо св. Антония» попытался воссоздать его мистическую атмосферу.

В русском искусстве начала XX в. жанр мистерии причудливо трансформировался в творческих замыслах А. Н. Скрябина, мечтавшего

осуществить постановку всемирной музыкальной мистерии с участием огромных масс людей. Идею мистерии использовали А. Белый («Пришедшие», 1903), В. Маяковский («Мистерия-буфф», 1918), а также В. Мейерхольд в период его работы в Театре революции. Н. Евреинов ставил «Поклонение волхвов», где, помимо непосредственных участников постановки, была задействована инсценированная «средневековая толпа». Окружающая актеров, она должна была способствовать созданию «атмосферы» того времени и помогать зрителю взглянуть на сцену глазами людей, живших много столетий тому назад.

Сакральная драма в новое время

На основе сакральных драм в XVI – XVII вв. сложился европейский театр нового времени. Это произошло естественным образом благодаря тому, что в распространившихся в то время иезуитских коллегиях существовали школьные театры, где регулярно ставились религиозные драмы. То обстоятельство, что крупнейшие европейские драматурги П. Корнель и Ж. Б. Мольер были выпускниками этих коллегий, позволяет проследить непосредственную связь между религиозной драмой и теми трагедиями и комедиями, которые были созданы драматургами для светского королевского театра.

Жанр сакральной драмы не исчез с развитием светского театра. На протяжении нового и новейшего времени многие крупные драматурги Запада обращались к нему. Так возникли мистерия П. Кальдерона «Жизнь есть сон» и его же аллегорическая драма «Великий театр мира». Интерес к религиозно-мистическому театру не угас даже в эпоху модерна. На рубеже XIX – XX вв. шведский драматург А. Ю. Стриндберг создал пьесу «Путь в Дамаск» (1904). Появились «Миракль» (1911) К. Г. Вольмюллера, «Магия» (1913) К. – Г. Честертона, «Убийство в соборе» (1935) Т. С. Элиота.

Традиция мистериальных представлений нашла своеобразное воплощение в творчестве немецко-австрийского театрального режиссера Макса Рейнгартта (1873 – 1943). В его спектакле «Чудо» по пьесе Метерлинка «Сестра Беатриса» посреди гигантского театрального зала был возведен готический собор. В спектакле участвовали наряду с 250 музыкантами 2000 актеров и статистов, звучал звон настоящих церковных колоколов, сиял свет 60 прожекторов. В поставленном в Зальцбурге в 1920 г. спектакле-моралитэ «Каждый человек» участвовало большое число горожан, были задействованы орган и колокола кафедрального собора. Воздействие спектакля на зрителей было столь значительным, что породило неожиданный эффект – Зальцбургский фестиваль, ставший в XX в. регулярно возобновлявшимся событием в художественной жизни Европы.

Театр Станиславского

Выдающийся театральный режиссер и актер К. С. Станиславский (1863 – 1938), в отличие от Иоанна Кронштадтского, не рассматривал понятия театра и христианского храма как взаимоисключающие категории. Он видел в театре форму духовной жизни общества, имеющую внутри себя потенциал, позволяющий ей при определенных условиях возвыситься до уровня храмового действия.

Станиславский считал, что в условиях секуляризации культуры и при резком приуменьшении в общественной жизни роли церкви на театр возлагается особая ответственность. Он должен быть хранителем и распространителем духовности, способствовать развитию лучших чувств и помыслов.

В христианской психологии самого Станиславского, выходца из среды русских староверов, крылся ответ на вопрос о том, как ему удалось устоять и не погибнуть при большевиках. Вековые традиции старообрядцев, постоянно гонимых властями, сформировали у них психологию стоического отношения к государству. Станиславский, считавший, что всякая власть от Бога, видел свой долг в том, чтобы спокойно и с достоинством заниматься своим делом при любом политическом режиме.

В условиях повсеместного распространения модернистских умонастроений позиция Станиславского была ориентирована на традиционные, а по сути, универсальные ценности человеческого существования – добро, красоту, истину. Будучи христианином по убеждениям и всему складу своей личности, он обладал обостренной склонностью к семиотическому мышлению, воспринимал действительность символически. Так, однажды заметив перед спектаклем даму, не снявшую, как того требовали правила, свою роскошную шляпу, он увидел в этом знак угрожающей театру порчи и надвигающейся гибели.

О РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИВОПИСИ (КАРТИНЫ РЕМБРАНДТА КАК УРОКИ ВЕРЫ)

Искусствоведы, философы, социологи высказали немало верных мыслей и точных суждений относительно сути религиозного искусства в целом и христианской живописи в частности. Начнем с того, что приведем небольшую экспозицию из высказываний крупных ученых-мыслителей об этом предмете. Примечательно их единодушие в признании того, что отличительной особенностью христианской живописи является ее способность к наглядному воссозданию идеи приоритета бытия над существованием, вечности над временем, покоя над движением, безмятежного величия над суетливой озабоченностью.

Христианство всегда привлекало к себе внимание художников, ищущих темы и сюжеты для своих картин. Ответ на вопрос о причинах этой привлекательности дал еще Р. Шатобриан в трактате «Гений христианства»: «Христианская религия, - писал он, - по природе своей духовная и мистическая, предоставляет живописи идеал более совершенный и более божественный, нежели тот, что рождается в материальных культах; исправляя уродливость страстей либо яростно их отвергая, она придает большую возвышенность человеческой фигуре и позволяет лучше почувствовать душу в мускулах и связках материи; наконец, она предоставляет искусствам сюжеты прекраснее, богаче, трогательнее и драматичнее, чем мифологические».

Русский социолог Питирим Сорокин, называвший всякое религиозное искусство, в том числе и христианское, идеациональным или идеалистическим, писал: «Поскольку идеалистическое искусство воплощает в себе великие ценности, ни одна заурядная личность, никакой обычный пейзаж, ни одно обыденное, повседневное событие – если они не символизируют высшую ценность – не представляют для него интерес (в лучшем случае лишь второстепенный). Достойным предметом идеалистического искусства могут быть только такие объекты, личности или события, которые имеют прямое отношение к великой ценности. Что касается всех других объектов, то оно либо проходит мимо них, либо лишает их какой бы то ни было подлинной индивидуальности, превращая в рационализованные и идеализированные типы, своего рода алгебраическую формулу без конкретной арифметической величины. Отсюда – рационалистический, абстрактный, «типический» характер идеалистического искусства. Индивидуальный портрет, эмпирический жанр, пейзаж, историческая сцена, нечто конкретное, не относящееся к идеалу, редко появляется в таком искусстве. Его основное содержание концентрируется вокруг его главных идеалистических ценностей. Если это ценности религиозные, то искусство должно представлять божества, великие религиозные события, историю религии, доктрины, верования» (Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 120 – 121).

Христианская живопись издавна существует в двух основных формах – *церковно-культовой* и *светской*. Культовая живопись предназначена для храмов. Светская христианская живопись создается художниками-мирянами и предназначена для зрителей-мирян.

Среди создателей полотен с христианскими сюжетами всегда были художники с разными личными и творческими качествами. «Есть живописцы с холодным сердцем (Тициан, Джованни Беллини, Бронзино); в своем роде они могут достигать изумительного мастерства («Давид» – К. Сомов). Есть живописцы умиленного сердца (Беато Анжелико) и есть живописцы растерзанного сердца (Боттичелли, Козимо Тура). Есть живописцы целомудренной любви (школы Византии и Сиены) и есть живописцы чувственного развала и безудержа» (Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 6, кн. II. М., 1996. С. 354).

Если в прошлом, до того, как секуляризация набрала силу, считалось само собой разумеющимся, что художник – это, если не церковный служитель, то хотя бы глубоко верующий, воцерковленный человек, то в новейшее время все изменилось. Искусствовед А. Безансон, рассуждая о взаимоотношениях французских художников с католической церковью в эпоху модерна, отмечал, что в современных условиях Церковь в принципе не требует от художника набожности. Она не спрашивает его о вере, а лишь просит его изготовить хорошие и набожные картины (Безансон А. Запретный образ. М., 1999. С. 282). Подобного устрашающего раздвоения личности практически не знали художники XV – XVII вв. Оно было не ведомо и Рембрандту Харменсу ван Рейну (1606 – 1669), занимающему особое место среди светских живописцев, обращавшихся к библейским сюжетам и образам.

Голландский художник-протестант хорошо знал содержание Библии и из нее черпал вдохновение и образы для многих своих полотен. Уже один только перечень его живописных и графических работ дает основание поставить его в первый ряд величайших христианских художников европейского барокко. Дух теодицеи доминирует в его картинах «Апостол Павел в темнице» (1630), «Сретение» (1631), «Снятие с креста» (1633), «Жертвоприношение Авраама» (1635), «Святое семейство» (1646), «Сусанна и старцы» (1647), «Отречение Петра» (1660), «Ассур, Аман и Эсфирь» (1660), «Давид перед Саулом» (1665), «Возвращение блудного сына» (1669) и др.

Искусствовед В. Вейдле, сопоставивший живопись старых мастеров с новейшей живописью, сравнивавший «Милосердного самаритянина» у Рембрандта и Ван-Гога, указывал на существенные мировоззренческие различия, разделявшие художников: «Старая живопись, – писал он, – обращалась ко всему нашему существу, всем в нас овладевала одновременно; новая – обращается к разобщенным переживаниям эстетических качеств, не связанных с предметом картины, оторванных от целостного созерцания... Рисунки Дега и Ван-Гога, если угодно, еще духовней, но вместе с тем поверхностней и случайней, чем рисунки Рембрандта, потому что у одного духовность в остроте зрения, у другого в

пароксизме чувства; у Рембрандта она во всем. Для современных художников она лишь убыль плоти; для него – всеильность воплощения. Как все великие живописцы старой Европы, он, величайший из них, присутствует всем своим существом во всем самом разнородном, что он создал. Нет замысла для него без целостного осуществления; нет сознания без бытия. И только XIX век научился подменять бытие сознанием» (Вейдле В. Умирание искусства. М., 2001. С. 52).

Рембрандт обладал «смелой интуицией» (К. Барт). Эта смелость была сродни смелости апостолов, отцов церкви, которые шли непроторенными путями, полагаясь на Божью милость и свою христианскую интуицию, которая их редко подводила. Новаторство Рембрандта имело не только не только трансцендентные, но и вполне земные предпосылки. Два важных обстоятельства сообщают его картинам особый характер. Первое – это то, что в протестантской Голландии художник не мог получать от церквей заказы на масштабные храмовые полотна. Это привело к тому, что художник в конце концов подчинил свою библейскую живопись собственным художественно-эстетическим задачам. Так стали рождаться ветхозаветные и евангельские сцены, проникнутые духом тонкого психологизма. Глубокие размышления о Боге, мире, людях и собственной судьбе, способность переживать глубокие религиозные чувства роднили между собой очень разных героев рембрандтовских картин.

Другое обстоятельство имело, на первый взгляд, сугубо внешний характер. Художник постоянно и настойчиво использовал в большинстве своих живописных работ прием светотени. Он заключался в том, что на лица героев как бы из невидимого зрителю источника падал свет. Часто высвечивались еще и руки. Все остальное оставалось погруженным либо в полумрак, либо же в полный сумрак. Как правило, свет падал откуда-то сбоку и это делало видимыми неровности старческих лиц и рук, их складки, морщины, несущие на себе отпечаток прожитых лет.

В использовании Рембрандтом светотени не было и намека на холодный профессионализм досужего ремесленника, владеющего набором эффективных приемов. Принцип светотени оказался неотрывен от религиозно-эстетического кредо мастера. Он явился своеобразным творческим преломлением евангельской истины: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). Суть этого «смыслообраза» в том, что в любом, даже самом безрадостном и сумрачном существовании всегда остается место для проблесков света. В любой, самой тяжелой жизненной ситуации для человека сохраняется возможность обратить свой взгляд к источнику света – Иисусу Христу. Рембрандт это отчетливо сознавал. Поэтому среди большого количества выполненных им портретов практически нет изображений лиц скептиков, циников и мизантропов, возненавидевших мир и погружившихся в духовную тьму. Напротив, это всегда лица, которые тьма не объяла и которые сами светятся во тьме духовным светом.

У Рембрандта в повседневном проступает мистическое, возвышающее художника, его работы и его героев над обыденностью. Все это позволяет говорить о наличии у художника его собственного эстетического богословия. Почти каждая работа Рембрандта – это живописная или графическая *книга Иова*, содержащая урок веры, духовного мужества и нравственной стойкости, которые человек может сохранять в себе, несмотря ни на какие, даже самые тяжелые жизненные испытания.

МИСТИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА ПЕЙЗАЖА И НАТЮРМОРТА

Пейзаж как художественное свидетельство благоговения человека перед красотой Божьего мира

Природа, от малого цветка до небесного светила, – творение Бога. Творец наделил ее всеми атрибутами произведения искусства. В ней, как и в искусстве, есть прекрасное, возвышенное, ужасное и безобразное. Она, как и произведение искусства, существует бессознательно, что не мешает ей, однако, как и художественному произведению, быть средоточием самых разных смыслов.

Пейзаж как жанр, в котором главным носителем эстетических свойств является природа во всем разнообразии ее ландшафтных свойств и форм, выступает свидетельством способности человека ценить красоту природы и воссоздавать ее при помощи разнообразных художественных средств.

В европейской живописи пейзаж становится заметным художественно-эстетическим явлением (вначале в качестве фона) в произведениях мастеров эпохи Возрождения. Значительный вклад в его эстетическое осмысление внес Леонардо да Винчи. В своем “Трактате о живописи” он утверждал, что для художника главное – это наблюдать природу и стремиться к “оптической правде”. Совершенство природного мира открывается человеку в первую очередь через глаза и зрение. Поэтому совершенно не прав был греческий философ Демокрит, ослепивший себя, чтобы умственным взором отчетливее видеть истину и не отвлекаться на внешние впечатления. “Разве,- писал художник, - не мог он зажмурить глаза, когда впадал в такое неистовство, и держать их зажмуренными до тех пор, пока неистовство не истощится само собой?.. Величайшей глупостью было вырывать себе глаза.”

Художники Ренессанса рассматривали картину как окно в физический, естественный мир. Ими было разработано учение о перспективе, позволявшей с максимальной достоверностью воссоздавать на плоскости холста трехмерность естественных ландшафтов. В отличие от средневековой иконы, которая строилась по композиционной вертикали, ренессансная картина создавалась преимущественно на основе горизонтальной пространственной доминанты: во-первых, слева – направо и во-вторых, от зрителя – вглубь. Это позволяло мастерам живописи вмещать в пределы пейзажа расстилающуюся перед ними земную поверхность. При этом предполагалось, что зритель находится на средней оси и не отделен непреодолимой гранью от естественного мира. Построенный подобным образом пейзаж позволял ощутить неразрывную связь человека с естественным миром и тем самым способствовал формированию нового образа природы, не известного до этого искусству.

Несомненной заслугой европейской ренессансной живописи явилось соединение красоты человеческого тела с красотой природы. Ярким

примером такого соединения является картина итальянского живописца Джорджоне (1477-1510) «Спящая Венера». Художник, следуя канонам античных представлений о красоте, изобразил прекрасную обнаженную женщину, в которой органично соединились чувственная прелесть с возвышенной гармонией. Перешагнув через стереотипы средневекового аскетизма и ханжеского морализирования, Джорджоне говорит языком красок о божественности человеческой красоты и о человечности Божьего мира, который окружает спящую Венеру подобно тому, как прекрасная оправа обрамляет драгоценный камень.

В качестве самостоятельного жанра пейзаж занял особое место в живописи французского классицизма XVII в., в творчестве Н. Пуссена и К. Лоррена. В русском искусстве наиболее значимые достижения в этом жанре связаны с именами С. Щедрина, А. Иванова, А. Саврасова, И. Шишкина, Ф. Васильева, И. Левитана, М. Нестерова, тонко чувствовавших неброскую красоту русской природы.

Заслуживает внимания примечательное суждением об особенностях человеческого восприятия природы, принадлежащее Б. Н. Лосскому, сыну философа Н. О. Лосского. Он писал в письме к отцу: «Русский человек, сформировавший свою культуру на родных мотивах Нестерова и Левитана, усматривает в своем пейзаже высокую поэзию и духовность там, где западный человек заметит только хилость и убожество. И мне очень понятно заявление одного товарища француза об Америке: он был очень поражен всеми грандиозностями и фокусами, которыми не только американец, но и его страна удивляют европейцев. Но при этом сказал, что видел много форм и много красок, но все это было “*cru*”- сырым неосмысленным материалом. Ответ на это ясен: не было поколений влюбленных в природу американских живописцев, чтобы перевести эту природу на язык искусства и научить нас через искусство *чувствовать ценное* в этой природе» (Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 397 – 398. Приложение). Б. Н. Лосский прав: без этой способности тонко чувствовать красоту окружающего мира, пейзаж как жанр невозможен. Более того, истинные шедевры пейзажной живописи удавалось создавать, как правило, лишь тем художникам, которым было присуще религиозное чувство преклонения перед глубокой таинственностью истоков красоты Божьего мира.

Религиозный пейзаж К.-Д. Фридриха

Немецкий художник-романтик Каспар-Давид Фридрих (1774 – 1840) был склонен к глубоким религиозным переживаниям и к тому, чтобы приносить их в свои картины. Он умел соединять реалии узнаваемого пейзажа с мистическими символами христианства, а также придавать символическое значение образам горных вершин, морских гаваней, кладбищенских уголков и т. д. Его творчество высоко ценили Гете, Клейст, Тик. А его картины приобретали в свои коллекции прусские и российские монархи.

Большинство меланхолических пейзажей художника пронизаны возвышенным религиозным настроением. Картины Фридриха, как заметил А. Шопенгауэр, поражают не столько взгляд, сколько душу. Это нечто среднее между живописной натурфилософией и живописной теологией. Фридрих, как выразился один из его современников, «воздвиг пейзаж на алтаре» и тем самым едва не стал пантеистом, сумев проникнуть сквозь естественные формы деревьев и скал в мистическую суть Божьего миропорядка.

Вот как описывает символику его картин французский искусствовед А. Безансон: «Между взвешенным миром и грешной землей Фридрих помещает множество промежуточных символов, вехи гностического поиска. Перед нами – зашифрованная живопись, нам предстоит разобраться в ее смысле и прочесть символы. Нужно знать, что полная луна или месяц представляют Христа, окошко – видение потустороннего мира, зеленеющие деревья или деревья с облетевшей листвой представляют состояние духовной жизни, что корабли напоминают о путешествии по жизненному морю к иным мирам, что скалы обозначают веру... Подлинная родина обозначена горами, лесом или огромным и фантастическим собором, появляющимся за занавесом вечнозеленых елей... Вместе с тем, этот художник запредельного мира очень тщателен в точной передаче всех вещей и предметов. Он детально вырисовывает веточки, листья, контуры гор. Более того, его точность преодолевает реализм. Он доводит его до болезненности, до галлюцинации... Гиперреализм – еще один способ обесценить реальность. Слишком внимательный взгляд на предмет позволяет увидеть его необычность, отсутствие в нем связи с нами, и мы начинаем видеть наш обитаемый мир как необитаемый. Гиперреализм – это процесс дереализации. Но Фридрих не доводит его до чудовищности, как это делается во времена поп-арта, до того, чтобы сделать отталкивающим тело женщины или непристойным накрытый стол. Его гностицизм отрывает его от мира, но его добрая душа не хочет этот мир разрушить» (Безансон А. Запретный образ М., 1999. С. 314 – 315).

Мистический пейзаж В. Ван Гога

По признанию Винсента Ван Гога, когда ему приходилось выходить ночью из дома, чтобы писать небо и звезды, он испытывал острую потребность в религиозности: «Я очень остро нуждаюсь – осмелюсь ли сказать? – в религии».

Творчество Ван Гога приподымает завесу над загадкой создания нерелигиозным, невоцерковленным живописцем художественных произведений, религиозных по своей глубинной сути. В. Вейдле так писал об этом: «Художник, пусть и неверующий, в своем искусстве все же творил таинство, последнее оправдание которого религиозно. Совершению таинства помогало чувство стиля, чувство связи с миром и людьми. Таинство может совершаться и грешными руками; современное искусство

разлагается не потому, что художник грешен, а потому что, сознательно или нет, он отказывается совершать таинство» (В Вейдле. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 160).

Соединение глубинной, скрытой от всех религиозной потребности, столь необходимой для творчества, с началами реализма и символизма сообщало творчеству Ван Гога яркую и возвышенную выразительность, напоминающую о непосредственных связях земного мира с миром трансцендентным. Многие его пейзажи, в которых брешная сиюминутности перетекает в апокалиптику, выглядят одновременно и космическими, и мистическими.

Натюрморт

Как известно, натюрморт (от франц. «nature morte» – букв. «мертвая природа») – это жанр преимущественно изобразительного искусства (иногда заявляющий о себе и в поэзии), где предметами изображения служат разнообразные вещи из повседневного обихода, художественного или научного творчества, цветы, фрукты, охотничьи трофеи, дичь, рыба и т. д.

Вещь, как центральный предмет в пространстве натюрморта, – это, как правило, реалья, на которой отчетливо проступают знаки культурных воздействий человека. Даже если это фрукты, цветы и другие предметы естественного происхождения, они свидетельствуют не только о самих себе, но и о людях, их интересах, пристрастиях, симпатиях, вкусах.

Вещь, как знак, наделенный значением, берется художником и помещается в условное живописное пространство. При этом стремится одни значения вольно или невольно выдвигаются живописцем на передний план, а другие затушевываются, отодвигаются в тень.

Пространство, в котором пребывают предметы натюрморта, имеет ценностное, смысловое и нормативное измерения. В фокусе этих содержательных векторов, в точке пересечения разнонаправленных координат изображенная вещь предстает как средоточие множества значений, которые можно прочитывать, расшифровывать, разгадывать, превращая сам процесс подобного углубления в увлекательную познавательную и герменевтическую задачу. Бокал, перчатка, книга – это не только знаки того мира, внутри которого живет создатель натюрморта, не только свидетельства его ценностных приоритетов и эстетических пристрастий, но и *символы* масштабного социокультурного мира, в котором жили, живут и будут существовать многие поколения людей.

Вещный мир натюрморта активен. От него исходит эманация культуротворческой энергии. Он притягивает к себе человека, принимает в себя, в средоточие своего текста его взгляд и начинает с ним бессловесный диалог, в котором обе стороны одновременно и отдают и получают.

Текст натюрморта, как любой текст, имеет множество содержательных уровней. Его можно воспринимать в самых разных семантических и аксиологических ракурсах. Несмотря на небольшое число

изображенных вещей и на кажущуюся ограниченность того пространства, внутри которого они пребывают, натюрморт фактически неисчерпаем в своих значениях. Эти значения способны изменяться не только благодаря духовной активности воспринимающих их лиц, но также из-за того, что будут меняться окружающие их социокультурные контексты, а с ними и ценностные ориентации культурных субъектов. Как заметил крупный современный знаток античной культуры К. С. Кнабе, образ изображенной вещи способен трансформироваться в сознании людей (в том числе художников и зрителей) по трем направлениям – социальном, духовном и социологическом. В социальном аспекте образ вещи будет носителем изменяющейся информации о структурах общественной жизни. В духовном аспекте он будет воссоздавать и сберегать атмосферу душевных переживаний, связанных с данной вещью и с отношением субъектов к ней. И в социологическом смысле образ вещи можно сравнить с зондом, погруженным в общественное подсознание, «в те глубины повседневного бытия, где раскрывается непосредственно человеческая текстура исторических процессов» (Кнабе К. С. Язык бытовых вещей // Декоративное искусство СССР. 1985, № 3. С. 743).

К жанру натюрморта иногда обращаются и литераторы. В тех случаях, когда поэту свойственно ярко выраженное визуальное мышление, плодом его творчества может стать натюрморт, выполненный уже при помощи не красок, а поэтических строк. Вот лишь один пример:

Лимона кожура витая,
 Как серпантин на серебре.
 Над ней струится, оседая,
 Пыльца в латунном фонаре.
 Как будто бабочка-колдунья,
 Качаясь, в струях замерла
 И развернула над латунию
 Свой хрупкий веер – два крыла.
 В тени старинная страница
 Хранит засохший стеарин,
 Пыль невесомая струится,
 И вьется желтый серпантин.

(Смирнов А. Натюрморт // Он же. Спросит вечер. М., 1987. С. 104 – 105).

В образах такого рода вербальное и визуальное мышление сочетают свои изобразительные ресурсы и в итоге возникают яркие поэтические миниатюры, в которых словесная выразительность способна соперничать с выразительностью живописной.

Мир натюрморта – это не хаос, а маленький космос, где между вещами существуют как очевидные, так и незримые связи и зависимости. Натюрморт способен предстать в виде малого подобия Вселенной, где роль Бога-Творца, устанавливающего зависимости между вещами, играет

художник. При этом «вещи тяготеют друг к другу только до тех пор, пока они сообща тяготеют к Богу; это ключ свода: как только он выпадает, все рассыпается, и мира – как целого – не существует; каждая вещь довлеет самой себе» (Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 54).

Художнику удастся безраздельно господствовать в создаваемом им художественном микромире натюрморта и проявлять творческие способности, напоминающие полномочия Творца, только потому, что его самого Бог создал как Свое подобие.

**СОДЕРЖАНИЕ РАНЕЕ ОПУБЛИКОВАННЫХ ВЫПУСКОВ
АВТОРСКОГО ЖУРНАЛА «ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:
СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ,
КУЛЬТУРОЛОГИЯ»**

Том I

АКТУАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Проект социальной концепции евангельских церквей России, входящих в Ассоциацию христианских церквей «Союз христиан»

ИСТОРИЯ РУССКОГО ЕВАНГЕЛИЗМА

Новгородское «окно в Европу» и несостоявшаяся русская Реформация

ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Притча о сеятеле как введение в христианскую социологию
В чем нуждается Россия – в гражданской религии или в христианской идее? (Выступление за Круглым столом «Объединяющая идеология России XXI века». Академия наук России. Санкт-Петербургское отделение. 26.12.2003)

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Политическая теология: любовь к Христу и любовь к политике
О социально-политической доктрине католической церкви эпохи модерна

ВИЗАНТИЗМ И РУССКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

Византизм и византизм
Ф. И. Тютчев и Николай I: прожект неовизантийской империи

АНТРОПОСОЦИОЛОГИЯ

Русские религиозные типы: царь Петр I
Тело, душа и дух перед судом гендерной социологии

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОВЕДЕНИЕ

Митрополит Филарет и его социально-правовые идеи
Владимир Соловьев: социальная миссия права – не дать миру превратиться в ад

Том II

БИБЛИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

БИБЛЕЙСКИЙ ИНТЕРТЕКСТ – ПЕРВИЧНОЕ ОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

ПОПЫТКА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МОЛИТВЫ

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ – ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИОЛОГ
О КРИЗИСЕ СОВРЕМЕННОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ И ОБ
ОДНОМ СЦЕНАРИИ ВЫХОДА ИЗ НЕГО

РЕЛИГИОЗНО-ГРАЖДАНСКАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ

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

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

ТЕОЛОГИЯ И ТЕОКРАТИЯ ЖАНА КАЛЬВИНА

РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТИПЫ

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

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ДУХОВНОСТЬ НИЛА СОРСКОГО

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

ХРИСТИАНСКИЕ И СЕКУЛЯРНЫЕ ЭНЦИКЛОПЕДИИ В СОВРЕМЕННОЙ
РОССИИ

ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

ТЕОЛОГИЯ ГРЕХА И РЕЛИГИОЗНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП
«ПОДПОЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»

РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ

ДУХОВНЫЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТЫ ИКОНОПОЧИТАНИЯ И
ИКОНОБОРЧЕСТВА

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

Том III

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

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 пятидесяти опубликованных научных работ, в том числе 30-ти книг по проблемам социологии, философии, истории религии, права, культурологии, среди которых:

- «Философия права. Краткий словарь». (СПб., 2000).
- «Морально-правовая философия» (Харьков, 2000).
- «Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна» (СПб., 2001);
- «История философии и социологии права» (СПб., 2001)
- «История западной социологии» (СПб., 2002);
- «Истоки конфликта между византизмом и евангелизмом. Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского» (СПб., 2003);
- «Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма. Очерки исторической социологии религиозно-гражданской жизни» (СПб., 2003);
- «Малая христианская энциклопедия. Религиозная философия» (СПб., 2003);
- «Малая христианская энциклопедия. Социология. Политология. Правоведение» (СПб., 2004);

- «Социология. Академический курс» (СПб., 2004).
- «Христианская мысль: социология, политология, культурология». Т. I. (СПб., 2004).
- «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. II. (СПб., 2004).
- «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. III. (СПб., 2005).
- «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. IV. (СПб., 2005).
- Философия. Энциклопедический словарь (СПб., 2005).
- Психология. Энциклопедический словарь (СПб., 2005).