

**В. А. Бачинин**

**ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:**

*Библия и культура*

*Христианство и социология*

*Русская религиозная мысль*

*Христианская антропология*

*Христианская культурология*

**Том VII**

**Титульный лист**

Ассоциация христианских церквей  
«Союз христиан»  
Научно-исследовательский центр

В. А. Бачинин

**ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ:**  
*Библия и культура*  
*Христианство и социология*  
*Русская религиозная мысль*  
*Христианская антропология*  
*Христианская культурология*

**Том VII**

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](mailto:accr@accr.ru)

[www.accr.ru](http://www.accr.ru)

Санкт-Петербург

2005

Бачинин В. А.

Христианская мысль: Библия и культура. Христианство и социология. Русская религиозная мысль. Христианская антропология. Христианская культурология. Том VII. – СПб.: Издательство «Новое и старое», 2005. – ... с.

Регулярное научно-просветительское издание «Христианская мысль» 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. Издание ориентировано на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

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 КУЛЬТУРА**

ОБРАЗ ДОМА БОЖЬЕГО В БИБЛИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

### **СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ В ХРИСТИАНСТВЕ**

РАННЯЯ ЦЕРКОВЬ И ЕЕ СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: ПИСАНИЯ  
МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ  
ПРАКТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО ИОАННА АРНДТА  
ДВА ТИПА ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ – СЕКУЛЯРНАЯ И  
ХРИСТИАНСКАЯ

### **ХРИСТИАНСТВО И СОЦИОЛОГИЯ**

СОЦИОЛОГИЯ – ДЕТИЩЕ КЛАССИКИ ИЛИ МОДЕРНА?  
ТЮРЕМНОЕ СЛУЖЕНИЕ В РОССИИ

### **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ**

ЛЕВ ТОЛСТОЙ ОБ ИИСУСЕ ХРИСТЕ  
НЕПРАВОСЛАВНОЕ ХРИСТИАНСТВО ДМИТРИЯ  
МЕРЕЖКОВСКОГО

### **ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

АНТРОПОЛОГИЯ – НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ  
КАТЕГОРИЯ АРХЕТИПА В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ И  
ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ  
ФЕНОМЕН АСКЕТИЗМА В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ  
БИБЛЕЙСКИЙ БИОГРАФИЗМ И ЕГО СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ  
ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК  
ФЕНОМЕН ВОЛИ В ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ  
О СЕКУЛЯРНОМ ГУМАНИЗМЕ  
ГОРДЫНЯ И ДЕРЗОСТЬ - АТРИБУТЫ ПАДШЕЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
ПРИРОДЫ  
КОГДА РАЗУМНОСТЬ И СВОБОДА ОБРАЩАЮТСЯ ПРОТИВ  
ЧЕЛОВЕКА?  
ТЕОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ СТРАХА

### **ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ**

КУЛЬТУРА БАРОККО И МУЗЫКА БАХА  
ВООБРАЖЕНИЕ ХУДОЖНИКА  
ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В БИБЛИИ И В ИСКУССТВЕ  
«БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» - ПОЭТИЧЕСКИЙ ДНЕВНИК  
ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ЗАГРОБНОМУ МИРУ  
«ДЕМОНИАНА» МИХАИЛА ВРУБЕЛЯ  
ЮЛИЯ КРИСТЕВА: ДЕРЗКИЕ ВЫЗОВЫ СЕКУЛЯРНОГО МЫШЛЕНИЯ

*СОДЕРЖАНИЕ РАНЕЕ ОПУБЛИКОВАННЫХ ВЫПУСКОВ АВТОРСКОГО ЖУРНАЛА  
«ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ»*

Об авторе

## **БИБЛИЯ И КУЛЬТУРА**

### **ОБРАЗ ДОМА БОЖЬЕГО В БИБЛИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ**

#### *Вавилонская башня – дом без Бога*

Архитектура, как и все сущее, амбивалентна. Ее двойственность проявляется в том, что она может служить как способом и формой прославления Творца, так и орудием богоборчества. Библейское предание о строителях Вавилонской башни как сооружения, имевшего сакральное предназначение, запечатлело эту вторую, отрицательную, демоническую ипостась архитектуры. Те реальные башни-зиккураты, которые существовали в древнем Вавилоне, не были столь грандиозными, как это представлено в Книге Бытие. По свидетельствам античных историков Геродота, Диодора Сицилийского, Страбона, а также современных археологов самый большой из зиккуратов представлял собой построенную для сакрально-ритуальных целей ступенчатую пирамиду высотой до ста метров. Но религиозное воображение древних создателей Ветхого Завета нарисовало им иную картину с символикой глубочайших смыслов: «И сказали они: построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать; сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город и башню» (Быт, 11, 3–8).

В последующие времена, когда европейские художники обзавелись всем разнообразием выразительных средств, они стали изображать Вавилонскую башню как нечто гигантское сооружение, достающее до облаков и даже возвышающееся над ними. Такой ее увидел и изобразил Питер Брейгель Старший в своей картине «Вавилонская башня» (1563). И его произведение – это не прославление архитектурного гения, а скорбь о печальных последствиях, которые должны повлечь за собой богоборческая дерзость людей. Брейгель показывает, что строительство длится уже бесконечно долго, что камни нижних этаже уже покрылись мхом, позеленели от времени, а стройке не видно конца. Работа уже не кипит и повсюду видны знаки обреченности архитектурного замысла. Вывод этой живописной притчи очевиден: Бог научил людей ремеслам не для того, чтобы они состязались с Ним в архитектурно-строительном мастерстве, а чтобы, возводя любое здание, благодарили и славил Его за полученный дар.

Примечательно, что образ Вавилонской башни привлекал к себе не только архитекторов и живописцев. В XIX – XX вв. к нему обращались и композиторы. Почти одновременно С. Франк и А. Г. Рубинштейн создали оратории «Вавилонская башня» (1865) и «Вавилонское столпотворение»

(1869). Спустя почти столетие, в одном и том же 1944 г. Б. Бриттен обнародовал ораторию «Вавилон», а И. Ф. Стравинский - кантату «Вавилонская башня». Несомненно, что эпоха модерна, находящаяся на своем историческом излете, не могла не свидетельствовать о тщетности тех богоборческих усилий, которые были ей присущи на протяжении целого столетия с середины XIX в. до середины XX в.

### *Дом Божий – еkkлезиологическая теологема*

Библия говорит о способности человека чувствовать присутствие Бога в некоторых, особых местах земного мира. Из этого чувства рождалось стремление предоставить Ему обиталище, достойное Его величия, силы и славы. Оно входило в противоречие с пониманием того, что Бог бесконечен и весь тварный мир не в состоянии его вместить. Тем более это невозможно ни для какого рукотворного сооружения. И лишь свидетельства ветхозаветных пророков убедили израильский народ, что Богу угодно пребывать в специально сооруженном для Него святилище – скинии. «И покрыло облако скинию собрания, и слава Господня наполнила скинию; и не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осенило ее облако, и слава Господня наполняла скинию. Когда поднималось облако от скинии, тогда отправлялись в путь сыны Израилевы во все путешествие свое; если же не поднималось облако, то и они не отправлялись в путь, доколе оно не поднималось, ибо облако Господне стояло над скинией днем, и огонь был ночью в ней пред глазами всего дома Израилева, во все путешествие их (Исх. 40, 34 – 38).

Пока израильский народ пребывал в процессе исхода, то для него скиния служила походным, передвижным домом Бога. Но когда странствие завершилось, встал вопрос о построении храма, в котором мог бы храниться ковчег завета и находившаяся под его крышкой Божья слава. Храм как дом Божий, как средоточие Божьего присутствия был необходим как постоянное свидетельство пребывания Бога среди избранного народа. Подобные свидетельства могли иметь только опосредованный характер, то есть выступать в виде неких символов. Однако, в отличие от облака, огня, ослепительного сияния, храм должен быть средоточием не естественных, а искусственных, рукотворных символов. Однако, желание создать дом для Бога предполагало осмысление ряда теологических проблем.

### *Дом Божий и религиозные ограничения художественно-эстетической деятельности*

Вторая заповедь ветхозаветного декалога гласит: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до



третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, И творящий милость до тысячи родов любящим меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20, 4-6).

В этой заповеди Бог, казалось бы, формулирует однозначный, категоричный запрет на изобразительную деятельность. Он сопровождает Свое увещание не только обещанием милостей тем, кто будет послушен, но и предупреждениями о суровом возмездии, которое будет ожидать каждого ослушавшегося, пошедшего наперекор воле Творца.

Как понимать этот запрет Бога? Если он категоричен, а храмовое изобразительное искусство возникло и существует, то не значит ли это, что все те живописные и скульптурные изображения, которые находятся в христианских храмах – это плод греха? Не значит ли это, что евангелист Лука, который был не только врачом, но и живописцем и, как гласит предание, первым создал живописное изображение Богоматери, должен считаться грешником, нарушившим запрет Бога? Ответить на эти вопросы утвердительно нет возможности, как невозможно и оправдать пренебрежение запретом Творца. Где же ответ? Он, по всей видимости, содержится в самом тексте второй заповеди, в который следует вчитаться внимательнее.

В заповеди содержатся фактически не один запрета, а два. Первое предложение формулирует запрет на создание изображений. Второе предложение – это уже другой запрет, возбраняющий поклоняться и служить изображениям. Между ними существует прямая и однозначная связь, превращающая два предложения в единое суждение с посылкой и следствием: *не делай никаких изображений, чтобы поклоняться и служить им.*

В Книге «Левит» мы встречаем именно такое, логически неразрывное суждение: «Не делайте себе кумиров и изваяний, и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться перед ними: ибо Я Господь, Бог ваш» (Лев. 26, 11). То есть Бог запрещает не художественное творчество как таковое, а лишь создание идолов и кумиров. Он налагает запрет на преклонение перед творениями рук человеческих. Люди не должны их боготворить. Тварь должна поклоняться только Творцу и более никому и ничему. Как бы искусны ни были порождения человеческого мастерства, они стоят на самой нижней ступени бытия, поскольку являются не творениями Бога, а творениями того, кто сам является творением или, говоря библейским языком, тварью. Эта онтологическая трехстепенность всех создаваемых людьми произведений искусства – исходное основание того, что они не могут претендовать на почести, которых достоин только Бог.

Если бы Бог наложил категорический запрет на художественное творчество, то для людей стало бы невозможным построение ни скинии, ни того храма Соломона, о котором рассказывает Ветхий Завет. Однако, само строительство Божьего дома, а вместе с ним и все сопутствующие и последующие события показывают, какую важную роль в прославлении Бога играли искусные мастера, архитекторы и скульпторы.

Во второй Книге Паралипаменон библейский священнописатель подробно рассказывает, как царь Соломон строил храм, какими изумительными изваяниями он его украсил. «И на всех стенах храма кругом сделал резные изображения херувимов и пальмовых деревьев и распускающихся цветов, внутри и вне» (3 Цар. 6, 29). «И сделал он во Святом Святых двух херувимов резной работы и покрыл их золотом. Крылья херувимов длиною были в двадцать локтей. Одно крыло в пять локтей касалось стены дома, а другое крыло в пять же локтей сходилось с крылом другого херувима; равно и крыло другого херувима в пять локтей касалось стены дома, а другое крыло в пять локтей сходилось с крылом другого херувима. Крылья сих херувимов были распростерты на двадцать локтей; и они стояли на ногах своих, лицами своими к храму. И сделал завесу из яхонтовой, пурпуровой и багряной ткани и из виссона и изобразил на ней херувимов» (2 Пар. 3, 10 – 14). «И сделал море литое, - от края его до края его десять локтей, - все круглое, вышиною в пять локтей; и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом; и литые подобия волов стояли под им кругом со всех сторон; на десять локтей окружали море кругом два ряда волов, вылитых одним литьем с ним. Стояло оно на двенадцати волах: три глядели к северу и три глядели к западу, и три глядели к югу, и три глядели к востоку, - и море на них сверху; зады же их были обращены внутрь под него. Толщиною оно было в ладонь; и края его сделанные, как края чаши, походили на распутившуюся лилию» (2 Пар. 4, 2 – 5).

Медные вола и золотой телец, отлитые руками одного и того же народа, отстоят друг от друга бесконечно далеко. Телец был сделан как ответ на просьбу «Встань, и сделай нам бога, который бы шел перед нами». Он был свидетельством измены Богу, за которую изменники расплатились жизнью. Медные же вола были орудиями прославления Бога, такими же, как музыкальные инструменты, игра которых сопровождала праздничные богослужения.

Успешное решение Соломоном всех задач и проблем, связанных с возведением Божьего дома, не освободило его от некоторых сомнений в том, каким образом трансцендентный Бог мог бы не только вместиться в ограниченное физическое пространство храма, но и благосклонно принять от людей плод их трудов. При освящении храма Соломон говорит знаменательные слова: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар. 8, 27).

### *Дом Божий как сакральная реальность и архитектурная форма*

Каждое эстетически значимое архитектурное целое – это маленькая вселенная, локализованный в земном пространстве мирокосм, существующий по законам функционирования целостных, рукотворных ансамблей. «Архитектурное пространство живет двойной семиотической жизнью. С одной стороны, оно моделирует универсум: структура мира построенного и обжитого переносится на мир в целом. С другой, оно

моделируется универсумом: мир, создаваемый человеком, воспроизводит его представление о глобальной структуре мира. С этим связан высокий символизм всего, что так или иначе относится к создаваемому человеком пространству его жилища» (Лотман Ю. М. Архитектура в контексте культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 676). Символика мира архитектурных форм способна возвышать человеческое сознание до способности ощущать либо гармоничность Божьего мира, либо разительное несовершенство мира человеческого.

Зодчество, а с ним и вся архитектурная символика прокладывают путь, следуя которым человеческое сознание возвышается до способности ощущать присутствие Бога в этом мире. С наибольшей отчетливостью это видно на примере сакрально ориентированной церковно-храмовой архитектуры.

Название храма *домом Божиим* (*domus Dei*), взятое из Ветхого Завета (Быт. 23, 17 - 22) прочно утвердилось в христианском мире. В апостольские времена основным местом богослужебных собраний христиан служил частный дом. Нередко такой дом переставал быть обыкновенным жилищем, а обретал особый статус в глазах верующих. Этот обычай совершать богослужение в частных домах сохранялся и после того, как христиане получили свободу вероисповедания в Римской империи. Юридическая акция императора Константина, придавшего христианству статус официально признанной государственной религии, послужила отправной точкой процесса развернутого храмового строительства и преобразования существовавших по всей Римской империи языческих базилик в культовые центры общественно-религиозной жизни христиан.

Греко-латинское слово *базилика* (*basilika*), буквально переводящееся как «царский портик», означает особый архитектурный тип культового сооружения, предназначенного для богослужений. Оно представляет собой прямоугольное, вытянутое и ориентированное на восток (в отдельных случаях на запад) здание, внутреннее пространство которого разделено рядами колонн.

Христианские храмы обычно строились на возвышенных местах и были ориентированы алтарем на восток. Их формы были разнообразны – круглые, восьмиугольные, продолговатые, напоминающие корабли. Снаружи их отличали купола или шпили, увенчанные крестами, и колокольни-звонницы.

Начиная с IV в. строились центрические храмы, представлявшие собой в плане крест, круг или многоугольник. Постепенно складывались монастырские архитектурные ансамбли с многофункциональной системой жизнеобеспечения – церковью, жилым помещением с монашескими кельями, покоями настоятеля, школой, больницей, хозяйственными постройками.

В середине XII в. возникает готический архитектурный стиль. Для готического храма, в отличие от горизонтально ориентированной базилики, характерна вертикальная устремленность его архитектоники, чему способствовало использование стрельчатых арок. Сложная структура и значительные размеры сооружений требовали точных расчетов, строго

рационализма, который истолковывался как проявление величия не человеческого рассудка, а Божественного разума. Архитекторы и строители рассматривали себя в качестве орудий Божьей воли, выполняющих Божий замысел. Эти же мировоззренческие принципы сохраняли свою доминирующую роль в ренессансной и барочной церковно-храмовой архитектуре, являвшей собой яркое свидетельство органичного синтеза человеческого и сверхчеловеческого, земного и Божественного, микрокосмического и макрокосмического. Архитектура католического барокко с ее пышным декором, монументальной внутрихрамовой росписью плафонов, живописными алтарными композициями несла в себе идею торжествующей Церкви.

Исследователи обращают внимание на единство семиотической системы, внутри которой синхронно разворачивались такие, казалось бы, несходные феномены христианского средневековья, как готическое архитектура и крестовые походы XI – XIII вв. В том и другом была явственно представлена пространственная устремленность христианского сознания к абсолюту, к предельной цели бытия – *вертикальная* в готике и *горизонтальная* в крестовых походах к гробу Господнему (см.: Мяло К. Г. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура человека и картина мира. М., 1987. 229).

Начиная с эпохи готики, важную роль в создании сакрального пространства храма стали играть витражи. Помещаемые в оконных и дверных проемах, они преображали внутреннее пространство собора, заставляли пучки света выполнять особую функцию, в результате чего физическое освещение выявляло свою метафизическую, Божественную природу. Цветные, мерцающие блики на стенах, сводах, колоннах дематериализовали камень, сообщали ему воздушность и неземную прозрачность. Через эти световые и цветовые эффекты в религиозно-эстетическом сознании прихожан как бы приоткрывались дополнительные, до этого закрытые створы, что располагало их души к принятию тех высших истин, о которых они могли забывать на улицах, площадях и рынках.

Архитекторам Возрождения были близки идея и образ идеального храма, который своими соразмерными пропорциями и совершенными формами свидетельствовал бы о гармоничности и совершенстве мира, сотворенного Богом как величайшем из архитекторов. С этими идеями перекликается православная концепция церковно-храмовой архитектуры, также коррелирующаяся с исходными принципами христианской космологии. Характерный для византийского и древнерусского зодчества тип крестово-купольного храма являл по своей структуре малое подобие мироздания. В его архитектонике соседствовали два типа пространства – реальное и сакральное. На семиотический смысл храмового пространства, в отличие от пространства жилого, обратил внимание Ю. М. Лотман: «Дом (жилой) и храм в определенном отношении противостоят друг другу как профаническое сакральному. Противопоставление их с точки зрения культурной функции очевидно и не требует дальнейших

рассуждений. Существеннее отметить общность: семиотическая функция каждого из них ступенчата и нарастает по мере приближения к месту высшего ее проявления (семиотическому центру). Так, святость возрастает по мере движения от входа к алтарю. Соответственно градуально располагаются лица, допущенные в то или иное пространство, и действия, в нем совершаемые. Такая же градуальность свойственна и жилому помещению. Такие названия, как «красный» и «черный угол» в крестьянской избе или «черная лестница» в жилом доме XVIII - XIX вв., наглядно об этом свидетельствуют. Функция жилого помещения – не святость, а безопасность, хотя эти две функции могут взаимно перекрещиваться: храм становится убежищем, местом, где ищут защиты, а в доме выделяется «святое пространство» (очаг, красный угол, защитная от нечистой силы роль порога, стен и пр.)» (Лотман Ю. М. Архитектура в контексте культуры // Он же. Семиосфера. СПб., 2000. С. 682 – 683).

В сакральном пространстве храма располагались зоны, символизирующие Небеса и Святую Землю, где протекала земная жизнь Спасителя. В соответствии с принципами христианской иерархии на внутренней стороне купола располагалось изображение Христа Вседержителя и далее по нисходящей – Богородица, сцены великих праздников церковного календаря, пророки, апостолы и святые. Такой храм, - по определению П. А. Флоренского, - «есть путь горнего восхождения. Так – во время богослужения, это внутреннее движение, внутреннее расчленение Храма, ведет по четвертой координаты глубины – горе. Но так же – и в пространстве: организация Храма, направляющая от поверхностных оболочек к средоточному ядру, имеет то же значение... Пространственное ядро Храма намечается оболочками: двор, притвор, самый Храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святой Тайны, Христос, Отец. Храм ... есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому, но весь алтарь, как целое, есть уже место невидимого, область, оторванная от мира, пространство не-отмирное. Весь алтарь есть небо: умное, умопостигаемое место... Если общее истолкование антропологическое, то по тому же толкованию, алтарь означает человеческую душу, а самый Храм – тело. При богословском толковании Храма, как указывает Солунский Святитель, в алтаре нужно видеть таинство непостижимой по существу Троицы, а в Храме – Ее познаваемый в мире промысл и силы. Наконец, космологическое изъяснение, у того же Симеона, за алтарем признает символ неба, а за самым Храмом – земли. Понятно, многообразие этих толкований онтологическое значение алтаря, как мира невидимого, только укрепляется» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 2001. С. 41 – 42).

Умение соединить принципы мистической сакральности с требованиями земной материальности характерно и для талантливых зодчих-католиков. Так, например, оно с удивительной, впечатляющей полнотой воплотилось в творениях испанского зодчего Антонио Гауди (1852 – 1926). Этот величайший из архитекторов XX в. провел большую часть жизни в Барселоне. Там он получил профессиональное образование архитектора, и

там же сформировалось его своеобразное архитектурное мышление, воплотившееся в шедевре мирового сакрального зодчества – соборе Св. Семейства (Sagrada Família).

Гауди не только впитал традиции испано-мусульманского зодчества, средневековой готики и культуры барокко, но сумел создать новаторский архитектурный язык, выйдя на стезю нового архитектурного мышления, стремящегося воспроизвести в искусственных материалах архитектуру естественных форм живой природы. Наделенный, как все испанские гении, ярко выраженным мистическим даром, он в каждом здании прозревал черты храма и умел внести в него мощное энергетическое начало, придававшее механическим сооружениям биоморфные конфигурации живых растений или организмов.

В конце XIX в. началось строительство барселонского храма Св. Семейства. В его возведении архитектор увидел главный смысл своего земного существования. Целиком сконцентрировавшись на решении этой задачи, Гауди больше не принимал участия в других проектах, поселился в мастерской, находившейся в непосредственной близости от строящегося храма и покидал строительную площадку только на время посещения богослужений.

Лишь после смерти Гауди было завершено сооружение собора, который свидетельствует об единстве Божественных принципов, в соответствии с которыми сотворено мироздание, и о мудром дерзновении архитектора, который не только глубоко чувствовал это единство, но и нашел духовные силы и профессиональные средства для облачения этого чувства в формы нового архитектурного стиля. Потомки по достоинству оценили заслуги Гауди: в первые дни третьего тысячелетия начался процесс подготовки к акту причисления великого архитектора к лику блаженных католической церкви.

## **СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ В ХРИСТИАНСТВЕ**

### **РАННЯЯ ЦЕРКОВЬ И ЕЕ СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: ПИСАНИЯ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ**

#### 1

Христианская Церковь, возникнув в I в., заявила о себе не только как мистическое Тело Христово, но и как субъект духовной и социальной жизни. Ей предстояло преодолеть множество сложнейших социальных препятствий, преграждающих ей путь к исполнению ею ее высшего предназначения.

Взаимодействуя с множеством разнородных индивидуальных и корпоративных социальных субъектов, составлявших римский мир, Церковь оказалась втянута в разные, навязываемые ей конфликты и была вынуждена принять на себя тяжкий груз конфликтного взаимодействия. Чтобы занять достойную социально-нравственную позицию и не дать навязать себе чуждую ей модель враждебно-антагонистического взаимодействия, она должна была обладать развитым социальным самосознанием. Труд по его развитию взяли на себя христианские мыслители – мужи апостольские, апологеты, Отцы Церкви, богословы-схоласты и др. Решая множество сложнейших теологических проблем, связанных с развитием христианской мысли, они не оставляли в стороне вопросы социального самоопределения Церкви внутри окружающего ее мира политических, правовых, этнических, моральных и др. отношений. Так начал постепенно складываться корпус социальных и социологических идей первоначального христианства.

Непосредственными создателями этих идей двигали, как правило, не научно-теоретические интересы, а практические задачи социальной и духовной жизни ранней Церкви. Это, однако, не помешало церковной литературе приобрести высокую научную значимость.

То, что жизнь ранней Церкви протекала в значительной степени внутри враждебно настроенного по отношению к ней Римского государства и не менее враждебного языческого общества, налагало особый отпечаток на труды раннехристианских мыслителей.

Первое – это открыто апологетический тон их рассуждений, вызванный необходимостью защищать учение Христа и Его Церкви от нападок язычников.

Второе – это печать смирения, надежды и одновременно твердой веры в грядущее торжество справедливого отношения государства и общества к Церкви.

Третье – демонстрация со своей стороны такой модели социального поведения, в которой не было места началам конфронтации.

Четвертое – готовность к открытым, уважительным диалогам с властями, с представителями разных государственных и общественных институтов, социальных слоев, от цезаря до простого земледельца.

## 2

К *мужам апостольским* христианская традиция относит апостола Варнаву, Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского и Ерма, живших и трудившихся с конца I в. до середины II в. Этот период в истории Римской империи охватывал время от династии Флавиев до Антонинов, когда власти видели в христианах непримиримых диссидентов и убежденных оппозиционеров. Не случайно Игнатий, Климент и Поликарп погибли как мученики за веру.

В «Откровении Иоанна Богослова» Рим конца I в. представлен в образе зверя «с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадим, а на головах его имена богохульные» (Отк. 13, 1). У этого жестокого и беспощадного зверя была власть и сила дракона, чтобы вести войну со святыми. Ему были даны уста, вещавшие гордо и богохульно. Они хулили Бога, Его имя, Его жилище и тех, кто живет на небе. И не было на земле подобных этому зверю.

В период всевластия этого социального чудовища поместные христианские церкви представляли собой молодые, становящиеся социально-религиозные институты, отличающиеся от традиционных религиозных структур Римской империи. Государственные чиновники апробировали различные модели отношений к ним. Однако, наиболее распространенной и почти повсеместно практиковавшейся была модель антагонистического, сугубо враждебного отношения. Деструктивность и бесплодность подобного отношения оставляла открытым вопрос о взаимоотношениях Римского государства и Церкви. С повестки дня не снималась проблема поиска наиболее приемлемой модели сосуществования государства и Церкви в пределах одного социального мира.

Содержание сочинений церковных писателей и мыслителей непосредственно связано с новозаветными апостольскими посланиями. В этих сочинениях еще не раскрывается в полной мере все богатство христианской теологии. Мужам апостольским еще не достает той высокой учености и рафинированной интеллектуальной культуры, каковыми будут обладать Отцы Церкви. Собственное предназначение виделось им в том, чтобы продолжить дело апостолов и нести свет евангельской истины в социальный мир, т. е. придавать евангельским идеям практическую направленность.

«Учение двенадцати апостолов» («Дидахи»). Это сочинение считалось утраченным вплоть до 1875 г., когда оно было обнаружено в Константинополе в Святогробском подворье. Его содержание многопланово и предназначено для выполнения катехизаторской и литургической функций. Доминирующий в нем нормативно-предписательный тон нацелен на то, чтобы помогать молодым христианским церквям организовывать свою внутреннюю жизнь и выстраивать отношения с внешним социальным миром, государством, а также с инициаторами религиозных споров, принадлежащими к разным сектам.



«Послание» Варнавы. «Послание» относят к первой половине II в., когда произошло окончательное отмежевание христиан-евреев от иудеев. В нем преобладает тон, указывающий на особый духовный статус христиан, отделяющий их от нехристиан – иудеев и язычников. По тексту «Послания» видно, как формирующееся религиозное и социальное самосознание христиан позволяет им продумывать и выстраивать евангельскую линию взаимоотношений с социальным окружением.

*Ерм и его «Пастырь».* Муж апостольский по имени Ерм сосредоточил свое повествование на вопросах, касающихся места христианской Церкви в эллинистическом социальном мире. В Церкви он видел венец Божьего творения, наиболее совершенную из всех духовных и социальных форм. По его мнению, христианская община, составляющая церковь, должна быть максимально сплоченной, чтобы устоять под натиском окружающего ее враждебного социального мира. Она подобна башне, оберегающей тех, кто находится в ней, от осаждающих ее недругов. Примечательна мысль о том, что духовная самооборона не должна препятствовать социальным связям с городами и государствами, экономическим, политическим и правовым отношениям с ними. И Ерм, при всей его неприязни к языческому миру, признает необходимость, обязательность поддержания связей с ним.

«Послания» Климента Римского. Климент был епископом в Риме в период с 92 г. по 101 г. О нем, ученике и соратнике апостола Петра, упоминает апостол Павел в своем Послании к Филиппийцам (Фил. 4, 3). За время епископства Клименту довелось пережить гонения императора Доминиана на христиан, учиненные в 96 – 97 гг.

Существуют разноречивые мнения о социальном происхождении Климента. Одни авторы указывают на знатность его рода, другие настаивают на том, что он был вольноотпущенником. Но все сходятся в том, что он был весьма образован. Последнее обстоятельство, по-видимому, в немалой степени способствовало тому, что он возглавил римскую христианскую общину.

Хотя институт папства к тому времени еще не приобрел свою классическую форму, Климента иногда называют папой римским. Он известен также и как автор письма в адрес коринфской церкви, которое было послано в 96 г. и впоследствии ценилось христианами как важное вероучительное сочинение.

Поскольку время, когда жил Климент, было эпохой открытых преследований христиан, он поручил семи писцам описывать страдания мучеников, гонимых за веру. Под влиянием его проповедей многие римляне переходили из язычества в христианство. Сохранилось свидетельство о том, как после одной из его проповедей в Христа уверовали 424 человека, которые и были им крещены.

Происки и наветы недругов привели к тому, что Климент был обвинен в хуле на римских богов, приведен к императору Трояну, который предписал епископу принести жертву Юпитеру, иначе тот будет сослан в Херсонес. Епископ выбрал изгнание, заявив, что лучше жить с Христом в ссылке, чем

без него на свободе. Прибыв в места изгнания, расположенные в районе нынешнего Севастополя, Климент нашел там более двух тысяч осужденных христиан, приговоренных к каторжному труду каменотесов, поставлявших белый строительный камень для римских дворцов. Работая вместе с ними, Климент неустанно проповедовал. К нему приходило великое множество людей из окрестностей, которых он крестил, и которые стали прихожанами нескольких десятков открывшихся в той местности церквей. Император Траян, узнав об этом, обрушил на христиан Херсонеса новые гонения, в результате которых многие были казнены, а сам Климент был посажен в лодку с тяжелым якорем на шее и утоплен далеко от берега.

В своих посланиях к членам церкви в Коринфе Климент писал о вероучительных и социально-нравственных проблемах, которыми жили крупные христианские общины Рима и Коринфа. Он рассуждал о недопустимости раздоров внутри них, о том что Божий порядок в мире есть образец для наведения порядка в каждой церковной общине. Порядок в его представлении – это универсальное требование Бога к людям. Поэтому они должны подчиняться требованиям, исходящим от Бога, Церкви и государства.

Как гражданин Рима, Климент считал возможным сослаться в своих увещаниях на тот порядок, который царил в римских войсках и обеспечивал их высокую боевую способность. Но единение церкви зиждется не на принудительной дисциплинарности, а на духовном единомыслии.

*Игнатий Антиохийский.* Игнатий был вторым по счету епископом Антиохии. Его послания по общей направленности содержания близки посланиям Климента. Игнатий также писал о необходимости блюсти порядок в церкви, ориентируясь на нормы, заповеданные Богом. Для христиан основной путь к такому порядку пролегает через молитвенный труд. Любому общению должна предшествовать молитва. Молиться следует и за язычников, чтобы они покались и пришли к Богу, и за власти, даже если от них исходят преследования и насилие. Молиться необходимо и за еретиков, от которых следует очищать христианскую Церковь. И хотя с ними возбраняется общаться, но молиться за них надо, чтобы они рано или поздно раскаялись в своих богопротивных заблуждениях.

*Поликарп.* Епископ из Смирны Поликарп мученически погиб при императоре Марке Аврелии в 166 или 167 году. В принадлежавших ему текстах речь шла о религиозно-нравственных вопросах. Рассуждая о тех ценностных ориентирах, которыми христианин должен руководствоваться в социальной жизни, Поликарп указывал на любовь к ближним, на запрет воздавать злом за зло, на необходимость подчиняться духовной и светской власти, прощать врагов, укреплять братские отношения в церковной общине. Он взывал к прихожанам: «Молитесь также за царей, за власти, за князей, даже преследующих и ненавидящих вас, и за врагов креста, чтобы плод вашей веры был явствен для всех, и сами вы были совершенны». Следуя этим путем, христианин будет в своей земной жизни исполнять волю Христову

В современных условиях христианские церкви, находящиеся в секулярном и неязыческом окружении, сталкиваются с множеством проблем, которые чрезвычайно напоминают те, о которых писали мужи апостольские. Это обстоятельство придает их сочинениям повышенную значимость, заставляет с особым вниманием отнестись к сформулированным ими идеям.

## ПРАКТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО ИОАННА АРНДТА

Иоанн Арндт (1555 – 1621) – немецкий мыслитель, христианский богослов. Учился в университетах Виттенберга, Базеля, Страсбурга, где получил теологическое и медицинское образование. На протяжении всей жизни служил проповедником в ряде церковных приходов. Пройдя через увлечение христианской мистикой Фомы Кемпийского, Бернарда Клервосского и др., Арндт привнес мистический настрой и в свои труды.

Главное сочинение Арндта «Истинное христианство» (1605) выдержало еще при жизни автора 11 изданий и впоследствии было переведено на многие европейские языки. Книга родилась в бурную постреформационную эпоху, когда протестантизм уже отчетливо обозначился во всех своих основных вероучительных пунктах, но оставалось еще много нерешенных вопросов практической христианской жизни.

«Истинное христианство» компенсирует излишнюю рационалистичность первоначального лютеранства и посвящено проблемам христианского «тайноведения», вопросам практической мистики. Автор видел свою задачу в том, чтобы переключить внимание пасторов с теоретического богословия на религиозно-этические проблемы истинной христианской жизни, как их понимал апостол Павел, говоривший: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Книга имеет четырехчастную структуру. Первая часть носит нормативный характер: в ней идет речь о том, что в истинном христианине неразрывно присутствуют жизнь и смерть. В нем каждодневно должен умирать ветхий Адам и постоянно обновляться в новом рождении Христос.

Во второй части говорится о том, что для христианина источник врачевания его души и спасения - вочеловечение Христа, шедшего путем любви, смирения, страдания и смерти.

В третьей части речь идет о том, как сохранять в своей душе вложенное в нее Богом сокровище Его благодати и мудрости. Для этого существуют два пути – чтение с размышлениями и любовь с молитвами.

Четвертая часть раскрывает великую ценность природного мира, свидетельствующего о величии Бога и побуждающего людей еще сильнее любить Его.

Примечательна судьба «Истинного христианства» в России. В 1735 г. ее перевел на русский язык епископ Симон (Тодорский). Однако в периоды царствования Елизаветы и Екатерины II сочинение Арндта оказалось под запретом. И лишь при Павле I ее разрешили заново отпечатать. Православные богословы отнеслись к труду лютеранина Арндта весьма благосклонно. В 1875 г. книга была рекомендована Министерством народного просвещения для приобретения библиотеками начальных и средних учебных заведений. Г. В. Флоровский писал, что в России «Арндта узнали раньше, чем «Добротолюбие», и надолго так оставался Арндт для

многих и многих в осиянии первой любви». Ему вторил проф. Н. С. Арсеньев (1888 – 1977), отмечавший, что книга Анрдта соответствует полноте учения Нового Завета: «Она подчеркивает смиренный и мужественный христианский динамизм, соединяемый с сознанием, что не приходится нам говорить о каких-либо наших заслугах, ибо мы спасаемся силою Божиею, благодатью Божией. Но благодать эта делает нас не пассивными и дряблыми, а активными и призывает нас к мужественному подвигу, к участию в Кресте Господнем» (Арсеньев Н. С. Единый поток жизни. Брюссель, 1973. С. 207)

## **ДВА ТИПА ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ – СЕКУЛЯРНАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ**

Характер исторической памяти зависит от того, кому она принадлежит, европейцу или азиатцу, ученому или поэту, верующему или атеисту. Для цивилизации, признающей свои христианские корни, для современного культурного сознания, опирающегося на наследие Афин, Рима и Иерусалима, она выступает в двух основных формах - христианской и секулярной.

Существует еще одно важное разграничение типов памяти, которого избегает секулярная наука, - это различие памяти ума и сердца. Память сердца наиболее близка к невидимому, сакральному миру и в христианской традиции часто трактуется как памятование о Боге и частое молитвенное призывание имени Иисуса. Она обладает очистительным свойством, способностью удалять из души все нечистое, вредоносное, связанное с последствиями грехопадения.

*Две картины исторической реальности – сакральная и секулярная.*

На протяжении двух последних тысячелетий развития западной цивилизации область исторических знаний осваивалась и разрабатывалась как христианскими богословами, так и светскими учеными. В результате сложились две несходные картины исторической реальности – христианская и секулярная. Первая опирается на идею мировоззренческого приоритета веры над разумом, на принцип подчиненности вере всех мирозерцательных и мирообъяснительных форм. Эта модель предполагает, что: 1) факты исторической жизни рассматриваются сквозь призму христианского богословия; 2) из системы теологических посылок как базовых констант дедуцируется историческая теория, имеющая вид совокупности «зависимых переменных». Секулярная картина исторической реальности предполагает, в свою очередь, что историческая теория совершенно не нуждается в теологии и никоим образом не связана с богословскими мирообъяснительными принципами.

*Христианская историческая память.*

Историческая память в том виде, в каком она представлена в Ветхом и Новом Заветах, носит совершенно особый характер. В ней запечатлен образ Бога, направляющего ход истории, формирующего историческую реальность, подчиняющего Себе деятельностью исторического сознания. В Ветхом Завете память связывает Бога с избранным Им народом. «Он Господь Бог наш по всей земле суды Его. Вечно помнит завет Свой, слово, которое заповедал в тысячу родов, которое завещал Аврааму, и клятву Свою Исааку»

(Пс. 104, 7 – 9). Бог помнит как Свои обещания, так и все то доброе и злое, что творят люди. Об этом свидетельствует Его обращение к Ною: «Я вспомню завет Мой, который между Мною и между вами и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти. И будет радуга в облаке, и Я увижу ее, и вспомню завет вечный между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле» (Быт. 9, 15 – 16).

Если Бог не вспоминает о чьих-либо прегрешениях, это не значит, что Он забыл о них, а лишь свидетельствует о Его милости и прощении грешников. В книге пророка Иеремии Он говорит: «Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» (Иер. 31, 34). Царь Давид, зная о том, что Господь милостив, обращается к Нему с мольбой: «Грехов юности моей и преступлений моих не вспоминай; по милости Твоей вспомни меня Ты, ради благодати Твоей, Господи!» (Пс. 24, 7).

Внутреннее пространство христианской исторической памяти освещено живым, ярким светом откровения, источником которого является Бог. Для христианина познание истории выступает как одно из направлений богопознания, как постижение замыслов Бога и Его роли в творении исторической реальности.

Христианская историческая память обогащена библейским опытом как своим источником. Она интеллигибельна в силу того, что устремлена ввысь, к Богу и тем самым приближена к пониманию высших смыслов исторического бытия народов и цивилизаций. Эта причастность к Абсолюту позволяет ей нести в себе оптимальный критерий оценок всех исторических событий. Кроме того, она по своей сути катарсична, т. е. способна очищать рассудок, разум и дух от темных, демонических влияний.

Важная особенность христианской исторической памяти состоит в том, что она выборочна и обладает умением забывать. Христианское историческое сознание убеждено в том, что в мире, лежащем во зле, существует немало такого, о чем не следует вспоминать. Искусству намеренного забывания учит библейская история жены Лота. Когда Бог дал семье Лота возможность покинуть обреченный на гибель Содом и запретил беглецам оглядываться, повелел забыть прошлое, это означало, что Он ведает чистотой исторической памяти людей.

К катарсической, очистительной функции христианской исторической памяти примыкает ее *реанимационная* функция, состоящая в способности исцелять народы от последствий коллективных грехов.

### *Секулярная историческая память.*

Если историческая память обходится без Бога, игнорирует Его и уделяет все внимание только миру и человеку, заполняет все мнемоническое пространство только атеистически ориентированными образами и понятиями, то это секулярная историческая память. Секуляризм оборачивается для нее не только зауженностью ее внутреннего пространства,

но и отсутствием правильной иерархии смыслов, ценностей и норм. А это, в свою очередь, делает ее беззащитной перед ангажированностью демонизированными идеологемами, превращает в заложницу политического лукавства и бессердечия, лишает истинных критериев избирательных предпочтений.

Секуляризация исторической памяти началась вместе с эпохой Возрождения и продолжалась на протяжении нового и новейшего времени. Ее динамика выглядела как процесс неуклонного сужения ее внутреннего пространства, когда она стала утрачивать способность вмещать в себя Бога, а вместе с Ним и великое множество высших смыслов исторического существования человека. Это сужение сопровождалось одновременно другим процессом, который мог, на первый взгляд, показаться расширением историко-мнемонического пространства и выглядел как превращение истории в науку обо всем, некогда имевшем место, с множеством направлений, собирающих самые разные материалы прошлого. Однако, это кажущееся расширение на самом деле представляло собой засорение ее множеством социальных нечистот. Возникла та модель исторической памяти, содержание которой можно сравнить либо с гигантским мусорным баком, либо же с длинной, залитой кровью дорогой, обочины которой «завалены битой человечинной». По этой дороге, освещенной бледным, мертвым светом теоретического демонизма, движется главный герой исторической реальности, препарированной секулярным историческим сознанием, - падший, греховный человек, помнящий обо всем на свете, кроме Бога. В его лице секулярное историческое сознание демонстрирует амнезию особого рода. Это забывчивость, распространяющаяся на область библейских, евангельских смыслов, содержащихся в исторических событиях и процессах. Подобное беспмятство, касающееся самого главного и существенного, соседствует с памятованием о бесчисленных множествах мелких вещей и случайных явлений.

Как у христианской, так и у секулярной исторической памяти имеется способность к рефлексии. В первом случае это привело к появлению *теологии истории*, а во втором – *историософии*, как интеллектуальной сфере, не вмещающей в себя Бога и потому обладающей не высветленным, а затемненным внутренним смысловым пространством.

#### *Необходимость в христианизации исторической памяти.*

Субъектам-носителям современной исторической памяти не следует пренебрегать библейскими, христианскими уроками хотя бы потому, что самой памяти приходится выполнять функции, напоминающие функции Бога. Она обладает свойством представлять то, что уже не существует, в качестве существующего. Иными словами, она способна оживлять мертвое, делать прошлое настоящим, возвращать невозвратное, приближать удаленное, соединять разъединенное во времени и т. п. Можно сказать, что секулярная и христианская историческая память различаются между собой



примерно также, как мертвая вода отличается от живой воды. Если мертвая вода (секулярная память) соединяет разрозненные части в одно целое, но оживить, одухотворить их не может, то живая вода (христианская историческая память) способна вдыхать жизнь в исторические мумии.

Бог способен заставить людей вспомнить о Себе через сокрушение сердец целых народов. Он может низвергнуть в пучину страданий тех, кто забыл о Нем и тем самым качественно изменить состояние их памяти, очистить и просветлить их исторический разум, освободить мнемоническое пространство коллективной души от симулякров - дезориентирующих идей, темных побуждений, демонических мотивов и коварных идеологов.

*Историческая теология как концептуальный результат функционирования христианской исторической памяти.*

Известно, что теология призвана показывать, как Бог открывается человеку через Иисуса Христа и Священное Писание, а также через природу, историю, культуру, достижения разума и проявления чувств, через все то важное и значительное, что успело возникнуть в художественной, моральной, научной, правовой и других сферах человеческого существования. Историческая теология призвана двигаться в этом же русле - расшифровывать иероглифы исторических событий, переводить их смыслы на язык богословия, показывая тем самым, как Бог действует в пространстве исторической реальности. Богословов в весьма незначительной степени интересует историческая «суэта сует» с характерной для нее пестрой мозаикой событий. Для них важнее другое – попытаться постичь замыслы Бога касательно того, что происходило или происходит в крупных ареалах исторических пространств. Их интересуют судьбы народов, государств, цивилизаций, какими они представляются в свете библейских определений.

Тот отказ от религиозного, теологического взгляда на историю человечества, который укоренился в социальной мысли новейшего времени, является одной из форм богоборчества. Русский религиозный писатель В. П. Свенцицкий утверждал, что философско-историческое сознание оказывается перед выбором: либо социальная история человечества – это не бессмысленный хаос, а продвижение человечества по пути, предначертанному Богом, либо же Бога нет.

В свое время различия исторических судеб народов Европы и России, отчетливо обозначившиеся к началу XIX в., породили историко-богословские концепции П. Чаадаева, К. Леонтьева, Ф. Тютчева и ряда других русских мыслителей, многих из которых можно было бы отнести к категории «светских богословов». В результате предпринятого ими «мозгового штурма» огромного корпуса острых религиозно-политических проблем российское историческое богословие стало важным фактором развития русского самосознания в его христианской версии, противостоящей версии позитивистской.

Историческая теология существует в контексте особой аналитической парадигматики, иной, чем та, что характерна для секулярной исторической теории. Ее интересуют возможности мирообъяснительного и аналитического инструментарий, которым располагают Священное Писание и христианская духовно-интеллектуальная традиция. Имеющая свой язык, свои принципы формулировки проблем, свои способы постановки вопросов и поиска ответов, она обладает неисчерпаемыми эвристическими возможностями и способна обнажать такие грани исторической реальности, которые скрыты от исторического позитивизма непроницаемой завесой.

## ХРИСТИАНСТВО И СОЦИОЛОГИЯ

### СОЦИОЛОГИЯ – ДЕТИЩЕ КЛАССИКИ ИЛИ МОДЕРНА?

*Социология – детище не модерна, а классики*

По общему признанию социология, как самостоятельная дисциплина, родилась в середине XIX столетия, т. е. в самом начале эпохи модерна. Утверждая это, многие ученые, однако, забывают об одном важном обстоятельстве. Если «роды» состоялись в середине XIX в., то это означает, что «эмбриогенез» социологии протекал в предыдущие столетия и что ее истоки следует искать в их исторических глубинах, а не в XIX веке. То есть не зрелый модерн, а эпохи классики и протомодерна обеспечили «внутриутробное» развитие социологии, создали весь комплекс необходимых условий и предпосылок и сделали возможным ее рождение. Иными словами, тем материнским лоном, внутри которого скрытно развивалась и готовилась появиться на свет социологическая наука, была западная христианская культура. И хотя социология сразу же после своего рождения и была облачена в секулярные одеяния контовского позитивизма, но быть совершенно чуждой христианству она не могла. Перефразируя Тертуллиана, утверждавшего, что «душа по природе христианка», можно сказать то же самое и о социологии: *она по своей природе христианка*.

Именно поэтому глубинные основания социологического мышления необходимо отыскивать в социокультурных контекстах предшествующих столетий. И здесь уже никак нельзя проигнорировать то обстоятельство, что этот контекст был, по существу, общим *христианским интертекстом* западной культуры. И хотя О. Конт поначалу попытался исключить из сферы социологического мышления весь корпус проблем, связанных с его христианскими основаниями, но и он вынужден был признать теологический метод необходимой исторической предпосылкой своего позитивного метода.

Невозможно игнорировать и то обстоятельство, что социология как наука восходит к социально-познавательным традициям, в создании которых участвовали крупнейшие христианские мыслители прошлого. Эти традиции закрепились в контекстах социально-богословских доктрин ранней церкви, а затем католической, православной и протестантской культур. На «внутриутробное» развитие будущей социологической науки оказывали существенное влияние также и труды тех светских мыслителей-христиан, которые руководствовались в своем творчестве принципом единства веры и знания, т. е. принадлежали к той категории мыслителей, которых иногда называют светскими богословами.

Если видеть в социологии только детище эпохи модерна, т. е. порождение сугубо секулярной культуры, то проект ее грядущей возможной

трансформации из светской дисциплины в христианскую теорию выглядит не только не обязательным, но и невыполнимым. Однако, если в социологической науке усматривать духовный плод, выношенный классической западной культурой и несущий в себе эту классическую, в том числе христианскую, наследственную составляющую, то тогда ее переход на христианские мировоззренческие позиции не представляется ни необоснованным, ни утопическим, ни излишне затруднительным. Конечно, он будет не прост и не легок, как не простым и не легким было возвращение библейского блудного сына под отчий кров. Аналогичным образом может выглядеть и возвращение нашей «блудной дочери», социологической науки, после странствий в условиях полутора веков господства секуляризма и модерна в родные пенаты христианской картины мира.

*О христианстве как истинном лоне социологического разума и о девиантной природе позитивистской социологии*

Если смотреть на современное социальное познание с христианских позиций, то можно с полным основанием утверждать, что существуют только две социологии – *христианская* и *не христианская*.

Если признать христианскую культуру материнским лоном социологического мышления, то тогда послеконтовская позитивистская социология, оторвавшаяся от христианских оснований, уклонившаяся от предназначавшегося ей пути, вышедшая за пределы христианского мирозерцания, предстает как *девиантная ветвь* развития социологического знания.

То, что произошло с позитивистской социологией, взращенной эпохой Просвещения и утвердившейся в XIX в. на волне бурного развития естествознания, напоминает один сюжет, многократно описанный орнитологами. Это история кукушонка, вылупившегося в чужом гнезде в результате того, что его мать подбросила свое яйцо в гнездо какой-то малой птички. Кукушонок быстро перегнал в росте других птенцов, а затем начал их выбрасывать из гнезда, пока не остался его полновластным хозяином. Аналогичным образом позитивизм, оказавшийся чем-то чужеродным в лоне христианской культуры, предпринял недюжинные и небезуспешные попытки избавиться от всех форм христианского духовного наследия. И это ему во многом удалось. Однако, сам факт его чужеродности христианству заставляет видеть в его господстве нечто временное, преходящее. Рано или поздно христианский мир увидит, почувствует и признает монструозность, химеричность его природы. И постмодерн – это начало такого прозрения, когда позитивистская социология должна будет начать вынужденное отступление с тем, чтобы уступить место социологии с иными, христианскими мировоззренческими основаниями.

Следует признать, что современная социология, пребывавшая последние полтора столетия под влиянием позитивизма, атеизма и материализма, практически забыла о своей христианской родословной. Это

привело к тому, что большинство современных социологов даже не подозревают о существовании генетических связей их науки с христианством. Не подозревают они и о том, что у современной секулярной социологии имеется альтернативный, в данном случае христианский, путь развития.

Выход на этот путь должен выглядеть как процесс христианизации мировоззренческих оснований социологического знания и одновременно как процесс его выхода из объятий позитивизма.

Для современной социологии поиск собственных фундаментальных оснований в пределах христианской парадигмы не является обращением к чему-то чуждому, сугубо внешнему. Напротив, это возможность обретения своей идентичности в тот кризисный, критический момент, когда испробовано уже великое множество вариантов и ни один не принес истинного удовлетворения.

Данная возможность актуализировалась, когда сама ситуация мультипарадигмальности стала выглядеть как бремя, томящее дух, тяготящее творческое «я» многих ученых, которым больше не хочется неприкаянно слоняться среди бескрайней зыби и хляби глобального дискурса, а мечтается причалить к чему-то твердому, устойчивому, истинному, абсолютному и универсальному. И найти в этих условиях что-то лучшее и более истинное, чем отчий дом христианства, творческому духу вряд ли возможно.

Если же социология отвергнет этот путь, то ее собственное движение будет напоминать блуждания, подобные тем, которые выпали на долю лирического героя Александра Блока. Это герой вынужден был скитаться среди разнообразных социальных реалий, не поддающихся ни внятным констатациям, ни вразумительным оценкам:

Ночь, улица, фонарь, аптека.  
 Бессмысленный и тусклый свет.  
 Живи еще хоть четверть века,  
 Все будет так – исхода нет.  
 Умрешь, начнёшь опять сначала.  
 И повторится все, как встарь:  
 Ночь, ледяная рябь канала,  
 Аптека, улица, фонарь.

Таков замкнутый круг позитивистских констатаций, из которого невозможно вырваться, если оставаться позитивистом. Если же социология попытается начать процесс решительного выхода из этого круга и устремится в пространство христианского дискурса, то, по большому счету, на ее пути не будет непреодолимых препятствий. Ведь она станет двигаться в этом направлении не одна. В сущности, этим же путем будет двигаться уже начавшая свой разворот в сторону, противоположную секуляризму, вся та культура, которая ведет свою родословную от Афин, Рима и Иерусалима.

## ТЮРЕМНОЕ СЛУЖЕНИЕ В РОССИИ

Для России допетровской и петровской эпох было характерно полное отсутствие какой бы то ни было заботы о духовно-нравственном состоянии арестантов. Заключение умирали в тюрьмах без исповеди и причастия, несмотря на ходатайства частных лиц и даже отдельных государственных органов перед Святейшим Синодом. Лишь в период царствования Екатерины II в этой области начинают происходить некоторые положительные сдвиги. Под влиянием гуманистических идей трактата итальянского мыслителя Чезаре Беккариа «О преступлениях и наказаниях» (1764) императрица поставила вопрос о мерах улучшения быта арестантов. В своем "Наказе" она говорит о необходимости воспитания узников с целью воспрепятствовать им снова становиться вредными членами общества. С 1785 г. в смету государственных расходов начинают вноситься планируемые денежные суммы, необходимые для содержания "колодников".

При императоре Александре I в 1819 г. правительство обратило внимание на необходимость улучшения как материального, так и духовного состояния обитателей российских тюрем. Это произошло благодаря известному английскому филантропу Вальтеру Веннингу, который представил царю пространную записку о необходимости улучшения содержания тюрем и о важности общеобразовательного обучения и религиозного воспитания арестантов. Записка была составлена под влиянием идей английского протестанта-индепендента Джона Говарда<sup>1</sup>.

Результатом этих инициатив стало образование *Общества попечительного о тюрьмах*. Находящееся под покровительством императора, оно имело целью «нравственное исправление содержащихся преступников, улучшение состояния заключенных за долги и по другим

---

<sup>1</sup> Джон Говард (1726 – 1790), служивший шерифом в Бедфорде, призвал общество и правительство коренным образом изменить чудовищные условия содержания заключенных в городских тюрьмах. В 1777 г. он издал книгу "Положение заключенных в Англии и Уэльсе". Понимая, что тюрьма – это один из предустановленных Богом элементов земного порядка, рассчитанный на преодоление опасных проявлений греховной человеческой природы, Говард одновременно подчеркивал, что за узниками следует признавать определенные естественные и религиозные права и не отнимать их у них, ибо в противном случае они потеряют человеческий облик.

В 1781 г. Говард предпринял путешествие в Россию, побывав в Петербурге, Москве, Вышнем Волочке и Твери. При этом он отклонил приглашение императрицы Екатерины II посетить ее резиденцию, объяснив свой отказ тем, что цель его прибытия — посещение тюрем, а не дворцов. В 1789 г., Говард вновь приехал в Россию. Находясь в Херсоне, где в то время вспыхнула эпидемия тифа, он заразился и умер.

делам людей», а также в «наставление их в правилах христианского благочестия и доброй нравственности, на оном основанной». Общество, с входящими в него частными лицами, с его губернскими комитетами и уездными отделениями, стало, наряду с департаментом полиции, распоряжаться хозяйственным жизнеобеспечением тюрем, направлять филантропические инициативы частных благодетелей.

Президент Общества назначался императором. Исполнительными органами Общества были два комитета, мужской и женский. Члены комитетов имели право в любое время посещать тюрьмы и тюремные больницы.

В условиях существования попечительного Общества возник так называемый «феномен доктора Гааза», о котором следует сказать особо.

Обычно начало евангельского служения в тюрьмах России связывают с личностью и деятельностью известного врача Фридриха (Федора Петровича) Гааза (1780 - 1853). Это был незаурядный человек, снискавший себе всероссийскую известность делами милосердия.

Гааз был немцем, родившимся близ Кельна, воспитанным в католической вере. Он получил медицинское образование в университетах Иены и Геттингена, имел ученую степень доктора медицины. В России он оказался по приглашению одного из своих пациентов, князя Репнина. Там его деятельность оказалась связана с Московским комитетом попечительства о тюрьмах.

Доктор Гааз отдавал все свои силы, время и личные средства делу облегчения участи арестантов. Он заботился о состоянии тюремных больниц, об улучшении содержания заключенных, помогал им пропитанием и денежными подаяниями из личных сбережений. По его инициативе была существенно изменена в сторону облегчения конструкция кандалов, в которые заковывали лиц, осужденных на каторжные работы и отправлявшихся по этапу в Сибирь.

На свои средства Гааз отпечатал тираж душепопечительской брошюры с выдержками из Евангелия и вручал ее больным пересыльным в тюремных лазаретах. Он обратился к митрополиту Филарету с прошением напечатать большое количество книг Нового Завета с тем, чтобы раздавать их арестантам.

Приведем отрывок статьи о докторе Гаазе из дореволюционной энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Ее автор А. Ф. Кони писал: «Состояние тюремного дела в России было, перед введением тюремных комитетов, самое печальное. Даже в столицах полутемные, сырые, холодные и невыразимо грязные тюремные помещения были свыше всякой меры переполнены арестантами, без различия возраста и рода преступления. Отделение мужчин от женщин осуществлялось очень неудачно; дети и неисправные должники содержались вместе с проститутками и закоренелыми злодеями. Все это тюремное население было полуголодное, полунагое, лишенное почти всякой врачебной помощи. В этих школах взаимного обучения разврату и преступлению господствовали отчаяние и озлобление, вызывавшие крутые и

жестокое меры обуздания: колодки, прикование к тяжелым стульям, ошейники со спицами, мешавшими ложиться и т. п. Препровождение ссыльных в Сибирь совершалось на железном пруте, продетом сквозь наручники скованных попарно арестантов. Подобранные случайно, без соображения с ростом, силами, здоровьем и родом вины, ссыльные, от 8 до 12 человек на каждом пруте, двигались между этапными пунктами, с проклятиями таща за собою ослабевших в дороге, больных и даже мертвых. Устройство пересыльных тюрем было еще хуже, чем устройство тюрем срочных. Гааз постиг и всем сердцем усвоил себе высокую задачу попечительного о тюрьмах общества. Двадцать три года, изо дня в день, словом и делом боролся он с напрасною жестокостью в осуществлении наказания, обращавшею кару в муку, и был заступником за "человека", черты которого он умел видеть и находить в самых грубых отверженцах общества. Предпринятый им, прежде всего, поход против прута, после долгих противодействий, затруднений и неудач, окончился, при содействии князя Голицына, относительным успехом: было разрешено всех ссылаемых, шедших через Москву из 22 губерний, препровождать не на пруте, а в кандалах. Хотя защитники прута и взяли верх после смерти Голицына (1844), но, фактически, до самой кончины, Гааза, вследствие его просьб, настояний и жертвований, никто из Москвы на пруте не уходил. На кандалы для перековки ссыльных особой суммы не отпускалось, и Гааз постоянно снабжал пересыльный замок изготовленными по его заказу, значительно удлиненными и облегченными кандалами, деньги на которые, через него же, постоянно представлялись в тюремный комитет — "неизвестным благотворителем". Благодаря представительству Гааза было отменено бритье половины головы женщинам и ссыльным, а также страждущим колтуном. По его ходатайству был устроен на средства купца Рахманова рогожский полуэтап, и под его личным надзором перестроена значительная часть московского губернского тюремного замка, сообразно с требованиями гигиены и разумного человеколюбия; наконец, он же добился, — после упорных препирательств с тюремным комитетом и ряда жертвований от "неизвестного благотворителя" — обшития кожей, сукном или полотном ручных и ножных обручей от цепей ссыльных, причем вскоре (в 1836 г.) эта мера была обязательно распространена на всех пересылаемых в России. Присутствуя при отправлении каждой партии арестантов из Москвы, знакомясь с ними и их нуждами за несколько дней до их ухода, Гааз заставлял перековывать их при себе, следил за их здоровьем и решительным образом оставлял на некоторое время в Москве — несмотря на постоянные столкновения с местным начальством, протестовавшим против делаемого им беспорядка в статейных списках — всех тех, кто был болен, слаб или нуждался в душевном утешении и ободрении. Наделив привезенными им припасами остальных, благословив и поцеловав тех, кто, по его выражению, "hat es nicht böß gemeint", Гааз шагал иногда вместе с партией несколько верст и затем, распростившись вновь и наделив всех сочиненною им нравоучительною книжкою: "А. Б. В. христианского благочестия",



возвращался домой, удручаемый мыслию, как он писал в одном официальном рапорте, "об ангеле Господнем, который ведет *свой* статейный список". Но этим не оканчивалась его забота об ушедших. Он переписывался с ними, исполнял их просьбы издалека — видался с их родными, высылал им деньги и книги. Ссылные прозвали его "святым доктором", с любовью расспрашивали о нем посещавших сибирские поселения лиц и соорудили на свой счет в память его, в Нерчинском остроге, икону св. Феодора Тирона. Но и находившиеся в Москве арестанты в равной мере пользовались самоотверженным участием Гааза. Он настоял на учреждении в 1834 г. из директоров тюремного комитета *справщиков* по арестантским делам, и, когда они очень скоро охладели к этой обязанности, один за всех исполнял ее, собирая справки по делам, ходатайствуя об ускорении последних, разъезжая, несмотря ни на какую погоду и на огромные московские расстояния, по судам, канцеляриям и полицейским участкам. Он собрал в разное время большие суммы для снабжения пересылаемых арестантов рубахами, а малолетних — тулупами; он же в течение 20 лет делал ежегодные пожертвования на покупку бандажей для арестантов, страдающих грыжею. Наконец, Гааз был настойчивым ходатаем за тех, кто, по его предположению, оправдываемому тогдашним состоянием уголовного правосудия, был невинно осужден или же, по особым обстоятельствам, заслуживал и особого милосердия. В журналах московского тюремного комитета записано 142 предложения Гааза о ходатайствах относительно пересмотра дел или смягчения наказания. В этого рода хлопотах он не останавливался ни перед чем, вступал в горячие споры с митрополитом Филаретом, писал письма императору Николаю и прусскому королю, брату императрицы Александры Феодоровны, а однажды, при посещении государем тюремного замка, умоляя о прощении 70-летнего старика, предназначенного к отсылке в Сибирь и задержанного им по болезни и дряхлости в Москве, не хотел вставать с колен, пока растроганный Государь не изрек помилования.

Сознавая, что многие из преступников явились сами жертвами отсутствия религиозно-нравственного развития, Гааз особенно заботился о последнем. Пользуясь дружбою петербургского негоцианта Мерилиза, он склонил его к обширным пожертвованиям (до ста тысяч экземпляров) духовно-нравственными книгами и Священным Писанием, для раздачи арестантам, сам, кроме того, закупая большие партии таких книг для отсылки в Сибирь. Между арестантами было много ссылаемых по распоряжению помещиков. Иногда они следовали с детьми, иногда дети оставлялись, и родители шли в Сибирь одни. Гааз горячо, но бесплодно старался побудить комитет к ходатайству о пересмотре 315 и 322 ст. т. XIV, предоставлявших помещикам право ссылки их крепостных. Более успешны были его хлопоты о выкупе оставленных детей для отдачи их родителям и о дозволении помещикам не разлучать детей с родителями. Комитет, отчасти на сумму, завещанную в распоряжение Гааза Федором Васильевичем Самариным, отчасти на представленные Гаазу пожертвования "некоторых

благотворительных лиц", выкупил с 1830 по 1853 г. 74 человека и успешно ходатайствовал о безвозмездном отпуске детей в 200 с лишком случаях. По почину Гааза, тюремный комитет с 1830 г. ежегодно уделял из своих средств сумму на "искупление" несостоятельных должников, а с 1832 г., при деятельном участии Гааза, был собран капитал для *помощи семействам* несостоятельных.

Как тюремный врач, Гааз проявлял необычную личную заботливость о больных, лечившихся в тюремной больнице — отделении Старой Екатерининской в Москве. Он по несколько раз в день навещал их, беседовал с ними подолгу о их делах и домашних и настойчиво требовал, чтобы в больнице никто — ни больные, ни служебный персонал, ни посетители — не лгали. Обнаружив неправду, он штрафовал в пользу бедных и служащих, и посетителей. Не добившись утверждения составленного им устава трезвости между служащими, он все-таки фактически ввел его в действие. Воспользовавшись временным перемещением арестантов в казенный дом близ Покровки, он по выводе их стал принимать туда бесприютных, заболевших на улицах, и постепенно, подвергаясь всевозможным нареканиям и начетам, после горячих просьб и слез пред генерал-губернатором, требовавшим немедленного очищения казенного дома, добился молчаливого узаконения заведенного им обычая. Так, мало-помалу образовалась без официального утверждения благодаря упорству «святого доктора» полицейская больница, называемая народом до сих пор «Газовскою».

За его подвижническое служение доктора Газа называли «божьем человеком». Когда он умер, то в его похоронах приняли участие 20 тысяч человек.

Феномен доктора Гааза явился скорее исключением, чем правилом в практике функционирования российской пенитенциарной системы. Те многочисленные противоречия, которые существовали между тюремными администрациями и местными отделениями попечительного Общества, привели к реорганизации деятельности последнего, выразившейся в ограничении его полномочий и в бюрократизации его структуры. В 1855 г. оно было присоединено к министерству внутренних дел и это привело к существенному сужению поля его филантропической деятельности. В результате в тюрьмах и острогах стала весьма затруднительна какая бы то ни было религиозно-воспитательная, душепопечительская работа.

В 1879 г. в составе Министерства внутренних дел было образовано Главное тюремное управление, которому должно было подчиняться попечительное Общества. В 1895 г., Общество вместе с Главным тюремным управлением перешло в ведомство Министерства юстиции.

Чрезвычайно интересный факт связан с деятельностью начальника Главного Тюремного Управления А. М. Максимовского. Он был другом и соратником известного евангельского христианина барона П. Н. Николаи. Вот что о нем рассказывала в своих мемуарах С. П. Ливен: «В работе среди студентов ему [барону П. Н. Николаи. – В. Б.] помогал брат Александр

Михайлович Максимовский, верное чадо Божие, многими в свое время не понятой. В последние годы жизни он был начальником Главного Тюремного Управления и на этом посту был убит террористкой (членом боевой организации партии социалистов-революционеров). Во время восстаний 1905 года он временно ввел меры строгости в местах заключения, чтобы защитить и заключенных, и охрану от кровопролитных столкновений, но мысль его не была понята, и это стоило ему жизни. Несмотря на занимаемый им высокий пост, он часто поздним вечером навещал студентов в их убогих помещениях, чтобы беседовать об их духовных нуждах и запросах. Многие потом вспоминали его с печалью и глубокой благодарностью, видя в нем истинного христианина. Он всегда был готов помочь материально, когда видел нужду, но «не трубил пред собою, как делают лицемеры», и мы узнали об этом только после его смерти» Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. Воспоминания княжны С. П. Ливен. Чикаго, 1986. С. 91 – 92).

В середине 1890-х гг. в Петербурге и Москве тюремные комитеты были упразднены и вместо них учреждены мужские и дамские тюремно-благотворительные комитеты. Они были лишены права влиять на хозяйственную жизнь мест заключения. Их возможности были ограничены исключительно благотворительной деятельностью, религиозными беседами с заключенными и чтением религиозно-нравственной литературы.

Этот порядок удерживался практически до 1917 г. Советский режим полностью ликвидировал систему благотворительной и душепопечительской деятельности в тюрьмах СССР. Лишь после падения коммунистической диктатуры, начиная с 1990-х гг. эта система начала возрождаться. В настоящее время идет процесс ее интенсивного развития. Практически во всех крупных российских регионах, областных центрах существуют христианские миссии, церковные организации, которые осуществляют служение в следственных изоляторах, в мужских, женских и подростковых колониях, ведут работу по организации реабилитационных центров для лиц, только что освобожденных из мест заключения. Благодаря их усилиям осуществляются акции гуманитарной помощи для исправительных учреждений, распространяется духовная литература, проводятся духовно-нравственные беседы с осужденными, проводятся концерты, организуются показы художественных фильмов христианского содержания.

Приведем в качестве примера данные о работе Департамента тюремного служения Ассоциации христианских церквей «Союз христиан» в Санкт-Петербурге (руководитель – пастор Я. С. Волков).

В августе 1992 г. в колонии общего режима п. Форносово (Тосненский р-н, Ленинградская обл.) начал работу христианский центр «Галилея». Его основатель пастор С. А. Морозов стал один раз в неделю проводить в клубе колонии служение для заключенных. Одновременно раздавались книги Нового Завета и разнообразная духовная литература. В результате этого служения через год в колонии образовалась церковь. Ее членами стали сорок заключенных.

Одновременно велась пастырская и реабилитационная работа с теми, кто освобожден из заключения. Евангельские церкви нескольких районов Ленинградской области оказывали им духовную и финансовую поддержку, помогали в оформлении документов, поиске работы и жилья.

Помощь церквей колониям выражалась и в том, что для заключенных организовывались концерты и антинаркотические акции. Благотворительная деятельность включала предоставление продуктов питания, одежды, музыкальных инструментов, средств гигиены.

За десять с лишним лет, на протяжении которых осуществляется это служение, к покаянию пришли несколько тысяч человек, находящихся в заключении и вышедших на свободу.

В 1999 г. служение Христианской миссии «Галилея» распространилось на петербургский следственный изолятор «Кресты». Члены миссии, не имея возможности встречаться с подследственными, смогли установить в изоляторе локальную радиосеть, состоящую из абонентских громкоговорителей в каждой камере. Это дало возможность ежедневно по одному часу транслировать христианские программы – чтения Священного Писания, проповеди, рассказы о тех, кто уверовал в Господа Иисуса Христа в местах заключения. Программы готовили те, кто сами когда-то находились в заключении. Ставшие верующими христианами, они хорошо знали духовные нужды тех, кто пребывал в заточении.

Положительный опыт данной формы христианского служения в «Крестах» оказался востребован: руководители ряда учреждений ГУИН обратились в Ассоциацию христианских церквей с просьбами помочь им в организации трансляции аналогичных радиопрограмм.

С 2001 г. Департамент тюремного служения АХЦ проводит ежегодные конференции для пасторов и проповедников, ведущих душепопечительную работу в исправительных учреждениях России. В этих конференциях участвуют руководящие работники Главного Управления Исполнения Наказаний по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Подобная форма взаимодействия позволяет активно развивать новые направления тюремного служения, обмениваться опытом, распространять идеи новых проектов.

В настоящее время Департамент тюремного служения ведет работу над апробацией нового проекта, в центре которого судьбы матерей, лишенных свободы, и их детей, с которыми у тех прервалась связь. Осенью 2003 г. началась первая в России христианская акция «Рождественская елка Ангела»: женщинам было предложено поздравить своих детей с Рождеством и отправить им подарки. Служители церкви посетили более полутора сотен домов, где жили дети, вынужденные расти без материнского тепла. Результаты этой акции были сугубо положительными: служителям удалось пробудить в душах многих матерей и их детей надежды на воссоединение разрушенных семей. По сей день в Ассоциацию христианских церквей приходят письма благодарности от матерей. Они пишут о том, что проект

«Рождественская елка Ангела» изменил их отношение к детям, жизни и Богу, что они обрели веру, надежду и желание жить полноценной жизнью.

Опыт Департамента тюремного служения АХЦ служит ярким свидетельством того, что положительные инициативы евангельских церквей России находят широкое приложение в деле постепенной реорганизации духовно-воспитательной работы с теми, кто отбывает наказание или только что освобожден из мест лишения свободы.

## РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

### ЛЕВ ТОЛСТОЙ ОБ ИИСУСЕ ХРИСТЕ

Толстой не признавал божественной природы Христа, считая Его только человеком. При этом он соглашался с величием нравственного учения Христа, в Котором видел только выдающегося морального проповедника.

27 июля 1909 г. Толстой писал художнику Яну Стыке (письмо опубликовано в журнале «Теософ» от 16 янв. 1911 г.): «Доктрина Иисуса является для меня только одною из прекрасных доктрин религиозных, которые мы получили из древности египетской, еврейской, индусской, китайской, греческой. Главное в принципе Иисуса – любовь к Богу, т. е. ко всем людям без исключения, была поповедана всеми мудрецами всего света: Кришна, Будда, Лао - Тзе, Конфуций, Сократ, Платон, Эпиктет, Марк Аврелий и между новыми: Руссо, Паскаль, Кант, Эмерсон, Чанинг и многие другие. Истина религиозная и нравственная везде и всегда одна и та же, у меня нет предпочтения к христианству. Если я особенно интересовался доктриной Иисуса, то это, во-первых, потому, что я родился и жил между христианами и, во-вторых, находил большое умственное наслаждение в том, чтобы извлекать чистую доктрину из поразительной фальсификации, производимой Церквами».

Присущая Толстому «безудержная рассудочность» (Г. Флоровский), не позволяла ему признать воскресение Христа. Он игнорировал слова апостола Павла, которые были обращены словно прямо к нему: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых – сила Божия. Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну». Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор. 1, 18 – 20).

Отрицая божественную природу Иисуса Христа и ставя Его в один ряд со знаменитыми людьми прошлого, основоположниками великих учений, Толстой тем самым подрывал мистический корень христианства. Сколь бы велик ни был Христос как моралист, в любом случае сведение Его Личности только к одному этому выглядит грубым упрощением. Об этом прямо и точно писал Ф. М. Достоевский в подготовительных материалах к «Бесам»: «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства Его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, всё воплощенное Слово. Бог воплотившийся. Потому что при такой только вере мы достигнем обожания,

того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось, сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и в троглодитство, и исчезло, истлело бы» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 11. Л., 1974. С. 187 – 188).

Для того, чтобы изложить свое вероучение, Толстой замыслил собственный перевод всех четырех Евангелий. Это должен был быть не просто перевод, а радикально обновленная версия евангельского текста. Но то, что самому Толстому представлялось как обновление, на самом деле выглядело как позитивистская модернизация, пронизанная духом грубого упрощенчества. Всё мистическое из этой новой версии Евангелия либо изгонялось, либо подвергалось приземленной, позитивистско-натуралистической трансформации. Вот, например, как трактует Толстой рождение Иисуса: «Была девица Мария. Девица эта забеременела неизвестно от кого. Обрученный с нею муж пожалел ее и, скрывая ее срам, принял ее. Мальчика назвали Иисус» (Толстой Л. Н. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех евангелий. М., 2002. С. 41). Далее, комментируя стихи о рождении Иисуса у других евангелистов, Толстой прилагает собственный комментарий: «Значение всего места то, что оправдывается позорное рождение Иисуса Христа. Сказано, что Иисус Христос был разумение, он один явил Бога. И этот самый Иисус Христос родился в самых считающихся постыдными условиях, от девы. Все эти главы суть оправдания с человеческой точки зрения этого позорного рождения. Позорное рождение и незнание Иисусом своего плотского отца есть единственная черта этих глав, имеющая значение для последующего учения Иисуса Христа» (Там же. С. 42).

В столь же безапелляционной манере Толстой рассуждает о воскресении Христа и дает общую оценку евангельского текста как книги, в которой много «незначительного», «глупого» и даже «безобразного»: «Тот, кто теперь, в наше время, будь он католик, протестант, православный, молоканин, штундист, хлыст, скопец, рационалист, како бы ни был исповедания, тот, кто читает теперь Евангелие, находится в странном положении. Тот, кто умышленно не закрывает глаза, тот не может не видеть, что если тут не все, что мы знаем и чем мы живем, то, по крайней мере, что-то очень мудрое и значительное. Но мудрое и важное это выражено так безобразно, дурно, как говорил Гете, что он не знает более дурно написанной книги, как Евангелие, и зарыто в таком хламе безобразнейших, глупых, даже непоэтических легенд, и умное и значительное так неразрывно связано с этими легендами, что не знаешь, что и делать с этой книгой. Толкования к этой книге нет другого, как то, которое дают различные церкви. Толкования эти все исполнены бессмыслиц и противоречий, так что каждому представляется сначала только два выхода: или, осердясь на вшей, да шубу в печь, т. е. откинуть все как бессмыслицу, что и делают 99/100, или покорить свой разум, что и велит делать церковь, и принять вместе с мудрым и

значительным все глупое и незначительное, что и делает 1/100 тех людей, которые или не имеют зрения, или умеют прищуривать глаза так, чтобы не видеть того, чего не хотят видеть. Но и этот выход непрочен... Ложь о воскресении Христа была во времена апостолов и мучеников первых веков главным доказательством истинности учения Христа. Правда, эта же басня о воскресении и была главным поводом к неверию в учение. Язычники во всех житиях первых мучеников христианских называют их людьми, верующими в то, что их распятый воскрес, и совершенно законно смеются над этим» (Там же. С. 615 – 616).

Рассуждениями подобного рода, звучащими совершенно чудовищно для каждого христианина, сопровождается весь текст толстовского «Четвероевангелия». Разумеется, человек, позволяющий себе такие высказывания, не мог считаться христианином. Можно по-разному относиться к деятельности православной Церкви, но нельзя не признать совершенно справедливым предпринятый ею акт анафемы в адрес Толстого.

Каковы же были причины заблуждений Толстого? Почему он сознательное пренебрег светом Христовой истины, предпочтя ей блуждания в темноте?

Причин того, почему богоискательство Толстого обернулось для него плутаниями, экзистенциальными тупиками, депрессиями, духовными кризисами, достаточно много. Их можно разделить на внешние и внутренние.

К числу внешних причин следует отнести роковое влияние эпохи, в которую Толстому довелось жить. Ее особенность состояла в том, что она была насквозь пропитана духом рационализма, позитивизма, материализма, атеизма. В это время не редкостью были книги, авторы которых стремились доказать, что либо Иисус был не Сыном Божиим, а всего лишь человеком, или же что Он вообще не существовал как историческая личность. Влияние книг такого рода на умы, состояние культуры и общественного сознания было огромным. Не только читатели среднего уровня, но и многие выдающиеся люди после ознакомления с сочинениями Штрауса, Ренана и др., переживали глубочайшие экзистенциальные кризисы и с большим трудом (если обстоятельства складывались благоприятно) выходили из них. Толстой, оказавшийся уже в молодости под влиянием этих рационалистически-позитивистских умонастроений, на всю жизнь остался их пленником.

Среди внутренних причин духовной дезориентированности Толстого на первом месте стоят ложные моральные ориентиры, избранные им под влиянием характерных особенностей его личности. Наиболее очевидна из числа этих особенностей такая черта его характера, которую наиболее точно можно обозначить с помощью понятия гордыни. Этот главный грех пребывал с ним на протяжении всей его жизни. Те, кто знали его, отмечали, что для него с юности было характерно сознание собственной силы и вытекающие отсюда гордость, чувство превосходства над другими. Это сознание распространялось и на интеллектуальную сферу: он любил



отыскивать противоречия в учениях, концепциях, доктринах. Ему нравилось высмеивать общепринятые обычаи и оспаривать устоявшиеся взгляды. Он сам неоднократно признавался, что ему, как правило, не нравятся те вещи, которые признаны всеми. Двадцатичетырехлетним юношей Толстой писал в дневнике (запись от 29 марта 1852 г.): «Во мне есть что-то, что заставляет меня думать, что я не рожден, чтобы быть таким, как прочие люди. Отчего происходит это? От несговорчивости, или недостатка в моих способностях, или от факта, что, по правде, я стою на уровне выше обыкновенных людей? Я уже в зрелом возрасте, и развитие мое окончилось, и я терзаем голодом... не славы, - я не желаю славы, я презираю ее, - но желанием приобрести большее влияние в направлении счастья и пользы человечества».

Потребовалось три года, чтобы это смутное, полное неопределенности желание конкретизировалось, обрело отчетливые очертания ясного мотива. В дневниковой записи от 4 марта 1855 г. (это время Севастопольской обороны) Толстой формулирует посетившую его идею: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле».

Таким образом, в сознании молодого офицера родилась мысль не просто «великая», но чрезвычайно гордая и, по существу, богоборческая, поскольку им двигало стремление доказать небожественность природы Христа, отказать Ему в праве быть Сыном Божиим и низвести Его до уровня простого человека.

Таким образом, отсутствие такой христианской добродетели как смирение, составлявшее особенность характера Толстого на протяжении всей его жизни, также заставляло его двигаться по опасной стезе богоотрицания. Писатель не желал слышать и признавать, что Богопознание невозможно без смирения.

Многие христианские богословы рассматривали темные соблазны, одолевавшие Толстого как свидетельства его сделки с дьяволом. Так, архиепископ Никон (Рождественский), известный церковный публицист и редактор духовных изданий изобразил в одной из своих статей прямую сделку Толстого с сатаной: «И тогда сатана явился к нему, повел его на гору, показал ему мир и сказал ему: “Поклонись мне, и я весь мир положу у ног твоих и дам уму твоему веселие, которое тебя поднимет над всеми людьми”». *И Толстой поклонился сатане, и сатана сдержал свое слово.* Совершилось что-то совсем сверхъестественное, что-то непостижимое, что-то чуду подобное. Толстой стал печатать свои лжевоззрения, свои заветы новой религии, вдохновляясь наскоро схватываемыми из книг познаниями и пользуясь своим большим умом. И что же? Тот самый мир, который... не знал Толстого как гения беллетристики, бросился на все революционные во всех областях жизни его проповеди с жаждой не только их читать, но

воспринимать их, и по всему миру пронеслась проповедь толстовского учения, и во всех странах земного шара явились толпы преклоняющих, во исполнение обещания сатаны, перед Толстым колена” (Архиепископ Никон (Рождественский). Отповедь князю, глаголющему суетная // Духовная трагедия Льва Толстого. М. – Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: Издательство «Отчий дом», 1995. С. 180).

## НЕПРАВОСЛАВНОЕ ХРИСТИАНСТВО ДМИТРИЯ МЕРЕЖКОВСКОГО

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865 – 1941) – русский религиозный писатель, поэт, философ, литературовед, интерес к творчеству которого в настоящее время неуклонно возрастает. Он родился в семье петербургского чиновника. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. Его воззрения эволюционировали от увлечений идеями народничества, материализма и позитивизма к христианской неправославной религиозности. В 1901 г. он вместе с женой З. Н. Гиппиус положил начало новому дискуссионному клубу – петербургским «Религиозно-философским собраниям». В 1914 – 1915 гг. в Москве вышло в свет собрание сочинений Мережковского, включавшее 24 тома.

Если Февральскую революцию Мережковский встретил с энтузиазмом, то к Октябрьской революции 1917 г. отнесся как к социально-политическому катаклизму, угрожающему устоям цивилизации и открывающему широкий простор для того, чтобы «Народ-Зверь» вручил власть Торжествующему Хаму. В большевизме он увидел олицетворение метафизического зла, которое оказалось в роли победителя. В 1920 г. Мережковский и Гиппиус эмигрировали из России вначале в Польшу, а затем во Францию и окончательно поселились в Париже.

Среди сочинений Мережковского важное место занимают «Христос и Антихрист» (1906), «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» (1908), «Зачем воскрес? (Религиозная личность и общественность)» (1916), «Иисус неизвестный» (1932), «Иисус грядущий» (1934), «Павел – Августин» (1936), «Франциск Ассизский» (1938), «Жанна д'Арк» (1938), «Данте» (1939). Посмертно вышли в свет работы «Испанские мистики. Св. Тереза Иисуса», «Св. Иоанн Креста», «Реформаторы. Лютер, Кальвин, Паскаль» и др.

Писателя чрезвычайно интересовала религиозная проблематика. В свое время поэт А. Н. Плещеев писал о 26-летнем Мережковском: «Он не может ни гулять, ни есть, ни пить без того, чтоб не разглагольствовать о бессмертии души и о разных других столь же выпренных предметах» ((В кн. «Письма русских писателей к А. С. Суворину. Л., 1927. С. 131).

Мережковский уделял огромное внимание философско-художественному описанию и анализу переломных эпох в истории культуры. Он изучал первые века христианства, Ренессанс, эпоху петровских преобразований в России. Он остро чувствовал драматизм того исторического излома в судьбе российской цивилизации, в условиях

которого ему довелось жить. В своих опытах художественного и историософского анализа кризисных исторических ситуаций ему хотелось отыскать ответы на современные вопросы. Разносторонние таланты поэта, беллетриста, критика, эстетствующего моралиста, культуролога, философа, богослова позволили ему создавать компендиум произведений, напоминающих «Опыты» М. Монтеня, но с большей проблемной заостренностью.

Сквозной темой литературно-эстетического и религиозно-философского творчества стала для Мережковского тема взаимодействие двух культурных начал, античного и христианского. В его первом историческом романе «Смерть богов. (Юлиан Отступник)» (1895) об императоре, пытавшемся восстановить в Римской империи язычество, доминирует мысль о чрезвычайной остроте противоречий языческой и христианской мудростью. У каждой из сторон есть свои сильные и слабые стороны, каждая не только преподносит человеку свои дары, но и что-то отнимает у него. Христианство при всей его возвышенной одухотворенности открывает врата для фанатического аскетизма, удаляет человека от возможности обретения гармонии между духовным и телесным. И все же с его приходом в мир реставрация язычества стала невозможна. Критика увидела в романе «очень сильную и талантливую проповедь веротерпимости и пантеизма на гностический лад» (А. В. Амфитеатров).

В романе «Воскресшие боги. (Леонардо да Винчи)» (1901) антитеза духа и плоти переносится в эпоху итальянского Возрождения. Олицетворениями ее полюсов выступают Дж. Сованарола и блестящий неоязычник Лоренцо Медичи Великолепный. Образ ученика Леонардо, художника Бельтраффио, несет в себе автопортретные черты самого Мережковского. Это одухотворенный человек, движимый богоискательскими устремлениями, остро воспринимающий конфликт христианства и неоязычества, сознающий неполноту каждой из сторон и тщетно пытающаяся найти средства их примирения в своей душе.

Элементы автопортретности присутствуют и в образе главного героя романа – Леонардо да Винчи. Это уже другая ипостась личности Мережковского. Художественный гений Леонардо позволял ему возвышаться над любыми антитезами, сохраняя сознание собственной самодостаточности.

Последний роман трилогии «Антихрист. Петр и Алексей» (1904 – 1905) позволил Мережковскому персонифицировать ключевую религиозно-культурологическую антитезу в образах царя Петра I и его сына царевича Алексея. Первый предстал олицетворением жесткого, западного патерналистского начала, второй – носителем национально-самобытных умонастроений.

В изображении Мережковского созданное Петром государство – это всего лишь внешнее, химерическое соединение двух начал, западного и национального, ложный синтез двух культурных тенденций. Писатель

дает нелюбимые изображения православных священников, полагая, что на них, как и на всю русскую Церковь в целом, легла тяжкая вина за то, что они не нашли в себе духовных сил, чтобы противостоять темному демонизму светского государства. Все надежды на спасение России возлагались автором на будущую Церковь Иоаннова Евангелия. О ней в романе грезит богоискатель Тихон, выступающий как авторское alter ego.

Исследование «Лев Толстой и Достоевский» стало важным отправным пунктом в движении Мережковского от «удушающего мертвенного позитивизма» к развитию собственной символической эстетики религиозно-нравственной философии. В этой книге излюбленный им прием антитезы принял вид оппозиции двух бездн – толстовской бездны плотского начала и бездны духа, присутствующей в творчестве Достоевского. Обостренное до предела противоречие между двумя правдами открывало перспективу принятия идеи «духовной плоти».

Богоискательские инициативы Мережковского оказались подчинены идее создания новой «Церкви Третьего Завета». Он предпринял попытку разработки принципов «нового религиозного сознания», альтернативного сознанию православному. В представлении Мережковского, историческое развитие религиозности подчинено триадическому ритму «тезис – антитезис – синтез». Так, античное язычество преклонялось перед плотью. В христианстве отрицалось священство плоти и слишком настойчиво подчеркивалась важность духовного начала в человеке. Этого излишнего пренебрежения к телесности не было в первоначальном христианстве. Христианские таинства невозможны без признания единства духа и тела. Когда Бог воплотился во Христе, то Слово стало плотью, и это единство присутствует в таинстве евхаристии, проявляется в воскресении Христа, когда плоть обретает способность к вечному существованию. В будущем, в эпоху «нового религиозного сознания», полагал Мережковский, должна произойти реабилитация плотского начала, которое встанет вровень с началом духовным. Возникнет религия Святого Духа, соединяющая религию Отца с религией Сына в новом единстве Христа грядущего.

Своеобразным продолжением богоискательских инициатив писателя явилось создание религиозного кружка, членами которого, кроме Мережковского и Гиппиус, стали А. В. Философов, Н. А. Бердяев и А. В. Карташев. Некоторое время проводились домашние богослужения, в которых его инициаторам виделся прообраз будущей «Новой Церкви».

Интерес Мережковского и Гиппиус к народным формам русского богоискательства заставил их в 1903 г. посетить озеро Светлояр в Нижегородской губернии, место сокрытия легендарного невидимого града Китежа.

Официальные представители православной церкви негативно отнеслись к религиозно-богословским изысканиям Мережковского.

Появился ряд публикаций с резко отрицательными оценками его позиции. Среди противников оказались и некоторые русские религиозные мыслители, стоявшие на позициях православия. Мережковского обвиняли в том, что он пытался создать новую религию на основе чужого религиозного опыта. Однако, ряд представителей творческой интеллигенции, не имеющих прочной привязанности к ортодоксальным устоям официальной церковности, с воодушевлением отнеслась к идеям Мережковского. Так, В. Я. Брюсов утверждал, что автор книги о Толстом и Достоевском «дает самую убедительную проповедь христианства, какая когда-либо была написана на русском языке» (Весы. 1906, № 3/4).

В парижский период творческие интересы Мережковского были сосредоточены вокруг проблемы культурологического осмысления дохристианских истоков идеи страдающего Бога. В романе «Мессия» он предпринял попытку художественно-эстетической реконструкции личности фараона Аменхотепа IV, сделавшего решительный шаг навстречу монотеизму. Книга «Тайна Запада. Атлантида-Европа» была пронизана эсхатологическим настроением и вскрывала глубинные культурно-исторические основания кризиса, настигшего европейский мир.

## ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

### АНТРОПОЛОГИЯ – НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Слово *антропология* обозначает комплексную научную дисциплину, изучающую человека во всех проявлениях его природы и во аспектах его существования в природе, обществе и культуре. Вся система антропологических знаний подразделяется на две крупные области – секулярную и христианскую.

*Секулярная антропология.* В ее состав входят знания, добываемые такими науками, как биология, анатомия, генетика, психофизиология, этнография, археология, социальная география, лингвистика, а также философскими, историческими, социологическими, культурологическими и др. дисциплинами. Так, *естественнонаучная антропология* исследует эволюционные и генетические аспекты его существования, морфологию, физиологию, половые и возрастные особенности человеческого организма, влияния на него естественной среды и т. п. Центральная идея этого направления формулируется следующим образом: человек соотносится с остальным органическим миром на началах частичного сходства (физиологического) и качественного отличия (психического и духовного).

Важное место в системе антропологических знаний занимает *философская антропология*, ищущая ответы на вопросы, связанные с постижением человека как целостности и проникновением в сущностные глубины его природы. Отдельные философско-антропологические идеи зародились в античности и связаны с именами греческих философов – Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура и др. Значительный вклад в развитие секулярной философской антропологии внесли светские мыслители Возрождения, нового и новейшего времени.

*Социальная антропология*, в отличие от философской, имеет более локальный предмет и исследует динамику взаимодействий человека с окружающей его социальной реальностью. Ее интересует все, что связано с ролью человека в образовании и функционировании социальной реальности, в том числе те конструктивные и деструктивные формы человеческой активности, которые позволяют людям созидать и разрушать социальную реальность.

К концу XIX в. сложилось такое направление, как *культурная антропология*. Она исследует проблемы влияния различных культурных форм, в том числе обычаев, ритуалов, традиций, на человеческое поведение. Ее интересуют религиозные, этнические, социально-экономические,

половозрастные и др. различия между индивидами, принадлежащими к разным культурным сообществам.

*Христианская антропология.* Каждая крупная религиозная система, буддистская, конфуцианская, исламская и т. д., имеет свои представления о человеке и его природе. В современном мире христианской антропологией называют *христианское учение о человеке*. Основания этого учения содержатся в Священном Писании, свидетельствующем о том, что Бог, сотворив человека по Своему образу и подобию, изначально вознес его над всеми другими живыми существами. Человек не просто выше других существ, но и неизмеримо сложнее их. В силу этой чрезвычайной сложности он сам для себя загадка и тайна. Однако, Бог, заложивший в него стремление к разгадыванию загадок и тайн, дал ему в руки путеводитель по лабиринтам неведомого – Священное Писание. Это самое ценное руководство по разгадыванию антропологических загадок, с которым не может сравниться ни один философский или научный трактат по антропологии, психологии или этике. Его ценность заключается в том, что в нем человек представлен не таким, каким он сам видит себя, а таким, каким его видит Бог.

Развитие христианскими богословами библейского учения о человеке привело к появлению христианской антропологии. В разъяснении положений учения о человеке как творении Божиим принимали непосредственное участие Тертуллиан, Григорий Нисский, Августин, Ансельм Кентерберийский, Бернард Клервосский, Бонавентура, Экхарт, Фома Аквинский, Паскаль и др.

В центре внимания христианской антропологии находится тот путь, которым человек движется к осознанию своего богоподобия, те ступени, по которым он должен восходить, а также те препятствия его собственной греховной природы, которые ему мешают и которые приходится преодолевать на этом пути.



## КАТЕГОРИЯ АРХЕТИПА В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Архетип (от греч. *arhe* – начало и *typos* - образ) - одно из ключевых понятий в теории швейцарского психолога К. Г. Юнга (1875 - 1961), обозначающее универсальные бессознательные основания психической жизни людей. Вопреки распространенному мнению о том, что исключительное право авторства на данное понятие принадлежит только Юнгу, эту категорию и обозначаемую ею реальность следует признать в качестве широко использовавшихся в истории гуманитарной мысли и привлекавших внимание таких философов, как Платон, Аристотель, Августин, Альберт Великий, Фома Аквинский, Спиноза, Лейбниц, И. Кант, Г. В. Гегель, Н. О. Лосский и др.

Христианский мыслитель XX в. Авраам Позов считал данную категорию богаче понятий платоновской идеи, аристотелевского логоса, лейбницева монады, кантовской «вещи в себе». Он писал: «Наименование архетип... вскрывает многие аспекты различных ступеней релятивного бытия. Корень «архе» указывает на изначальность, первозданность этих бытийных форм. Архетипы были первыми мыслями Бога-Творца, первыми проектами твари и с них начинаются бытийные ряды. Они в то же время и генниторы-производители различных животных, растительных и минеральных форм. Корень «тип» понятен сам по себе, указывает на отмеченность, наличие печати, наложенной Самим Богом. Архетипы представляются носителями типов-печатей, которые передаются по родам и видам, и переходят на особи-индивидуумы. Архетипизм предполагает двойную связь или двойственность взаимоотношений. В восходящем направлении это связь с центром Бытия и истоком архетипизма, Богом, Логосом и Св. Духом, с Божественной Троицей в целом. В нисходящем направлении это связь с периферией, со всеми разветвлениями релятивного бытия, с множественностью бытия. Архетипы являются представителями онтических рядов перед Богом, заступниками и ангелами-хранителями и несут огромную ответственность за поведение вверенных им индивидов. Они – воспитатели и наставники в Истине, Добре и Красоте... Архетип живет двойной жизнью, личную в себе и в Боге, и жизнью в своих генерациях, как в некоем своем потомстве, в особях-индивидах, как носитель и даятель типа-печати. Если первая жизнь архетипа полная и явная, то вторая жизнь его – скрытая, латентная, почти неощутимая для большинства его духовного потомства. Нельзя не видеть в этой непризнательности неблагодарного потомства личной драмы самоотверженного отца-архетипа. Другая его более глубокая драма заключается в его глубокой ответственности за свое недостойное и греховное потомство. И здесь он несет свой крест, как и

верховный Глава и Творец всех архетипов, Архетип Логос-Христос. Таким образом, архетип есть личное Я в своем индивидуальном бытии, в то же время он есть коллективное Я своего архетипического ряда» (Позов А. С. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1 Мадрид, 1965. С. 7 – 8).

Таким образом, согласно давней традиции христианского философствования архетипы представляют собой идеальные, неизменные, пребывающие в Божественном разуме первоосновы всех земных реалий. Все вместе они составляют невидимый мир из которого словом Божиим произошло все видимое (Евр. 11, 3).

У каждого человека имеется свой идеальный архетип – его ангел, который пребывает в нем в виде образа. Этот ангельский образ проявляется как внутренний свет и варьируется в зависимости от поведения человека. Кроме идеального архетипа есть еще и земной, телесный архетип – это Адам как «воплощенный идеал человека, идея человека, мысль Бога о человеке, венец мыслей о твари... Как последнее творение Бога, он включал в себе все творение в целом, от начала до конца, соединив в себе все релятивное бытие» (Позов А. С. Указ. соч. С. 39).

Позов высказывал опасения касательно того, что безрелигиозные рассудочные спекуляции с понятием архетипа может привести к опасным заблуждениям как в теории, так и на практике. Когда религиозные истины проходят через процедуру секуляризации, обретают сугубо светский характер, то они теряют свое духовное содержание, выхолащиваются. В самых крайних случаях это приводит к опасным играм с демоническими началами, присутствующими в человеческом подсознании. Этих опасностей не избежал крупнейший психолог XX в. Он ввел понятие архетипа в позитивную антропологию эпохи модерна, предложив сугубо секулярную и потому заузленную трактовку антропологической реальности, обозначаемой этой категорией. В отличие от христианской трактовки архетипа как высшего совершенства, Юнг связал его первичные проявления в человеческом существовании с инстинктивными проявлениями неразумной души. Он наделил архетип способностью быть носителем не только светлых, но и темных сторон индивидуального и коллективного бытия людей.

Юнг полагал, что природу архетипов легче понять из тех целей, которым они служат. Подобной целевой причиной для них выступает упорядоченность существования человеческого рода. Архетипы, воздействуя на сознание и поведение людей из бессознательных глубин психики и заставляют их адаптироваться к требованиям естественной и социальной среды.

Благодаря архетипам индивид связан многообразными психическими зависимостями со всем человеческим родом. Юнг сравнивал коллективное бессознательное с грибницей, а индивидуальную психику и ее архетипы уподоблял отдельному грибу. Архетипы заявляют о себе в сновидениях, сквозных мотивах мировой культуры, мифах, религиозных символах, художественных образах, проявлениях нравственной и метафизической интуиции. Юнг выделял такие архетипы, как «самость», «анима», «анимус,

«маска», ««тень» и др. Так, «самость» позволяет индивиду ощущать не только отдельность, обособленность своего существа, но и чувствовать его соотнесенность, связанность с мировым целым. «Анима» имеет двойной смысл: во-первых, это образ души, с присущей ей глубинной, бессознательной мудростью, а во-вторых, это образ женщины в подсознании мужчины. «Анимус» — это образ мужчины в психике женщины. Архетип «маски» представляет собой средство позволяющее спрятать свое сокровенное «я» за покровом приобретенной социальности. Архетип «тени» - это генетически унаследованное человеком от архаического прошлого докультурное, темное содержание опыта, отвергнутое индивидуальным «я» и оттесненное в область бессознательного. Там оно оформляется в «анти-я», «не-я» или «тень», т. е. в темного двойника сознательного «я». «Тень» — та часть психики, которая постоянно сопровождает человека во всех его действиях, проявляется как тяготение человека к запретному, асоциальному и угрожает основам духовности, нравственности и правопорядка.

А. С. Позов видел ошибку Юнга в том, что он приписывал архетипам безличное существование в человеческой душе, не признавая за ними личного, надземного существования. Если в христианском понимании архетипы – это «ангелы, которые уделяют человеку свои частицы в виде микрокосмических принципов», то для Юнга они являются всего лишь душевные силы. Заключенные в тюрьме человеческой души, они рвутся на свободу и иногда ломают запоры, вызывая у своих тюремщиков неврозы и психозы.

Юнговская концепция архетипов предлагает более сложную, чем у Фрейда, картину мотивационных процессов, протекающих внутри индивидуальной психики. Юнг, хотя и остается на позициях теоретического секуляризма, все же приближается к тому, чтобы видеть во всей совокупности архетипов неисчерпаемый клад общечеловеческого знания о глубинных основаниях взаимоотношений людей с миром и Богом.

## ФЕНОМЕН АСКЕТИЗМА В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Понятие аскетизма означает практику воздержания от мирских удовольствий и удовлетворения значительной части чувственных потребностей плоти ради максимальной сосредоточенности на задачах углубленного общения с Богом. Иоанн Креститель, предвещавший приход Мессии, питался акридами и диким медом (Мф. 3, 4). Иисус, возведенный Духом в пустыню, постился сорок дней и ночей.

Аскеза, как духовная практика, носит не соборный, а сугубо индивидуальный характер, предполагает уединение и внутреннюю сосредоточенность на поставленных духовных задачах. Цель аскезы – не истязание и не умерщвление плоти, как порой считают, а установление правильной иерархии взаимоотношений между нею, душой и духом. Подобная правильность заключается в том, чтобы все, исходящее от плоти, занимало подчиненное положение, пребывало в полном подчинении у духа как верховной антропологической ипостаси. Человеческой плоти свойственно противиться дисциплинарным воздействиям духа. Перманентный конфликт между ними длится на протяжении всей человеческой жизни. Апостол Павел настоятельно рекомендовал: «Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти. Ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти. Они друг другу противятся... Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны], ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание... Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5, 17).

Христианское сознание выделяет целый ряд аскетических добродетелей – пост, бдение, воздержание, непорочность, целомудрие, трезвость и др. Все они достигаются посредством углубленных и продолжительных духовных усилий и сопровождаются регулярным молитвенным трудом. При этом индивидуальное, личностное начало не ущемляется и не нивелируется, а преобразуется и одухотворяется. Ограничения плотских потребностей ведут одновременно и к ослаблению вожелений плоти, и к усилению духа, резервы которого при этом высвобождаются и пробуждаются для более активной деятельности. Именно это имел в виду апостол Павел, утверждая: «Когда я немощен, тогда я силен» (2 Кор. 12, 10).

Многие христианские подвижники знали по своему опыту, что чрезмерное измождение плоти влечет за собой ослабление и духовных сил. Поэтому они предостерегали против опасностей подобного максимализма. Аскеза, как духовная брань (война), направлена не против органической жизни человека, но против тех исходящих от сил тьмы и хаоса демонических отклонений и извращений, которые могут произрастать на ее почве. Подавляя плотские искушения и сопутствующие им темные соблазны, аскет не рассчитывает только лишь на свои силы, но постоянно призывает на помощь Иисуса Христа, неустанно размышляет о Боге, Который и протягивает ему Свою спасительную длань, защищая от козней сатаны, позволяя поражать демонов стрелами молитвы, освобождаться от грехов, просветлять ум и душу. «Из опыта знаем, как действует имя Господа Иисуса против интеллигибельных врагов», - утверждал византийский духовный писатель, монах-подвижник Григорий Синаит (ок. 1260 – ок. 1340).

Христианские подвижники придавали большое значение посту. Так, Иоанн Синайский писал: «Пост есть насилие естества, отвержение всего, что услаждает вкус, погашение телесного разжжения, истребление лукавых помышлений, освобождение от скверных сновидений, чистота молитвы, светило души, хранение ума, истребление сердечной бесчувственности, дверь умиления, воздыхание смиренное, радостное сокрушение, удержание многословия, причина безмолвия, страж послушания, облегчение сна, здравие тела, виновник бесстрастия, разрешение грехов, врата рая и небесное наслаждение» (Лествица. Слово 14, 33. С. 110 – 111).

Антагонизм духа и плоти рассматривается в христианстве в качестве первой ступени их взаимоотношений. Задача аскетической практики состоит в том, чтобы придать взаимодействию плоти и духа качественно новую форму, поднять их отношения на новую, более высокую ступень, где они могли бы не соперничать, а сотрудничать с пользой друг для друга.

Аскетические подвиги высоко оцениваются католической и православной традициями. В протестантизме практика аскезы получила распространение среди пуритан, отвергающих «мирскую суету», светские развлечения и проч. Для верующих, принадлежащих к таким протестантским деноминациям, как баптизм, меннонитство, пятидесятничество и др. характерны категорические запреты на блуд, курение, употребление алкоголя и наркотиков.

## **БИБЛЕЙСКИЙ БИОГРАФИЗМ И ЕГО СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ**

Биографизм, как описательно-аналитический метод сбора и презентации информации о конкретной личности, существует более двух с половиной тысяч лет, со времен возникновения двух характерных для него форм – греко-римской и библейской. Если первой был присущ интерес к социальным типам монархов, полководцев, философов, поэтов, то вторую отличало первостепенное внимание к харизматическим личностям пророков и царей.

### *Греко-римский биографизм*

Американский исследователь Дэвид Ауни определяет греко-римскую биографию как «состоящее из разрозненных частей прозаическое повествование, посвященное исключительно изображению жизни конкретной личности, считающейся исторической» (Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000. С. 26)

Данный тип биографизма связан в первую очередь с именами историков Плутарха и Тацита. Исследователи (С. С. Аверинцев и др.) указывают на две его разновидности - «*гипомнематическую*» и «*риторическую*». Первая имеет своей целью создание полного изображения, в котором были бы представлены сведения о внешности человека, его привязанностях, интересах, идеалах, ближайшем окружении, главных событиях его жизни и т. д. Вторая являет собой презентацию отдельных, как правило, лучших качеств личности. Внешне это выглядит как похвальное, идеализирующее слово, прославляющее духовные заслуги или общественные подвиги человека.

### *Ветхозаветный биографизм*

Большинство современных исследователей Библии считают термины *биография*, *биографизм*, *биографический метод* неприменимыми к Ветхому Завету. Их можно считать правыми, если под биографией понимать независимую литературную форму, в центре которой находится судьба конкретной личности на протяжении всей ее жизни, от рождения до смерти. Биографизм, понимаемый подобным образом, в Ветхом Завете отсутствует. Но данное понимание не мешает постановке вопроса о наличии в ветхозаветных книгах *элементов биографизма*. В ряде эпизодов из этих книг

отчетливо присутствует то, что иногда называют «биографическим интересом». Об его наличии можно говорить применительно к библейским повествованиям об Аврааме, Иосифе, Моисее (См.: Ауни Д. Указ. соч. С. 35).

Среди исследователей Ветхого Завета употребляется понятие «идеальной биографии». Введенное Клаусом Бальтцером, оно означает литературную форму, где на первом месте фигурирует статус исторического лица вместе с его деятельностью в этом статусе. Сама же личность с присущими ей неповторимыми чертами может при этом не изображаться. Примером такой «идеальной биографии» является история царя Давида.

### *Новозаветный биографизм*

В христианскую эпоху возник новый тип биографизма. Он связан с творениями евангелистов, двое из которых, Матфей и Иоанн, были непосредственным учениками Иисуса Христа. На их глазах прошли последние годы Его земной жизни. Они слышали Его поучения и были свидетелями совершаемых Им чудес.

Что касается евангелиста Марка, то он составил свое Евангелие со слов апостола Петра. А евангелист Лука, сопровождавший апостола Павла в его странствиях, многие годы скрупулезно собирал сведения о Христе, выслушивая свидетельства Девы Марии, апостолов, а также тех христиан, которым довелось видеть и слышать Христа.

Апостол Иоанн, позднее других приступивший к составлению Евангелия, имел под руками все три ранее написанные Евангелия. Поэтому он не стал повторять то, что было уже сказано в них и сосредоточил внимание на событиях, либо опущенных теми, либо упомянутых вскользь.

Богословы признают достоверность жизнеописаний Иисуса Христа, составленных евангелистами. Они относятся с полным доверием словам Иоанна: "И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили" (Ин. 19, 35). Эти слова рассматриваются как своеобразное напутствие каждому, приступающему к чтению и изучению Евангелий.

Главной фигурой, пребывающей в центре описательных усилий евангелистов, является Иисус Христос. Вокруг Него, кроме четырех канонических Евангелий, группируется огромное количество других текстов. Практически для всех них основным инструментом биографических характеристик выступают рассказы о чудесах Иисуса и Его высказывания – притчи и сентенции.

Среди современных исследователей нет единодушия касательно того, как квалифицировать евангельский биографизм. Так, Д. Ауни отнес Евангелия к греко-римскому биографическому направлению, а К. Бальтцер полагал, что все четыре Евангелия могут быть отнесены к жанру «идеальной биографии».

### *Средневековая агиография*

В христианской культуре средних веков биографический метод принял вид *агиографии* (от греч. *hagios* – святой и *grapho* — описывать) — религиозного и одновременно нравоучительно-психологического жанра жизнеописаний святых – мучеников за веру, страстотерпцев, чудотворцев, особо благочестивых, добродетельных, государственных и ученых мужей, выдающихся церковных деятелей, оставивших неизгладимый след в христианской культуре. Эти жизнеописания содержали сведения о важных особенностях христианского духа в его наиболее ярких проявлениях. Житийный жанр составил неотъемлемую принадлежность христианской, западной и восточной (византийской) литературы. Его религиозно-церковное предназначение заключалось в том, чтобы способствовать широкому распространению почитания христианских святых.

В жанре агиографии трудились оставили свой след в виде отдельных сочинений Афанасий Великий, Григорий 1 Великий, Григорий Турский, Беда Достопочтенный, Петр Дамиан и др. Непосредственным основанием этого жанра выступали Четвероевангелие и Деяния Апостолов, рассказывающие о земной жизни Христа и подвижнической деятельности апостолов. Начиная с 5-го в. стали широко распространяться житийные сборники – патерики.

Ранняя христианская агиография отличалась рядом особенностей:

- доминирование нескольких типовых моделей *дианоии* (перестройки души) и *метаноии* (перестройки ума): 1) превращение язычника в христианина, пронизанное пафосом борьбы с языческими искушениями; 2) превращение обычного христианина в праведника; 3) неустанная борьба праведника с множеством искушений плоти, которые продолжали смущать его и в уединенном отдалении от мирской суеты;
- преобладание тона строгой нормативности и благочестивой дидактики, имеющих своей целью «услаждение души, стремящейся к добродетели»;
- присутствие антитез между сущим и должным, земным и небесным, плотским и духовным, тщетой благ мирских и величию райского блаженства;
- присутствие фольклорных мотивов, связывающих жизнеописание с культурными традициями дохристианского прошлого и стереотипами народного мировосприятия;
- предельно серьезный тон повествования, исключаяющий какие-либо признаки комического начала;

В Древней Руси, воспринявшей православие от Византии, обнаружился большой интерес к агиографическим сочинениям. Стали появляться многочисленные переводы византийских жизнеописаний святых. Впоследствии в этом жанре стали творить и первые русские церковные писатели-летописцы, создавшие жития о Борисе и Глебе, Феодосии Печерском, Александре Невском, Сергии Радонежском и др. Страдания и нравственные подвиги святых расценивались как знаки Божьего покровительства и свидетельства избранности.



В XV в. в Москве под руководством митрополита Макария был создан свод агиографических повествований «Великие Минеи-Четии». В нем были собраны жития ряда латинских, греческих и русских святых. На рубеже XVII – XVIII вв. митрополит Дмитрий Ростовский подготовил многотомный свод жизнеописаний святых.

### *Христология и христография*

Христология представляет собой библейское учения о личности и миссии Спасителя-Мессии, об Его ожидании миром Ветхого Завета и об Его приходе в мир в образе Иисуса Христа. Развертывание общей христологической проблематики происходило в вынужденной борьбе христианской Церкви с противниками трех видов - иудеями, не признавшими в Христе Мессию, с язычниками, которым был чужд мир принципов Нового Завета, и с различными категориями еретиков и безбожников, отрицавших божественную природу Христа.

Христография, в отличие от христологии, носит не теоретико-богословский, а описательно-биографический характер. В центре ее внимания – не богословские проблемы, восходящие к личности Сына Божьего, а земная жизнь Иисуса. Первыми текстами, которые могут быть отнесены к жанру христографии, следует считать четыре канонических Евангелия. В них, разумеется присутствует христологическое начало. Так, например, оно особенно отчетливо выражено в Евангелии от Иоанна. Но христографическое, живописующее начало в них все же доминирует.

Возможны разные подходы к евангельскому биографизму и разные типы понимания его сути и предназначения. Христография может носить сакральный характер, как это имеет место в Евангелиях, но может иметь и секулярную направленность.

### *Секулярный биографизм XIX – XX вв.*

Логика секуляризации западной цивилизации и культуры породила многочисленные попытки пересмотра принципов евангельского биографизма. В XIX в. начали появляться сочинения, в которых Сына Божьего стали рассматривать только как человека. Затем на смену секулярным концепциям Иисуса-человека пришли откровенно антихристианские концепции, в которых Иисус объявлялся *человеком-мифом, человеком-фикцией*, созданием массового воображения, никогда реально не существовавшим.

*Д. Штраус: христография с элементами социологического позитивизма*

В 1836 г. в Германии вышла в свет книга Давида Штрауса (1808 – 1874) «Жизнь Иисуса». В ней была представлена модель сугубо секулярного

и одновременно чисто социального понимания евангельской истории. Это выглядело как процесс вовлечения жизни и личности Иисуса Христа в сферу сугубо рационального анализа. Сухой, самоуверенный рационализм Штрауса не желал считаться с сакральными ценностями христианства. Его главные усилия сосредоточились на изъятии, перечеркивании всего сверхъестественного, мистического, чудесного, присутствующего в евангельском тексте.

### *Э. Ренан: сентиментально-неоромантическая христография*

Тем же путем, что и Штраус, последовал, спустя некоторое время, Эрнест Ренан (1823 - 1892), создавший свою «Жизнь Иисуса» (1863). Он так же двигался в русле принципов секулярного биографизма, социологизма и психологизма. В глазах Ренан Иисус – не Сын Божий, не Спаситель, а просто человек, хотя и одаренный, но все же остававшийся наивным провинциалом, не имевшим понятия о великих культурах Греции и Рима, сельским самородком, чьей главной и единственной воспитательницей была природа Палестины. Сам автор, которого привлекали личности религиозных энтузиастов и мистиков, к которым он причислял и Христа, был весьма высокого мнения о своем детище. Он считал, что его книга, написанная в духе сентиментального эстетизма, должна понравиться истинно религиозным душам, ценящим красоту, истину и добро. Вместе с тем, Ренан обнаруживает свой рационализм везде, где дело касается евангельских чудес или исполнений библейских пророчеств. Все, что связано с ними, он называет «натяжками» и «потасовками».

В XIX в. секулярная христография Штрауса и Ренана сыграли роковую роль в судьбе множества людей, в том числе известных европейских и русских философов, писателей, художников. Так, например, Ф. М. Достоевский всю сознательную жизнь страдал от испытанных на себе навязчивых воздействий их жесткого реализма. Он отмечал, что Ренан в своей «полной безверия книге» вынужден был все же преклониться перед «сияющей личностью» Христа и признать в Нем «идеал красоты человеческой, тип недостижимый, которому нельзя уже более повториться даже в будущем» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 21. Л., 1980. С. 10 – 11).

С Л. Н. Толстым оказалось все оказалось гораздо сложнее и драматичнее: душа гениального писателя оказалась деформирована диктатом этих антихристианских моделей и не смогла вместить в себя истинного Христа.

### *Секулярно-литературоведческая модель евангельского биографизма*

Существуют чисто формальные, в том числе сугубо литературоведческие подходы к евангельскому биографизму. Сам по себе литературоведческий подход предполагает отношение к евангельским

жизнеописаниям Иисуса Христа как к повествованиям, художественным текстам. Подобный подход предполагает выявление: а) главных действующих лиц и событий; б) сквозного конфликта, движущего повествование к развязке; в) системы образов и символов; г) основных повествовательных и художественных приемов - повторов, контрастов, обрамлений и т. п.; д) особенностей авторских стилей (См.: Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. Киев – СПб., 2002. С. 163).

Если относить Евангелия к повествованиям, выстроенным в жанре *жизнеописаний*, излагающих историю земной жизни Иисуса Христа, то все четыре Евангелия могут рассмотрены в свете общих принципов биографического метода. Иными словами, принципы литературоведческого подхода и принципы биографического метода могут использоваться в данном случае как две системы аналитических ресурсов, обладающих свойствами взаимодополняемости.

Однако, существует и другая позиция (Л. Райкен), строящаяся на утверждении, будто Евангелия имеют синтетическую жанровую природу, сближающую их с *энциклопедией*. В них, будто бы, присутствуют элементы не только биографии, но и исторической хроники, притчи-параболы, проповеди, драматического диалога, поэмы, трагедии и комедии. Данное обстоятельство, однако, несколько не уменьшает достоинств Евангелий. Напротив, подобное жанровое и стилистическое разнообразие придает им высшую степень реалистичности. «В них очень точно воссоздана сама жизнь Христа и настроение евангельской эпохи. Калейдоскопическая смена фона, событий, действующих лиц, диалогов, высказываний и встреч, в центре которых неизменно оказывается Христос, создает потрясающее ощущение реальности описываемых событий» (Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. Киев – СПб., 2002. С. 165).

### *Секулярно-психиатрический биографизм*

Известному мыслителю, христианскому подвижнику Альберту Швейцеру принадлежат работы «Тайна мессианизма и страдания, Очерк жизни Иисуса» (1901) и «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика» (1912). Когда он должен был для получения диплома доктора медицины написать соответствующую квалификационную работу, то, будучи к этому времени уже дипломированным теологом, он решил избрать пограничную тему, для раскрытия которой потребовались бы одновременно и богословские, и медицинские познания. Швейцер взялся за критический разбор публикаций психиатров де Лоостена, Вильяма Хирша и Бине-Сангле, которые усматривали у Иисуса параноическое умственное расстройство, манию величия и преследования, а также указывали на присущие ему галлюцинации. Швейцер видел свою задачу в том, чтобы определить с медико-психиатрической точки зрения, действительно ли мессианское сознание Иисуса граничило с психическими отклонениями.

Выводы, к которым Швейцер пришел в результате проведенного

исследования, состояли в том, что ни один из психиатров, усомнившихся в психическом здоровье Иисуса, не учитывал характера той духовной атмосферы, внутри которой жил Иисус. Все они были слабо знакомы с исторической стороной вопроса. Между тем, мир Нового Завета - это был мир позднеиудейских ожиданий конца света. Вера в приближение мессианского Царства не содержала в себе ничего психопатологического. Не было ничего маниакального и в том, что Иисус был убежден в своем происхождении из рода Давида, и что именно Ему принадлежал мессианский сан, обещанный пророками потомку Давида.

Швейцер показал в своем исследовании, что Иисус никогда не вел себя как человек, который блуждает в мире бредовых иллюзий. Он привел развернутые доказательства того, что Иисус никогда не терял контакта с внешней реальностью и совершенно нормально реагировал на то, что происходило вокруг Него, а также на все, что Ему говорили. Таким образом, Швейцер противопоставил неосновательным домыслам секулярного сознания собственную апологию сакральной сути личности Сына человеческого, бывшего одновременно и Сыном Божиим.

## **ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК**

### *Внешний человек в плену отчуждения от Бога*

Христианская антропология исходит из того, что человеческое существо имеет две ипостаси – обращенную к земному (внешний человек) и обращенную к небесному, трансцендентному (внутренний человек). Нельзя говорить, что внутренний человек пребывает во внешнем, подобно какому-то содержимому, помещенному в некий сосуд. Отношения между ними не могут быть охарактеризованы при помощи пространственных понятий. Их следует рассматривать как взаимодействие разнокачественных сущностей.

К внешнему человеку относится все то, что составляет его телесность и служит ей, в том числе те стороны душевно-духовных проявлений, которые пребывают в добровольной зависимости от тела. В его состав входят эгоцентрическая чувственность вместе с питаемым ею воображением, а также приземленная, прагматичная рассудочность, не выходящая за пределы элементарного здравого смысла.

Внешний человек отчужден от Св. Духа, пребывает в полной зависимости от плотского начала и потому его существование преследует цели, которые нельзя назвать высшими. Они носят либо срединный характер, когда связаны с обеспечением элементарных жизненных функций, либо имеют низменную природу, когда связаны с прямыми нарушениями религиозно-нравственных норм.

### *Естественный, плотский человек как разновидность внешнего человека*

Естественный человек – это индивид, не отделяющий себя от природного мира, естественного космоса, считающий его законы законами своего собственного существования. Его индивидуальное "я" находится в эмбриональной фазе развития, не имеет явно выраженной внутренней жизни, не обладает развитой субъективностью как потаенной сферой духовного существования.

Естественными людьми были Адам и Ева с их детьми Каином и Авелем. Прародители прошли через две фазы естественного состояния: первое – до грехопадения, а второе – после него. Поначалу, когда они пребывали под покровительством Творца, они не знали печалей и жизненных тягот, но после грехопадения были осуждены существовать под гнетом многих трудностей и несчастий.

В Новом Завете синонимом понятия естественного человека является понятие *плотского человека*. Это индивид, в котором духовные потребности неразвиты, слабо проявляются, который в основном «живет по плоти», «о плотском помышляет», не понимая или не желая понимать того, что помышления плотские суть вражда и смерть (Рим. 8, 5-7).

Плотский человек является носителем жизненных сил, обладателем *душевности*, но не *духовности*. Он имеет возможность подняться на более высокую ступень, стать человеком духовным, но по тем или иным причинам не реализует ее. Отказ же от этой возможности делает его в конечном итоге пленником собственной плоти в результате чего его телесная жизнь может стать синонимом жизни не просто греховной, но откровенно низменной. Телесность удерживает его внизу, у границ животности. Она не защищает его от опасностей срывов в бездонность «естественного» имморализма.

Тот, кто не способен управлять своими плотскими вожделениями, пребывает в плену у них, является их рабом. Он воспринимает мир достаточно однозначно, сознает себя не одухотворенным субъектом, а телесной единичностью, наделенной естественными влечениями и витальными силами. Не поднимаясь до осмысления многообразия духовных связей с сакральным миром и социокультурным универсумом, он сознает лишь свою причастность к непосредственно созерцаемым очевидностям естественной среды. Для него в первую очередь очевидна его собственная погруженность внутрь природного, физического времени с его повторяющимися циклами и маятниковой ритмикой. Его отношение ко всему окружающему прочно привязано к внутренней динамике его организма, к ритмам постоянно возобновляющихся психофизиологических состояний и эмоционально-чувственных реакций.

У плотского человека практически нет сколько-нибудь содержательной внутренней жизни. Он далек от того, чтобы намеренно культивировать в себе то, что принято называть личностью. Не обладая развитой субъективностью как потаенной сферой духовного существования, не владея навыками мотивационной деятельности, он не носит при себе «зеркала» рефлексии. Если он совершает нечто, недостойное «образа и подобия Божия», то его низменные или жестокие деяния, как правило, не предполагают сознания нравственной ответственности за них и не имеют таких последствий как глубокие муки совести.

Плотский человек с его грубой растительной душой и неразвитым, младенчески слабым духом не способен к внутреннему религиозно-нравственному труду. В его мироотношении, как правило, преобладают черты бессознательного материализма. Когда его, пребывающего в расцвете сил, впервые начинают посещать мысли о бренности всего сущего, быстротечности жизни и неизбежности смерти, то реакцией на это чаще всего становится стихийный, импульсивный гедонизм. Если ему позволяют материально-финансовые средства, то он с обреченностью смертника, приговоренного к скорой казни, погружается в атмосферу чувственных удо-

вольствий, изживания своей брэнной плоти, попыток удержать ускользающие мгновения.

Плотский человек, оказавшийся во власти страсти к чувственным наслаждениям, легко может превратиться в "сладострастное насекомое", "человека-паука", не желающего удерживаться от искушений и руководимого лишь мотивами личного беззакония. Мечтающий о запретных удовольствиях, ондогадывается, что для утоления разгорающихся вожделений необходимо переступить черту дозволенного Богом, совестью и законом, т. е. нарушить нормы религии, морали и права. Но это лишь повышает в его глазах притягательность вожделенных удовольствий. Не находя ни в себе, ни вокруг себя ничего такого, что могло бы образумить и утихомирить демона сладострастия, владеющего его темной душой, он не просто готов, но страстно жаждет потонуть в бездне "идеала содомского".

Внешний, плотский человек в его худших проявлениях стал главным героем западного искусства нового и новейшего времени. Различные грани его приземленного существования и низменной сущности скрупулезно освещаются культурой модерна и постмодерна. Он почти полностью вытеснил из современной литературы, театра, кинематографа внутреннего человека.

Помочь внешнему, плотскому человеку удерживаться от впадений в грубую животность, яростное озверение, грязное скотство могут религия, вера, нравственность, право, искусство, философия и многое другое, чем располагают Церковь, культура и цивилизованное общество. Не отвергая и не перечеркивая человеческой телесности, они позволяют ее жизненным силам трансформироваться в новое качество и устремляться в русло духовного созидания.

#### *Гедонизм – позиция внешнего человека*

Под гедонизмом обычно понимается либо жизненная позиция, свидетельствующая о чрезмерной привязанности человека к материальному, телесному миру, к даруемым им плотским удовольствиям, либо философия, дающая развернутое теоретическое обоснование оправданности и целесообразности человеческого существования, подчиненного культу наслаждений.

Гедонист – это внешний и одновременно *душевный человек*, для которого его духовные потребности отодвинулись на задний план, оказались вытеснены материальными прельщениями. У него не тленное тело служит бессмертной душе, а душа обслуживает тело и его чувственные вожделения. Подобное нарушение должной иерархии антропологических ипостасей деформирует личность, упрощает ее духовные структуры, истощает ее духовный потенциал, делает невосприимчивой к важным жизненным смыслам и основополагающим истинам. Доминирование страстей, вожделений ведет к угасанию духа, к атрофии его созидательных способностей.

Позиция гедонизма не вписывается в контекст христианского мировоззрения. «Ибо все, что в мире: похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Иоан. 2, 16). Гедонист – антипод христианского аскета. Того и другого притягивают противоположные ценностные полюса жизни, ими движут противоположные устремления. Если гедониста, являющегося рабом собственной чувственности, постоянно одолевают разнообразные желания, искушения, соблазны, и он идет им навстречу, отыскивая пути, способы и средства удовлетворения своих желаний, то для аскета главный императив звучит как требование «не пожелай...» Если гедонист пребывает в состоянии постоянной озабоченности тем, чтобы удовлетворить и насытить живущего внутри него демона неистощимых желаний, то аскет руководствуется заповедью «Не заботьтесь ни о чем» (Флп. 4, 6).

### *Внутренний человек*

Внутренний человек – это та особая ипостась человеческого существа, которая, согласно принципам христианской антропологии, является носителем Св. Духа (Еф. 3, 16). Внутренний человек – это прежде всего индивидуальный дух, устремленный к Богу, а также все те проявления его души, которые тяготеют не к телу, а к духу.

Внутренний человек с вниманием относится к тому, что происходит внутри него, в пределах его души и духа. При этом интроспекция, самопознание не являются для него самоцелью. Они – лишь средства, позволяющие ему жить не «по плоти», а «по духу», существовать в полном соответствии с законом Божиим и находить в этом истинное удовольствие (Рим. 7, 22). Подобная позиция позволяет ему с радостью предаваться духовным созерцаниям, молитвенному труду, следовать путями любви, целомудрия, долготерпения, милосердия, смиренномудрия.

Между внутренним и внешним человеком возможны три типа взаимоотношений: 1) внутренний человек однозначно и безапелляционно господствует над внешним, использует последнего в качестве служебного инструмента; 2) внутренний человек и внешний человек находятся в отношениях перманентной конфронтации, складывающейся из попеременных доминирований то одной, то другой стороны, а также из периодически устанавливаемых компромиссных, равновесно-динамичных отношений; 3) внутренний человек пребывает в дремотном или анемическом состоянии, почти не дает о себе знать и потому находится в полном подчинении у внешнего человека, практически не обнаруживая скольконибудь явных и достаточно заметных поползновений к перемене своего униженного, рабского статуса. Это, очевидно, имел в виду апостол Павел, когда говорил: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16).

Чтобы человек достиг спасения, в нем внешний человек должен быть побежден внутренним. Ему необходимо пройти путь борьбы и преодоления.



Идеалом, образцом на этом пути для него служит Сам Иисус Христос, в Котором внутренний человек абсолютно свободен от внешнего.

## **ФЕНОМЕН ВОЛИ В ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ**

Воля – это способность, обеспечивающая сознательный переход человека от замысла и мотива к действиям по достижению поставленной цели. Бог, обладая волей, наделил ею и созданного Им человека. В Библии часто говорится об осуществлении Богом Его воли, когда Он распоряжается судьбами отдельных людей и целых народов, направляет ход исторических событий. Другая важная мысль, проходящая через все Священное Писание, – это указание на то, что для человека самое лучшее заключается в том, чтобы постоянно соотносить свои волевые устремления с Божьей волей, выполнять все требования Закона, данного Господом. Каждому богобоязненному и любящему Господа человеку близки слова псалмопевца: «Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце» (Пс. 39, 9).

В Новом Завете высшим образцом жизни, выстроенной в соответствии с Божьей волей, выступает земная жизнь Иисуса Христа. Обращаясь к Богу-Отцу, Он неоднократно говорит: «Да будет воля Твоя». При этом Он подчеркивает, что Его предназначение состоит в том, чтобы творить волю посланного Его Отца (Ин. 4, 34).

Христианские мыслители исследовали сущность человеческой воли, видя в ней способность души, позволяющую человеку двигаться к намеченной цели (Августин, Иоанн Дамаскин). Фома Аквинский рассматривал волю как начало, подчиненное интеллекту. При этом все они сходились во мнении, что наибольшую силу обретает та индивидуальная воля, которая устремляется к Богу.

Феномен воли и тема ее свободы привлекли внимание Эразма Роттердамского, который посвятил им специальное исследование «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли»

Проблеме свободы воли посвящена работа М. Лютера «О рабстве воли» (1525). Она была написана в ответ на труд Эразма Роттердамского «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (1524), в котором философ предпринял попытку доказать, что воля человека обладает неограниченной свободой, позволяющей ему создавать свои собственные представления о мире. Лютер утверждал, что первородный грех лишил волю человека способности к самозаконодательствующим усилиям. Абсолютная свобода воли – достояние Бога, но не человека. Удел же последнего – абсолютное рабство его воли, которая может пребывать во власти либо Бога, либо сатаны. И все же, когда Бог подчиняет себе волю человека, Он тем самым не только вырывает его из лап сатаны, но и открывает перед его волей безграничные возможности для созидательных усилий.

Ж. Кальвин связал проблему свободы человеческой воли с темой предопределения как проявлением воли Бога. В труде "Наставление в христианской вере" (1536) он размышлял о Божьем плане спасения мира и подчеркивал, что никогда не следует спрашивать, почему Бог поступает так, а не иначе. Ответ всегда может быть только один - такова Его воля. Бог создал этот мир для Своей славы. У человека же нет какого бы то ни было самостоятельного предназначения, никак не соотносящегося с волей Бога. У него нет никаких собственных, самостоятельных заслуг. Каждый из людей находится в полной власти Бога, Который еще до сотворения мира предопределил одних к спасению, других - к вечной гибели из-за своих собственных грехов. Мир и человеческий род – это подобие арены, на которой Бог, подобный величайшему режиссеру, воплощает Свой замысел, ставит Свою пьесу, содержание которой Ему одному известно от начала до конца. Ни одному человеку не дано точное знание об его предопределении, поэтому он не должен пытаться проникнуть в тайну Бога, а обязан искать веры, крепить ее в себя, служить Господу, вникать в глубинные смыслы Писания и жить так, как оно требует. Подобно апостолу Павлу, Августину и Лютеру, Кальвин убежден, что в жизни нет ничего случайного и произвольного, а все, в том числе воля человека, находится во власти Божьего предопределения.

Секулярная мысль нового времени в лице И. Канта ввела разграничение, выделив два типа воли – *автономную* и *гетерономную*. Для автономной воли, как способности к самозаконотворению, первоначимы императивы, исходящие от внутреннего голоса индивидуальной совести. Гетерономная воля (от греч. *heteros* -- другой, чужой и *nomos* -- закон) руководствуется предписаниями, диктуемыми *волей к жизни, волей к власти и волей к порядку*.

Немецкий социолог Ф. Теннис (1855 — 1936) предложил использовать для характеристик волевых действий социальных субъектов понятие *волюнтаризма* (от лат. *voluntas* — воля). Он полагал, что волевой фактор является определяющим во всех сферах существования. Но есть воля инстинктивная, бессознательная, которая руководит людьми и массами, независимо от их рациональных мотивов, и существует воля рассудочная, предполагающая сознательное преследование субъектами их целей. В социальной жизни ведущая роль принадлежит волевым началам второго типа. Согласно Теннису, в современном социально-политическом лексиконе понятие волюнтаризма следует применять для обозначения масштабных действий тех лидирующих субъектов, которые не желают соотносить свои усилия ни с реальным положением дел, ни с универсальными формулами гуманизма. Так, волевой напор руководителей деспотического, тоталитарного государства проявляется как воля к насилию, подавлению индивидуальных свобод и оказывает разрушительное воздействие на жизнедеятельность социума, его цивилизационные и культурные структуры. Что касается политической воли лидеров цивилизованных, правовых

государств, то она, облеченная в нормативные акты и этически взвешенные практические действия, способствует их успешному развитию.

## О СЕКУЛЯРНОМ ГУМАНИЗМЕ

Для традиционного гуманистического мировоззрения, берущего свое начало в условиях Ренессанса, характерны убежденность в высоком достоинстве каждого человеческого существа и интерес к его внешней и внутренней жизни, а также уверенность в неотъемлемости его естественных прав на всестороннее развитие. Эта позиция, внешне выглядевшая весьма привлекательной, имела два серьезных изъяна. Первый заключался в пренебрежении принципами теоцентрической организации миропорядка. Оно привело впоследствии к экспансии секуляризма и к утверждению богоборческой культуры эпохи модерна, связанной с культивированием такого человеческого греха как гордыня.

Суть второго изъяна заключалась в том, что социальная практика развития буржуазных отношений в Европе привела к трансформации гуманизма в индивидуализм, позволяющий любому человеку выступать с апологией своего права на удовлетворение прежде всего своих личных потребностей и интересов. А это приводит к полному исчезновению всех необходимых этических оснований для того, чтобы гуманно относиться ко всякому другому человеку, который вольно или невольно оказался на пути к удовлетворению этих интересов.

Попытки отдельных мыслителей эпохи Возрождения и нового времени сочетать принципы гуманизма с христианством не были успешными, поскольку в них присутствовало стремление соединить несоединимое – теоцентризм с антропоцентризмом. В большинстве случаев результатом этих попыток оказывалось принесение теоцентрической парадигмы в жертву антропоцентризму. В результате образовалась новая картина мира, сущность которой впоследствии стала определяться при помощи понятия *антроподицеи* (от греч. *anthropos* - человек и *dike* – право, справедливость), смысл которого передается словосочетанием «оправдание человека». Герой антроподицеи — это человек, который, хотя и признавал существование некоего абстрактного высшего первоначала, но при этом не имел личных отношений с живым Богом. Он был движим честолюбием, авантюристическими амбициями, рвался к неизведанному и запретному и рассчитывал при этом только на себя и на фортуна, мифическим образом которой из его сознания был вытеснен подлинный Бог. Новатор, исследователь, мореплаватель, землепроходец, ученый-интеллектуал, он проявлял во всех своих предприятиях необычайную энергию и изобретательность. При этом вместо христианского смирения он

демонстрировал неодолимую гордыню, а смысл жизни видел не в служении Богу, не в следовании Его заветам, а в личном самоутверждении любой ценой.

Взросшая из этих социокультурных предпосылок и утвердившаяся в западном сознании концепция гуманизма опиралась на следующие постулаты: 1) человек совершенен и ни в чем не уступает Богу, являясь «красой Вселенной, венцом всего живущего» (Шекспир); 2) поскольку человек совершенен, ему следует все свои силы направить вовне - на освоение естественного мира, а также на преобразование и совершенствование мира социального; 3) беспредельные творческие возможности человека как единственного во Вселенной разумного существа и бесконечные возможности совершенствования социального мира открывают перспективу бесконечного общественного прогресса.

Секулярный гуманизм, если его рассматривать в свете христианских определений, выступает как проявление гордыни человека, вставшего на путь самообожествления. Соблазнительная мысль о своем равенстве Богу становится для человека источником его бесчисленных прегрешений. Гуманизм предстает как философия абсолютной духовной самодостаточности, защищающая падшего человека, закосневшего в своей гордыне и отвернувшегося от источника божественного света. «В минуты духовного уединения или на вершине своего многостороннего творчества человек воспринимает этот божественный свет, не задумываясь об его источнике. Если в нем нет веры и религиозного опыта, то он приписывает этот свет себе, считает его своею интимной, внутренней сущностью, своим «достоянием», как, например, свое тело, свой мозг или свое сердце» (Позов А. С. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. Мадрид, 1965. С. 85).

К категории гуманизма примыкает близкое ему по смыслу понятие гуманности. В христианском лексиконе ему сродни такие слова, как любовь к ближнему, человечность, милосердие, сострадание, благотворительность и др. Оно не просто предполагает высокое достоинство человеческой личности, но указывает на то, что источником этого достоинства является Бог, сотворивший человека по Своему образу и подобию. И долг каждого из людей состоит в том, чтобы признавать наличие этого богоподобия не только в самом себе, но и в любом другом человеке.

Фома Аквинский утверждал, что первобытный грех не смог полностью разрушить благодать человеческой природы и совершенно лишить людей богоподобия. Следовательно, в человеческой жизни сохраняются предпосылки для достоинства и гуманности.

Поскольку христианство признает сакральный характер оснований всех форм гуманности, то его подход в данном случае неизмеримо полнее и глубже теорий светского, атеистического гуманизма.

## **ГОРДЫНЯ И ДЕРЗОСТЬ - АТТРИБУТЫ ПАДШЕЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ**

Христиане, в отличие от атеистов, знают, что гордость по своей сути греховна. Она опасна тем, что имеет вид непомерно высокого самомнения и может придавать неверную направленность индивидуальным силам, толкать человека на путь дерзкого пренебрежения религиозными и светскими авторитетами.

В христианской традиции гордость (гордыня) рассматривается как противоположность добродетели смирения. Гордыне сопутствует состояние самообмана, заставляющее человека ложно истолковывать и публично демонстрировать превратно понимаемое представление о собственном достоинстве. Поэтому для гордеца, пребывающего во мраке самообособления, недоступно такое состояние души и духа, как мудрость.

Грех гордыни может иметь вид противопоставления себя не только людям, но и Богу. Однако, любые богоборческие притязания выглядят при этом как безумные предприятия, не имеющие оправданий. Понимание этого присутствует уже в языческих религиях, где позиции титанической, прометеевской богоборческой гордыни выглядят как достойные не одобрения, а осуждения. В Ветхом Завете аналогичный феномен представлен в истории Вавилонского столпотворения, вызвавшего гнев Бога.

Библейская традиция характеризует путь, которым движутся гордецы, как ложный и гибельный. И он не может быть иным, поскольку людей в подобных случаях вдохновляет отец лжи — дьявол, главный враг человека, стремящийся отвратить его от Бога и погубить.

Достаточно полное определение гордыни дал Иоанн Лествичник: «Гордыня есть отречение от Бога, демонское изобретение, уничижение человеков, мать отчуждения, исчадие похвал, признак бесплодия, предшественница умоисступления, причина падучей болезни, источник раздражительности, дверь лицемерия, опора демонов, противление Богу, корень хулы, неведение сострадания, жестокий истязатель, охранительница грехов, бесчеловечный судья. Где совершилось падение, там уже была гордость... Гордыня – это яблоко, сгнившее внутри, а снаружи блистающее красотой... есть крайняя нищета души».

Печатью гордыни и идущего по ее стопам демонизма отмечены все известные формы философского атеизма. Ее присутствие отчетливо просматривается в ренессансном антропоцентризме, а также в практике

секуляризации, охватившей в современном мире практически все культурные ареалы, генетически восходящие к христианству.

К гордыне вплотную примыкает другой грех — дерзость. В ней проявляется склонность человека к трансгрессии, т. е. к деятельным прорывам за пределы общепринятых социокультурных норм.

Дерзость коренным образом отличается от дерзновения. Если дерзновение, как ориентированность духа на возвышенные цели, созидательно, конструктивно, то дерзость деструктивна. Ее проявления чреваты отрицательными последствиями как для самого субъекта, так и для той социокультурной среды, внутри которой она проявляется.

Дерзость может обнаруживать себя как в индивидуальных, так и в массовых проявлениях. Она способна принимать масштабы гигантских социальных авантур, осуществляемых множеством людей. Однако, пренебрежение онтологией данных Богом законов не проходит бесследно и за попытку освободиться от их власти рано или поздно приходит возмездие.

Характерной разновидностью деструктивной активности является геростратовская дерзость, названная так в связи с преступлением греческого юноши Герострата, который ради того, чтобы прославиться, сжег в 356 г. до Р. Х. архитектурный шедевр, храм Артемиды в Эфесе, считавшийся одним из семи чудес света. Его имя стало нарицательным (см., например, новеллу французского философа и писателя Жана-Поля Сартра «Герострат»).

В ситуациях, подобных геростратовской, преступниками движет непомерное тщеславие, неукротимое желание заставить людей заговорить о себе со смешанными чувствами изумления, негодования и страха. Согласно логике геростратовского сознания, для этого лучше всего подходит какое-нибудь неординарное, небывалое преступление, способное поразить умы современников своей чудовищностью, дерзостью, цинизмом. Грезящаяся при этом возможность молниеносного преодоления дистанции между неизвестностью и славой обретает силу темного искушения, способного в отдельных случаях вывести из равновесия рассудок амбициозного, но творчески бездарного обывателя.

Дерзость может быть привлекательна для духовно незрелого или нравственно несостоятельного человека не только как средство достижения каких-то внешних целей. Она способна притягивать как метафизический акт самопознания, как уникальное средство, постижения предельных жизненных смыслов, не доступных для понимания иным образом. Дерзкого авантюриста может мучить неодолимый соблазн заглянуть за черту запрета, прочерченную Богом, чтобы тем самым прояснить некие значимые для него смыслы. То, что одновременно с расширением пространства заявляемой свободы возрастает и число опасностей, грозящих авантюристу, сообщает его жизнеощущению особую остроту.

Деятельная дерзость привлекательна для него тем, что несет в себе иллюзию полноты самоосуществления, разрушает банальность повседневного существования, вносит эксцентрику и чрезвычайность в

тусклую обыденность и тем самым дарит «смертному сердцу» «неизъяснимы наслаждения».

Когда человеку важно доказать самому себе собственную избранность, непохожесть на обыкновенных, заурядных, пугливых, не склонных к риску людей, страшущихся решительных шагов, закона и наказания, он готов бросить вызов даже Богу, оказаться в ситуации опасной игры у кромки бездны, вблизи смертельной опасности, будоражащей кровь и пьянящей как вино.

Дерзость, как противопоставление себя Богу, обществу, государству, предполагает, что человек считает себя фигурой, равновеликой своим контрагентам. Распространению этой иллюзии собственного непомерного величия в значительной степени способствовал европейский антропоцентризм нового времени, оттеснивший далеко на задний план добродетель христианского смирения, подменивший ее пафосом светской гордыни.

## **КОГДА РАЗУМНОСТЬ И СВОБОДА ОБРАЩАЮТСЯ ПРОТИВ ЧЕЛОВЕКА?**

Человеческая рациональность, как склонность апеллировать к возможностям разума, обнаруживает себя в двух основных формах – теологической и секулярной. Если первая предполагает единство разума и веры, то вторая является плодом нарушенного равновесия между ними. Секулярная рациональность демонстрирует нарушение должных отношений между разумом и верой, одностороннее преобладание активности разума, гипертрофию его полномочий, в результате чего возникает практика конструирования достаточно сухих и даже выхолощенных дискурсивных построений.

Диада веры и разума предполагает два основных варианта соотношения ее сторон. Первый – это отношения согласия, взаимодействия, синтеза возможностей, интеграции потенциалов. Второй – отношения борьбы, взаимоисключения, враждебности, антагонизма. Во втором случае возникает то, что иногда обозначают как гордыню разума, впавшего в самообольщение иллюзией самодостаточности. Вся рационалистическая философия нового времени может рассматриваться как плод этой гордыни. Путь, которым она (философия) двигалась, не привел к истине. Напротив, нескончаемая конкуренция амбициозных философских проектов приводила к появлению уродливых построений с апологией то безумия, то насилия, то абсурда. Таковы были плоды разума, блуждающего вдали от веры.

Это всего лишь один пример порочности практики отрыва разума от веры. Она порочна по той причине, что разрушает прежде всего целостность самого человека, лишает его согласия с самим собой. Гносеология находится здесь в прямой зависимости от антропологии. А антропология, как известно, неотрывна от онтологии. В данном случае целостность человека – это базовая, онтологической предпосылки полноценности человеческого мира, и при ее нарушении неизбежно искажаются и представления человека о свободе.

Опыт последних столетий свидетельствует о том, что в секулярном философском сознании не складываются удовлетворительные представления о свободе. Ответ на вопрос о причинах такой несостоятельности рационального философствования мы находим в Библии. Апостол Павел утверждал: «Господь есть Дух, а где Дух, там и свобода» (2 Кор. 3, 17). Дух



абсолютно свободен. Он дышит, где хочет, и никто не знает, откуда он приходит и куда уходит. Свобода и Бог неразлучны. Свобода вместе с совершенным ее пониманием присутствует только там, где человек ощущает близость Бога. Чтобы обрести хотя бы самую малую толику свободы, человеку следует пребывать вблизи от Бога. Тот, кто не знает живого Бога, не знает и свободы. Вместо свободы он имеет зависимость от греха, зла и смерти.

Именно поэтому все рассуждения о свободе, исходящие от секулярного философского разума, пребывающего в удалении от Бога,— это либо пустые потуги, либо праздные игры. Чтобы убедиться в этом, достаточно двинуться по тому пути верификации, эффективность которого еще никому не удалось опровергнуть. Формула этого подхода: «По плодам их узнаете их».

Каковы же те плоды свободы, которые человечество пожинает на протяжении последних столетий, когда философский рационализм достиг невиданной изощренности в толкованиях свободы? Они, к сожалению, удручающе и свидетельствуют лишь о несомненной тупиковости того пути, по которому двигался крупнейший из философских толкователей свободы, И. Кант.

Секулярный рационализм Канта – это апология свободы падшего человека, разорвавшего связи с Богом. Такой свободе не на что опереться. Это свобода тела, находящегося в процессе падения. На первый взгляд может показаться, что оно летит совершенно свободно и его свобода тотальна. Но какие плоды пожнет такая свобода? Столкновение с любым препятствием здесь чревато катастрофическими последствиями. И они оказываются неизбежны, если роль рулевого выполняет секулярный разум.

Разумеется, в несовершенном мире, лежащем во зле, не может быть совершенной свободы. Но совершенные представления о ней человек может иметь. Для этого ему только следует признать, что своими собственными силами эту крепость ему не взять, что его разум без веры бессилён в той же степени, в какой сам он бессилён без помощи Бога.

Свобода вкупе с Богом – это та свобода, о которой говорится в Библии, т. е. это *свобода от проклятий греха, зла и смерти*. Где господствуют грех, зло и смерть, вместо свободы царит рабство. Иисус говорил: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Иоанн. 8, 33). С увеличением меры греховности и прочих форм зла, сфера свободы становится, подобно шагреновой коже, все меньше и меньше. Поэтому апостол Павел говорил: «Стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, 1). Этому совету очень трудно следовать. Даже сам Павел признавался, как тяжело довлеет над ним иго греха. Когда он задавался вопросом, почему он делает не то, что хочет и при этом ненавидит то, что делает, то ответ у него всегда был один: «Не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 17).

Но Павел хотя бы знал врага свободы в лицо и твердо его маркировал: это грех. Секулярный же разум заставляет нас рассматривать свободу в

отрыве от греха, а также от зла и смерти. В результате утрачивается сама возможность аутентичного постижения ее сути. И в итоге все те рациональные модели свободы, которые конструирует секулярный разум, предстают как заретушированные модели рабства. В них идет речь о чем угодно, но всегда отсутствует соотнесенность с грехом, злом и смертью. В результате возникают картины мнимой, ложной, греховной свободы, которая от мира сего, где царят зло и смерть. Она ими порабощена, а значит, являет собой уже не свободу, а собственную противоположность – несвободу, зависимость, рабство.

И совершенно прав был Дж. Оруэлл, сформулировавший иронический лозунг «Свобода – это рабство». В секулярном мире иначе просто быть не может. Секулярный разум не имеет духовных ресурсов, чтобы вырваться за пределы этого жесткого, убийственного парадокса. И самоирония, звучащая в нем – это насмешка греховного разума не над законами логики, а над собой, забредшим в темный тупик непонимания самых простых вещей, прописанных в Библии тысячи лет тому назад.

## ТЕОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ СТРАХА

Страх — одна из самых сильных человеческих эмоций, непосредственно связанная с инстинктом самосохранения и чувством безопасности. Страх по своей природе адаптивен: происходящие под его воздействием психологические трансформации заставляют человека приспособлять свое поведение к внешним требованиям. Одновременно поведенческая адаптация нацелена на то, чтобы погасить эмоцию страха и вернуть психику в исходное, уравновешенное состояние. По сравнению с другими эмоциями, страх способен оказывать наиболее сильное сдерживающее воздействие на человеческое поведение. Он делает человека невосприимчивым ко многим соблазнам и искушениям, в том числе к искушению вседозволенностью.

### *Религиозный страх*

В древнем языческом мире страх перед богами служил главным средством, с помощью которого поддерживался общественный порядок. Роль законов выполняла магия с мистериальными действиями, прорицаниями оракулов и жрецов, позволявшими спеленать страхом склонности людей к диким порывам и произволу.

В Священном Писании страх Божьего гнева становится одной из центральных категорий, обозначающих природу отношения людей к Богу. Способность Бога порождать страх воспринимается людьми как Его неотъемлемый атрибут. Но этот страх не деструктивен; он не унижает, не растаптывает человеческого достоинства. Напротив, страх Господень конструктивен: он выступает как начало мудрости человеческой, поскольку предостерегает людей от завышенных самооценок, обеспечивает правильное понимание отношений между сущим и должным, побуждает к благочестивому поведению, оберегает от соблазнов и искушений.

Страх Божий может сочетаться с бесстрашием перед гнетущей силой греха. Это имел в виду пророк Моисей, когда взывал к духовному мужеству евреев: «И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был перед лицом вашим, дабы вы не грешили» (Исх. 11, 9).

Разновидностью религиозного страха является страх перед сатаной и бесами. Представления о бесах (демонах) имеют очень древнее

происхождение, уходят своими корнями в архаику анимистических фантазий. Человек всегда был убежден, что в окружающей его природе присутствуют не только светлые и безобидные духи, но и духи темные, опасные, с которыми очень трудно бороться. Это убеждение сохраняется в народном сознании по сей день, заставляя людей не просто страшиться злых сил, но и пребывать в уверенности, будто эти силы не боятся ни крестного знамения, ни молитвы и что отгонять их можно лишь при помощи чертыханий. Подобный взгляд не является христианским и представляет собой атавизм язычества, островок дохристианской архаики, сохраняющийся в современном сознании.

### *Страх перед законом*

Юридический закон, стоящий на страже цивилизованного общежития, амбивалентен. Он призван гасить эмоции страха у законопослушных граждан, обеспечивать их существование в достаточно комфортной атмосфере правовой защищенности и психологической безопасности. Одновременно тот же самый закон со всеми его практическими силовыми атрибутами предназначен будить эмоции страха у тех, кто не склонен проявлять должного законопослушания. Он способен блокировать активность, готовую устремиться в противоправное русло. Здесь главное предназначение эмоции страха — превентивное, предупредительное. Присутствующий в нормах права специальный механизм *юридических санкций* предназначен для того, чтобы заблаговременно включать у гражданина эмоцию превентивного страха и заставлять его заблаговременно откорректировать свое социальное поведение. И хотя юридическая санкция сама по себе еще не наносит удара, она предупреждает: «Если ты понятлив, послушен и готов подчиняться, тебе не грозит наказание; но если ты не таков, то опасайся, ибо справедливое наказание не замедлит последовать». Таким образом, юридические санкции призваны минимизировать чувство страха у законопослушных граждан и максимизировать его у тех, кто склонен к правонарушениям. В обоих случаях они служат одной задаче — демонстрировать реальную охранительную и карательную силу юридического закона.

### *Страх перед беззаконием*

Если действия государственных механизмов по пробуждению эмоций страха превышают этически оправданную меру целесообразности и принуждение превращается в насилие, тогда страх становится фактором разрушения внутреннего мира личности и ее отношений с внешним миром. Государственная власть, которая не может или не желает подчинить свою деятельность нормам цивилизованного права, превращается в механизм репрессий. Это хорошо показал Ф. Кафка в своем романе «Процесс», где феномен страха играет роль ключевой психологемы.

Его герой, парализованный страхом перед неведомой силой, угрожающей раздавить его, не способен ни к активному противодействию насилию, ни к отстаиванию своего достоинства, ни к защите своей жизни. Это страх перед монстром преступной государственности, перед гигантским социальным телом современного Левиафана, перед неодолимой силой созданных им обстоятельств, грозящих раздавить личность.

### *Метафизический страх*

Одним из распространенных обозначений метафизического страха служит выражение «арзамасский ужас», восходящее к индивидуальному религиозному опыту Л. Н. Толстого. Оно обозначает переживание человеком страха перед небытием задолго до собственной физической смерти. В «Записках сумасшедшего» Толстой рассказал, как его герою (он - alter ego автора) понадобилось поехать в Пензенскую губернию, чтобы там выгодно купить продающееся имение. Проезжая через Арзамас, он заночевал там в гостинице. Далее следует описание случившегося. «Заснуть, я чувствовал, не было никакой возможности. Зачем я сюда заехал? Куда я везу себя? От чего, куда я убегаю? Я убегаю от чего-то страшного и не могу убежать. Я всегда с собою, и я-то и мучителен себе. Я – вот он, я весь тут. Ни пензенское и никакое имение ничего не прибавит и не убавит мне. Я надоел себе. Я несносен, мучителен себе. Я хочу заснуть, забыться – и не могу. Не могу уйти от себя. Я вышел в коридор. Сергей спал на узенькой скамье, скинув руку, но спал сладко и сторож с пятном – спал. Я вышел в коридор, думая уйти от того, что мучило меня. Но оно вышло за мной и омрачило все. Мне также, еще больше страшно было. «Да что это за глупость, - сказал я себе, - чего я тоскую, чего боюсь? «Меня, - неслышно отвечает голос смерти. – Я тут». Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она – вот она, а ее не должно быть. Если бы мне предстояла действительно смерть, я не мог бы испытать того, что я испытал. Тогда бы я боялся. А теперь я не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, а вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздиранье было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас. Я нашел подсвечник медный со свечой обгоревшей и зажег ее. Красный огонь и размер ее, немного меньше подсвечника, - все говорило то же. Ничего нет в жизни, есть только смерть, а ее не должно быть. Я пробовал думать о том, что занимало меня: о покупке, о жене. Ничего не только веселого не было, но все это стало ничто. Все заслонил ужас за свою погибающую жизнь. Надо заснуть. Я лег было, но только улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска – такая же душевная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно. Кажется, что смерть – страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть слились в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разорвать. Еще пошел посмотреть на спящих, еще раз попытался заснуть: все тот же ужас, - красный, белый,

квадратный. Рвется где-то и не разрывается. Мучительно, мучительно, сухо и злобно, ни капли доброты я в себе не чувствовал, а только ровную спокойную злобу на себя и на то, что меня сделало».

Главной причиной этих переживаний было состояние безверия, в котором Толстой пребывал в этот период своей жизни. И в силу этого он не мог молитвенно призвать Бога себе на помощь. Поэтому он оставался один на один с тьмой, страхом смерти и бесами, которые безжалостно терзали его. Именно бесы в ту злополучную ночь сокрушили его дух, ввергли в состояние «арзамасского ужаса», заставили почувствовать злобу относительно силы, которая его сотворила.

Немецкий религиозный мыслитель Пауль Тиллих (1886 – 1965) указывает на три основные разновидности тревожащего человека метафизического страха. Это, во-первых, страх судьбы и смерти. Во-вторых, страх пустоты и утраты смысла. В-третьих, страх вины и осуждения.

Тревоги и фобии, сопутствующие жизни каждого человека, имеют свойство накапливаться, углубляться, создавать поле внутренней напряженности и, в итоге, до предела усложнять человеческое существование. Этот процесс становится массовым в критические, переходные эпохи истории – *кайросы*. В такие периоды, когда разрушаются традиционные нормативно-ценностные системы, а социальные институты перестают выполнять свои цивилизующие функции, действительность приближает человека к пределу его возможностей. Для того, чтобы вырваться из плена фобий, справиться со своими страхами, личность должна предпринять недюжинные духовные усилия и встать на путь обретения собственной идентичности. Этот процесс самоидентификации, в котором очень важную роль играет религиозное сознание, Тиллих назвал «мужеством быть».

## ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

### КУЛЬТУРА БАРОККО И МУЗЫКА БАХА

#### *Сущность Барокко*

Культурный стиль Барокко возник в Европе в XVII в. в условиях кризиса ренессансного антропоцентризма. Получилось так, что утверждаемая культурой Возрождения свобода человека от власти высших сакральных начал обернулась, с одной стороны, чувством покинутости и одиночества (философия Б. Паскаля), а с другой – прямой апологетикой имморализма (политическая доктрина Н. Макиавелли). В противовес им исходной философско-религиозной и нравственно-этической предпосылкой стиля барокко явилась убежденность в необходимости спасти человека от зла, угрожающего ему из глубин его собственной природы. Спасителем мог быть только Бог, но признание этого культурным сознанием было равнозначно отвержению антропоцентризма и принятию теоцентрической картины мира с присущей ей системой норм, ценностей и смыслов. Чем шире распространялись секулярные умонастроения, тем энергичнее обнаруживали себя духовные порывы творческого сознания ввысь, к Богу. Философские идеи Б. Грасиана, Г. Лейбница и Я. Беме, поэтические образы Т. Тассо, Дж. Мильтона и П. Кальдерона, музыка И. С. Баха, живопись Караваджо, Д. Веласкеса, Эль Греко, Рембрандта, составившие золотой фонд культуры Барокко, были пронизаны устремленностью в духовные выси сакрального мира. В их творениях потому и присутствовало столь много внутреннего напряжения, что только благодаря энергичным усилиям христианского духа можно было удержать теоцентрическую систему ценностей на авансцене европейской культуры.

То, что в барочном сознании мир предстал раздираемым многими противоречиями, утратившим внутреннюю уравновешенность, пребывающим в динамике бурных сотрясений, это не противоречило исходным библейским установкам. Поэты, черпающие вдохновение как из евангельского источника, постоянно обращались к теме Страстей Господних. Страдания Сына Божьего оказывались удивительно созвучны

социально-духовной атмосфере XVII в. Барочное искусство взывало к религиозному опыту христианина через его эстетическое сознание.

Барочная культура развивалась под преимущественным воздействием католического мирозерцания. Страны, где влияние католицизма было наиболее сильным, породили наиболее яркие образцы барочной архитектуры, живописи, поэзии. Ими были Испания, Португалия, Италия, Фландрия, находившаяся под властью Испании.

После Люблинской унии церквей (1569) и объединения Литовского княжества с Польшей католическое Барокко стало распространяться в Прибалтике, Западной Украине и Белоруссии. В католических соборах, строившихся в этих странах, художники стремились в своих росписях вызывать у прихожан ощущение пребывания в мире сакральных святых и высших смыслов. Получили распространение огромные алтарные картины, изображавшие различные библейские сцены, насыщенные аллегориями и символами. Стены соборов, сплошь покрытые живописью, напоминали театральные декорации и создавали ощущение призрачных, колеблющихся покровов, за которыми пребывал иной, непохожий на земную реальность, сакральный мир.

#### *Философско-теологические основания культуры Барокко*

Внутренний пафос барочной культуры подчинен стремлению возродить поколебленную ренессансным антропоцентризмом теоцентрическую картину мира с ее ценностными и ноормативными абсолютами и с присущей ей непреложной категоричностью высоких нравственных требований к человеку. В результате ренессансных попыток изгнать Бога из центра Вселенной и поместить на Его место обычного человека с множеством присущих ему грехов социальный мир грозил превратиться в страшное подобие картин Иеронимуса Босха, то есть в нечто вроде темного вселенского “подполья”, где всевозможная злая нечисть, прежде страшившаяся гнева Божьего, теперь осмелела, повывлезала из своих укрытий и заполнила все физическое, социальное и духовное пространство мира. Барочное сознание не могло принять ни такого мира, ни имморального человека-рационалиста, в чьей душе не находилось места для Бога.

Важным фактором, предопределившим многое в строе и пафосе барочной культуры, явилось драматическое столкновение двух западных направлений христианства – католицизма и протестантизма. В течение XVI – XVII вв. эти ветви единого ствола принесли замечательные культурные плоды. Одаренные богословы, философы, художники, поэты, драматурги существовали как среди католиков, так и среди протестантов. Своим творчеством Бога славили со стороны католиков Паскаль, Эль Греко, Рубенс, Кальдерон и др., а со стороны протестантов - Мильтон, Беме, Лейбниц, Рембрандт, Бах, Гендель и др.



Барокко создало культурное пространство (философское, литературное, живописное, архитектурное), где не было равновесия и соразмерности, а преобладали напряженный драматизм столкновений противоположных сил. В нем изобиловали контрасты, борьба страстей и картины страданий. В архитектурно-скульптурных и живописных композициях прежний ренессансный круг, являющийся символом гармонии, стал вытягиваться в эллипс, как символ напряженной, динамичной силы, преодолевающей сопротивление. Статичные фигуры и лица, исполненные спокойного достоинства, некогда характерные для творчества мастеров Возрождения, стали уступать место святым ликам, озаренным мистическими восторгами, и телам, изображенным в экстатических позах с причудливыми изгибами.

В новых социально-исторических условиях мастера культуры Барокко стремились актуализировать духовный опыт, накопленный предыдущими столетиями развития христианской культуры. Это имело вид стремлений, направленных на то, чтобы вернуть Бога не только в центр картины мира, но и в человеческое сердце. Разнообразные метафизические, живописные, поэтические и музыкальные варианты теодицеи были освещены ясным пониманием того, что секуляризованная культура, лишенная интереса к трансцендентному миру, не способна дать должных духовных плодов. По существу, Барокко – это тоже возрождение. Но оно стремилось возродить не античные идеи и каноны, подобно культуре Ренессанса, а более близкий по времени опыт средневековой религиозной культуры. Более того, это было стремление не просто возродить, но максимально актуализировать средневековый теоцентризм, а также синтезировать его с отдельными элементами ренессансной концепции свободы и достоинства человека. Блеск и нищета Ренессанса состояли в том, что он поспешил отвернуться от большинства средневековых традиций. Это придало ренессансным умонастроениям относительную легковесность и быстротечность, придало им характер мимолетного эпизода в духовной жизни Европы. Многовековая работа христианского духа, подспудно копившего культурную энергию и ждавшего, что в новых исторических условиях результаты его трудов будут востребованы, не нашла себе полномасштабного применения в культуре Возрождения. А между тем, как верно заметил русский философ В. В. Розанов, в великом тысячелетнем молчании средних веков душа созревала не только для “Божественной комедии”, но и для открытий Г. Галилея и Н. Коперника.

Б. Паскаль с его истинно барочным мироощущением высказал важную мысль об особой природе духа Барокко. Она приняла у него вид суждения о том, что агония Христа будет длиться вечно и что человеку на ее протяжении нельзя спать, а необходимо бодрствовать. В этом утверждении присутствует мысль о *вечной* природе духа Барокко, который не исчезнет из культуры, а будет регулярно, с известной периодичностью заявлять о себе. Барокко с характерным для него духом

теодицеи означало пробуждение души европейца от того мимолетного забвения, когда она пребывала в плену ренессансных иллюзий. Императив “Нельзя спать!” означал запрет на духовную спячку. Для духа, которому претят безмыслие, бесчувствие, невосприимчивость к высшей, сакральной реальности, существует особая форма бодрствования. достойная его высокой природы. Она проявляется в готовности нести в себе память о высшем мире, бережно хранить представления о самом главном – Боге и бессмертии человеческой души. Императив Паскаля перекликается с философемой П. Кальдерона, вынесенной в название его пьесы “Жизнь есть сон” и подразумевающей, что физическая жизнь тела равнозначна сну и что только смерть приводит к окончательному пробуждению души, открывает ей путь к ее последующему вечному бодрствованию.

Драматизм человеческого существования состоит в том, что сон души способен рождать чудовищ, не менее устрашающих, чем сон разума. Философ Л. Шестов писал о том, что когда Петр трижды отрекся от подвергнувшегося опасности Христа, душа будущего апостола еще спала. Запрет Паскаля на сон души - это попытка возвести преграду на пути зла. Бодрствующий разум при спящей душе способен не только предать Христа, но и посягнуть на верховный авторитет Бога-творца. Отсюда категоричность запрета на сон не только души, но и духа. И хотя буквальное исполнение этого императива обычному человеку не под силу, поскольку никакое бодрствование не может длиться бесконечно долго, и рано или поздно сон все равно возьмет свое, поскольку чередования сна и бодрствования – неустраняемая неизбежность существования как тела, так и души. Однако, культура Барокко требование *бодрствовать* звучит не из рассудочного пространства обыденной логики, а из пространства барочной метафизики религиозно-нравственных абсолютов, где доминирует вера в реальность запредельного мира, в непреложность библейских истин.

Последующие века показали, что культурно-историческая, религиозно-метафизическая природа барочного стиля гораздо шире пространственно-временных пределов Европы XVII столетия, что барочные умонастроения проникли из католицизма вначале в протестантскую культуру, а позднее, в XVIII – XIX вв. и в культуру православную. Это объясняется особенностью духа Барокко, присущим ему общехристианским пафосом теодицеи.

#### *Художественно-эстетические принципы*

Барокко – это мир, где нет равновесия, соразмерности и гармонии, а преобладают дисгармоничность и драматические коллизии, где над рассудочностью довлеют аффекты, где все полно контрастов и конфликтов, исполнено пафосом героической борьбы за сверхличные ценности и готовностью принять страдание за них.

Барочное культурное сознание не принимает обезбоженного мира и суетного человека, в чьей душе нет места Богу. Для него идеалом является личность, отстаивающая христианские идеалы. Излюбленные мотивы художников Барокко – страдания Христа, святых мучеников, подвиги отшельников-страстотерпцев. Изображая крестные муки, гонения за веру, художники стремились пробудить религиозно-эстетические чувства зрителя, вывести их на высший уровень экстаической напряженности и тем самым дать человеку возможность ощутить свою причастность к миру абсолютных ценностей и сакральных смыслов.

Для передачи драматических коллизий внешней и внутренней жизни человека в изобразительное искусство вводится «принцип гибкой формы». Благодаря ему бурные эмоциональные состояния и душевные порывы изображаются посредством причудливых изгибов, резких ракурсов, театральных жестов, вычурных линий и неожиданных цветовых сочетаний. Былые, ренессансные эталоны меры и гармонии уступают место повышенному интересу к фигуративным особенностям дисгармоний, диссонансов и чрезмерностей. В отличие от ренессансных мастеров, изображавших своих героев чаще всего в статичных позах, исполненных достоинства и самоуверенности, барочные живописцы предпочитали писать лица и фигуры, исполненные внутреннего динамизма, озаренные мистическими восторгами религиозных откровений. В живописных и архитектурных композициях круг сменяется эллипсом: ренессансный символ гармонии сменяется символом напряженной, динамичной силы, преодолевающей внешнее сопротивление.

В последующие века судьба многих ценностей культуры барокко оказалась довольно необычной. Так, например, великий испанский художник Эль Греко пребывал в забвении до конца XIX в. Крупнейший из барочных композиторов Другой гений, И.-С. Бах, практически не был известен ни в Европе, ни в России до 1829 г., то есть до того момента, когда композитор и пианист Ф. Мендельсон публично исполнил "Страсти по Матфею".

Только в XX столетии специалисты стали рассматривать Барокко в одном ряду с другими культурными стилями. Объясняется это в значительной степени стремлением преодолеть те умонастроения секуляризма, рационализма и натурализма, которые заставляли многих европейцев пренебрежительно относиться к теоцентрической культурной традиции. Лишь почувствовав усталость от холодного рационализма и бездушного позитивизма, ощутив тяготение к ценностям «мира горнего», европейское культурное сознание почувствовало повышенный интерес к культуре Барокко.

*Бах: творчество – способ служения Богу*

Иоганн Себастьян Бах (1685 – 1750) родился в семье придворного музыканта в Эйзенахе. В детстве он брал уроки музыки у своего старшего брата. Впоследствии профессиональная жизнь Баха-музыканта протекала в основном при протестантских церквях. В 15-летнем возрасте он получил место певчего в хоре церкви Св. Михаила в Лüneбурге. Впоследствии служил придворным скрипачом в Веймаре, органистом в Арнштадте и Мюльгаузене. Был капельмейстером, кантором, придворным композитором саксонского короля. Его дарования высоко ценил король Фридрих II. Последние 27 лет он служил регентом в лютеранской церкви св. Фомы в Лейпциге. Бах был дважды женат и являлся отцом двадцати детей, некоторые из которых умерли в детстве.

Композитор оставил огромное творческое наследие, включающее 200 духовных и светских кантат, 6 Бранденбургских концертов, 145 прелюдий и хоралов для органа, 48 прелюдий и фуг, составляющих сборник «Хорошо темперированного клавира», 4 концерта, 4 пассиона, из которых до нашего времени дошли только «Страсти по Иоанну» (1724) и «Страсти по Матфею» (1729) и др.

Для Баха создание музыкальных произведений и их исполнение было не просто главным делом жизни, а делом веры, способом служения Богу. Он рассматривал творчество как возможность общения с живым Богом, как форму Его прославления. Через созданные им органые произведения, оратории, мессы, кантаты прихожане имели возможность ощущать присутствие Бога. «Бах понятия не имел об искусстве для искусства, он был слишком занят искусством, творимым ради Бога» (Дж. Сэмпсон).

Несмотря на жанровое разнообразие, творчество Баха производит впечатление удивительной внутренней цельности. Музыкальный мир композитора христоцентричен. Он – художник-мистик, сумевший передать посредством музыкальных форм свое ощущение великой тайны Божьего присутствия в мире, тайны Боговоплощения, которую нес в себе Иисус Христос.

Кантаты и пассионы Баха – это музыкальные мистерии, выражающие глубокое сочувствие страданиям Христа. В них присутствуют образы страданий, душевных мук, размышления о неизбежной смерти, о дарованной человеку возможности спасения души, а также о тайне загробной жизни. «Героем Баха – явным или подразумеваемым – становится не бунтующий или дерзновенный действующий герой, а Христос, человек, принявший смертные муки за других, *страстотерпец*, чистый и бескорыстный до конца... Тема Христа-человека у Баха, а за ней и страдающего человека вообще, приобретает трагедийный смысл, становится основной трагической темой, порождающей не христианское смирение, а именно «страх и сострадание» в их очистительно-трагедийном значении... В глазах Баха героичными были не протест, не бунт, не восстание (хотя смутные образы бурь как движения масс и проходят в иных его хорах), а

моральная стойкость, подвиг самопожертвования как символ победы человека над самим собой ради других» (Ливанова Т. Н. Западно-европейская музыка XVII – XVIII веков в ряду искусств. М.: Музыка, 1977. С. 285 – 286).

Музыка Баха исполнена высокого трагизма. Если в и средневековой музыке отсутствовали развитые формы и жанры, позволявшие воссоздавать трагическое мироощущение человека, то в XVII в. такие музыкальные средства появляются вместе с развитием оперы, возникшим повышенным вниманием к феномену мелодии с сопровождением, а также в связи с утверждением полифонии нового склада. Для музыкального мышления Баха оказался характерен полифонизм, проявляющийся в том, что мелодия строилась у него на эмоциональных интонациях, носящих не индивидуальный, а хоровой характер. Язык барочного искусства с его способностью воссоздавать драматизм и контрасты бытия, а также всю гамму сопутствующих человеческому существованию страстей и мук, как нельзя лучше подходил для создания картин земной жизни Спасителя, его страданий, распятия, смерти и воскресения.

Подобно немецкому мыслителю Г. Лейбницу, который в своей философской теодицее сумел возвыситься до постижения Божьего промысла, ведущего людей сквозь тьму к свету, через зло к добру, Бах создал *теодицею в звуках*, воспевающую божественный миропорядок. Это отчетливо прочувствовал И. – В. Гете признававшийся, что когда он слушает музыку Баха, то ему всегда кажется, что он внимает звукам вечной гармонии, духу Божьему, витавшему над Вселенной при сотворении мира.

Альберт Швейцер, протестантский теолог, философ, культуролог, автор фундаментального исследования о Бахе, создал портрет немецкого композитора как поэта и живописца в музыке, как художника звука, свободно владеющего языком звуковых красок. «Его музыка, - писал Швейцер, - поэтична и живописна, потому что ее темы рождены поэтическими и живописными представлениями. Исходя из этих тем музыкальная композиция разворачивается в совершенное архитектурное сооружение, построенное из звуков. Музыка, которая по самой своей сути является поэтической и живописной, предстает перед нами как готическая архитектура, претворенная в звучание. Самое великое в этом искусстве, которое так исполнено жизни, так удивительно пластично и уникально по совершенству формы, - это тот дух, которым веет от него. Душа, от земных тревог страстно стремящаяся к покою и уже вкусившая его, в этой музыке дает возможность другим приобщиться к ее духовному опыту» (Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 41)

Примечательна посмертная судьба творческого наследия Баха. Эпоха Просвещения с присущим ей духом расширяющейся и захватывающей все сферы культуры секулярности привела к тому, что музыка Баха оказалось вначале на периферии эстетических интересов европейского сознания, а затем вообще очутилось за его пределами.

Трудно сказать, сколько десятилетий продолжалось бы это забвение, если б в 1829 г. в Берлине не состоялось исполнение Ф. Мендельсоном «Страстей по Матфею». Эта, по словам Дж. Сэмпсона, величайшая драма из всех когда-либо созданных, чья музыка оказалась на уровне своей наводящей ужас темы, произвела сильнейшее впечатление на слушателей и породила интерес к творчеству и личности композитора. Последующее, уже более не прерывающееся присутствие музыки Баха в эпицентре духовно-эстетической жизни Запада, а затем и России, явилось убедительным свидетельством того, христианский мир не собирался отрещиваться от своих ценностей.

## ВООБРАЖЕНИЕ ХУДОЖНИКА

Воображение — это продуктивная способность индивидуальной души, позволяющая творческой личности создавать представления, синтезировать сложные образные композиции двух видов — вольные аналоги существующих реалий и не имеющие аналогов в действительности.

Воображение - обязательное условие творческой деятельности в таких сферах культуры, как искусство, наука, метафизика. Художественное воображение составляет важнейший компонент художественного творчества. Фантазия поэта, писателя, живописца, скульптора, архитектора позволяет продуцировать художественные ценности, создавать произведения искусства.

Воображение дает художнику возможность ощутить вкус творческой свободы. С его помощью интересующая художника реальность окрашивается в такие тона, каких она, сама по себе, не имеет. Художник может поместить своего героя в контекст, более широкий, чем социальность и указать на существование дополнительных причинных зависимостей сверхсоциального, метафизического, универсального характера. Подобными приемами пользовались такие писатели-мыслители как У. Шекспир, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, Ф. Кафка, А. Платонов, Дж. Оруэлл и др. Они умели искусно соотносить интересующие их социальные факты с метафизическими универсалиями и тем самым создавать эффект необычайной глубины проникновения в сущность человека и его отношений с миром.

Творческое воображение способно обнаруживать существование таких смысловых измерений, какие скрыты от обыденного сознания большинства людей. Вот характерный пример. Во времена Достоевского, в петербургской ночлежке умер нищий, некий Соловьев. В его лохмотьях обнаружили огромную сумму денег – полмиллиона рублей. Его тело хотели вскрывать, чтобы удостовериться в том, что он – сумасшедший. Ф. М. Достоевский на этот счет высказал свое мнение, утверждая, что Соловьев, конечно же, не был сумасшедшим и что, вообще, подобные тайны вскрытиями не разъясняются. «Мне вдруг показалось, - пишет он, - что мой Соловьев лицо колоссальное. Он ушел от света и удалился от всех соблазнов его к себе за ширмы. Что ему во всем этом пустом блеске, во всей этой нашей роскоши? К чему покой и комфорт? Что ему за дело

до этих лиц, до этих лакеев, сидящих на каретах, до этих господ и госпож, сидящих внутри карет; до этих господ, катающихся на рысаках, и до этих господ, бредущих пешком, до этих очаровательных молодых людей, на лицах которых написана ненасытная жажда камелий и рублей серебром?.. Что ему за дело до этих камелий, Минн и Аманс?.. Нет; ничего ему не надо, у него все это есть, - там, под его подушкой, на которой наволочка еще с прошлого года. Пусть с прошлого года: он свистнет, и к нему послушно приползет все, что ему надо. Он захочет, и многие лица осчастливят его внимательной улыбкой. Вот вино – оно бы согрело его кровь: оно бы помогло ему, и даже недорогое вино... Не надо ему никакого. Он выше всех желаний...» (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. Т. 19. Л., 1979. С. 73-74). Творческое воображение писателя, оттолкнувшись от конкретного социального факта, возносится на высоту философских обобщений, где возникает впечатляющий смыслообраз нищего богача, человека-парадокса, человека-оксюморона, соединившего в себе несоединимое – страсть к деньгам и презрение ко всему, что они могут дать, вобравшего в себя максимальную меру возможного неразумия и столь же полную меру высшей мудрости. Вскрыть сущность этого парадокса смогло только творческое воображение гениального писателя, сумевшего достроить открывшуюся всем загадочную картину до необходимой смысловой полноты.

Аналогичный взлет творческого воображения, только в более значительном масштабе имел место в истории создания романа «Бесы». Достоевский, находясь за границей и располагая лишь самыми общими сведениями о политическом преступнике С. Нечаеве и убийстве им студента И. Иванова, как бы заново сотворил всю коллизию, сконструировал новый причинно-следственный каркас сложнейшей фабулы и, кроме того, поместил это воображаемое художественное целое в метафизический контекст, создав тем самым роман-пророчество, приподымавший завесу над будущей судьбой России.

Несмотря на ту чрезвычайно значительную роль, которую играет художественное воображение, оно является необходимым, но не достаточным условием творческого процесса. С особой отчетливостью это проявляется в сфере христианского искусства. Так, например, для художника-христианина, работающего над картиной, в центре которой изображение Христа, художественное воображение – только одна из составляющих той творческой силы, которая движет кистью живописца. Это отчетливо чувствовал А. А. Иванов во время работы над картиной «Явлением Мессии». Драматизм испытанных им творческих переживаний точно передал Н. В. Гоголь, лично общавшийся с художником. Значительная трудность заключалась в том, чтобы передать всю гамму человеческих чувств, испытываемых людьми, когда они впервые увидели в Иисусе давно ожидаемого Спасителя. «Но как, - писал Гоголь, - изобразить то, чему еще не нашел художник образца? Где мог найти он образец для того, чтобы изобразить главное, составляющее



задачу всей картины, - представить в лицах весь ход человеческого обращения ко Христу? Откуда мог он взять его? Из головы? Создать воображением? Постигнуть мыслью? Нет, пустяки! Холодна для этого мысль и ничтожно воображение. Иванов напрягал воображение, елико мог, старался на лицах всех людей, с какими ни встречался, ловить высокие движения душевные, оставался в церквях следить за молитвой человека – и видел, что все бессильно и недостаточно и не утверждает в его душе полной идеи о том, что нужно. И это было предметом сильных страданий его душевных и виной того, что картина так долго затянулась. Нет, пока в самом художнике не произошло истинное обращение ко Христу, не изобразить ему того на полотне. Иванов молил Бога о ниспослании ему такого полного обращения, лил слезы в тишине, прося у Него же сил исполнить Им же внушенную мысль» (Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. – В: Он же. Духовная проза. М., 2001. С. 145). Гоголь усматривает прямую зависимость между творческим воображением художника-христианина и его верой, между состояниями его души и духа. Вывод напрашивается сам собой: роль первой скрипки в творческом процессе живописца-христианина принадлежит не душе и ее способности к воображению, а духу, его способности пребывать на должной высоте устремлений и поднимать до этого уровня силу творческого воображения.

Творческому духу отдельных художников присуща функция, которую иногда называют пророческой. Она представляет собой редко проявляющуюся способность проникать за пределы физических пространственно-временных измерений и усматривать события, которые скрыты от современников и откроются только лишь новым поколениям, спустя определенное время. В этом есть нечто, отдаленно напоминающее библейские книги пророков. Последние оказали существенное влияние на развитие средневековой поэзии. Благодаря им сложился особый литературный жанр – *пророческие речения*. Их отличает поэтическая форма, повышенная эмоциональность высказываний, яркая метафоричность, использование контрастирующих, резко сменяющих друг друга образов, а также художественно-эстетических возможностей традиционных жанров - песен, притч, загадок. Впоследствии, в литературе нового времени, пророческие речения, исчезнувшие как целостный, самостоятельный жанр религиозной поэзии, сохранились в виде отдельных вкраплений в творческой практике отдельных поэтов и писателей, как правило, гениев, наделенных особой проницательностью, необычайно чуткой интуицией. Среди русских художников к ним могут быть отнесены прежде всего М. Ю. Лермонтов и Ф. М. Достоевский. Если у Лермонтова, в силу краткости его жизненного пути, пророческий дар не успел развиться и проявиться в полной мере, то у Достоевского он обнаружился на самых разных уровнях его творческой жизни. Великий романист испытывал огромный интерес к проблеме объяснения причин разнообразных катастроф и преступлений, которые далеко не всегда

поддавались объяснениям в духе прямолинейной причинной схематики. Эти затруднения заставляли Достоевского с большим вниманием относиться к различного рода предсказаниям и пророчествам. Сохранился его черновой автограф записей, где содержались пространные рассуждения о том, что абсолютное большинство современных людей, в том числе самых образованных, верят в способность отдельных личностей к предсказаниям. В библиотеке писателя имелась книга Сведенборга «О небесах, о мире духов и об аде», изданная в 1863 г. в Лейпциге, в переводе А.Н. Аксакова. Он с большим вниманием относился к сведениям об известной вещунье Ленорман, предсказавшей декабристу С. И. Муравьеву-Апостолу совершенно, казалось бы, невероятную, смерть на виселице.

Проблема пророческой функции воображения, тесно связанная с образами библейских пророков, привлекала к себе композиторов XIX – XX вв. Так, Л. Керубини создал «Плач Иеремии» (1815), Ф. Лист – «Видение Иезекииля», К. Дебюсси – кантату «Даниил» (1884), Б. Мартину – ораторию «Пророчество Исая» (1959).

Христианские отцы и учителя церкви относились к воображению-фантазии, как правило, отрицательно. Они видели в нем источник образов, разжигающих страсти, препятствующих богопознанию и уводящих человека от Христа. Так, Григорий Синаит, рассуждая о молитвенной медитации, настаивал на том, что человеческий ум, погруженный в созерцательное состояние, должен стремиться к тому, чтобы в его внутреннем пространстве отсутствовали какие бы то ни было образы. В противном случае они будут служить помехой молитвенному общению христианина с Богом.

Однако, если говорить о художественном воображении, без участия которого невозможно развитие ни архитектуры, ни скульптуры, ни живописи, ни поэзии, то в классическом богословии жесткие выпады против него встречаются крайне редко.

## **ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В БИБЛИИ И В ИСКУССТВЕ**

В Библии присутствуют несколько понятий, обозначающих время – хронос (chronos), эон (aion) и кайрос (kairos). *Хронос* означает момент совершения того или иного события. *Эон* – достаточно протяженный отрезок мировой истории, когда не происходит никаких чрезвычайных событий, способных радикально изменить ее ход. *Кайрос* – разрыв между двумя эонами, когда совершается нечто экстраординарное, порождающее серьезные последствия для судьбы отдельного народа или даже всего человечества. Все эти понятия характеризуют тварный мир, созданный Богом, и помогают человеку уяснить то состояние погруженности в поток постоянных изменений, которые происходят как с ним самим, так и с окружающей его реальностью.

В библейской теологии всем этим понятиям противопоставляется понятие вечности, характеризующее уже не тварный мир, а Творца и все, что имеет трансцендентную природу.

### *Вечность, в которой пребывает Бог*

Между вечностью и временем существуют качественные различия, которые являются своеобразным продолжением различий между Творцом и тварным миром, Богом и человеком. Бог, бытие Которого не имеет ни начала, ни конца, вечен. Он существовал до сотворения мира и будет существовать после второго пришествия Христа и конца времен.

Несмотря на то, что вечность выступает одним из главных атрибутов Бога, в Библии нет указаний на природу вечности, отсутствуют характеристики ее сущности. Поэтому теологи вынуждены лишь строить догадки касательно того, означает ли она бесконечно длящееся время или же сводится к полному отсутствию времени.

### *Власть Бога над временем и пространством*

Время, как атрибут тварного мира, есть ни что иное, как продолжительность и последовательность вмещающихся в него событий. В этом своем качестве время находится в полной власти Бога, чья власть абсолютна и безраздельна. Сам же Он пребывает вне времени, ибо Он – Тот, «Который был, есть и грядет» (Откр. 1, 4).

Бог, сотворив физический мир, создал время и пространство, сделал их главными сущностными атрибутами физического, земного существования вещей, явлений, живых организмов и людей. То есть время – такое же творение Бога, как и человек. Оно для Него – только средство, дающее возможность реализовать Его замысел относительно человечества. Сам Господь пребывает не просто вне времени, а как бы над ним. Для Него любая временная протяженность – это бесконечно малая величина: «тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3, 8). Равным образом любая вещь и любое существо, пребывающие во времени – это тоже для Него самые малые малости. «Прежде, нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты – Бог. Ты возвращаешь человека в тление и говоришь: «возвратитесь, сыны человеческие!» Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи. Ты как наводнением уносишь их; они как сон, как трава, которая утром вырастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает» (Пс. 89, 3 – 6).

Творец установил для всего сущего в целом и для каждой из его частей в отдельности «времена и сроки», когда предстоит родиться и когда надо будет умереть. Псалом 138 гласит: «Не скрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138, 15 – 16).

Благодаря Творцу установилась чередка времен, цикличность происходящих процессов, связанных с вращениями небесных светил, сменой времен года и времени суток. Псалмопевец обращается к Творцу: «В начале Ты основал землю, и небеса – дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся; но Ты – тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101, 26 – 28). Бог может, если сочтет необходимым, приостановить любой из процессов, как Он остановил перемещение Солнца по небосклону по молитве Иисуса Навина. В Его власти весь ход мировой истории, включая ее начало и завершение.

Той же властью над временем, что и Бог-Отец, обладает и Бог-Сын, Иисус Христос. Для мира Христос – «Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Откр. 22, 13). Существовавший до начала времен, Христос провиденциально участвует в бытии мира. Неподвластный никаким переменам, «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13, 8).

*Время в Ветхом Завете: мир погружен в текучую стихию временности*

Согласно Ветхозаветным священнописателям, мир, будучи творением, не просто пребывает во времени, но находится в подчинении у него. Все живое погружено в циклические процессы, где основные вехи – это рождение, развитие, старение и умирание. Даже человек, наиболее совершенное из творений, не властен изменить что либо в этом порядке. Бог

определил ему дни и положил в них предел, который тому не перейти (Иов 14, 5). «Человек подобен дуновению; дни его как уклоняющаяся тень» (Пс. 143, 4).

В Ветхом Завете время движется по циклическим траекториям, придавая жизни природы, существованию индивида и рода определенную пульсирующую ритмику. «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает веки. Восходит солнце и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь... Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1, 4 – 10).

Особо подчеркивается ритмичный, маятникообразный характер всех важнейших событий и процессов человеческой жизни. Не человек установил этот высший порядок и потому никто не в силах вырваться из этой онтологической закольцованности совершающихся переходов и взаимопревращений. «Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру» (Еккл. 3, 1 – 8).

Все происходящее внутри этих циклов, не бессмысленно, как не бессмысленна человеческая жизнь. Бог, имеющий Свои цели, придает всему происходящему смыслы, ведомые Ему Одному. Из череды времен и ритмической смены поколений сложилась священная история, ключевыми событиями которой стали заветы, заключенные Богом вначале с Адамом, затем с патриархами Ноем, Авраамом, пророком Моисеем, царем Давидом, пророком Иеремией. Но главный смысл всего происходящего с людьми заключен в намерении Бога подвести их к исполнению полноты времен, когда бы они могли узреть пришествие Спасителя.

### *Время в Новом Завете*

Власть времени, которое неумолимо в своем течении, порой представляется людям как нечто тираническое. Человек страдает от деспотизма времени гораздо сильнее, чем другие существа, поскольку сознает брэнность своего земного существования. Он может выказывать недовольство, роптать или пытаться дерзко переправить «времена и сроки», но самое лучшее для него – не возмущаться, а смиренно все принимать. Ведь

за зависимостью человека от времени стоит ни что иное, как зависимость творения от Творца. Апостол Иаков так обращается к тем, кто не склонен выказывать подобающего смирения: «Теперь послушайте вы, говорящие: «сегодня или завтра отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать, и получать прибыль»; вы, которые не знаете, что случится завтра: ибо, что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий. Вместо того, чтобы вам говорить: «если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое», - вы, по своей надменности, тщеславитесь: всякое такое тщеславие есть зло» (Иак. 4, 13 – 16).

### *Эон и кайрос*

Применительно к социальной жизни человеческого рода, его пребыванию в историческом времени важную роль играют категории эона и кайроса.

Эон — достаточно протяженная историческая эпоха, когда конкретный социальный мир пребывает в состоянии относительной стабильности, когда основные начала и силы, составляющие его, пребывают в состоянии динамической уравновешенности и не переживает слишком радикальных и глубоких метаморфоз. Ровное течение времен позволяет человеку ощущать прочную надежность устоев миропорядка, заниматься созидательной деятельностью, пожинать плоды своих трудов и оставаться достаточно консервативным традиционалистом, не выказывая особого стремления к переменам, новациям, реформам. В Священной истории самостоятельными эонами являются периоды от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Иисуса Христа и от первого пришествия Спасителя до Его второго пришествия.

Как уже отмечалось выше, переходные периоды, когда происходят смены одних эонов другими, называются кайросами. Греческий термин «кайрос» буквально переводится как *данное время* и обозначает некий конкретный отрезок истории, насыщенный важными событиями, имеющими чрезвычайное духовное и практическое значение для настоящего и будущего.

В условиях кайроса, напоминающего крутую излучину реки, история совершает радикальный поворот и устремляется в новом направлении. Совершаются некие важные события, играющие ключевую роль для больших человеческих сообществ. Последствия этих события еще долго сказываются на протяжении последующих времен.

На кайрос приходится важнейшее из событий мировой истории – приход Христа. В Его жизни, смерти и воскресении соединились вечное и временное: Бог из Его вневременного и внепространственного бытия сошел в пространство и время, чтобы затем опять вознестись над ними.

Чередование эонов и кайросов демонстрирует прерывистость мировой истории, указывает на ее способность к многообещающим переменам, отвечающим замыслам Бога. Эту неравномерную динамику нельзя оценивать

в терминах прогресса, но в ее внутренней логике также нет намека и на деградацию, обреченность, бесперспективность, тупиковость.

С переходом из одной зоны в другую существенным образом изменяется духовная жизнь людей, трансформируются нормативно-ценностные структуры индивидуального и массового сознания, изменяются модели мира, картины сущего и должного, представления человека о самом себе. Но это происходит не сразу, и изменениям поддаются не все люди. В новой зоне, как правило, остается немало тех, кто по характеру своего религиозного сознания, психологическому и ментальному строю принадлежит прежней зоне. Поэтому в социальном пространстве кайроса, а затем и новой зоны происходят бесчисленные столкновения между людьми, принадлежащими разным временам. Это обстоятельство сообщает социальной жизни переходного времени экстраординарный драматизм.

### *Вечное и временное*

Существует точка зрения, согласно которой время земной истории человечества – это некий разрыв в вечности, которая существовала до наступления времен и будет существовать после конца времен. Данная позиция несостоятельна в силу того, что предполагает отождествление двух разнокачественных реальностей – абсолютной и относительной, божественно и земной, трансцендентной и посюсторонней. Она не учитывает того, что между вечностью и временем, как двумя принципиально отличающимися друг от друга типами реальности есть множество существенных отличий. Если вечность, будучи абсолютной – это атрибут Бога, то временность, как нечто относительное, – свойство сотворенного Им мира. Вместе с тем, это не означает, что вечное и временное отделены друг от друга непреодолимой стеной. Вся священная история – это череда свидетельств о том, как вечное вторгается во временное и раскрывается через его формы. При этом время чем-то напоминает арену или сцену, которую Творец предоставил людям-актерам, чтобы они сыграли на ней свои роли, исполнили свое земное предназначение. Это дозволение имеет отнюдь не бессрочный характер, и в один из моментов, когда придет час Страшного суда, почва уйдет из-под ног всех, кто расположился на сцене. Это и будет концом времен, истории и человечества, о котором пророчествует Священное Писание.

### *Конец времен и вечная жизнь для людей*

Время земной истории человечества, имевшее свое начало, неизбежно близится к своему концу. В будущем, в некий момент, известный только одному Богу, история завершится вторым пришествием Иисуса Христа. Иоанн Богослов пишет о пределе, за которым «времени уже не будет»: «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не

будет» (Откр. 10, 5 – 6). Конец времен («*времени уже не будет*») означает тот предел, за которым земной порядок, существующий на земле, исчезнет. И это окончание времен будет исполнением Божьего замысла.

Ветхий Завет, в отличие от Нового Завета, не предполагал возможности вечной жизни для людей. Жизнь после смерти, переход из времени в вечность не входили в планы ветхозаветных священнописателей и всех тех, о ком они повествуют.

Смерть и воскресение Иисуса Христа открыли перспективу вечности (вечной жизни) для тех, кто уверовал в Него. Христос своим искупительным трудом разрушил узы смерти и явил жизнь и нетление каждому, кто открыт для Благой вести.

То, что земное время стремительно истекает, не является для христиан трагедией, поскольку они уверены, что конец времен станет для каждого из них началом вечности. Для неверующих также до самого последнего момента остается возможность спастись, получив вечность в обмен на время. Но для этого события, имеющего онтологический характер, существует непреложное условие аксиологического, экзистенциального свойства – покаяние и принятие Благой вести.

### *Время и пространство в искусстве*

Понятия времени и пространства, взятые применительно к искусству, играют по отношению к нему двойную роль. С одной стороны они позволяют внести определенную структурность в мир художественной культуры, упорядочить его в соответствии с пространственно-временными критериями. С другой, они открывают широкие возможности для исследования проблем внутренней динамической структурности художественной сферы. Примером первого подхода может служить предложенная профессором М. С. Каганом методология морфологического анализа системы искусства. В соответствии с онтологической природой пространства и времени все виды искусства подразделяются на три основных класса: 1) пространственные (живопись, скульптура, графика, архитектура; 2) временные (музыка); 3) пространственно-временные (театр, хореография). (См.: Каган М. С. Морфология искусства. Л., 1972).

Иной характер носит имманентный подход. В соответствии с ним, категория времени, вмещающая в себя смыслы понятий прошлого, настоящего, будущего, позволяет рассматривать любую из художественно-эстетических реалий в динамике ее взаимоотношений с настоящим, прошлым и будущим. Универсалия пространства сопряжена с физической протяженностью вещей, обозначает характер их расположения относительно друг друга. Пространственность как одна из существеннейших характеристик мироздания в целом присутствует и в искусстве и прежде всего в его материально-физических, чувственно воспринимаемых предметностях. Однако, при углубленном исследовании



оказывается, что «и музыка не чужда пространственности: только одиночная мелодия есть чисто во времени разворачивающаяся вереница звуков – подобно тому, как только линейный рисунок есть чисто в пространстве сопоставленный ряд точек; в аккорде мы имеем уже сопоставление звуков не в временной последовательности, а в пространственном созвучии; в многоголосой музыке, в аккомпанированной мелодии мы получаем уже, как будто два пространственных плана звучаний; наконец, «симфонические» звуковые массы, одновременно впечатляющие слух, явственно воспринимаются как пространственно-многоплановый, так что слушатель различает их относительную отдаленность от себя» (Шмит Ф. Искусство. Л., 1925. С. 57).

В произведении искусства отчетливее, чем где бы то ни было, видно действие «закона сохранения времени», который выражается формулой «прошлое не исчезает, а накапливается» (См.: Бугаев Н. В. Основные начала эволюционной монадологии. М., 1893. С. 11). Каждое произведение – это микрокосм, в котором сконцентрирован духовный опыт не только его непосредственного создателя, но и предшествующих поколений. Временная протяженность, в течение которой этот опыт вырабатывался, сжимается, подобно пружине, и вмещается в локальную художественно-эстетическую сферу, сообщая ей высокий энергетический заряд.

Существуют две традиции философской интерпретации природы пространства. Согласно первой, пространство — это объективно и самостоятельно существующее, беспредельное «вместилище», внутри которого пребывают все вещи. В соответствии со вторым подходом, пространство — это производная человеческого «я», априорная форма мировосприятия, с помощью которой человек упорядочивает поступающие впечатления и размещает их определенным образом перед своим умственным взором. Обе эти объяснительные модели своеобразно преломились в разграничении искусства на две группы. С одной стороны это архитектура, скульптура, живопись, театрально-сценическое и декоративно-прикладное искусство, обладающие всей полнотой объективных пространственных признаков. А с другой – это литература и музыка, в которых пространственное восприятие художественных образов пребывает в полной зависимости от активности духовного «я» читателя или слушателя. «Поэзия (и музыка), организуя непосредственно время, предоставляют воображению читателя по данным ими указаниям представить себе самому, как эти указания осуществляются на деле. Тут художник перекладывает построение пространства с себя на читателя и слушателя. Театр и скульптура (а также архитектура) дают в пространстве пространства, но иллюзионно, потому сила вещественного пространства, субстрат этого искусства, - то есть то пространство, в котором содержатся эти актеры и декорации, эти изваяния, эти здания – тут выступает слишком могуче, и не режиссеру бороться с этим

пространством, а теургу» (П. А. Флоренский. Иконостас. СПб, 1993. С. 303).

Пространственность эстетического восприятия предполагает способность художника не только учитывать иерархические структуры мирового бытия и его аксиологического удвоения, но и вносить идеологию иерархичности в собственные художественно-эстетические построения.

Для художника, поэта, писателя категории пространства и времени обладают не только функционально-прикладным, но и метафизически-историсофским значением. Так, А. А. Блок в статье «Крушение гуманизма» (1919) утверждал: «Есть как бы два времени, два пространства; одно – историческое, календарное, другое – неисчислимое, музыкальное. Только первое время и первое пространство неизменно присутствует в цивилизованном сознании; во втором мы живем лишь тогда, когда чувствуем свою близость к природе, когда отдаемся музыкальной волне, исходящей из мирового оркестра». Художники, наделенные даром внимать этому «мировому оркестру», вносят в свои творения богатейший спектр мыслей и переживаний, сопутствующих творческому восприятию пространственно-временных аспектов космического бытия.

Существует концепция Э. Холла о роли пространственного фактора в восприятии художественного произведения (См. о ней в кн.: Орлов Г. Древо музыки. М., 1992). Исследователь выдвинул гипотезу о существовании четырех разновидностей пространственных дистанций между субъектами эстетического восприятия и объектами, с которыми они взаимодействуют: 1) *интимная дистанция*, где субъект пребывает внутри объекта и их практически ни что не разделяет; 2) *персональная дистанция* в пространстве существует между портретом и созерцающим его зрителем, между звучащим камерным произведением и воспринимающим его слушателем; 3) *социальная дистанция* обнаруживается между субъектом и произведением монументальной живописи или между слушателем и оркестром, исполняющим симфонию; 4) *публичная дистанция* – это пространственный интервал между человеком и архитектурно-скульптурными элементами его социокультурного окружения.

### *Хронотоп*

Временные и пространственные особенности существования субъектов и объектов художественно-эстетической жизни глубоко проникают друг в друга, создавая предпосылки для их целостного восприятия и понимания. Это обстоятельство привело к возникновению категории *хронотопа* (от греч. *khronos* – время, *topos* – пространство; букв. «время-пространство»), позволяющей обнаруживать и подчеркивать важные экзистенциальные, нравственно-этические и

эстетические смыслы духовного бытия человека в мире.

Одним из первых начал использовать понятие хронотопа русский мыслитель, ученый-физиолог, академик А. А. Ухтомский (1875 – 1942). Из всего богатства эвристических возможностей этой категории его привлекали прежде всего ее экзистенциально-этические ресурсы. Он истоковывал хронотоп как точку конкретного существования, в которой пересеклись время и пространство и которая есть величайшая из ценностей, данных человеку в этой жизни. В понятии хронотопа сосредоточена идея того, что пребывание в этой сиюминутной точке было predetermined уже очень давно множеством самых разных событий и процессов. Ничто из того, что некогда было, не прошло бесследно, всё сфокусировало в данной точке хронотопа.

Столь же остро почувствовал эвристические возможности категории хронотопа младший современник Ухтомского, русский мыслитель-культуролог М. М. Бахтин (1895 – 1975). Он заложил основания концепции восхождения личности по ступеням эстетического отношения к собственной жизни как динамики духовного движения внутри социокультурного времени-пространства. Бахтин отмечал, что культурное сознание всегда стремится иметь дело прежде всего с аксиологически значимыми, «смыслонесущими» онтологическими данностями, и «каковы бы ни были эти смыслы, чтобы войти в наш опыт (притом социальный опыт), они должны принять какое-либо пространственно-временное выражение, то есть принять знаковую форму, слышимую и видимую нами (иероглиф, математическую формулу, словесно-языковое выражение, рисунок и др.). Без такого пространственно-временного выражения невозможно даже самое абстрактное мышление. Следовательно, всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов». (Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 406).

Человеческое сознание способно сообщать онтологеме хронотопа социальную, этическую, эстетическую, экзистенциальную окрашенность. В координатах ее архитектоники субъект культуры находит свое место, которое становится для него исходным основанием всех важнейших жизненных выборов. «Здесь, — писал Бахтин, — стягиваются в конкретно-единственное единство различные с отвлеченной точки зрения планы: и пространственно-временная определенность, и эмоционально-волевые тона и смыслы. Высоко, над, под, наконец, поздно, еще, уже, нужно, должно, ближе и т. п. — приобретают не содержательно-смысловую — только возможную-мыслимую, — но действительную, переживаемую, тяжелую, нудительную, конкретно-определенную значимость с единственного места моей причастности бытию-событию. Эта действительная моя причастность с конкретно-единственной точки бытия создает реальную тяжесть времени и наглядно-осозательную ценность пространства, делает тяжелыми, не случайными, значимыми все границы — мир как действительно и ответственно переживаемое единое

и единственное целое» (Там же).

Социокультурный хронотоп имеет антропоцентрический или, точнее, «я-центрический» характер. Индивидуальное «я» накладывает на ценностно-смысловую архитектонику «большого» хронотопа при его трансформации в «малый» хронотоп печать своей субъективности. В структурах человеческой духовности объективный социокультурный универсум превращается в особую идеальную целостность — личностный культурный хронотоп, организующий и интегрирующий индивидуальный опыт человека. В результате собственный жизненный путь предстает как предмет постоянного эстетического созерцания, как эстетическая целостность и ценность, в оценках и самооценках которой важную роль играют эстетические критерии.

## **«БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» - ПОЭТИЧЕСКИЙ ДНЕВНИК ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ЗАГРОБНОМУ МИРУ**

Великий христианский поэт-мыслитель Данте Алигьери (1265- 1321) родился во Флоренции, в семействе, где традиционными занятиями были медицина и фармацевтика. Он был учеником известного писателя и юриста Брунетто Латини. В юности у него обнаружили незаурядные поэтические способности, приведшие его в круг литераторов школы «нового сладостного стиля» во главе с Гвидо Кавальканти.

Когда Данте возмужал, то он решил испытать себя на политическом поприще. Ему приходилось выполнять дипломатические поручения правительства Флорентийской республики. Он был членом совета приоров, руководивших государством, участвовал в военных действиях. В 1301 г., когда власть во Флоренции захватила партия гвельфов (сторонников власти папы римского), политических противников тогдашнего правительства, Данте, принадлежавший к партии гибеллинов (сторонников светской власти), оказался в изгнании и был заочно приговорен к смерти. Долгие годы он вынужден был провести в скитаниях, узнав на своем опыте как «горек чужой хлеб и круты чужие лестницы». В изгнании им были написаны трактаты «Пир», «Монархия» и грандиозная поэма-мистерия «Божественная комедия». Смерть настигла его в Равенне, где он и был похоронен.

В произведениях Данте чувствуется влияние аристотелевской и неоплатонической философских традиций. В центре его «Божественной комедии» нравственная судьба человечества. Сопровождаемый проводниками – вначале Вергилием, а затем Беатриче и Бернардом Клервосским – поэт проходит через весь загробный мир и видит посмертную участь живших на земле людей.

Под влиянием христианского принципа троичности Данте написал поэму трехстрочными строфами – терцинами и разделил ее на три части – «Ад», «Чистилище», «Рай». Каждая вмещает по 33 песни. Чтобы довести общее число песен до ста, поэт ввел еще одну, дополнительную - первую песню «Ада», которая служит вступлением к поэме.

Данте прямо говорит о необходимости понимать его поэму не буквально, а символически:

О вы, разумные, взгляните сами  
И всякий наставленья да поймет,

### Сокрытое под странными стихами.

В трактате «Пир» у Данте содержится описание четырех возможных способов понимания текстов – буквальном, аллегорическом, моральном и анагогическом. Они все применимы к «Божественной комедии». Так, поиск буквальных смыслов предполагает наивную доверчивость читателей, склонных верить, будто поэт действительно совершил путешествие по загробному миру. О таких читателях свидетельствует предание, согласно которому многие простодушные современники поэта, встречая его на улицах, со страхом перешептывались за его спиной: «Он был в аду».

Язык аллегорических иносказаний позволил поэту передать суть многих отвлеченных философско-этических идей, сделав это при помощи доступных созерцанию художественных образов. Аллегорична преамбула поэмы, в которой Данте рассказывает о том, как, перешагнув возрастной рубеж, соответствующий возрасту распятого Христа, «земную жизнь пройдя до половины», он очутился в «сумрачном лесу» глубокого внутреннего, экзистенциального кризиса. Ему не оставяло ощущение несправедности того пути, по которому он двигался до сих пор. Все, чем он жил прежде, представилось ему чем-то вроде дикого, дремучего леса, в котором он заблудился, окутанный тьмой и опутанный ложью. И чем дальше поэт размышлял о своей судьбе, тем сумрачнее становилось у него на душе. Смятение, страх, чувство безысходности теснили душу, запутавшуюся в сетях грехов, в «путах зла», плененную пороками сладострастия, гордыни и корыстолюбия. Аллегии этих грехов – рысь, лев и волчица – стояли перед его умственным взором. Именно этих зверей он изобразил поджидающими его у входа в Ад. Они теснят его к краю бездны, чтобы столкнуть в кромешную тьму, откуда уже нет спасения.

Если бы Данте не имел тяги к творчеству и не обладал поэтическим даром, он, вероятно, не избежал бы нравственной гибели. Но искусство, поэзия спасают его, помогают духовно «возвыситься над повседневной былью». Ему является его любимый поэт Вергилий и подсказывает выход из тупика: чтобы «от зла и гибели уйти», Данте должен показать, что произошло после смерти с теми, кто не устоял перед греховными искушениями и преступными соблазнами.

Такова аллегорическая преамбула «Божественной комедии», позволяющая предположить, что воображаемое путешествие поэта по девяти кругам Ада было продиктовано ему содержанием поставленной им перед собой экзистенциальной сверхзадачей. Он обязан был преодолеть в себе все темное и пройти тяжкий и страшный путь, чтобы, усвоив устрашающий нравственный урок, оставить позади все ложное и несправедное и выйти к свету, к новым духовным рубежам. Таким образом, картина ада, куда спускается поэт, – это еще и аллегория его собственной души, пребывающей в состоянии нравственного помрачения.

Кроме буквальных и аллегорических толкований, текст Данте подчиняется еще и толкованиям моральным, предполагающим

назидательные смыслы и значения, отыскиваемые читателями и имеющими воспитательную направленность. В этике Данте важнейшая из категорий – это категория справедливости. Принцип воздаяния, логика возмездия за содеянное при жизни – базовые нравственно-правовые основания распределения посмертных наказаний тем грешникам и преступникам, которые находящимся в Чистилище и в девяти кругах Ада.

Когда Данте перешагнул черту, отделяющую земной мир от мира загробного, то он обнаружил, что ад представляет собой гигантскую воронку, простирающуюся до центра Земли. Души грешников и преступников несут в этом грандиозном исправительном учреждении наказания за то, что они совершили при жизни. Здесь находятся сладострастники и гордецы, завистники и алчные скупцы, еретики и разбойники, самоубийцы и насильники. На самом дне воронки стоит вмерзший до середины туловища в лед Люцифер. У него три лика и три пасти, в каждой из которых по предателю. Это Брут и Кассий, предавшие Юлия Цезаря, и Иуда Искариот, предавший Христа.

Морально-правовая позиция Данте исполнена бескомпромиссной наступательной патетики. Каждому виновному он посылает ту или иную меру расплаты – муками голодом, холодом, огнём, кипятком, расплавленным металлом и т.п. Каждый новый шаг поэта по загробному царству оборачивается все новыми картинами справедливого возмездия, которые действуют на воображение читателей убедительнее любых увещеваний.

Четвертая разновидность толкования текста поэмы носит анагогический характер, т. е. предполагает внимание читателя к присутствующим в поэтических образах метафизическим «сверхсмыслам», раскрывающим суть высших истин бытия. Согласно этому подходу, изображаемые поэтом картины истинны и в буквальном и в метафизическом отношении. Сам Данте искренне убежден, что посмертное воздаяние ожидает каждого грешника и ни один преступник не избежит его. Он так же верит, что все прошлые, нынешние и будущие поколения людей связаны между собой одной общей судьбой. Эта связь не очевидна и в физическом мире не всегда обнаруживает себя, но в мире сверхфизическом, где нет времени, отделяющего поколения друг от друга, она предстает во всей своей безусловности и абсолютности. И метафизическое воображение поэта предоставляет бесчисленное множество доказательств этого.

Художественный мир поэмы – плод творческой фантазии. Живому человеку не доступно посещение загробного мира. То, что предпринял Данте, – это путешествие его духа, воображаемое странствие. В то время, пока его витальное «я» дышало воздухом земли, а его социальное «я» пребывало среди современников, друзей и недругов, его духовное, метафизическое «сверх-я» путешествовало по Чистилищу, Аду и Раю. Пока поэт вел земную жизнь, его воображаемый двойник, его поэтическая «тень» пребывала в загробном царстве. Пережив страхи и испытав катарсис, освободившись от всего темного, поэтическое «alter ego» в итоге взойшло к райским высотам духовного света.

В замысле такого путешествия проявилась трансгрессивность предренессансного духа. Чтобы переступить черту, отделяющую существование от несуществования, нужна была невиданная духовная отвага. Ею будут в полной мере обладать гении Возрождения и Данте стал первым из них.

Универсализм мышления Данте обнаружился не только в поэтическом, но и в философско-политическом творчестве. Так, в трактате «О монархии» он предложил проект глобального монархического мироустройства, реализация которого привела бы к появлению земного аналога Небесного Иерусалима и позволила бы человечеству вести мирное, гармоничное, обеспеченное существование. В задуманной им мировой империи власть осуществлялась бы на паритетных началах духовным и светским лидерами – папой и императором. Католическая церковь неодобрительно отнеслась к этому проекту и в 1554 г. трактат бы включен в «Индекс запрещенных книг».



## «ДЕМОНИАНА» МИХАИЛА ВРУБЕЛЯ

Михаил Александрович Врубель (1856 – 1910) получил образование в Петербургской Академии художеств. Кроме живописи, он занимался, скульптурой, увлекался декоративной керамикой, создавал эскизы театральных декораций. Последние годы жизни он страдал тяжелым психическим заболеванием, повлекшим за собой слепоту и смерть.

Самым необычным в творческой судьбе художника следует считать его устойчивое стремление создавать демонические образы. Это хорошо известные публике и широко тиражированные во многих тысячах репродукций работы «Демон» (1890), «Демон сидящий» (1890), «Демон поверженный» (1902) и др. Данное обстоятельство заставляет высказать предположение о прямой связи между этой творческой страстью художника и безумием, настигшим его и сведшим в могилу.

Врубелю была наиболее близка эстетика символизма, позволявшая ему передавать драматическое мироощущение человека эпохи модерна, отпрянувшего от Бога и оказавшегося во власти сил тьмы. В русле этих умонастроений художник обратился к демоническим образам inferнального мира. Это отвечало общему драматизму его творческой и человеческой судьбы. Мучительные мировоззренческие антиномии, нравственные искания, сомнения, колебания составляли основное содержание духовной жизни Врубеля. Желание писать на религиозные темы, опыт создания фресок в церкви Кирилловского монастыря соединялись в нем с интересом к сумрачно-зловещей фигуре демона, в котором он видел символ возвышенно-романтической модели существования. Демон был в его глазах олицетворением силы, противоположной всему серому, заурядному, обывательскому, не приспособляющейся к обстоятельствам, а восставшей и борющейся против них.

Впервые Врубель обратился к теме демона в 1885 году. Поначалу образ темного богоборца художнику не давался, поскольку не был до конца ясен. Традиционная внешность дьявола, созданная народной фантазией, не устраивала его. Подобно Лебеву из романа Ф. М. Достоевского «Идиот», Врубель мог бы сказать: «Вы знаете ли, кто есть дьявол? Знаете ли вы, как ему имя? Не зная даже имени его, вы смеетесь над формой его, по примеру Вольтеру, над копытами, хвостом и рогами его, вами же изобретенными; ибо нечистый дух есть великий и грозный дух, а не с копытами и с рогами, вами ему изобретенными».

В сознании Врубеля постепенно сложились внешние черты “гордого и могучего духа” зла, скорби и печали – огромные, горящие глаза, запекшиеся губы, словно обожженные адским пламенем, волна густых волос, черных как ночь и сам ад. Этот “нечистый дух”, каким его понимал Врубель, предстает как трагический герой, некогда восставший на Бога, но поверженный Им. Когда-то прекрасный херувим, он превратился теперь в одинокого и печального духа изгнания.

В галерее демонических образов, разрабатываемых искусством нового времени, обращает на себя внимание динамика их постепенного измельчания. Между величественно-грозным сатаной из поэмы Джона Мильтона «Потерянный рай» и лермонтовско-врубелевскими демонами просматривается значительная смысловая дистанция. Герой “Потерянного рая” был мятежным властолюбцем, противостоящим силе креста и веры, наделенным огромной истребляющей силой. Что же касается образов художественной “демонианы” Врубеля, то они существенно мельче. В них уже нет того размаха, каковые наблюдались у героя поэмы Мильтона. Демон Врубеля – это усталый, разочаровавшийся “дух сомненья и печали”, который, в отличие от мильтоновского персонажа, практически бездействует. В нем нет внутренней цельности, его раздирают противоречивые мысли и чувства. Он уже не выступает инициатором масштабных, вселенских козней, а лишь изредка творит локальные злодейства, делая это без особого пыла и вдохновения, а, скорее, “по долгу службы”.

«Демон сидящий» предстает у Врубеля не исчадием ада, а в виде мыслящего и страдающего существа, обуреваемого дерзкими помыслами, но не находящего ответа на свои вопросы ни на земле, ни на небе. Как богоборец, демон Врубеля близок Прометею. Вместе с тем он – моральный антипод античного титана, так как, в отличие от того, глубоко безразличен к судьбе человеческого рода и занят только самим собой. Врубелевский демон – воплощение нравственной опустошенности. Пресытившийся всем на свете, ко всему равнодушный, он сохранил в себе одну лишь способность – презирать все сущее. Он томится в полном одиночестве и тягостном бездействии и взор его излучает одно лишь “к жизни хладное презренье”. Блистающий неземною красотой, он напоминает временно затихший вулкан, где за поверхностью подернутых серым пеплом сгоревших надежд угадывается еще не остывшая, раскаленная лава страстей, готовых в любое мгновение выплеснуться на поверхность. Дух зла разбит, но не уничтожен, он повержен, но не сломлен.

Создание Врубелем собственной «демонианы», состоящей из сочувственных изображений духа тьмы, не прошло для художника бесследно. Расплатой за это сближение стали тяжелейшая форма безумия и преждевременная смерть.

## **ЮЛИЯ КРИСТЕВА: ДЕРЗКИЕ ВЫЗОВЫ СЕКУЛЯРНОГО МЫШЛЕНИЯ**

Юлия Кристева (р. 1941) – современный исследователь. Она известна как философ, эстетик, семиотик, литературный критик. Родившаяся в Болгарии, она с 1965 г. живет в Париже. Ей довелось сотрудничать с многими известными учеными-гуманитариями, в том числе с К. Леви-Строссом, Р. Бартом, Ж. Лаканом. Она публиковала во Францм переводы работ Михаила Бахтина, руководила кафедрой лингвистики в университете Париж-VII. Ею написаны книги: «В поисках семанализа» (1969), «Революция поэтического языка» (1974), «Полилог» (1977), «Власть ужаса. Эссе об отвращении» (1980), «История любви» (1983), «В начале была любовь. Психоанализ и вера» (1985), «Черное солнце, депрессия и меланхолия» (1987), «Чуждые самим себе» (1988) и др.

В многообразии философско-эстетических и семиотических проблем Кристеву привлекают вопросы, связанные с отношениями между объектами и языками их описаний. По ее мнению, семиотическая рефлексия должна быть направлена на сферы идеологических интерпретаций этих отношений. Поскольку любая из идеологий и социальных практик представляет собой знаковую систему, то это дает возможность рассматривать их в свете тех же закономерностей, которым подчиняется язык. Говорящие субъекты имеют возможность наделять любые реалии определенными значениями и являются средоточием множества детерминант. Соответственно и сами значения имеют гетерогенную природу и тоже выступают в качестве «фокусов», в которых сходятся векторы огромного числа разнородных причинных воздействий, физических и сверхфизических, социальных и духовных, сознательных и бессознательных и т. д. Любое значение живет активной жизнью в качестве гетерогенной структуры в социокультурном пространстве. При этом оно оказывает либо конструктивные, либо деструктивные воздействия на существующий мир знаков, на индивидуальные сознания и общественные умонастроения. Все, что обладает семиотичностью, подготавливает «будущего говорящего» к вступлению в обширнейшую область знаков и во вселенную значений.

Кристева использует семиотическую методологию для анализа проблем художественного творчества. Она полагает, что основное предназначение искусства состоит в том, чтобы осуществлять катарсическую, очистительную функцию. В традиционном обществе, где сакральное пространство имело значительные масштабы, религия и церковь брали на себя основную массу забот по очищению социальной

жизни от всех видов скверны. Теперь, в условиях глубокой и обширной секуляризованности эту задачу вынуждено решать искусство. Секулярный мир фактически превратился в катастрофическое пространство, куда брошены миллионы живых душ и которые в нем безнадежно заплутали. И для них искусство и литература являются едва ли не единственным средством духовного самосохранения, спасения от нравственной гибели. Это касается прежде всего художников, чье творческое сознание вынуждено проходить трудный путь становления, сопряженный с многими испытаниями. Кристева считает, что все темное и ужасное, что тревожит художника, и что он затем воссоздает посредством художественных образов, не разрушает его творческую личность, а, напротив, очищает. Художник проходит через погружение в переживания ужаса и отвращения как через лечебный курс эстетической терапии. Он обнаруживает в себе способность к эстетическому бунту против разверзшейся тьмы. Этот бунт обретает парадоксальные формы: безобразное, демоническое облекается в прекрасные эстетические формы художественного произведения и сгорает в сиянии красоты. К художникам, у которых это проступает наиболее отчетливо, Кристева относит И. Босха, Ф. Гойю, Ф. М. Достоевского, Дж. Джойса, Ж. Батая, Ф. Кафку, А. Арто.

Красота для Кристевой – это «религиозный способ приручения демонического». Религия, некогда сконцентрировавшая в себе мощь красоты, теперь, отодвинувшись в социальную тень, передала ее благую энергию искусству. Аналогичным образом произошло и с очистительной функцией исповеди, которая для многих перешла от священника к психоаналитику. Для большинства художников стало привычным рассматривать собственное творчество как род исповеди. Таким образом, катарсический потенциал религии не канул в прошлое, а сохранился и приобрел новые эстетические, этические и психологические формы. Гигантский «теологический континент» христианской цивилизации не погиб, подобно Атлантиде. Те катаклизмы, которые ему довелось пережить в XIX - XX вв., не только не уничтожили его, но и дали жизнь новым культурным формам, занявшим лидирующие места в современной культуре и науке. На его основании возникли социология, лингвистика, психоанализ и др. формы рационалистического мироосмысления. С одной стороны, рационализм способен элиминировать из человеческого существования и поведения их божественные смыслы и оставить человека в гнетущем его душу одиночестве в мире недохотворенной материи. Но по-настоящему опасен лишь тотальный рационализм. Современная же культура давно миновала те рубежи, где подобная опасность была реальной. Не случайно Фрейд, начинавший как позитивист, в конечном счете стал проявлять повышенное внимание к феномену сверхъестественного. Продолжая эту линию, Кристева хотела бы придать психоанализу новые импульсы развития. Она видит новые перспективы там, где рационализм и позитивизм их не видят. Указанием

на факт существования этих перспектив служит название одной из ее книг «В начале была любовь. Психоанализ и вера». Любовь для Кристевой – альфа и омега сущего и должного. Те, кто в жизни оказался обделен любовью, чьи души иссыхают в страданиях безысходного одиночества, ищут помощи у психоаналитиков. И задача врача состоит в том, чтобы через вербальное общение вернуть им способность любить. Таким образом, главное предназначение психоанализа – культивировать семиотику современной любви, любовной речи. Психоаналитик выступает при этом в роли художника-педагога, создающего из своего пациента человека, обладающего искусством любить и полноценно жить. В этом своем качестве психоанализ обнаруживает свое сходство с религией. Кристева полагает, что обе эти формы культуры наделяют человека способностью к временным компромиссам с жизнью и с сопутствующими ей нелегкими обстоятельствами. Оперирова иллюзиями, они порождают реальные положительные эффекты и этим напоминают ситуации со средневековыми алхимиками и Колумбом, которые своими иллюзиями дали жизнь современной химии и географии. То, что иллюзии обладают значительной ценностью, доказывается тысячелетней историей искусства и религии.

Логика рассуждений о природе религии, выводит Кристеву к проблеме веры, под которой она понимает стремление человека к духовному воссоединению с Тем, Кто его любит и защищает, - Богом. Когда Августин сравнивал веру в Бога с зависимостью младенца от питающей его материнской груди, он в этой метафоре увязал воедино очень многое, в том числе жизнь, любовь, сыновство и т. д. Бог предстает знаком всеобъемлющей любви, открытым для всех и каждого. Через Бога человеку дана возможность в любой момент совершить «семиотический прыжок» к другому человеку и тем самым сокрушить мизантропический постулат Ж. – П. Сартра «Ад – это другие». Внутренний мир личности имеет свойства расширяющейся вселенной и способен вместить бездну любви.

Когда Кристева пытается совмещать язык христианства с психоаналитической лексикой, то возникают рискованные аналогии, где в одном ряду оказываются отношение верующего к Богу-Отцу и окрашенное в тона Эдипова комплекса отношение сына к своему родителю. Здесь же проводятся рискованные аналогии между Св. Троицей и психоаналитической триадой реального, воображаемого и символического, а также между непорочным зачатием и современными проблемами искусственного оплодотворения. Все это выглядит не только как дерзкий вызов секулярного мышления христианским догматам, но и как стремление ученого вывести психоанализ из приземленной плоскости витально-сексуальной прагматики на уровень универсального семиозиса традиционного христианства. И хотя выстроенные Кристевой мосты аналогий часто сомнительны и непрочны, они все же направляют

теоретическую мысль на поиск более основательных соединительных элементов и тем самым выполняют положительную функцию.

## СОДЕРЖАНИЕ РАНЕЕ ОПУБЛИКОВАННЫХ ВЫПУСКОВ АВТОРСКОГО ЖУРНАЛА «ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ»

### 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

БОНХЕФФЕР

БРЕСТСКАЯ УНИЯ

АНТРОПОЛОГИЯ

АНТРОПОЛОГЕМА БЕЗУМИЯ

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

О ЖИВОПИСНОЙ ХРИСТОЛОГИИ И МАРИОЛОГИИ

## Том IV

БИБЛИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

АНТРОПОСОЦИОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА

ФИЛОСОФИЯ И АПОСТОЛ ПАВЕЛ

ИСТОРИЯ РУССКОГО ЕВАНГЕЛИЗМА

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

ПРОБЛЕМЫ ПРАВА, ПОЛИТИКИ И ЭКОНОМИКИ В ЕВАНГЕЛЬСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ ИВАНА ПРОХАНОВА

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК СФЕРА ДЕЙСТВИЙ БОГА И ЛЮДЕЙ

СЛОВАРЬ ХРИСТИАНСКОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ

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

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

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

## Том V

СЛОВАРЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ И ПРАВОВОЙ СОЦИОЛОГИИ<sup>2</sup>

ГЕНОЦИД РЕЛИГИОЗНО МОТИВИРОВАННЫЙ

«ГОЛУБЫЕ ЗАКОНЫ»

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЦЕРКОВЬ

ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЕЗБОЖИЕ

ГОСУДАРСТВО

ГРАЖДАНИН

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ГРИГОРИАНСКАЯ РЕФОРМА

ГРОЦИЙ

ГУГЕНОТЫ

«ДЕКЛАРАЦИЯ ВЕРОТЕРПИМОСТИ»

«ДЕКЛАРАЦИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ»

«ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА»

ДЕКРЕТАЛИЯ

«ДОМОСТРОЙ»

ДУХОВЕНСТВО

«ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ»

ЕВРАЗИЙСТВО

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ

ЕСТЕСТВЕННЫЕ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

ЗАКОН

ЗАКОН О ГАРАНТИЯХ

ЗАКОНЫ ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВЫЕ

ИЕЗУИТЫ

ИМПЕРИЯ

ИНДЕПЕНДЕНТЫ

ИНДУЛЬГЕНЦИЯ

ИНКВИЗИЦИЯ

КАЗНЬ

КАИНОВА ПЕЧАТЬ

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

КАПЕЛЛАН

КВАКЕРЫ

КОНГРЕГАЦИОНАЛИЗМ

КОНТРЕФОРМАЦИЯ

КРИМИНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНАЯ

ЛЕВЕЛЛЕРЫ

ЛИБЕРАЛИЗМ

ЛИБЕРАЛИЗМ ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ

ЛИБЕРТИНЫ

<sup>2</sup> Начало «Словаря» см. в: Бачинин В. А. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Т. III. СПб., 2005; Бачинин В. А. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Т. IV. СПб., 2005;



МАСОНСТВО  
 МЕДИАЦИЯ  
 МЕННОНИТЫ  
 МЕСТЬ  
 МЕТОДИЗМ  
 МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ  
 МИССИОНЕРСТВО  
 МОИСЕЕВО ПРАВО  
 МОЛОКАНЕ  
 МОНАРХИЯ  
 МОНАШЕСТВО  
 МОРАВСКИЕ (ЧЕШСКИЕ) БРАТЬЯ  
 «МОСКВА – ТРЕТИЙ РИМ»  
 НАКАЗАНИЕ  
 НАНТСКИЙ ЭДИКТ  
 «НОМОКАНОН»  
 НОРМАТИВНАЯ СИСТЕМА  
 НОРМЫ РЕЛИГИОЗНЫЕ  
 НУНЦИЙ  
 ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР  
 ОБЫЧАЙ  
 ОРДАЛИЯ  
 ОТЛУЧЕНИЕ ОТ ЦЕРКВИ  
 ПАЛОМНИЧЕСТВО  
 ПАПА РИМСКИЙ  
 ПАРТИИ ХРИСТИАНСКИЕ  
 ПАТРИАРШЕСТВО  
 ПАЦИФИЗМ ХРИСТИАНСКИЙ  
 ПЕРВОРОДСТВА ПРАВО  
 ПОМАЗАНИЕ  
 ПОРЯДОК  
 ПРАВА ЧЕЛОВЕКА  
 ПРАВО  
 ПРАВО РЕЛИГИОЗНОЕ  
 ПРЕСТУПНОСТЬ  
 ПРИВИЛЕГИИ ДУХОВЕНСТВА  
 ПРОИЗВОЛ  
 ПРОСТИТУЦИЯ

## Том VI

### СЛОВАРЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ И ПРАВОВОЙ СОЦИОЛОГИИ<sup>3</sup>

РАДИКАЛИЗМ  
 РАСКОЛ  
 РАСШИРЕНИЕ ПРАВ КАТОЛИКОВ В АНГЛИИ  
 РЕЛИГИОЗНО-ЦЕРКОВНЫЕ ИНСТИТУТЫ  
 РЕФОРМАЦИЯ  
 СВОБОДА  
 СВОБОДА ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ  
 «СВОД КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА»  
 СВЯТОТАТСТВО  
 СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ НАСИЛЬСТВЕННАЯ  
 СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ПРАВА  
 СЕКУЛЯРНОЕ ПРАВО  
 СЕМЬЯ  
 СИМФОНИЯ ВЛАСТЕЙ  
 СИНОД  
 СИСТЕМА ПРАВА  
 «СОБОРНОЕ УЛОЖЕНИЕ»  
 СОБОРНОСТЬ  
 СОБСТВЕННОСТЬ  
 СОВЕСТЬ  
 СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК  
 СОЦИОЛОГИЯ ПРАВА  
 СПРАВЕДЛИВОСТЬ  
 «СТОГЛАВ»  
 СТРАСТЬ  
 СТРАШНЫЙ СУД  
 СУД  
 СУД ОБЩЕСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЙ  
 СУД ПРИСЯЖНЫХ

<sup>3</sup> Начало «Словаря» см. в: Бачинин В. А. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Т. III. СПб., 2005; Бачинин В. А. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Т. IV. СПб., 2005; Бачинин В. А. Христианская мысль: политическая теология и правовая социология. Т. V. СПб., 2005;

СУД ТРЕТЕЙСКИЙ  
СУД ЦЕРКОВНЫЙ  
ТЕОКРАТИЯ  
ТЕРРОРИЗМ  
ТЮРЬМА  
УБИЙСТВО  
ФУНДАМЕНТАЛИЗМ  
ЦЕЗАРОПАПИЗМ  
ЦЕЛИБАТ  
ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
ЧЕЛОВЕК ЮРИДИЧЕСКИЙ  
ЧЕТЫРЕ ДУХОВНЫХ ЗАКОНА  
ШПЕЙЕРСКИЕ РЕЙХСТАГИ  
ЭВТАНАЗИЯ  
«ЭДИКТ О ВЕРОТЕРПИМОСТИ»  
ЭКСТРЕМИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ  
ЭКУМЕНИЗМ  
ЭНЦИКЛИКА  
ЮРОДСТВО  
**ХРИСТИАНСТВО И СОЦИОЛОГИЯ**  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ  
О СОЦИАЛЬНОМ МЫШЛЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА  
СЕКУЛЯРИЗМ КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО «ВЕЛИКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕПРЕССИИ»

### Об авторе

Бачинин Владислав Аркадьевич - доктор социологических наук, профессор, действительный член Академии гуманитарных наук. 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 ведущий научный сотрудник Социологического института Российской Академии наук, руководитель научно-исследовательского центра Ассоциации христианских церквей «Союз Христиан». Автор трехсот опубликованных научных работ, в том числе более 30-ти книг по проблемам социологии, философии, истории религии, права, культурологии, среди которых:

1. «Философия права и преступления» (Харьков, 1999).
2. «Философия права. Краткий словарь». (СПб., 2000).
3. «Морально-правовая философия» (Харьков, 2000).
4. «Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна» (СПб., 2001).
5. «Философия преступления. Конспект лекций» (СПб., 2001).
6. «История философии и социологии права» (СПб., 2001)
7. «Достоевский: философия, социология и психология преступления» (Харьков, 2001).
8. «Основы социологии права и преступности» (СПб., 2001).
9. «История западной социологии» (СПб., 2002).
10. «Причинность как философско-правовая проблема» (СПб., 2002).
11. «Философия права. Хрестоматия» (Киев, 2002).
12. «Философия права» (Киев, 2003).
13. «Философия права. Словарь» (Киев, 2003).
14. «Истоки конфликта между византизмом и евангелизмом. Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского» (СПб., 2003);
15. «Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма. Очерки исторической социологии религиозно-гражданской жизни» (СПб., 2003).
16. «Малая христианская энциклопедия. Т. 1. Религиозная философия» (СПб., 2003).
17. «Малая христианская энциклопедия. Т. 2. Социология. Политология. Правоведение» (СПб., 2004).
18. «Малая христианская энциклопедия. Т. 3. Антропология. Психология. Этика» (СПб., 2005).
19. «Социология. Академический курс» (СПб., 2004).
20. «Социальное кредо и мировоззренческая позиция Ассоциации христианских церквей «Союз христиан» (СПб., 2004).
21. «Христианская мысль: социология, политология, культурология». Т. I. (СПб., 2004).
22. «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. II. (СПб., 2004).
23. «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. III. (СПб., 2005).
24. «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. IV. (СПб., 2005).
25. «Христианская мысль: политическая теология и правовая социология». Т. V. (СПб., 2005).
26. «Философия. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
27. «Психология. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
28. «Социология. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
29. «Политология. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
30. «Эстетика. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
31. «Культурология. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).

32. «Религиоведение. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
33. «Этика. Энциклопедический словарь» (СПб., 2005).
34. «Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом. (Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии» (СПб., 2005).
35. Введение в христианскую эстетику (СПб., 2005).

А в т о р с к и й ж у р н а л  
П е р и о д и ч е с к о е и з д а н и е

*Бачинин Владислав Аркадьевич*

**Христианская мысль:**  
Библия и культура. Христианство и социология. Русская религиозная мысль.  
Христианская антропология. Христианская культурология

Том VII