

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Практико-ориентированное издание с научно-теоретическим приложением «Вопросы религии и религиоведения» и историко-археографическим приложением «Наследие».

Выходит с 1968 г.; до 2008 г. – информационно-аналитический бюллетень.

Этот рецензируемый научный журнал способствует информационно-аналитическому, культурно-просветительному, координационно-методологическому сопровождению деятельности органов государственной власти и заинтересованных организаций, связанной с государственно-конфессиональными отношениями и религиоведением, популяризацией материалов по истории и современному положению конфессий, религиозных групп в России и мире, с проблемами изучения религий, культов, межрелигиозного взаимодействия, религиозно-аксиологических комплексов, ценностей, идеологии и пропаганды с целью обеспечения социальной, демографической и национальной стабильности и безопасности общества и государства.

Тематика журнала охватывает отрасли не только философских, теологических и исторических наук, но и смежных – правовых, политологических, социологических, культурологических, филологических и искусствоведения.

Приоритетными для журнала считаются исследования, выполненные на российском и зарубежном, региональном и цивилизационном материале, раскрывающие характер спецификации и смыслополагания человека, группы, общества, государства с соблюдением философско-религиоведческого, экземпликативного, герменевтического, социокультурного, культур-психологического подходов и принципов историзма и объективности. Приветствуется публикация источников.

ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

№ 3/2010

Москва  Издательство РАГС
2010

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России (ректор РАГС, председатель редколлегии)

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор Советов редакции)

Барциц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

Турчинов А.И., д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки России (проректор по учебно-методической работе РАГС)

Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

Советы при Редакции:

наблюдательно-координационный,
научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц.

Шмидт В.В., д-р филос. наук

Баширов Л.А., д-р филос. наук, доц.

Кимелев Ю.А., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России

Никонов К.И., д-р филос. наук, проф.

Тажуризина З.А., д-р филос. наук, проф.

Чумакова Т.В., д-р филос. наук, проф.

Яблоков И.Н., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России

Зуев Ю.П., канд. филос. наук, проф.

Лопаткин Р.А., канд. филос. наук, проф.

Семедов С.А., канд. филос. наук, доц.

Суханова Н.А., канд. филос. наук, доц.

Керимов Г.М., д-р ист. наук, проф.

Пинкевич В.К., д-р ист. наук, проф.

Сафронова Е.С., д-р ист. наук, проф.

Барковская Е.Ю., канд. ист. наук, доц.

Горбунов А.Н., д-р филол. наук, проф.

Сквайрс Е.Р., д-р филол. наук, проф.

Заболотная Н.В., д-р искусствоведения, проф.

Соколов М.Н., д-р искусствоведения, проф.

Васильева Т.А., канд. пед. наук

Бозатуров А.Д., д-р полит. наук, проф.

Степнова Л.А., д-р психол. наук, проф.

Шеховцова Л.Ф., д-р психол. наук, проф.

Носов С.И., д-р юрид. наук, проф.

Адрес редакции:

119606 г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84,

каб. 2241

тел.: (495) 436-9844; тел/факс: (495) 436-9780

e-mail: william@list.ru; religion@ur.rags.ru

интернет-страница: <http://religio.rags.ru>

Содержание

Краткая информация об авторах и их статьях —

Contents & Summaries	4
Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор.	15
<i>Смирнов М.Ю.</i>	4*
Проблемное поле религиозных исследований в 20–30-х гг. XX в. (к истории отечественного религиоведения).	37
<i>Меньшикова Е.В.</i>	4
Практика социологических исследований религиозности в СССР (1966–1991) и ее значение для современности (на материале Татарской АССР).	40
<i>Кильдеев М.В.</i>	5
«Религиоведение» как учебная дисциплина в Московской Духовной академии.	46
<i>Сафонов Д.В.</i>	5
Использование системного подхода при обучении риторике будущих священнослужителей.	61
<i>Васильева И.Ю.</i>	6
Лабиринты постмодернизма: идентификация ускользающего смысла.	65
<i>Емелин В.А.</i>	6
Социальные учения западно-христианских традиций: концепция возможности или программа необходимости.	76
<i>Ананьев Э.В.</i>	7
Социальные учения новых религиозных движений: теоретико-методологические основы исследования.	113
<i>Заболотнева В.В.</i>	8
Становление папского примата в контексте ранневизантийской истории.	121
<i>Митрофанов А.Ю.</i>	8
Ватикан перед лицом финансово-экономического кризиса.	137
<i>Кантеров И.Я.</i>	9
Христологическая полемика преподобного Максима Исповедника и выход ислама на сцену мировой истории.	144
<i>Беневич Г.И.</i>	9
«Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в.	151
<i>Селезнев Н.Н.</i>	10

* Цифра отсылает на страницу с краткой информацией об авторе и статье.

Гуманистическое свободомыслие Жана Мари Гюйо. <i>Тажуризина З.А.</i>	157 10
Ученый город Гальберштадт: люди и книги в Средние века. <i>Ненарокова М.Р.</i>	188 11
«Поучение о моровой язве» Патриарха Никона (лингвотекстологический анализ). <i>Новикова А.С., Юсупова С.Н.</i>	200 12
К вопросу о западных влияниях в гомилетике святителя Московского Филарета (размышления над «Келейными записками» Святителя). <i>Смирнова И.Ю.</i>	224 12
Служение Великой Княгини Елисаветы Феодоровны. <i>Ефимов А.Б.</i>	241 13
От истории языка — к языку истории: на память академика Олега Николаевича Трубочёва (1930–2002). <i>Масленникова Н.В.</i>	249 14

Журнал в журнале (приложение)

80-летию со дня рождения профессора Матвея Григорьевича Писманика	268 14
--	-----------

Матвей Григорьевич Писманик: к 80-летию со дня рождения (интервью с профессором). <i>Лопаткин Р.А.</i>	269
Этюды о социальных перспективах отечественной религиозности. <i>Писманик М.Г.</i>	274
Религиоведы и богословы: нужны и возможны ли диалоги? <i>Писманик М.Г.</i>	279
К проблеме адаптации и эволюции «новых религий». <i>Писманик М.Г.</i>	291
Тема религии в «Новой философской энциклопедии». <i>Писманик М.Г.</i>	306
Сложные аспекты преподавания религиоведения. <i>Писманик М.Г.</i>	314
Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных в Российской Федерации (по состоянию на 1 января 2009 г.) ...	318
Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных в Российской Федерации (по состоянию на 1 января 2010 г.) ...	322

ISSN 2073-7203 (print), 2073-7211 (online)
в системе РИНЦ № 09-04/09-16
входит в Перечень ведущих рецензируемых
научных изданий ВАК России

УДК 2(470+1-87)(061.2)
ББК 86:6/8(0)
Г 11

Свидетельство о регистрации журнала:

ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г.
(Федеральная служба по надзору в сфере
связи и массовых коммуникаций Российской
Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –
Российская академия государственной службы
при Президенте Российской Федерации

Кафедра государственно-конфессиональных
отношений РАГС

Перепечатка материалов возможна только по
письменному разрешению редакции.

Библиографическое обеспечение журнала –
Библиотека РАГС.

При публикации материалов учитываются
нормы правописания и стилистики, принятые в
соответствующих религиозных традициях.

Над номером работали:

Научные редакторы – *Васильева О.Ю.,
Кравчук В.В., Шмидт В.В.*
Выпускающий редактор – *Шмидт В.В.*
Переводчик – *Суханова Н.А.*
Редактор, корректор – *Лозина Г.В.*
Верстка, оригинал-макет и компьютерный
дизайн – *Пелипенко О.А.*
Идея обложки и макет журнала – *Шмидт В.В.*

Подписано в печать 17.09.2010.
Формат 84x108^{1/16}. Тираж 1220 (1:150) экз.
Усл. п. л. 32,4. Уч.-изд. л. 33,0. Изд. № 220.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Петер-
бург». Отпечатано ОП Издательства РАГС.
Заказ № 315.

Распространяется по подписке во всех регионах
России и за рубежом.

Индексы подписки в Объединенном каталоге
«Пресса России: Газеты и журналы»
38685 – для физических лиц
38689 – для юридических лиц

Краткая информация об авторах и их статьях

Contents & Summaries

СМИРНОВ Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: mirsnov@yandex.ru

SMIRNOV Mikhail Yurievitch, doctor (sociology), associate professor of the philosophy of religion and religious studies department of the Saint-Petersburg State University

Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор

Dynamics of the religious organizations in the pre-revolutionary Russia: historical and statistical survey

Статья содержит исторический и статистический обзор наиболее распространенных религиозных организаций в дореволюционной России. Автор уделяет особое внимание описанию основных количественных изменений, которые произошли с православными церковными организациями в России за период последних десятилетий X — начала XX в. Проведенный анализ свидетельствует о высокой степени вовлеченности церковных учреждений в российскую политическую и хозяйственную систему, что может быть признано одной из ведущих объективных причин последующих кризисных явлений в русском православии.

15

The article contains the historical and statistical survey of the most widespread religious institutions in the pre-revolutionary Russia. The author focuses on the description of the main quantitative changes, which took place in the Orthodox Church institutions of Russia within the period from the X century last decades through to the beginning of the XX century. The analysis shows high degree of the Church institutions involvement into the political and economic system, that may be recognized as one of the main objective reasons behind the forthcoming phenomenon in Russian Orthodoxy.

Ключевые слова: религиозные организации, государственно-конфессиональные отношения, русское православие, Российская империя, история, статистика.

Key words: religious institutions, state and confessional relations, Russian Orthodoxy, Russian empire, history, statistics.

*

МЕНЬШИКОВА Евгения Владимировна, кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: relig@philos.msu.ru

MENSHIKOVA Evgenia Vladimirovna, candidate (philosophy), lecturer on philosophy of religion and religious studies department of the Moscow State University after M.V. Lomonosov

Проблемное поле религиоведческих исследований в 20–30-х гг. XX в. (к истории отечественного религиоведения)

Outstanding problems in religious studies within the period of 20–30 years in the XX century (on the history of this country religious studies)

В статье представлен анализ основных направлений развития религиоведческих исследований в 20–30-х гг. XX в. в СССР. Рассмотрены академические позиции таких видных исследователей отечественного религиоведения, как А. Герасимович, А.Т. Лукачевский, Ф.М. Месин, В.К. Никольский, Н.М. Никольский, И.И. Скворцов-Степанов, Н.П. Токин, Л.Я. Штернберг.

37

The article gives the analyses of the basic directions in the developments of the religious studies within the years of 20 through to 30-ies of the XX century in the USSR. The academic views of such prominent researches of this country religious studies as A. Gerasimovich, A.T. Lukachevsky, F.M. Mesin, V.K. Nikolsky, N.M. Nikolsky, I.I. Skvortzov-Stepanov, N.P. Tokin, L.Y. Shternberg.

Ключевые слова: религиоведение в СССР, история и теория религии и религиоведения.

Key words: religious studies in the USSR, history and theory of religion and religious studies.

КИЛЬДЕЕВ Мансур Вилевич, кандидат социологических наук, специалист по учебно-методической работе Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета; e-mail: tegel76@yahoo.de
KILDEEV Mansurr Vilevich, candidate (sociological studies), expert in educational and methodological work of the Tatar State University for the Humanities and Education Studies

Практика социологических исследований религиозности в СССР (1966–1991) и ее значение для современности (на материале Татарской АССР)

В статье на архивном материале показано развитие отечественной практики социологического изучения религиозности населения. Для данного научного направления опыт Советского Татарстана весьма показателен, поскольку республика выступала экспериментальной площадкой для социологического измерения как «сближения наций», так и «преодоления остатков религиозных пережитков».

Ключевые слова. Религиозность, уровень религиозности, религиозное сознание и поведение, догматика, обрядность, атеизм, антирелигиозная пропаганда.

Practical experience of sociological studies of religiosity in the USSR (1966–1991) and its significance for the present. (On materials of Tatarstan Autonomy)

On the basis of the achieve materials the article shows the development of this state practical sociological studies of the population religiosity. For this research area the experience of the Soviet Tatarstan is quite significant as the republic being the experimental background came out both for social changes as “approximation of nations” and for “overcoming religious survivals”.

Key words: religiosity, level of religiosity, religious consciousness and behavior, doctrinal theology, ceremonial rites, atheism, anti-religious propaganda.

40

46

— * —

САФОНОВ Дмитрий Владимирович, кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель Московской Духовной академии Русской Православной Церкви; e-mail: dmisafonov@yandex.ru
SAFONOV Dmitry Vladimirovich, candidate (history), candidate (theology), lecturer of the Moscow Ecclesiastical Academy

«Религиоведение» как учебная дисциплина в Московской Духовной академии

В статье представлен анализ практики преподавания учебной дисциплины «Религиоведение» в конфессиональном образовательном учреждении. В приложении представлена учебная программа курса «Религиоведение», реализуемая в МДА.

Ключевые слова: РПЦ, Московская Духовная академия (МДА), религиоведение, учебная программа.

“Religious studies” as an academic discipline at the Moscow Ecclesiastical academy

The article gives the analyses of practical experience in teaching of the educational discipline “Religious studies” in confessional educational institution. The appendix contains the curriculum of the “Religious studies” course, carried out by the Moscow Ecclesiastical academy.

Key words: Russian Orthodox Church, Moscow Ecclesiastical academy, curriculum.

ВАСИЛЬЕВА Ирина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры культурологии и деловых коммуникаций РАГС при Президенте Российской Федерации; e-mail: irina_vasilyeva@list.ru
VASILIEVA Irina Yurievna, candidate (philosophy), associate professor of the culturology and business communications department of RAPA under the president of the Russian Federation

Использование системного подхода при обучении риторике будущих священнослужителей

В статье излагается применение системного подхода при обучении риторике. Системный подход позволяет устанавливать функциональные связи между элементами, составляющими предмет риторики, что приводит к повышению качества обучения. Системный подход при обучении риторике облегчает восприятие основ делового общения.

Ключевые слова: системный подход, риторика, обучение, деловое общение.

Usage of the system approach in teaching rhetoric's for the future clergymen

The article dwells on the usage of the system approach in teaching rhetoric's. The system approach allows to establish functional ties between elements, being parts of the rhetoric's, that results in higher quality of the education. The system approach in teaching rhetoric's facilitates the perception of fundamentals of the official intercourse.

Key words: system approach, rhetoric, education, official intercourse.

61

————— * —————
ЕМЕЛИН Вадим Анатольевич, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры методологии психологии факультета психологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: emelin@mail.ru

EMELIN Vadim Anatolievich, candidate (philosophy), associate professor, associate professor of the methodology of psychology of psychology faculty of the Moscow State University after M.V. Lomonosov

Лабиринты постмодернизма: идентификация ускользающего смысла

В статье рассматриваются проблемные точки, затрудняющие раскрытие сущности постмодернизма в качестве мировоззрения современного общества. Несмотря на широкое распространение термина «постмодернизм», его концептуальное содержание по-прежнему остается расплывчатым и ситуативным. С целью «идентификации» смысла понятия «постмодернизм» выявляются его ключевые характеристики, принципиальные основы, раскрываются терминологические двусмысленности, выявляются хронологические рамки этого культурного феномена, отмечается его принципиальная незавершенность и поливариантность.

Ключевые слова: модернизм, постмодернизм, постструктурализм, идентификация, плюрализм, информационное общество.

Labyrinths of postmodernism: identification of escaping sense

The article considers the problem items hampering to disclose of the essence of the postmodernism outlook in the present-day society. Despite the fact that the term “postmodernism” is widely spread, its conceptual content is vague and situational. In order to identify the essence of the notion of postmodernism its key features and principled fundamentals are being revealed, terminological ambiguities are being exposed, chronological framework of this cultural phenomenon is being revealed, its principled incompleteness and polyvariant feature are considered.

Key words: modernism, post modernism, poststructuralism, identification, pluralism, informational society.

65

АНАНЬЕВ Эдуард Валерьевич, аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС при Президенте Российской Федерации; e-mail: edward_irina@mail.ru

ANANIEV Edward Valerievich, post graduate student of the state and confessional relations department of RAPA under the President of the Russian Federation

Социальные учения западно-христианских традиций — концепция возможности или программа необходимости

В статье анализируется современный взгляд Католической и Протестантских Церквей на общество и разные сферы его жизни, рассматриваются ключевые понятия и категории социальных документов этих Церквей.

В статье в качестве приложений представлены интервью:

— с Его Превосходительством Апостольским Нунцием в Российской Федерации Архиепископом Антонио Меннини на тему «Социальный католицизм: теория и практика сегодняшнего времени» (*Приложение 1*);

— с Генеральным секретарем Конференции католических епископов России, священником Католической Церкви Игорем Ковалевским на тему «Социальное учение Католической Церкви как ответ Церкви на вызовы времени» (*Приложение 2*);

— с руководителями Консультативного совета глав протестантских церквей России (КСГПЦР) — руководителем Российского Объединенного союза Христиан Веры Евангельской (РОСХВЕ) епископом Сергеем Васильевичем Ряховским; Первым заместителем начальствующего епископа Российской Церкви Христиан Веры Евангельской (РЦ ХВЕ) епископом Павлом Анатольевичем Баком; Председателем Союза Евангельских Христиан-Бaptистов (ЕХБ) епископом Юрием Кирилловичем Сипко на тему «Социальная позиция протестантов — ответ общины на вызовы времени» (*Приложение 3*);

— с президентом Генерального синода Евангелическо-лютеранской церкви Аугсбургского исповедания Владимиром Сергеевичем Пудовым на тему «Государство и общество призваны служить друг другу» (*Приложение 4*).

Ключевые слова: Католицизм, Протестантизм, Церковь, социальная доктрина, социальное учение, нация, общество, личность, государство, этика.

Social teachings of the West Christian traditions — concept of potential and program of necessity

The article analyses the present day views of the Catholic and Protestant Churches on society and different spheres of its life, key notions and categories of social documents of these Churches.

Appendices to the article contain the following interviews:

— with His Excellency Archbishop Antonio Menini Apostolic Nuncio to the Russian Federation on the subject: “Social Catholicism: theory and practice of the present day” (*Appendix 1*);

— with General secretary of the Catholic bishops Conference, priest of the Catholic Church Igor Kovalevsky on the subject: “Social teaching of the Catholic Church as an answer on the part of the Church to the challenges of the time” (*Appendix 2*);

— with leaders of Consultative Council of heads of Protestant Churches of Russia, head of the Russian United Council of the Evangelic belief Christians, bishop Sergei Vasilievich Rykhovskiy; First Deputy of the supervisory bishop of the Russian Church of the Evangelic belief Christians, bishop Pavel Anatolievich Baak, Chairman of the Council of the Evangelic Christians- Baptists, bishop Yuri Kirilovich Sipko on the subject: “Social position of protestants — answer of the community to the challenge of time” (*Appendix 3*);

— with the President of General synod of the Evangelical Lutheran Church of the Confession of Augsburg Vladimir Sergeevich Pudov on the subject: “State and society are called upon to serve each other” (*Appendix 4*).

Key words: Catholicism, Protestantism, Church, social doctrine, social teaching, nation, society, personality, state, ethics.

ЗАБОЛОТНЕВА Виктория Владимировна, помощник Председателя Комитета Государственной Думы Российской Федерации по информационной политике; e-mail: zvika@yandex.ru

ZABOLOTNEVA Victoria Vladimirovna, assistant to the Chairman of the Russian Federation state Duma Committee on informational policy

Социальные учения новых религиозных движений: теоретико-методологические основы исследования

Social teachings of the new religious movements: theoretical and methodological basis for the investigation

В статье исследуется актуальная проблема государственно-конфессиональных отношений, теоретического и практического религиоведения — состояние и эволюция социальных учений новых религиозных объединений в России. Формулируются методологические подходы к изучению проблемы, раскрываются содержание и структура социальных учений НРД, показываются их функции.

Ключевые слова: Новые религиозные движения (НРД), социальные учения, содержание и функции социальных учений.

The article analyses the topical problem of the state and confessional relations, theoretical and practical religious studies, the status and evolution of social teachings of the new religious amalgamations in Russia. Methodological approach to the studies of the problem is being worded, the contents and the structure of social teachings of the new religious movements is being revealed, their functions are shown.

Key words: new religious movements, social teachings, contents and functions of social teachings.

113

121

*

МИТРОФАНОВ Андрей Юрьевич, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Средних веков исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

MITROFANOV Andrei Yurievich, candidate (history), senior lecturer of the medieval history department of the historical faculty of the Saint-Petersburg State University

Становление папского примата в контексте ранневизантийской истории

Formation of the papal primacy within the context of the early Byzantine history

В статье рассмотрен процесс формирования богословского и канонического учения о всееленском первенстве Римского епископа в III–V вв., на закате античной цивилизации. Автор доказывает, что первенство Римского епископа как преемника апостола Петра существовало с I в., однако оно носило характер «первенства» в любви в качестве духовного авторитета, не имея никакого юридического обоснования. Во второй половине IV в. (при Дамасе и в особенности при Сириции) папский авторитет на Западе начинает приобретать черты примата юрисдикции. Восточный епископат, признавая Римского Папу преемником апостола Петра, восхваляя его духовный авторитет на соборах в Эфесе и Халкидоне в V в., никогда не подразумевал возможности канонического дисциплинарного подчинения Риму. Крушение в том же

The article considers the process of forming of the theological and canonic teaching on ecumenical primacy of the Roman episcopate in the III–V centuries in declining years of the antique civilization. The author proves that the primacy of the Roman episcopate as the successor of apostle St. Peter has existed since the first century, however it beared the feature of “primacy” in love as being in quality of spiritual authority, not having any juridical basis. In the second half of the IV century under Damas and especially under Syritzee) the papal authority in the West started acquiring the features of primacy in jurisdiction. The eastern episcopate, recognizing the Roman Pope as a successor of Apostle St. Peter, eulogizing his spiritual authority at the Councils at Ephesus and Chalcedon in the V century, never meant the possibility of the canonic disciplinary subordination to Rome. The

столетии античной культуры, общей для греков и латинян, во многом усугубило указанное непонимание и предопределило великую схизму, над преодолением которой столь много размышляли выдающиеся русские богословы и философы.

121

collapse of the antique culture in the same century, common for the Greeks and Latins, has drastically worsened the above misunderstanding and predetermined the great schism, which was under thorough consideration among Russian theologians and philosophers.

Ключевые слова: Римский епископ, прима́т Папы, Собор, Синод, э́кклезиология, каноны, Да́мас, Сириций, Василий Великий.

Key words: Romanus episcopus, La primauté du Pape, Concilium, Synodus, Canon, Damasius, Siricius, Basil the Great.

— * —

КАНТЕРОВ Игорь Яковлевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей социальных и гуманитарных наук Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: ikanterov@yandex.ru
KANTEROV Igor Yakovlevich, doctor (philosophy), professor, professor of the philosophy department of the Institute for retraining and improvement of skills of lectures of social and humanities of the Moscow State University after M.V. Lomonosov

Ватикан перед лицом финансово-экономического кризиса

Vatican in front of financial and economic crisis

В статье исследуется отношение Римо-Католической Церкви к охватившему многие государства мира финансово-экономическому кризису, раскрывается трактовка папой Бенедиктом XVI причин кризиса и путей его преодоления.

137

The article reveals the attitude of the Roman Catholic Church towards the financial and economic crisis, which enveloped many world countries. The interpretation of the reasons behind the crisis and ways of overcoming it made by Pope Benedict XVI is being disclosed.

Ключевые слова: финансово-экономический кризис, Бенедикт XVI, энциклика «Caritas in veritate».

Key words: financial and economic crisis, Benedict XVI, the encyclical “Caritas in veritate”.

— * —

БЕНЕВИЧ Григорий Исаакович, кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник Института истории христианской мысли Русской христианской гуманитарной академии; e-mail: benevitch@mail.ru
BENEVICH Grigory Isaakovich, candidate of culturology, senior scholar of the Institute of the Christian thought history of the Russian Christian Academy for the Humanities

Христологическая полемика прпеподобного Максима Исповедника и выход ислама на сцену мировой истории

Christological polemics of Maximus the Confessor and the emergence of Islam onto the Stage of world history

Статья посвящена анализу реакции на вторжение в Византийскую империю арабов-мусульман прп. Максима Исповедника. В статье также рассматривается место ислама как мировоззренческой альтернативы по отношению к христианским исповеданиям VII в. Выдвигается гипотеза об определенной противоположности ислама по отношению в первую очередь к господствовавшему в то время в Византии монофелитству.

144

This article analyzes Maximus the Confessor's response to the invasion of Arab-Muslims into the Byzantine Roman Empire. The article also deals with the place of Islam as an alternative view of the world towards Christian confessions of the 7th century. A hypothesis is made on the issue of the opposition of Islam relative in the first turn to Monothelism that dominated at that time in Byzantium.

Ключевые слова: Православие, монофелитство, Ислам, пророк, прп. Максим Исповедник, Византия.

Key words: Orthodoxy, Monothelitism, Islam, prophet, Maximus the Confessor, Byzantium.

————— * —————

СЕЛЕЗНЕВ Николай Николаевич, кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета; e-mail: nns@rggu.ru
SELEZNEV Nikolai Nikolaevich, candidate (history), associate professor of the Institute for Oriental and Classical Studies of the Russian State University for the Humanities

«Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в.

“The Epistle on the Unity” by a Baghdadi Melkite in an Arabic “Summa” by a Coptic Encyclopaedist of the 13th century

Энциклопедическое сочинение коптского автора XIII в. Ал-Му’тамана Ибн ал-‘Ассāля «Maǧmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn» — «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания» — в восьмой главе содержит выдержку из трактата «достойного священника Назīфа Ибн Йумна, врача багдадского, мелькита (да будет доволен им Бог!), представляющую раздел трактата о единстве, в котором утверждается, что христианские ученые не расходятся в смысле [понятия] единства, хотя и расходятся в своих выражениях». Настоящая статья представляет собой источниковедческое исследование, имеющее целью определить исторический контекст жизни и деятельности автора указанного экуменического трактата. Статья сопровождается русским переводом этого сочинения, сделанного Ибн ал-‘Ассāлем.

151

Maǧmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn (“Summa of the foundations of religion and what has been heard of reliable knowledge”) – a comprehensive treatise of Mu’taman Ibn al-‘Assāl, a Coptic author of the 13th century, contains a “part of the whole treatise on the Unity by Ibn Yumn, a Baghdadi physician, Melkite (May God be pleased with him!), in which he stated that Christian experts did not disaccord in understanding the Unity even though they disaccorded in expressions”. The present article is a source study that aims at defining the historical context of the life and activity of the author of that ecumenical treatise. The research is followed by a Russian translation of the synopsis made by Ibn al-‘Assāl.

Ключевые слова: мелькиты (византийская традиция на Востоке), копты, арабоязычное христианство, конфессии христианского Востока, средневековый экуменизм, трактат.

Key-words: Melkites (the Byzantine tradition in the East), Copts, Arabic Christianity, main denominations of Eastern Christianity, Medieval ecumenical treatise.

————— * —————

ТАЖУРИЗИНА Зульфия Абдулхаковна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: zulfia-ab@mail.ru

TAZHURIZINA Zulfia Abdulkhakovna, doctor (philosophy), professor, professor of the religion philosophy and religion studies department of the philosophic faculty of the Moscow State University after M.V. Lomonosov

Гуманистическое свободомыслие Жана Мари Гюйо

The humanistic freethinking of Jean-Marie Guyau

Статья посвящена рассмотрению некоторых моментов творчества французского философа второй поллвины XIX в. Жана Мари Гюйо (1855–1888), незаслуженно забытого в нашей

157

The article is devoted to the consideration of some issues of the creative works written by the French philosopher of the second half of the XIX century Jean-Marie Guyau (1855–1888), unfairly forgotten

стране на протяжении почти всего XX в. В частности, показано, что творчество Гюйо неразрывно связано с французской вольнодумной культурой. Освещены взгляды Гюйо на перспективы развития духовной жизни общества: Гюйо выступает как провозвестник иррелигиозности (безверия) в обществе в недалеком будущем. Раскрываются особенности мировоззрения Гюйо, смысл понятия «жизнь» в его трактовке; отношение Гюйо к радикальным проявлениям атеизма, к воспитанию и образованию в условиях католической Франции. Подчеркивается глубоко человеческий характер его свободомыслия, предполагающий преодоление буржуазного индивидуализма и эгоизма и выход в область по существу коммунистических отношений между людьми. Статья носит ознакомительный характер и ставит задачу привлечь внимание молодых исследователей к наследию Гюйо.

Ключевые слова: Жан Мари Гюйо, жизнь, природа, религия, иррелигиозность, свободомыслие, искусство, философия, мораль, монистический натурализм, единение, воспитание.

in this country within the period of the whole of the XX century. In particular, it is shown that the creative works of Guyau are inseparably connected with the French freethinking culture. Guyau's views on prospects of the spiritual life in the society are considered: Guyau predicted the lack of religiousness (impiety) in society in the near future. Peculiarities of Guyau's views, the essence of the notion "life" in his interpretation; attitude of Guyau towards the radical manifestations of atheism, towards the upbringing and education in the conditions of the Catholic France. The human-like character of his freethinking is underlined, which in its turn presupposes the overcoming of the bourgeois individualism and selfishness and actually coming out into communist relationship among people. The article bears the familiarization feature and poses the task of attracting the attention of young researches to the heritage of Guyau.

Key words: Jean Marie Guyau, life, nature, religion, lack of religiousness, freethinking, art, philosophy, morality, monistic naturalism, unity, upbringing.

157

*

НЕНАРОКОВА Мария Равильевна, кандидат филологических наук; старший научный сотрудник отдела классических литератур Запада и сравнительного литературоведения Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук; e-mail: maria311@inbox.ru

NENAROKOVA Maria Ravilievna, candidate (philology), senior scholar of the department of Classical literatures of the West and comparative study of literature of the Institute of the World Literature named after A.M. Gorkey of the Russian Academy of Sciences

Ученый город Гальберштадт: люди и книги в Средние века

Статья посвящена роли школы и книги в истории саксонского города Гальберштадта. В течение всего периода Средних веков в Гальберштадте создавались библиотеки. Образованное духовенство собирало книги и дарило их городу. Наставники церковных школ не только давали образование своим ученикам, но и принимали активное участие в жизни города и диоцезы как юристы. Собрание рукописей, происходящих из Гальберштадта, является отражением жизни средневекового города.

Ключевые слова: Гальберштадт, средневековая школа, семь свободных искусств, библиотека, епископ, рукопись, грамота, Густав Шмидт.

Learned town of Halberstadt: people and books in the Middle Ages

The article is devoted to the role of school and book in the history of Halberstadt, a town in Saxony (Germany). In the Middle Ages several libraries were founded in Halberstadt. Learned clergy collected books and gave them to the town. The teachers of the parish schools did not only teach their pupils, but also took an active part in the life of the town and the diocese as lawyers. The collection of manuscripts, coming from Halberstadt, reflects various aspects of life in a medieval town.

Key words: Halberstadt, medieval school, seven liberal arts, library, bishop, manuscript, charter, Gustav Schmidt.

188

НОВИКОВА Анна Степановна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры славянской филологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: derim.16@mail.ru
NOVIKOVA Anna Stepanovna, candidate (philology), associate professor, associate professor of the Slavonic philology department of the Moscow state M.V. Lomonosov university

ЮСУПОВА Светлана Николаевна, старший преподаватель кафедры русского языка Московского государственного социального университета; e-mail: yusupovy@yandex.ru
YUSUPOVA Svetlana Nikolaevna, senior lecturer of the Russian language department of the Moscow State Social University

«Поучение о моровой язве» Патриарха Никона (лингвотекстологический анализ)

Изучая средневековые документы, можно не только многое узнать о развитии русского языка, но и получить новые исторические факты, сохранить литературное наследие и традиции. Патриарх Никон был выдающейся личностью в русской истории и истории Русской Церкви. В своем «Поучении о моровой язве» он убеждает своих прихожан соблюдать пост и молиться, чтобы спастись от чумы, и разъясняет им Слово Божие. В статье исследуются лингвотекстологические особенности «Поучения...» и некоторые черты второго южнославянского влияния, отразившегося в данном литературном памятнике.
 К статье прилагается «Поучение о моровой язве» и его перевод на современный русский язык.

200

Ключевые слова: русское Средневековье, Патриарх Никон, наследие культуры, лингвистика, текстология, история языка.

“Homily about the Plague” by Patriarch Nikon (linguistic and textual analyses)

Studying medieval documents we get to know a lot not only about the Russian language development but we also acquire some new facts in history which allows us to preserve our literary heritage and traditions. Patriarch Nikon was one of the most outstanding figures in the Russian history and history of the Russian Church. In his work “Homily about the Plague” he persuades his parishioners to keep the fast and pray to be saved from the plague and explains them the Word of God. The article studies linguistic and textual peculiarities of the Homily and some features of the Second South Slavic Influence that has been reflected in the given literary monument. The text of “Homily about the plague” and its translation into the modern Russian is attached to the article.

Key words: Russian Middle Ages, Patriarch Nikon, cultural heritage, linguistics, textual study, history of the language.

*

СМИРНОВА Ирина Юрьевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела историко-церковных исследований Института логики, когнитологии и развития личности, редактор Патриаршего издательско-полиграфического центра Свято-Троицкой Сергиевой Лавры; e-mail: irinasmirnowa@mail.ru

SMIRNOVA Irina Yurievna, candidate (history), senior researcher of the Institute for Logic, cognitology and development of personality (Moscow), editor of the patriarchate publishing-polygraphic centre of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra

К вопросу о западных влияниях в гомилетике святителя Московского Филарета (размышления над «Келейными записками» Святителя)

На примере внимания митрополита Филарета (Дроздова) к сочинениям европейских духовных писателей, в том числе Ф. Фенелона, Ж. Гийона и других, прослежен последовательный

224

On the issue of the western influences in homiletics by the Moscow Sviatitel Philaret (reflections on “Monastic letters” by the Sviatitel)

By way of considering Metropolitan Philaret’s (Drozdov) attention towards the works written by European spiritual writers, including F. Fenelon, G. Guion and others, the consecutive interest of

интерес Московского Святителя к западному богословию, в первую очередь в его аскетическом аспекте, выявлены его (западного богословия) предпосылки и его влияние на позицию митрополита Филарета по отношению как к представителям различных мистических направлений в России, так и к членам инославных конфессий христианского Запада.

Ключевые слова: митрополит Московский Филарет, византийская святоотеческая традиция, западное христианство, мистицизм, масонство.

224

the Moscow Sviatitel towards the western theology was traced, first of all it concerns its ascetic aspect, and its prerequisites were revealed (western theology), also its influence on Metropolitan Philaret stance towards both the representatives of mystic directions in Russia and members of foreign confessions of the Christian West.

Key words: Metropolitan Philaret of Moscow, Byzantine Patristic tradition, western Christianity, mysticism, Masonry.

ЕФИМОВ Андрей Борисович, доктор физико-математических наук, профессор, заместитель декана по научной работе миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; e-mail: missioner_pstgu@mail.ru

EFIMOV Andrei Borisovich, doctor (physics and mathematics), professor, deputy dean on research work of the Missionary faculty of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities.

Служение Великой Княгини Елисаветы Феодоровны

На основании обширного историко-археографического материала представлено служение Великой Княгини Елисаветы Феодоровны Романовой в России до ее мученической кончины в июне 1918 г. Служение Богу, людям и Родине воспитывалось во всех слоях народа Церковью, обществом и государством. Великая Княгиня показала пример цельного самоотверженного подвига и в народе получила именование «Великая матушка». В статье раскрыты этапы восхождения и выработки форм ее индивидуального подвига, который в полноте раскрылся в Марфо-Мариинской обители милосердия. В структурах Красного Креста под ее руководством или при ее участии была оказана помощь сотням тысяч семей воинов, ушедших на фронт. Ее святая жизнь и блаженная кончина запечатлены Русской Церковью причислением к лику святых. Когда сегодня почти повсеместно свидетельствуется отказ от чистого служения Богу, людям и Отечеству, пример ревностного служения Великой Княгини Елисаветы Феодоровны Романовой крайне важен и дорог — он помогает встать на светлый путь служения, ведущий и нас, и Отечество к воссозданию, к свету, к Победе.

241

Ключевые слова: Россия, русское Православие, Великая Княгиня Елисавета Феодоровна Романова, Марфо-Мариинская обитель, милосердие, служение, святость.

The ministry of the Great Duchess St. Elizabeth Pheodorovna

The ministry of the Great Duchess St. Elizabeth Pheodorovna Romanova in Russia through to her martyr's death in June 1918 has been studied on the basis of the vast historical material including archives. The ministry to God, people and Motherland was fostered in all layers of society by the Church and the state. The Great Duchess showed the example of a wholehearted, self-rejecting feat and was named "The Great Matushka" by people.

The stages of her ascent and development of features of her personal deed are singled out in the article. The deed was fully demonstrated in Sts. Martha and Mary Abode of Charity. Within the structures of the Red Cross under her leadership or with her participation the assistance was rendered to about a million families of the soldiers who had gone to the front. Her holy life and her blessed death were commemorated by the Russian Orthodox Church by glorifying her as a saint. While at the present time we witness all over the renunciation on the part of people to serve the Lord wholeheartedly, people and Motherland, the example of zealous missionary of the Great Duchess is extremely important and precious, it helps us to embark on a bright road of missionary service, leading our Motherland and us to recreation, to light, to Victory.

Key words: Russia, Russian orthodox, the Great Duchess Elizabeth Pheodorovna Romanova, St. Martha and Mary Abode of Charity, charity, ministry, sanctity.

МАСЛЕННИКОВА Наталья Викторовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения МГУ, автор и руководитель духовно-просветительских и научно-методических программ «Сергиевские чтения» и «Кирилло-Мефодиевские чтения»; e-mail: maslennikovaa@list.ru

MASLENNIKOVA Natalia Viktorovna, candidate (philology), associate professor of the religion philosophy and region studies department of the Moscow State University after M.V. Lomonosov, the author and the supervisor of spiritual and enlighteners and research-methodological programs “Sergius readings” and “Sts. Cyril and Methodius readings”

**От истории языка — к языку истории:
на память академика Олега Николаевича
Трубачёва (1930–2002)**

В статье рассматривается творческое наследие академика О.Н. Трубачёва, крупнейшего специалиста в области этимологии и ономастики, выдающегося отечественного слависта, вошедшего в историю мировой науки фундаментальными трудами: «Этимологический словарь славянских языков», «Этногенез и культура древнейших славян», «Indoarica в Северном Причерноморье» и др.

В виде приложений публикуются:

– статья О.Н. Трубачёва «Русский — российский: история, динамика, идеология двух атрибутов нации»;

– беседа О.Н. Трубачёва с Высокопреосвященным Игнатием, епископом Петропавловским и Камчатским.

Ключевые слова: Трубачёв О.Н., язык, слово, этимология, славистика, индоевропеистика, реконструкция, реликты языка, ономастика.

**From the history of the language to the language
of the history: in commemoration of the academi-
cian Oleg Nikolaevich Trubachev (1930–2002)**

The article considers the creative heritage of the academician O.N. Trubachev, an outstanding expert in etymology and onomastics, a prominent Slavonic scholar of this country, who entered the history of the world science by his fundamental works: «Etymological vocabulary of Slavonic languages», «Ethnogenes and Culture of the ancient Slavs», «Indoarica in the Northern Black sea area», and etc.

As appendices are given:

– article by O.N. Trubachev «Russian and Russian as belonging to Russia: history, dynamics, ideology of two attributes of the nation»;

– talk between O.N. Trubachev and Your Eminence Ignatius, the bishop of Petropavlovsk and Kamchatka.

Key words: Trubachev O.N., language, word, etymology, slavistics, Indoeuropeistika, reconstruction, relicts of the language, onomastics.

249

*
**Журнал в журнале (приложение)
80-летию со дня рождения
профессора Матвея Григорьевича Писманика
Journal inside of Journal
80 years since the birthday of
Professor Mathvey Grigorievich Pismanik**

Юбилейное приложение к журналу посвящено известному российскому религиоведу профессору Матвею Григорьевичу Писманнику (г. Пермь). Представленные здесь статьи в некоторой мере отражают его творческие искания в области философии религии и религиоведения.

Ключевые слова: Писманик М.Г., религиоведение, академические традиции, религиозность, эволюция, тенденции, социальные перспективы.

The jubilee appendix to the quarterly is devoted to the well known Russian student of religion professor Mathvey Grigorievich Pismanik (town of Perm). The articles published here reflect to ascertain measure his creative search in the field of philosophy of religion and religious studies.

Key words: Pismanik M.G., religious studies, academic traditions, religiousness, evolution, tendency, social prospects.

268

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ: исторический и статистический обзор

М.Ю. Смирнов

Введение. Для уяснения роли религиозного фактора в истории России объектом исследования может быть избрана собственно организация религиозной жизни, ее строй, в условиях которого на протяжении веков проходили духовные искания российского общества. Предметом исследования должны стать количественные и качественные характеристики исторически складывавшегося социального оформления вероисповедной среды. В силу большого объема имеющегося на данный счет материала целесообразно избрать методiku выборочного историко-статистического рассмотрения состава и динамики религиозных организаций в дореволюционной России. Частично данная работа опирается на результаты предшествовавшего обзора церковных организаций русского православия¹.

Вряд ли когда-нибудь удастся дать исчерпывающее и точное статистическое описание храмов, монастырей, иных религиозных учреждений, духовенства и других служителей культа, существовавших в России на протяжении ее дореволюционной истории. Сохранившихся документальных свидетельств для их полной количественной оценки недостаточно. Практикуются и разные способы подсчета — от сложения только тех величин, чьи координаты (названия и места расположения, даты основания, данные отчетов и переписей и пр.) достоверно установлены, до объединения в некую совокупность всех присутствующих в источниках упоминаний и цифр. Известно, что храмы и монастыри нередко утрачивались от пожаров, разрушались при междоусобицах и внешних нашествиях, подвергались секуляризации, восстанавливались под иными наименованиями или строились новые. Существенные изменения претерпевала и организационная сторона жизни конфессиональных сообществ. Поэтому можно говорить лишь о приблизительных показателях, отражающих основные тенденции в исторической эволюции «инфраструктуры» религиозных организаций.

Любые исследования религиозной составляющей отечественной истории прежде всего будут касаться темы христианства православного исповедания. Его длительное доминирующее положение в духовной и социальной жизни России не нуждается в особом подтверждении. Именно православная церковность почти целое тысячелетие, за вычетом самого раннего и самого позднего периодов своего существования, была ведущей инстанцией в установлении вероисповедных ориентиров и духовно-нравственных ценностей (в том числе и в условиях сложившейся поликонфессиональности народов России). Отсюда следует приоритетность ее рассмотрения среди прочих явлений религиозного спектра российской истории. При этом обнаруживается, что существование организационных структур ведущей конфессиональной традиции на протяжении всего их исторического бытия имеет сложную динамику.

Немаловажным обстоятельством является то, что социокультурные характеристики киевской и последующей московской государственности явно не тождественны. Различен в них и статус церковных организаций. В то же время очевидны мотивы родства и преемственности, из чего следует уместность содержательного соотнесения исторических периодов существования религиозных сообществ. Учитывая это и используя приведенный в отечественных исследованиях материал, допустимо предложить следующую реконструкцию динамики русской православной церковности.

Применительно к раннему этапу «киевского» периода истории надо признать, что его церковный уклад (образовавшийся с началом массового принятия христианства) не может рассматриваться как в прямом смысле определяющий последующую картину религиозной жизни средневековой Руси. Для первых времен церковного обустройства в русских землях (X в.), когда здесь возникла 61-я по счету епархия («митрополия русская») Кон-

¹ См.: Смирнов М.Ю. Динамика дореволюционных церковных организаций русского православия // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. 2006. № 3. С. 211–218.

стантинопольского Патриархата, трудно с достоверностью установить даже ее территориальное расположение².

Если говорить о домонгольской Древней Руси в целом, то считается, что всего за X — первую половину XIII в. в Киевской митрополии было учреждено 16 епархий (одна из них в XII в. прекратила существование). Однозначных сведений о действовавших тогда храмах и монастырях не существует. Это, правда, не мешает историкам называть конкретные цифры. Дореволюционные исследователи не были едины в приводимых данных: церковно-исторический труд митрополита Макария (Булгакова) содержит упоминания о 85 монастырях, основанных с 988 г. по 1240 г.; Е.Е. Голубинский находил, что в 18 городах Древней Руси с конца X в. по 1240 г. существовало 66 монастырей, в том числе в Киеве и Новгороде — по 17; историк-эмигрант А.В. Карташёв писал о 68 известных в домонгольский период монастырях³. Некоторые советские ученые по имеющимся летописным источникам также полагали, что количество монастырей этого времени не превышало 70⁴. Современный автор указывает, что известно 19 монашеских обителей XI в. и более 50, основанных в XII — начале XIII в.⁵ От этих близких друг к другу показателей отличаются сведения Я.Е. Водарского, согласно которым в русских землях за все время с IX по конец XIII в. было основано как минимум 154 монастыря, в том числе 29 женских (далее в тексте число женских монастырей указывается в скобках, после числа мужских), из них количество действовавших к исходу XIII в. можно определить в 120 (24)⁶.

Насельников по монастырям, в зависимости от вида обители, обычно было до нескольких десятков; крайне редко их численность достигала сотни и более человек. Монастыри доордынских времен

располагались, как правило, в городской черте или близких пригородах. По мнению М.И. Бълховой, «...это приводило к тому, что они не имели возможности полностью отойти от светской жизни. Древнерусские монастыри были связаны не только с представителями отдельных членов княжеских или знатных семей, но и непосредственно вовлекались в политическую жизнь общества»⁷.

Число храмов в городах и населенных пунктах для этого периода в полном объеме установить еще труднее (имея в виду, к тому же, что большинство было деревянными и часто горело). По мнению историка Б.В. Сапунова, документально подтверждается наличие в 54-х городах Древней Руси на период X в. — 1240 г. в совокупности 264-х церквей. Расчет возможной численности населения этих городов в его усредненном распределении по приходам показывает, что реальное число церквей требуется утроить, т.е. всего их должно было быть до тысячи. Дополнив эти данные вероятным количеством церквей по другим древнерусским городам и сельской местности, ученый делает вывод, что за весь период до середины XIII в. было сооружено примерно 1,3–1,5 тыс. городских и 8–9 тыс. сельских приходских храмов; кроме того, должны быть учтены домовые молельни в усадьбах феодалов (около тысячи) и церкви в монастырях⁸.

Что касается общей численности священнослужителей, то отсутствие в ту пору какой-либо нормы для количества клириков приходских церквей делает даже приблизительный подсчет проблематичным. Отечественные историки упоминают о существовании в древнекиевский период особого, автономного по отношению к светской власти, класса лиц — «церковных людей». Это сообщество объединяло в некую целостность не только архиереев, священников, монашество, церковно-

² См.: *Карташёв А.В.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 1.: Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. С. 92.

³ См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 12 т. СПб., 1881–1900. Т. 1. С. 191–202; т. 2. С. 40–95; т. 3. С. 40–73; *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви: в 2 т. Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский (2-я половина тома). М., 1997. С. 71; *Карташёв А.В.* Указ. соч. С. 225.

⁴ См.: *Тихомиров М.Н.* Белое и черное духовенство // Религия и церковь в истории России / общ. ред. А.М. Сахарова. М., 1975. С. 71; *Гордиенко Н.С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л., 1984. С. 193.

⁵ См.: *Синицына Н.В.* Русское монашество и монастыри: X–XVII вв. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь / науч. ред. Прот. В. Цыпин, А.В. Назаренко. М., 2000. С. 308.

⁶ См.: *Водарский Я.Е.* Землевладение русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI — нач. XX в.) // Русское православие: вехи истории / науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989. С. 506, 507.

⁷ Монашество и монастыри в России: XI–XX века: Исторические очерки / отв. ред. Н.В. Синицына. М., 2005. С. 39.

⁸ См.: *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI–XIII вв. Л., 1978. С. 45, 55, 56, 60, 64.

служителей, но и всех опекаемых и призреваемых Церковью (старых, увечных, больных, изгоев), а также зависимых от нее холопов⁹. Очевидно, что строгое вычленение в этой среде непосредственно служителей культа будет затруднительным.

Известен, однако, постоянно возрастающий спрос на духовенство. По словам А.В. Карташёва, «...для прихожан было выгодно иметь побольше священников, чтобы пользоваться, при наличии конкуренции, более дешевыми требами, а для епископов наибольшее число поставлений равносильно было наибольшему количеству ставленных доходов. Обе стороны, таким образом, сходились в том, чтобы размножить рядовое священство»¹⁰. Сюда же следует добавить множество «домовых священников» во владениях знатных и зажиточных людей. Можно предположить, что к началу ордынского вторжения при населении русских земель примерно 6,5–7 млн человек (иногда приводится более широкий диапазон: 5–8 млн¹¹) в них действовало до 10 тыс. храмов разных категорий, служило несколько десятков тысяч клириков, было около 100 (Е.И. Кольчева называет цифры — 116 мужских и 22 женских¹²) монашеских обителей.

В ордынский период, как замечают историки, резкого упадка церковных организаций на Руси не произошло. Русская духовная иерархия в целом сохранила свои пастырские и имущественные возможности¹³. В 1261 г. даже появилась православная епископия, основанная в столице Золотой Орды (Сарае) и объединившаяся затем с епископской кафедрой в Переяславле-Южном¹⁴. Всего к этому

году в Русской Церкви было 19 епархий¹⁵. Какая-то часть храмов и монастырей все же погибла, но одновременно происходило активное возведение новых. В труде одного из профессоров Казанской Духовной академии подчеркивается, что «в то именно время, с половины XIII и по XV столетие, основалось в России до 150 монастырей, в том числе знаменитые впоследствии Троице-Сергиевский, Соловецкий, Волоколамский, Чудов, Кирилло-Белозерский, Ипатиевский и др.»¹⁶ Другой автор указывает, что только за полтора столетия (к середине XV в.) устраивается до 180 новых монастырей¹⁷. Энциклопедическое церковное издание сообщает, со ссылкой на упомянутый труд митрополита Макария, что со второй половины XIII в. по первую половину XV в. в епархиях, находившихся на территориях Золотой Орды, Великого княжества Литовского, Великого княжества Владимирского, Галицко-Волынского княжества, Новгородской республики было основано 286 монастырей¹⁸.

Становление единого государства в XIV — начале XVI в. существенно повлияло на основные «видимые» параметры Русской Церкви. По описанию современных историков в 1462 г. Иван III наследовал княжество, размеры которого не превышали 430 тыс. км², при вступлении на престол внука — Ивана IV в 1533 г. территория Руси увеличилась в шесть раз, достигнув 2,8 млн км²¹⁹. К исходу XVI в. московское царство увеличилось в размерах до 5,4 млн км². Население страны в середине XVI в., по максимальной оценке, достигло 9–10 млн, а в его конце — 11–12 млн человек²⁰.

⁹ См.: Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 128.

¹⁰ Карташёв А.В. Указ. соч. С. 209.

¹¹ См.: Щапов Я.Н. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 55.

¹² См.: Монашество и монастыри в России. С. 82.

¹³ См.: Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. СПб., 2003. С. 121; Ершова И.И. Православие на Руси и в России // История религии: в 2 т. / под общ. ред. И.Н. Яблокова. Т. 2. М., 2004. С. 166–167.

¹⁴ См.: Будовниц И.У. Духовенство и татарское иго // Религия и церковь в истории России. М., 1975. С. 101.

¹⁵ Мусин А., диакон. Русское православие // Религиоведение / науч. ред. А.В. Солдатов. СПб., 2003. С. 464.

¹⁶ См.: Царевский А.А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Л., 1991 (репринт с: Казань, 1898). С. 13.

¹⁷ См.: Василенко Н.П. Монашество и монастыри в России // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / гл. ред. С.С. Аверинцев. Т. 2. М., 1995. С. 161.

¹⁸ См.: Симицына Н.В. Русское монашество и монастыри: X–XVII вв. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь. С. 314.

¹⁹ См.: Дворниченко А.Ю., Кащенко С.Г., Кривошеев Ю.В., Флоринский М.Ф. История России с древнейших времен до начала XX века. СПб., 2001. С. 57.

²⁰ См.: Пайнс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 26, 114.

Политический центр — Москва становится и центром русского православия. Со второй половины XV в. ведущую роль в православном мире начинает играть Московская митрополия. Нараставшие государственные масштабы влекли за собой расширение областей церковного присутствия — образование новых епархий, строительство храмов, основание монастырей. По одним данным, в XIV–XVI вв. было вновь основано около 100 городских и пригородных и около 150 «пустынных» монастырей²¹. По другим, за период от фактического начала автокефалии (1448 г.) до учреждения Патриаршества (1589 г.) появилось 488 новых монастырей²². Согласно более детальному исследованию, к концу XIV в. монастырей насчитывалось 227 (40), за XV в. их количество почти удваивается — 414 (69), а к исходу XVI в. в Московской Руси только по девяти крупнейшим ее регионам действовало свыше 700 монастырей (из них более 100 женских)²³. Крупных обителей (до 300 монашествующих) в XIV в. было 42, в XV в. — 57. К концу XV в. большинство монастырей имело земельную собственность. В настоящее время исследователи склоняются к мнению, согласно которому монастыри XV–XVI вв. владели около 20% земельного фонда страны²⁴.

Коррективы в эту динамику внесло разделение Русской Церкви с 1458 г. на Московскую и Киевскую (во владениях Великого Княжества Литовского) митрополии. Продолжительная обособленность ряда епархий привела к развитию западнорусской ветви Православной Церкви. В Великом Княжестве Литовском в середине XVI в. существовали тысячи православных приходов и не менее 50 монастырей. Значительная часть приходов, особенно в Луцкой и Волынской епархиях, после 1596 г. признала унию с Римо-Католической Церковью. Тем не менее за двадцать лет после унии было основано 10 новых монастырей

(среди которых Успенская Почаевская лавра на Волыни)²⁵. Возникло и несколько внесловных православных братств. С вхождением Великого Княжества Литовского в состав Речи Посполитой приверженность населения литовских и галицких земель православию сохранялась. В XVII в. здесь действовали 8 православных епархий, 4–5 тыс. приходов, 11 тыс. священнослужителей²⁶. После 1686 г. большинство из них постепенно воссоединилось с Православной Российской Церковью.

В XVII в. Русская Церковь развивается уже в статусе автокефальной, при патриаршем возглавлении. Это был век существенного реформирования церковной жизни. Немалая часть монастырей подверглась упразднению. Но основывается еще свыше 600 новых, к ним добавляются и те, что существовали на присоединявшихся к Московскому государству территориях (прежде всего в Киевской митрополии). К концу этого столетия общее число городских и сельских монастырей составило 1153 (229). Из них 619 (75) монастырей владели крестьянскими дворами²⁷. Вообще на протяжении всего XVII в., несмотря на противодействие светских властей, активно продолжался рост церковных землевладений. Анализ переписных книг Поместного приказа позволил отечественным исследователям установить, что к 1678 г. в распоряжении домовых вотчин Патриарха и епархиальных архиереев, приходских церквей и монастырей находилось более 116 тыс. крестьянских дворов, т.е. 13,3% всех дворов в стране²⁸. На долю православного духовенства приходилось свыше 2 млн десятин, составлявших 16% всех пахотных земель в государстве, большая часть из которых расположена в черноземной зоне центральных районов Руси. К исходу XVII в. 739 религиозных организаций (патриарший дом, 23 архиерейских дома, монастыри, многие соборы и приходские церкви) владели 150 тыс. дворов с численностью крестьян почти 1,4 млн²⁹.

²¹ См.: Пушкарев С.Г. Указ. соч. С. 143.

²² См.: Ситицына Н.В. Указ. соч. С. 314.

²³ См.: Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 516, 517.

²⁴ См.: Монашество и монастыри в России. С. 99.

²⁵ См.: Ершова И.И. Указ. соч. С. 206.

²⁶ См.: Карташев А.В. Указ. соч. С. 536, 537, 580.

²⁷ См.: Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 529.

²⁸ См.: Устюгов Н.В. Русская церковь в XVII в. // Религия и церковь в истории России. С. 145; Сахаров А.Н., Зимин А.А., Грекулов Е.Ф. Церковная реформа и раскол // Христианство и Русь: сб. статей / науч. ред. А.В. Белов. М., 1988. С. 70.

²⁹ См.: Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 533, 539.

Раскол в Русской Церкви после Московского Собора 1666–1667 гг., приведший к возникновению старообрядческого движения, вызвал некоторое снижение численности патриарших приходов и паствы. Свообразным свидетельством этого «ухода» служит неоднократно приводимый в литературе приблизительный итог массовых самоожжений, в которых только за 1672–1690 гг. погибло до 20 тыс. приверженцев «старой веры»³⁰.

В это время в 24-х епархиях Московского Патриархата насчитывалось 15 тыс. соборов, приходских, монастырских, домовых церквей³¹. Ряды клириков пополнялись в основном выходцами мужского пола из семей духовенства, поэтому при подсчетах их обычно полностью включают в общую совокупность священнослужителей. При таком условии численность белого духовенства и монашества в XVII в. могла достигать 100–110 тыс. человек³².

Во второй половине XVII в. необходимость качественного богословского обеспечения Церкви побудила к созданию первых учреждений духовного образования. Таковые время от времени устраивались в Москве, было их тогда там всего четыре или пять³³. Самым удачным «проектом» оказалась Славяно-греко-латинская академия (единственное на то время заведение для обучения духовенства): при основании в декабре 1685 г. она имела 28 учеников, через месяц — 33, а в конце 1687 г. — уже 76 учащихся³⁴.

Следующее столетие принесло в жизнь русского православия немало радикальных изменений. Особенно это было связано с переводом Церкви на синодальное управление и с мощными проявлениями секуляризации. Уже в 1701–1705 гг. ограничивается право духовенства распоряжаться доходом

с церковных вотчин (большая часть отбиралась в казну); у Церкви изымались оброчные угодья (рыбные ловли, мельницы и пр.); размер патриарших владений сократился более чем наполовину (с 10 тыс. до 4,3 тыс. дворов), и заведение ими перешло к Монастырскому приказу³⁵. Такие меры существенно отразились на имущественном положении духовенства, являвшегося уже довольно обширным сословием.

Эта обширность, между прочим, затрудняет точное определение численности собственно служителей культа. В отечественной традиции было принято относить к духовному сословию не только священнослужителей (епископов, священников, диаконов) и церковнослужителей (псаломщиков, звонарей и пр.), но и детей, жен и вдов духовных лиц. В таком случае уже в начале XVIII в. численно все сословие могло включать свыше 300 тыс. человек, среди которых большую долю составляли семьи причетников³⁶. По установленному штатному расписанию на каждый приход (100–150 дворов) требовалось иметь по одному священнику, диакону и пономарю; штат кафедрального собора должен был состоять из 11 служителей. При Петре Великом исповедующими православие среди приблизительно 21 млн подданных Российской империи обычно полагаются около 15 млн человек³⁷. Есть авторы, которые более реальным количеством православных считают 10 млн, уточняя при этом, что на 1722 г. в 15,7 тыс. храмов всех уровней служила примерно 61 тыс. белого духовенства³⁸. На 1738 г. только действующие священники и церковнослужители с семьями исчислялись количеством до 125 тыс.³⁹ Называется и другая численность духовного сословия для этого периода — 140 тыс.

³⁰ См.: *Карташёв А.В.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2.: Очерки по истории Русской церкви. М., 1992. С. 241; *Христианство: Энциклопедический словарь*: в 3 т. Т. 2. С. 444.

³¹ См.: *Волков М.Я.* Русская православная церковь в XVII веке // *Русское православие: веки истории*. С. 157, 158.

³² См.: *Ершова И.И.* Указ. соч. С. 201.

³³ См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. 2. С. 242–254.

³⁴ См.: *Экономцев И.Н.* Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 92–93.

³⁵ См.: *Дмитрев А.* Пётр I и церковь // *Религия и церковь в истории России*. М., 1975. С. 173.

³⁶ См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. 2. С. 527.

³⁷ См.: *Фёдоров В., прот.* 300 лет европейской интеграции и межцерковные отношения в Санкт-Петербурге // *Инославные церкви в Санкт-Петербурге*. СПб., 2004. С. 24.

³⁸ См.: *Цыпин В., прот.* Русская Православная Церковь в Синодальную эпоху: 1700–1917 гг. // *Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь*. С. 132.

³⁹ См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 2. Ч. 1: Церковь. Религия. Литература. М., 1994. С. 197.

человек⁴⁰. Известно, однако, что в 1739 г. по единовременной ревизии 22 тыс. существовавших к тому времени православных храмов было обнаружено отсутствие причта в 706 церквях⁴¹.

В монастырской среде России первой половины XVIII в. также происходили заметные подвижки. На 1700 г. в стране числился 1201 (236) монастырь, к 1722 г. их осталось 1128 (255), а в 1738 г. — уже 948. Количество монашествующих обоого пола с 25 207 в 1724 г. сократилось за следующие полтора десятилетия на 40% и в 1740 г. составило 14 282 человека⁴². Общее число монастырей, основанных в 1701–1763 гг. (из разных источников — от 37 до 46), уступало количеству закрытых (175) в этот же период. Тем не менее монастырская структура к 1764 г. оставалась значительной. Только в великороссийских губерниях монастырей, пустыней и скитов было 881 (203), а всего в стране действовало, по данным исследователей, либо 1072 обители⁴³, либо 1046 (212), при 9–12 тыс. монахов и монахинь⁴⁴.

В екатерининскую эпоху дальнейшая секуляризация привела к ощутимому снижению материального потенциала Православной Церкви, что отразилось и на ее статистических показателях. К началу новых преобразований церковной сферы в России было около 15 млн исповедующих Православие, 17,7 тыс. храмов, 67 тыс. белого духовенства⁴⁵. После указа 26 февраля 1764 г. началось упразднение многих монастырей, а оставшиеся были разделены на три класса и установлена штатная

норма монашествующих (в мужских монастырях первого класса до 33 монахов, в женских от 52 до 101 монахини; только лавры могли иметь большую численность).

Количество монастырей резко уменьшилось: историк Н.Н. Лисовой сообщает, что при секуляризации 1764 г. было закрыто 589 (118) обителей, а в последующий период до конца XVIII в. — еще 43 (8)⁴⁶. Приводимые исследователями подсчеты уцелевших обителей разноречивы — называются цифры 483⁴⁷ и 479 (91)⁴⁸; встречается упоминание о 473 сохранившихся монастырях, из которых 312 переводились на казенный штатный оклад, а 161 оставался на собственном содержании⁴⁹; есть указание на 452 и даже 396 незакрытых монастырей⁵⁰; в ряде исследований говорится, что штатных монастырей в Великороссии осталось лишь 226 (159 мужских и 67 женских), а около 150 было «выведено за штат», т.е. оставлено на содержание за счет паствы и собственного труда⁵¹. Не совсем ясно, сколько было монастырских насельников после «обмирщения» 1764 г.: нынешние церковные историки дают сведения как о 12 392 монашествующих⁵², так и о снижении их числа в великорусских губерниях с 11 тыс. до 5450 человек⁵³. Общий подсчет позволил современным авторам сделать вывод, что из 822 монастырей, закрытых в период с 1701 г. по середину XIX в., 807 обителей (т.е. две трети от существовавших до петровских реформ) прекратили свою деятельность именно в XVIII в.⁵⁴

⁴⁰ См.: Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 545.

⁴¹ См.: Никольский Н.М. История Русской Церкви. М., 1983. С. 218.

⁴² См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Монастыри и монашество: 1700–1998 гг. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь. С. 326; Цытин В., прот. Указ. соч. С. 114, 132.

⁴³ См.: Василенко Н.П. Указ. соч. С. 165; Прошин Г.Г. Черное воинство: (Русский православный монастырь. Легенда и быль). М., 1988. С. 76.

⁴⁴ См.: Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 545.

⁴⁵ См.: Цытин В., прот. Указ. соч. С. 132.

⁴⁶ См.: Монашество и монастыри в России. С. 199.

⁴⁷ См.: Прошин Г.Г. Указ. соч. С. 76.

⁴⁸ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 328.

⁴⁹ См.: Никольский Н.М. Указ. соч. С. 203.

⁵⁰ См.: Ершова И.И. Указ. соч. С. 220.

⁵¹ См.: Комисаренко А.И. Ликвидация земельной собственности феодального духовенства в России // Феодализм в России / отв. ред. В.Л. Янин. М., 1987. С. 168–170; Монашество и монастыри в России. С. 199; Никишина Е.А., Макальская М.Л. Финансовое обеспечение деятельности православных религиозных организаций. М., 2008. С. 25.

⁵² См.: Цытин В., прот. Указ. соч. С. 132.

⁵³ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 328.

⁵⁴ См.: Монашество и монастыри в России. С. 199.

Главным предметом секуляризации стала собственность религиозных организаций на землю и крестьян. Современная литература указывает (со ссылкой на дореволюционные исследования), что в елизаветинское время (по ведомостям 1754 г.) за архиерейскими домами и монастырями в 20 тыс. населенных пунктов империи значилось чуть больше 851 тыс. душ мужского населения⁵⁵. Согласно ревизским документам 1762 г., в церковном распоряжении находилось уже свыше миллиона душ мужского пола крепостных и зависимых крестьян (почти десятая часть всего податного населения). По ходу реформирования более 910 тыс. из них, вместе с монастырскими вотчинами, были переведены в ведение Коллегии экономии. Земельная собственность монастырей и архиерейских домов существенно урезалась (она уменьшилась на 8,5 млн десятин, но по 29 губерниям в последней четверти XVIII в. в церковном владении сохранялось еще до 700 тыс. десятин). К концу века доход государства от секуляризации достиг 3 млн руб., Церковь лишилась самостоятельного распоряжения годовым доходом почти в 1,5 млн руб. (по курсу 2008 г. это составило бы 4 млрд руб.), из которых половина уходила в государственную казну, а остальная сумма выделялась на содержание духовенства согласно установленным штатам⁵⁶.

В целом, однако, имущественное положение Православной Церкви оставалось весьма высоким. К концу правления Екатерины II пределы империи расширились, и исповедующими Православие считались уже 21,6 млн подданных. Православная Российская Церковь состояла из 35 епархий, где служило 84 тыс. человек белого духовенства, было свыше 21 тыс. храмов, 488 (102) монастырей и 12,3 тыс.

монашествующих⁵⁷. В царствование Павла I число монастырей несколько выросло: восстановлено 29 упраздненных и открыто 20 новых⁵⁸. Этот же монарх вдвое увеличил государственное финансирование духовного ведомства, доведя казенные выплаты епархиям в Великодержавии до миллиона рублей в год⁵⁹. С 1797 г. возобновилось наделение монастырей земельными владениями (пахотными, луговыми, лесными); их норма возрастает от 30 десятин на монастырь при Павле I до 150 при Николае I, у многих крупных монастырей пожалования были еще выше (при этом в собственности оставались и земли, уже имевшиеся или пожертвованные сверх норм); с 1805 г. монастырям было дано право приобретать недвижимость — имения⁶⁰.

На протяжении всего «века Просвещения» постепенно наращивалась и подготовка пастырей. В начале XVIII в. число получавших церковно-богословское образование в двух действовавших тогда духовных академиях (киевской и московской Славяно-греко-латинской) и нескольких епархиальных школах (в Новгороде, Ростове, Смоленске, Тобольске, Чернигове) было невелико — совокупно около тысячи; таким же или лишь на 200–300 учащихся больше оставалось их количество до середины столетия⁶¹. С 1721 г. вводится запрет на занятие церковных должностей без школьного образования, после чего началось открытие при архиерейских домах духовных училищ семинарского типа и принудительное направление в них сыновей священников. За период 1721–1725 гг. в великорусских епархиях учреждается 12 таких учебных заведений. К концу 30-х гг. XVIII в. действовало уже 17 духовных семинарий⁶². На 1750 г. в стране существовало 26 духовных семинарий, обучавших около 6 тыс.

⁵⁵ См. там же. С. 194, 220.

⁵⁶ См.: Андроник (Трубочев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 327; Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 548; Никишина Е.А., Макальская М.Л. Указ. соч. С. 25.

⁵⁷ См.: Цытин В., прот. Указ. соч. С. 132.

⁵⁸ См.: Андроник (Трубочев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 329.

⁵⁹ См.: Карташёв А.В. Указ. соч. Т. 2. С. 554.

⁶⁰ См.: Морозан В.В. Экономическое положение Русской Православной Церкви в конце XIX — начале XX в. // Нестор: Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 313.

⁶¹ См.: Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883; Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб., 2001; Смолич И.К. История Русской Церкви: 1700–1917: в 2 кн. М., 1996.

⁶² См.: Соколов М., свящ. Духовное образование в России: XVI–XX вв. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь. С. 409, 410, 415.

воспитанников⁶³. В 1782 г. в духовных школах всех уровней учились 11 329 человек, в начале XIX в. число духовных учебных заведений выросло до 115 (2 академии, 37 семинарий, 76 училищ), совокупно дававших образование уже 29 тыс. учащихся⁶⁴.

Во времена Александра I население империи, исповедующее Православие, составляло без малого 34 млн человек. Их пастырским окормлением ведало духовенство 36 епархий, 5 викариатов. С 1811 г. добавилось 4 епархии грузинского экзархата. По данным на 1825 г., в стране было более 25,7 тыс. храмов; служило около тысячи протоиереев, 32,5 тыс. священников, 14 тыс. диаконов, 54 тыс. причетников (всего почти 102 тыс.); в 476 (99) монастырях пребывало свыше 5,5 тыс. монашествующих обоюбого пола и столько же несущих послушание⁶⁵. Из ранее закрытых монастырей за первую четверть XIX в. было восстановлено не менее 33⁶⁶. После вхождения в состав России Грузии и некоторых других территорий общее число дополнилось еще 54 православными монастырями⁶⁷. Действовало 340 учебных заведений духовного ведомства на 45,5 тыс. учащихся: три академии (киевская, московская, Санкт-Петербургская — реорганизованные и предназначенные для учебных округов), 39 семинарий, 128 уездных епархиальных училищ, 170 начальных приходских школ⁶⁸. В следующее царствование, к концу 1838 г., духовных семинарий стало 44 (15 830 человек), духовных училищ — 159 (45 968 человек)⁶⁹; в 1842 г. открыта духовная академия в Казани.

Применение разных способов подсчета религиозных организаций иногда порождает разнобой в получаемых результатах: если С.С. Дмитриев некогда, используя официальные церковные документы, определял общее число монастырей на 1808 г. как 447 (94), а на 1815 г. как 478 (91), то

Я.Е. Водарский лишь в европейской части России начала XIX в. насчитал 574 (133) монастыря. В оценках последующего периода, однако, источники дают меньше оснований для расхождения, и цифры сближаются. Основной базой статистических данных для исследователей являются периодические отчеты обер-прокуроров Святейшего Синода по ведомству православного исповедания. Из сделанных на их основе расчетов Дмитриева следует, что на 1840 г. монастырей было 547 (112), а в 1860 г. — 613 (136); Водарский на 1860 г. приводит цифру 580 (129) монастырей, т.е. разница составляет лишь 5%; Г.Г. Прошин на 1873 г. дает цифру 485 (145) монастырей (без архиерейских домов), отнеся сюда только те, время основания которых точно установлено⁷⁰. В общее количество иногда включаются несколько единоверческих обителей («воссоединенных» с синодальной Церковью), а также униатские монастыри, преобразованные в православные после присоединения к России ряда западных губерний в 30-х гг. XIX в.

Другие важные показатели синодальной церковной организации предреформенного периода выглядят следующим образом. На 1850 г. ей принадлежало 35 775 церквей, часовен и молелен; к белому духовенству относилось 115 тыс. клириков; монашествующих обоюбого пола насчитывалось около 18,5 тыс.; действовало 4 духовных академии (383 студента), 47 духовных семинарий (16 702 слушателя), 182 духовных училища (24 737 учеников)⁷¹. К 1849 г. образовался значительный контингент (7,5 тыс.) так называемого безместного духовенства, появившегося из-за отсутствия свободных штатных должностей на приходах. В связи с таким «избытком» было даже отменено существовавшее до той поры обязательное направление детей клириков в духовные учебные заведения⁷².

⁶³ См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. 2. С. 548; *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 382.

⁶⁴ См.: *Никольский Н.М.* Указ. соч. С. 229.

⁶⁵ См.: *Литвак Б.Г.* Русское православие в XIX веке // Русское православие: вехи истории. С. 324.

⁶⁶ См.: *Прошин Г.Г.* Указ. соч. С. 77.

⁶⁷ См.: *Андроник (Трубацев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А.* Указ. соч. С. 329.

⁶⁸ См.: *Смирнов П., прот.* История Христианской Православной Церкви. М., 1994. С. 160; *Соколов М., свящ.* Указ. соч. С. 412.

⁶⁹ См.: *Никольский Н.М.* Указ. соч. С. 230.

⁷⁰ См.: *Дмитриев С.С.* Православная церковь и государство в предреформенной России // История СССР. 1966. № 4. С. 46; *Водарский Я.Е.* Указ. соч. С. 550; *Прошин Г.Г.* Указ. соч. С. 118.

⁷¹ См.: *Литвак Б.Г.* Указ. соч. С. 334, 335.

⁷² См.: *Соколов М., свящ.* Указ. соч. С. 413.

К середине XIX в. при общем населении империи в 68 млн, число православных верующих определялось в 47 млн 979 тыс. 744 человека (1851 г.); имелось 36,3 тыс. храмов, к белому духовенству относилось 127 тыс. человек, действовало 534 (123) монастыря с 18,4 тыс. монашествующих и послушников⁷³. В 1860 г. 58 епархий Православной Российской Церкви имели уже 37 675 соборов и церквей, 12 486 часовен и молитвенных домов; учреждений монастырского типа вместе было около 600; за 1836–1861 гг. из казны монастырями было получено свыше 25 тыс. десятин земли⁷⁴. Продолжалось государственное финансирование религиозных организаций: только на монастырские нужды ежегодно выделялось с 1839 г. по 148 тыс. руб., а с 1842 г. — по 260 тыс. руб.⁷⁵

С проведением реформ 60-х гг. XIX в. в динамике религиозных организаций России произошел ряд перемен. На 1869 г. по ведомству православного исповедания числилось 38 075 священников, 11 144 диакона, 68 461 причетник⁷⁶. Административные мероприятия в губерниях и изменение порядка государственных пособий лицам духовного сословия первоначально привели к упразднению в 1869–1879 гг. многих монастырей, закрытию около 2 тыс. приходов, сокращению 500 штатных священников и большого числа церковнослужителей⁷⁷. Однако к 1885 г. эти приходы в основном были восстановлены. К 1881 г. на 61 941 222 крещеных в Православии россиян синодальная Церковь имела 40 596 храмов и 96 380 человек белого духовенства (включая причетников); действовало четыре духовных академии, 53 духовных семинарии, 183 духовных училища; в 566 (181) монастырях обитали 29,4 тыс. монашествующих и послушников⁷⁸.

В пореформенное время активно создавались новые монастыри. По некоторым данным, с 1861 до 1917 г. всего было основано 408 (301) новых

монастырей, в том числе 2 (1) за рубежом⁷⁹. В 1880 г. монастырей было 618 (162) с 11,2 тыс. монашествующих и 16,9 тыс. послушников, в 1890 г. число обителей выросло до 724 (228) с 14,5 тыс. монашествующих и 25,7 тыс. послушников. Если с 1825 г. ежегодно открывалось в среднем 6 монастырей, то с 1880 по 1914 г. этот усредненный показатель составлял уже 12 новых монастырей в год⁸⁰. В 1874 г. монастырей-землевладельцев было 540 (200 из которых владели совокупно 250 тыс. десятин), а в 1887 г. таковых становится уже 697 (496 308 десятин). Надо заметить, что к монастырям часто относили и женские православные общины, участницы которых не принимали монашеских обетов, но исполняли все правила для монастырских послушниц. Таких за весь XIX в. (до 1896 г.) возникло 156, из них 104 со временем действительно обрели статус монастырей⁸¹ и могут входить в общее число.

Существование монастырей обеспечивалось хозяйственной эксплуатацией земельных наделов и разными коммерческими предприятиями (в ряде случаев имелись свои лабазы, лавки, доходные дома). Велась и своеобразная торговля: местами на монастырских кладбищах, крестиками, свечами, иконами, освященным маслом и пр. В связи с сокращением монастырского штата за предшествующий период в пореформенное время добавились государственные ассигнования «для найма прислуги» (в 1865 г. их сумма составила 168,2 тыс. руб.); в результате на конец 80-х гг. XIX в. в 476 монастырях было 26 тыс. наемных работников⁸².

Материальная сторона жизни религиозных организаций была тесно сопряжена с общим строем политико-экономических отношений в империи. Среди источников церковных средств выделялись земельные наделы, полученные из казенных владений либо от населения, доходы от сдачи в аренду цер-

⁷³ См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 132.

⁷⁴ См.: *Водарский Я.Е.* Указ. соч. С. 550, 551.

⁷⁵ См.: *Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А.* Указ. соч. С. 336.

⁷⁶ См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 125.

⁷⁷ См.: *Литвак Б.Г.* Указ. соч. С. 362, 369.

⁷⁸ См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 125, 132.

⁷⁹ См.: *Водарский Я.Е.* Указ. соч. С. 553.

⁸⁰ См.: *Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А.* Указ. соч. С. 329, 335.

⁸¹ См.: *Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 165.*

⁸² См.: *Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А.* Указ. соч. С. 336.

ковного имущества и от торговой деятельности, проценты с капиталов, размещенных в банках, денежные приношения мирян⁸³. Стабильной частью доходов всех церковных учреждений и духовенства были казенные кредиты. Общий размер субсидий от государства церковным учреждениям возрос с 5 млн руб. в 1866 г. до 11,2 млн руб. в 1891 г.⁸⁴ В 1882 г. Синод строжайше потребовал от подведомственных ему организаций перевести все их вклады из частных банков в Государственный банк с обязательным размещением церковных денежных капиталов в государственных процентных бумагах.

Все же темпы развития церковных организаций на протяжении большей части XIX в. заметно отставали от прироста «православного народонаселения» России. Считая исповедующими русское православие к 1890 г. 72 млн человек, П.Н. Милюков полагал, что на каждые 100 тыс. из них приходилось вдвое меньше церквей, в шесть раз меньше белого духовенства, в 2,5 раза меньше монашествующих, чем за полтора столетия перед тем⁸⁵.

Тем не менее в пореформенный период церковное участие в общественно-государственной жизни было весьма высоким. Среди прочего оно происходило и через расширенное включение в систему народного образования. Прежде всего это обнаруживается на уровне начальных учебных учреждений, находившихся в ведении Синода — церковно-приходских школ (ЦПШ). В 1839 г. таких школ было 2 тыс. (19 тыс. учащихся), в 1841 г. — 2,7 тыс. (25 тыс. учащихся), в 1851 г. — 4,7 тыс. (93 тыс. учащихся)⁸⁶. Накануне реформ, в 1860 г., их количество достигло 7,9 тыс. (133 660 учащихся), а уже в 1865 г. число ЦПШ выросло до 21,4 тыс. (413,5 тыс. учащихся). Серьезной альтернативой им стало создание земских школ (10 тыс. в 1877 г.) и народных училищ Министерства народного просвещения. В результате к 1881 г. количество ЦПШ снизилось до 4,4 тыс.

(104,7 тыс. учащихся)⁸⁷. С марта этого года Синод и Комитет министров принимают ряд мер для распространения влияния духовенства на все виды «элементарных училищ». В 1884 г. утверждаются Правила о церковно-приходских школах, государственные ассигнования на них резко возрастают (с 550 тыс. руб. в 1884 г. до 10 млн руб. в 1905 г.).

К 1893 г. число ЦПШ (25 501) по существу сравнялось с числом министерских и земских школ (вместе 25 978). В 1894 г. численность ЦПШ всех уровней (школы грамотности, одноклассные, двухклассные) достигла 30 тыс. (917 тыс. учащихся). В 1902 г. их стало 42,6 тыс. (1,6 млн учащихся), а два года спустя — 43,4 тыс., что вновь оказалось практически равно числу начальных школ Министерства народного просвещения (43,5 тыс.). В дальнейшем количество ЦПШ несколько сокращается: в 1905 г. — 42 884, в 1907 г. — 40 377, в 1909 г. — 39 749, в 1912 г. — 38 226; однако число обучавшихся в них детей все эти годы держалось близко к 2 млн⁸⁸. Преподавательский состав для ЦПШ со второй половины XIX в. готовили подведомственные Синоду мужские и женские церковно-учительские школы. С 1860 г. стали открываться епархиальные женские училища, которых на 1900 г. насчитывалось 56⁸⁹.

Одним из заметных проявлений церковной социальной активности стало создание с 1864 г. по всей империи православных братств. Главным их назначением было религиозное просвещение и миссионерство, значительное место отводилось делам благотворительности. В 80–90-х гг. XIX в. возникло 140 братств и около 12 тыс. православных церковных попечительств; на 1893 г. приводятся данные о 159 братствах, объединявших около 40 тыс. членов; к 1914 г. число братств достигло 700⁹⁰. К 1899 г. действовало 225 миссионерских и 202 «братских» школы (в Сибири и 18 епархиях

⁸³ См.: Морозан В.В. Указ. соч. С. 314.

⁸⁴ См.: Ершова И.И. Указ. соч. С. 224.

⁸⁵ См.: Милюков П.Н. Указ. соч. С. 198.

⁸⁶ См.: Ключков В.В. Закон и религия: (От государственной религии в России к свободе совести в СССР). М., 1982. С. 122.

⁸⁷ См.: Литвак Б.Г. Указ. соч. С. 365.

⁸⁸ См.: Ключков В.В. Указ. соч. С. 124, 125; Литвак Б.Г. Указ. соч. С. 366, 367.

⁸⁹ См.: Соколов М., свящ. Указ. соч. С. 415.

⁹⁰ См.: Бонч-Бруевич В.Д. Силы русского клерикализма // Религия и церковь в истории России. С. 212; Ершова И.И. Указ. соч. С. 229; Никитин В.А. Православные братства // Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 366.

европейской части страны); на попечении братств находились 5,5 тыс. ЦПШ⁹¹.

Миссионерская деятельность в пореформенный период вызвала к жизни целый ряд новых церковных организаций. В 1869 г. в Москве учреждается Православное миссионерское общество во главе с московским митрополитом, имевшее задачей обращение в православие «обитающих в пределах Российской империи нехристиан». По всей стране устраивается около 50 комитетов этого Общества; на 1899 г. в нем состояло 15 тыс. членов, а к 1914 г. численность возросла до 20 тыс. В 1913 г. при Синоде создается координирующий орган — Миссионерский совет. За 1869–1899 гг. на поддержание и развитие миссионерского дела в России было истрчено более 4 млн руб. С конца XIX в. и до Первой мировой войны ежегодный бюджет Московского общества составлял около миллиона рублей. Результаты работы данной организации можно оценивать по-разному. Например, только в 1912 г. ее стараниями к синодальной церкви было присоединено 15 381 человек; но за это же время регистрируется «отпадение» в старообрядчество и сектантство 11 629 верующих⁹².

Неоднозначное содержание обнаруживается и в других ситуациях православного миссионерства. В середине XVIII в. при Свяяжском Богородичном монастыре действовала Новокрещенская контора, усилиями которой за 1738–1764 гг. в православие было обращено 409 864 жителя разных областей Поволжья⁹³. Считается также, что на территории Казанской епархии с 1552 по 1867 г. крещение прошли 575 тыс. мусульман и «язычников»⁹⁴. Но после 1905 г. началось массовое возвращение к исламу принудительно обращенных некогда в пра-

вославие татар и башкир; к 1907 г. таких перешедших было уже 36 тыс.⁹⁵ За последнюю треть XIX в. на русском Дальнем Востоке в православие было крещено 17,5 тыс. «туземцев», в Якутии — почти все трехсоттысячное местное население⁹⁶. В то же время весьма множественным был и «исход» — как только ослабевало законодательное и административное давление. Из обзора деятельности духовного ведомства за время царствования Александра III следовало, что в 1881–1894 гг. в православие было обращено 129 тыс. человек нерусской национальности. Однако, как отмечалось в советских исторических работах со ссылкой на церковные издания, за период 1905–1910 гг. от Православия отошло 316,8 тыс. человек⁹⁷. По суммарным подсчетам данных, приведенных С.Л. Фирсовым, численность отпавших от Православия за 1907–1914 гг. составила в общей сложности свыше 118 тыс. человек; количество присоединившихся к Православной Российской Церкви за этот период было практически эквивалентным, с небольшим превышением (на 5–7 тыс.) по отдельным годам⁹⁸. Всего же усилиями внутрироссийского миссионерства за 50 предреволюционных лет Православная Церковь ассимилировала 1 172 758 католиков, униатов, протестантов, старообрядцев, духовных христиан и пр.⁹⁹

Особый сюжет образует воссоединение с русским Православием греко-католиков. После первого раздела Польши на вошедшей в состав России территории оказалось до 800 тыс. католиков византийского обряда. Их храмы и церковное имущество одно время оставались нетронутыми, но был введен запрет на миссионерскую деятельность. В 1794–1796 гг. прошло первое массовое закры-

⁹¹ См.: *Смирнов Н.А.* Миссионерская деятельность церкви (вторая половина XIX в. — 1917 г.) // *Русское православие: вехи истории.* С. 454; *Дремова Г.* Общая свеча: [На вопросы отвечает председатель Совета Союза православных братств игумен Иоанн (Экономцев)] // *Наука и религия.* 1991. № 6. С. 6.

⁹² См.: *Смирнов Н.А.* Указ. соч. С. 439, 440.

⁹³ См.: *Грекулов Е.Ф.* Православная инквизиция в России. М., 1964. С. 93, 97; *Кудряшов Г.Е.* Православная христианизация нерусских народов (на примере Среднего Поволжья и Приуралья) // *Вопросы научного атеизма.* Вып. 25. М., 1980.

⁹⁴ См.: *Клочков В.В.* Указ. соч. С. 64.

⁹⁵ См.: *Зырянов П.Н.* Церковь в период трех российских революций // *Русское православие: вехи истории.* С. 398.

⁹⁶ См.: *Поспеловский Д.В.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 188.

⁹⁷ См.: *Грекулов Е.Ф.* Указ. соч. С. 141.

⁹⁸ См.: *Фирсов С.Л.* Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 659–660.

⁹⁹ См.: *Милюков П.Н.* Указ. соч. С. 198.

тие греко-католических приходов (около 2600) и монастырей (50 обителей)¹⁰⁰, положившее начало дальнейшим активным мерам в этом направлении. К 1839 г. большинство униатов (1,6 млн) на западе империи, добровольно или принудительно, присоединилось к Российской Церкви. В 1875 г. прошла еще одна волна перехода в православие униатского населения ряда местностей Царства Польского (до 100 тыс. человек). Но значительная часть «воссоединенных» (только в Холмско-Варшавской епархии более 70 тыс.) оставалась «вне всякого попечения Церкви», а свыше 170 тыс. в западных губерниях, после издания Указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в течение двух лет вернулись под духовное окормление Католической Церкви¹⁰¹.

Весомое множество православных в России всегда представляло старообрядчество. Правительственным распоряжением 1822 г., утвержденным Александром I, предписывалось «...все раскольничьи церкви, молитвенные дома и часовни, построенные до 1817 г., оставить неприкосновенными без разыскания; вновь строить запретить»¹⁰². И, хотя храмы, возведенные после 1817 г., были тогда же разрушены, все остальные, существовавшие до этого срока, получили статус дозволенных. Государственная статистика первой половины XIX в. сообщала о примерно 910 тыс. «раскольниках». Назначавшиеся с 1852 г. специальные комиссии установили, что реальная численность (вместе с русским христианским сектантством всех толков) близка к 10 млн человек. В 1878 г. за старообрядцами числили 3,6 млн поповцев и свыше 7 млн беспоповцев. По отчетам обер-прокурора Синода за 1894 и 1895 гг., «приверженцев раскола» — поповцев, беглопоповцев и беспоповцев — числилось

до 13 млн человек¹⁰³. Многие из них уклонялись от какого-либо учета. Поэтому перепись населения 1897 г. дает более скромную цифру — всего 2 143 340 старообрядцев. На 1912 г. в старообрядчестве официально пребывало 2 206 621 человек.

Некоторые исследователи полагали, что настоящее число могло быть в полтора — два раза больше¹⁰⁴. Неофициальные подсчеты дают куда более значительные величины — вплоть до утверждения о наличии в 1917 г. 19 млн староверов и 6 млн сектантов¹⁰⁵. До революции в России имелось 19 архиерейских старообрядческих кафедр, 630 храмов и 3161 молитвенный дом, 73 скита и обители¹⁰⁶. О беспоповцах в современном словарном труде говорится, что в начале XX в. Поморское согласие объединяло 1,5–2 млн, а Федосеевское согласие — от 2 до 2,5 млн последователей¹⁰⁷.

В религиозной жизни империи свое место занимала и Грузинская Православная Церковь, с 1811 г. действовавшая как экзархат в юрисдикции Русской Церкви. Перед вхождением в состав России у нее имелось 799 храмов, служили 7 архиереев, около 900 священников и диаконов, было 75 монахов. В начале XX в. четыре епархии Грузинского экзархата духовно окормляли более 1,2 млн верующих, имели уже 2354 храма, 26 мужских и 5 женских монастырей, почти 2 тыс. священников и диаконов, свыше 600 монашествующих. Действовали духовные семинарии в Тифлисе и Кутаиси, 13 монастырских училищ (более 540 воспитанников), 590 ЦПШ (23 тыс. учащихся)¹⁰⁸.

XIX столетие русское Православие завершило, обладая крупнейшей церковной структурой. Из отчета обер-прокурора Синода за 1899 г. следовало, что в России действовали 61 епархия; 66 780 православных соборов и церквей, часовен и молитвенных

¹⁰⁰ См.: Католическая энциклопедия: в 4 т. Т. 1: А–З / ред.-изд. совет: о. Григорий Цёрох (пред.) и др. М., 2002. С. 1794.

¹⁰¹ См.: Зырянов П.Н. Указ. соч. С. 397; Поспеловский Д.В. Указ. соч. С. 122, 123.

¹⁰² См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 15.

¹⁰³ См.: Россия: Энциклопедический словарь / под ред. К.К. Арсеньева и Ф.Ф. Петрушевского. Л., 1991 (репринт словаря Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона: СПб., 1898). С. 168.

¹⁰⁴ См.: Милков П.Н. Указ. соч. С. 146–148; Поспеловский Д.В. Указ. соч. С. 171, 201.

¹⁰⁵ См.: Пайтс Р. Указ. соч. С. 314.

¹⁰⁶ См.: Коломейцев П., свящ. Есть ли будущее у старообрядцев? // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. II / сост. А.Р. Бессмертный, С.Б. Филагов. М., 1993. С. 517.

¹⁰⁷ См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С. 49, 89.

¹⁰⁸ См.: Скурят К.Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. М., 1994. С. 48–51.

домов (в том числе 833 построенных в этом году); 103 тыс. человек белого духовенства (2 тыс. протоиереев, 43 тыс. священников, 14,4 тыс. диаконов, 43,7 тыс. причетников); 262 духовных учебных заведения (55,5 тыс. слушателей); 42 тыс. ЦППШ (из них около 22 тыс. школ грамоты) на 1,5 млн учащихся; 459 воскресных школ духовного ведомства (26 тыс. посещающих); 997 богаделен на 14,4 тыс. призываемых; 231 больница при монастырях и церквях на 2796 коек. В монастырях к этому времени находилось более 52 тыс. монашествующих и послушников. При церквях и благочинных округах существовало 26 683 библиотеки религиозной литературы; издавалось 86 газет и журналов. Общая смета Синода за 1899 г. по доходам составила 52 438 606 руб., из которых от государственного казначейства было выдано 21 199 144 руб.¹⁰⁹

Революционные события начала XX в. не обошли стороной церковный организм. Высшее священноначалие обнаружило явную клерикальную настроенность, заметно политизировалось и приходское духовенство. В I Государственной Думе все избранные туда священники примкнули к левым и центру, а два избранных епископа — к правым фракциям. Во II Думе оба епископа поддерживали правых и октябристов, среди 20 избранных священников было три кадета, четыре эсера, четверо примкнули к правым. В III Думе четыре священника вошли во фракцию центристов, девять — в октябристскую, 13 священников и один епископ — в умеренно правую фракцию, двое примкнули к националистам, один архиепископ и 15 священников — к правым монархистам. В IV Думу попало уже 46 духовных лиц, из которых шесть священников принадлежали к центристам, 19 были умеренно правыми, а еще 19 и оба епископа присоединились к крайне правым¹¹⁰.

В 1905 г. Православная Российская Церковь имела 66 епархий, 48 375 соборов и приходских церквей, 20 583 часовни и молитвенных дома; духовенство (включая низший клир) составляло бо-

лее 103 тыс. человек; кадры священнослужителей готовились в 4-х духовных академиях, 57 духовных семинариях, 184-х мужских духовных училищах; было также 74 женских училища духовного ведомства (из них 61 епархиальное); действовало 860 монастырей (67720 монашествующих и послушников)¹¹¹.

Состав монастырей был разноуровневым. Выделялись крупные — четыре лавры (Троице-Сергиева, Александро-Невская, Киево-Печерская, Почаевская), семь ставропигиальных монастырей. Наряду с сотнями «средненаселенных» обителей были и относительно небольшие по числу монашествующих: пустыни — 86 (12), скиты — 68 (13), киновии — четыре. До начала XX в. 20 мужских и 10 женских монастырей служили одновременно местами заключения. От этой функции они были освобождены только в 1905–1907 гг. Самой крупной и старой (с 1554 г.) монастырской тюрьмой была Соловецкая (закрыта в 1902 г.)¹¹². Из циркулярных указов Синода за 1867–1900 гг. следовало, что одних только церковных лиц за разные проступки ссылалось в монастыри ежегодно в среднем до 900 человек¹¹³.

Статистика землевладений по 50 губерниям центральной России свидетельствует, что на их территории в начале XX в. православным монастырям принадлежало 739 777 десятин земли (Соловецкий монастырь имел 66 тыс. десятин земельных угодий, Александро-Невская лавра — 13 тыс. десятин, Троице-Сергиева лавра — 2 тыс. десятин). Более 1,8 млн десятин было во владении церквей, 337 тыс. десятин принадлежало лицам духовного сословия на правах частной собственности. Общий размер церковного землевладения составлял в 1905 г. 2 611 636 десятин¹¹⁴.

Содержание православного духовенства складывалось из штатного жалованья, средств от исполнения треб, доходов от земельных владений, добровольных пожертвований паствы. Усилению церковных возможностей способствовала и финансовая политика

¹⁰⁹ См.: *Бонч-Бруевич В.Д.* Указ. соч. С. 208–215

¹¹⁰ См.: *Одинцов М.И.* XX век в российской истории (Государство. Церковь. Народ). Статья первая: Начало вероисповедных реформ. Думские батальи: 1900 — февраль 1917 г. // *Религиоведение.* 2001. № 1. С. 34, 35, 38; *Поспеловский Д.В.* Указ. соч. С. 210, 211.

¹¹¹ См.: *Зырянов П.Н.* Указ. соч. С. 380, 381; *Клочков В.В.* Указ. соч. С. 32; *Смирнов П., прот.* Указ. соч. С. 160.

¹¹² См.: *Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А.* Указ. соч. С. 330, 334.

¹¹³ См.: *Грекулов Е.Ф.* Указ. соч. С. 88.

¹¹⁴ См.: *Дмитрев А.* Указ. соч. С. 183; *Водарский Я.Е.* Указ. соч. С. 558; *Зырянов П.Н.* Указ. соч. С. 382.

Российского государства. Действовал порядок постоянных пособий духовным лицам. В 1905 г. их получал причт 27 412 церквей, в 1907 г. причетникам 38 413 приходских церквей из государственного казначейства было отпущено 12,3 млн руб.¹¹⁵ К 1914 г. ежегодная государственная дотация Церкви составляла 18 млн руб.¹¹⁶ По другим данным, государственные ассигнования на нужды Православной Церкви составили в 1905 г. 29,3 млн руб., а в 1914 г. поднялись уже до 53,9 млн руб.¹¹⁷ Общие поступления из всех источников за 1914 г. по сметам Синода достигли 110,3 млн руб.¹¹⁸ При этом отчетов о своих расходах Святейший Синод не публиковал, а в отчетах обер-прокуроров содержались лишь отдельные данные¹¹⁹.

Особую актуальность для Церкви на рубеже XIX–XX вв. имела профессиональная подготовка священников и богословов: наличный уровень явно отставал от обострившихся запросов времени. За 1900–1910 гг. все четыре духовных академии выпустили более 1600 человек, но к 1911 г. на приходах и в бесприходных церквях служили только 700 священников с академическим образованием. Много «академиков» уходило на светскую службу. Семинарская среда испытала на себе революционные настроения начала XX в. В 1905 г. забастовки прошли в 18 духовных семинариях. Количество обучавшихся в духовных учебных заведениях на протяжении 20 лет существенно не менялось: на 1894 г. — 901 человек в академиях, 18 749 — в семинариях, 30 896 — в духовных училищах; на 1910 г. соответственно — 903, 21 075, 28 124; на 1914 г. — 995, 22 734, 29 419 человек. Число пре-

подавателей в духовных семинариях снизилось с 1091 в 1894 г. до 947 в 1914 г.¹²⁰ При этом, однако, выросли субсидии из казны на учреждения духовного образования: в 1894 г. они составляли 1 619 318 руб., а в 1913 г. уже 3 299 404 руб. (затраты Синода в этой сфере в 1905–1913 гг. составляли 5–6 млн руб. ежегодно)¹²¹.

В 1912 г. действовало 53 902 церкви и 23 204 часовни с клиром общим количеством 110 970 человек; в 985 монастырях находилось 86 854 монашествующих и послушников¹²². За первые 17 лет XX в. было основано 177 новых монастырей¹²³. Доходы архиерейских домов, лавр и монастырей также возросли. По подсчету В.В. Морозана, к 1 января 1910 г. они владели 61 млн руб. в ценных бумагах и около 1,4 млн руб. наличными деньгами; к этому добавлялся 21,5 млн руб. дохода совокупно от кружечного сбора, продажи свечей, сбора арендной платы, процентов с капитала в банках, пожертвованный прихожан и пр., а также 1 млн руб., полученных из казны на их годовое содержание¹²⁴. В 1913 г. сумма монастырских банковских вкладов составила 65,6 млн руб.¹²⁵. В 1910 г. на монастырском иждивении находилось 202 больницы и 104 богадельни¹²⁶, к 1914 г. это число выросло до 234 больниц (2698 мест) и 169 богаделен (2252 места); в годы Первой мировой войны, по данным П.Н. Зырянова, в 207 обителях открылись лазареты (из них 139 были собственно монастырскими)¹²⁷. Государственная поддержка этой сферы продолжалась и в военное время: в 1916 г., например, 275 монастырей дополнительно к собственным доходам получили еще 423,5 тыс. руб. казенного содержания¹²⁸.

¹¹⁵ См.: Ключков В.В. Указ. соч. С. 32.

¹¹⁶ См.: Зуев Ю.П. Русская Православная церковь // Религии народов современной России: словарь / редкол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.) и др. М., 1999. С. 431.

¹¹⁷ См.: Никольский Н.М. Указ. соч. С. 407.

¹¹⁸ См.: Ключков В.В. Указ. соч. С. 35.

¹¹⁹ См.: Никишина Е.А., Макальская М.Л. Указ. соч. С. 112.

¹²⁰ См.: Соколов М., свящ. Указ. соч. С. 419, 420.

¹²¹ См.: Никишина Е.А., Макальская М.Л. Указ. соч. С. 109–110.

¹²² См.: Ключков В.В. Указ. соч. С. 32.

¹²³ См.: Прошин Г.Г. Указ. соч. С. 118.

¹²⁴ См.: Морозан В.В. Указ. соч. С. 316.

¹²⁵ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 336.

¹²⁶ См. там же. С. 334.

¹²⁷ См.: Монашество и монастыри в России. С. 322, 327.

¹²⁸ См.: Никольский Н.М. Указ. соч. С. 407.

Статистическая характеристика Православной Российской Церкви на завершающем отрезке синодального периода ее истории (1914–1917 гг.) представляет некоторую сложность. С одной стороны, существуют разнообразные церковные и государственные документы, по которым картина должна бы выглядеть относительно полной и близкой к достоверности. С другой же стороны, точный учет действительного состояния Церкви в названный период уже тогда осложнялся происходившими социально-политическими событиями и далеко не во всем был возможен. В советские времена отношение к статистическим сведениям нередко было произвольным и избирательным, а многое просто оказалось утеряно. Распространившиеся в отечественных публикациях данные, даже основанные на идентичных источниках, зачастую заметно расходятся. Из этих материалов в кратком обобщенном виде положение православных церковных организаций представляется следующим образом.

Относительно численности православной паствы в рассматриваемое время приходится ориентироваться только на формальные количественные данные. По оценке современного отечественного исследователя, «...в дореволюционной России характеристика состояния религиозности в обществе была прерогативой органов государственной статистики»¹²⁹. Принадлежность к какому-либо вероисповеданию фиксировалась на основе церковной регистрации рождений и крещений для христиан или соответствующих актов, принятых для нехристианских религий. Такая идентификация совершенно не учитывала ни уровня религиозности (оставался ли человек практикующим верующим или не соблюдал религиозных установлений), ни возможного невероисповедного состояния «зачисленного» в конфессию.

Известно описание распределения населения Российской империи по главным вероисповеда-

ниям, разработанное Центральным статистическим комитетом МВД на основе материалов Первой Всеобщей переписи 1897 г. Согласно этому источнику делается вывод, что численность православных верующих (включая старообрядцев) на момент переписи составляла 87,3 млн человек (69,5% всего населения)¹³⁰. В современной «Православной энциклопедии» данные приводятся, вероятно, за вычетом старообрядцев — 80 55 650 человек¹³¹. По другому подсчету, из более чем 125 млн жителей царской России (без проживавших в Польше и Финляндии) последователи синодальной Церкви и старообрядчества составляли в год переписи 71,3% населения¹³².

В 1905–1917 гг. сведения о конфессиональном составе населения страны регулярно помещались в статистических ежегодниках Министерства внутренних дел. Общее число православных в России на 1907 г. составляло 91 704 580, а на 1913 г. — 98 534 800 человек¹³³. На 1914 г. количество российских христиан православного вероисповедания приводится по-разному: либо 98 363 874 человек¹³⁴; либо от 115 до 117 млн (если учитывать православных верующих в Прибалтике, Финляндии, в Варшавской епархии и проходящих по Ведомству протопресвитера военного и морского духовенства), т.е. 72% подданных империи¹³⁵.

К 1914 г. организационно-административная структура Православной Церкви в империи состояла из 67 епархий (еще одна была в Северной Америке; также за рубежом функционировало несколько духовных миссий), объединявших несколько приходов. Общее количество храмов определяется числом 77 767. В советской литературе оно было приведено по документам Наркомата юстиции¹³⁶ и упоминается в различных изданиях. По уточнению С.Л. Фирсова, это число включало 54 174 собора и церкви (из них 55 за границей), 23 593 часовни и молебни¹³⁷. На 1917 г. обычно

¹²⁹ См.: *Гараджа В.И.* Социология религии // Социология в России / под ред. В.А. Ядова. М., 1998. С. 306.

¹³⁰ См.: Россия: Энциклопедический словарь. [1898 г.] С. 168.

¹³¹ См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 132.

¹³² См.: *Криндач А.Д.* Картограммы распространения религий на территории Российской Федерации // Религии народов современной России: словарь. М., 1999. С. 598, 608.

¹³³ См.: *Фирсов С.Л.* Указ. соч. С. 659–660.

¹³⁴ См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 132.

¹³⁵ См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. 2. С. 317; *Поспеловский Д.В.* Указ. соч. С. 214.

¹³⁶ См.: *Красиков П.А.* Избранные атеистические произведения. М., 1970. С. 236.

¹³⁷ См.: *Фирсов С.Л.* Указ. соч. С. 660.

указывается лишь приблизительное количество храмов — «около» или «почти» 78 тыс.¹³⁸ Обращает на себя внимание сравнительно малая доля приходских церквей в столице империи: на начало 1917 г. в Санкт-Петербурге из 470 православных храмов приходскими были только 59, остальные относились к ведомственным и домовым (289), церквам при монастырях и подворьях, дворцовым, полковым, кладбищенским¹³⁹.

Численность духовенства на начало 1915 г. определяется и светскими, и церковными изданиями по соответствующему отчету Синода в 117 915 человек; на приходах действовало 112 629 человек, еще 5286 служителей значилось «уведенными за лета». В общее число входили: 3603 (3246 действовавших) протоиерея, 49 631 (47 859) священник, 15 694 (15 035) диакона, 48 987 (46 489) причетников¹⁴⁰. Всех архиереев — 130¹⁴¹. Для 1917 г. приводятся лишь примерное количество — около 120 тыс. священнослужителей и церковнослужителей, а также данные по архиереям: три митрополита, 24 архиепископа, 121 епископ, еще два архиепископа и 18 епископов на покое¹⁴². Еще пять епископов, 242 священника и диакона служили в зарубежных Аляскинской и Североамериканской епархиях¹⁴³. Об учебных заведениях Православной Церкви в России на 1917 г. во всех источниках говорится, как правило, без особых расхождений: четыре духовных академии (около тысячи студентов), 57 или 58 духовных семинарий (в разных

публикациях называется от 20 до 25 тыс. воспитанников), 185 мужских епархиальных духовных училищ, 35 тыс. ЦПШ всех уровней.

Численность монашества дается по-разному. На 1914 г. чаще указывается 94 629 человек (29 128 монахов и монахинь, 61 111 послушников обоего пола)¹⁴⁴. По 1917 г. сведения расходятся: более 90 тыс.¹⁴⁵, 104,5 тыс.¹⁴⁶, 106 тыс.¹⁴⁷. Современное церковное издание сообщает о 107 тыс. (33,5 тыс. монашествующих и 73,4 тыс. послушников) в России; в 15 (5) зарубежных монастырях к 1917 г. насчитывалось 638 монашествующих и 71 послушник¹⁴⁸. Любопытна отмеченная Е.Б. Емченко перемена в соотношении мужского и женского монашества за последнее столетие империи. В 1825 г. женские обители составляли примерно пятую часть от общего количества монастырей, а монахини — немного менее половины всех монашествующих. К 1914 г. доля женских обителей достигла 46% от всех монастырей, монахини представляли 71% монашествующих, послушницы — 86% общего числа несущих монастырские послушания¹⁴⁹.

Среди сведений о количестве монастырей к 1914 г. распространена цифра 1025; расхождение бывает лишь относительно распределения общего числа монастырей на мужские и женские: либо 550/475¹⁵⁰, либо 478/547¹⁵¹. Что касается 1917 г., то имеют место данные, по которым к осени на территории страны существовало 1245 монашеских обителей (еще 15 находились за рубежом); в их числе 914 соб-

¹³⁸ См.: Гордиенко Н.С. Современное русское православие. Л., 1987. С. 18.

¹³⁹ См.: Шелаева Е.П. Православный мир России в фотографиях конца XIX — начала XX века / науч. ред. М.И. Мильчик. СПб., 2001. С. 6.

¹⁴⁰ См.: Докладная записка о состоянии религиозных организаций в СССР: (Составлена по материалам Комиссии культов ЦИК СССР) // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941: документы и фотоматериалы / отв. ред. Я.Н. Шапов; отв. сост. О.Ю. Васильева. М., 1996. С. 300; Цытин В., прот. Указ. соч. С. 132.

¹⁴¹ См.: Поспеловский Д.В. Указ. соч. С. 214.

¹⁴² См.: Гордиенко Н.С. Современное русское православие. С. 18.

¹⁴³ См.: Ершова И.И. Указ. соч. С. 228.

¹⁴⁴ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 329; Монашество и монастыри в России. С. 305; Фирсов С.Л. Указ. соч. С. 660.

¹⁴⁵ См.: Гордиенко Н.С. Современное русское православие. С. 18.

¹⁴⁶ См.: Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 556.

¹⁴⁷ См.: Прошин Г.Г. Указ. соч. С. 10.

¹⁴⁸ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 329, 334.

¹⁴⁹ См.: Монашество и монастыри в России. С. 264.

¹⁵⁰ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 329.

¹⁵¹ См.: Зуев Ю.П. Религии и религиозные организации в современной России (приложение) // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 753.

ственно монастырей, 65 скитов, 48 монастырских подворий, 84 архиерейских дома, 134 православных общины (из них три мужских); уточняется также, что только 77 монастырей всех видов были расположены на землях Сибири и Дальнего Востока¹⁵². Близки к этому подсчеты, определившие общее количество на 1917 г. в 1256 (550) монастырей, архиерейских домов и подворий; в том числе собственно монастырей — 816 (370), пустыней — 88 (14), скитов и киновий — 79 (16); а всего 1120 (537) обитателей, к которым добавляется 136 (13) архиерейских домов и подворий. Указывается, кстати, что 546 из них были основаны до 1808 г. Если из суммы 1120 исключить те, что находились в польских землях Российской государства и за его рубежами, то останется 1103 (529) монастыря в европейской части России, Сибири и национальных районах бывшей империи. Монастырская земельная собственность на начало 1917 г. составляла 1 159 875 десятин, из которых 276 тыс. сдавались в аренду; два архиерейских дома и 11 (2) монастырей владели свыше 10 тыс. десятин, 24 архиерейских дома и 302 монастыря имели по 500 и более десятин¹⁵³.

Своеобразной характеристикой материального состояния Православной Церкви в преддверии советского периода можно считать документальные данные о национализации церковной и монастырской собственности, осуществлявшейся в 1917–1921 гг. Из Отчета Наркомата юстиции РСФСР о национализации монастырского имущества следует, что к осени 1920 г. у монастырей было изъято капитала на сумму 4 247 667 520 руб., крестьянам передано 827 540 десятин монастырских землевладений, национализированы принадлежавшие монастырям 84 завода, 1112 доходных домов, 704 гостиницы и подворья, 277 больниц и приютов, 602 скотных двора, 436 молочных ферм, 311 пасек. Общая сумма средств, конфискованных у организаций Православной Церкви (без расположенных на Кавказе, в Украине и Сибири), на 1922 г. составила 7 150 руб.¹⁵⁴

Что касается других религиозных направлений в России, то в имперский период их положение

регламентировалось специальным Сводом учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных (кратко — Устав духовных дел иностранных исповеданий). основополагающая установка данного документа гласила: «Первенствующая и господствующая вера в Российском государстве есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания. Но и все, не принадлежащие к сей Церкви подданные государства и иностранцы, в оном пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением своей веры и богослужения» (ст. 1). При этом ст. 4 недвусмысленно указывала: «В пределах государства одна господствующая Православная Церковь имеет право убеждать последователей иных Христианских исповеданий и иноверных к принятию ее учения о вере. Духовные же и светские лица прочих Христианских исповеданий и иноверных строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии; в противном случае они подвергаются взысканиям, в уголовных законах определенным». Надзор за исполнением Устава принадлежал Департаменту духовных дел иностранных исповеданий МВД, в чьем ведении находились католические, протестантские, другие христианские, исламские, буддийские, иудейские организации¹⁵⁵. Без разрешения этой инстанции невозможны были назначения руководящих духовных лиц и постройка молитвенных зданий всех неправославных исповеданий.

Католические церкви и часовни появились в ряде русских городов уже в XII в. Начиная с XVII в. последователи латинского обряда смогли создавать в Русском государстве свои приходы. По большей части ими управляли посланцы различных монашеских орденов. На протяжении XVIII в. эта конфессиональная среда была малочисленна. Российские католики обитали в основном в Москве (официальное разрешение устроить здесь храм и католическую школу было получено в конце XVII в.), в Астрахани и иностранных поселениях на юге страны, в Санкт-Петербурге и ряде западных губерний. Их

¹⁵² См.: Прошин Г.Г. Указ. соч. С. 10, 12, 98.

¹⁵³ См.: Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Фёдоров В.А. Указ. соч. С. 329, 336; Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 550, 553, 558, 560.

¹⁵⁴ См.: Титлинов Б.В. Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 157, 158, 186.

¹⁵⁵ См.: Соколов А.Р. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел // Инославные церкви в Санкт-Петербурге / под ред. К.Х. Слехте и др. СПб., 2004. С. 14–18 (РГИА. Ф. № 821).

общее число не превышало 10 тыс. человек. В 1772 г. воссоединение с Россией белорусских и украинских земель увеличило количество католиков латинского обряда до 100 тыс. человек. Тогда же официально учреждается первая римо-католическая епархия — Белорусское епископство с резиденцией в Могилеве, в политическом отношении полностью независимое от власти Папы Римского¹⁵⁶.

После разделов Польши в 1793 и 1795 гг. в ее состав вошли пять католических епархий на польских землях. При Павле I было установлено шесть епархий в России. В 1847 г. Папский Престол и российское правительство подписали конкордат, определивший статус католической церковности в империи (в частности, учреждалась еще одна епархия). После 1866 г. конкордат был объявлен недействительным¹⁵⁷. В 1849 г. митрополичья резиденция Могилевской архиепископии была перенесена в Санкт-Петербург.

К началу XX в. католики Российской империи насчитывали свыше 10,5 млн человек, или 8,91% населения¹⁵⁸. Другие источники приводят цифру 11,5 млн человек, исповедовавших католицизм на всей территории государства в 1917 г.¹⁵⁹ Приходы административно группировались в округа (деканаты), из которых образовывались епархии (диоцезы). В столице действовала Римо-Католическая Духовная коллегия, епископат назначался российским правительством (с последующим утверждением Папой Римским); распоряжения церковных властей обретали силу после получения санкции МВД России.

Устройство новых католических храмов могло происходить только с разрешения МВД, по представлению губернатора, согласованному с местным православным епархиальным начальством. Всего на 1917 г. существовало 12 диоцезов (в том числе две архиепископии — Могилевская и Вар-

шавская), из которых семь находились в Царстве Польском. К Первой мировой войне в империи было более 5 тыс. католических храмов, клир составляли 4,3 тыс. священников. Из этого числа в пределах России находилось около 150 храмов и 700 священников¹⁶⁰. По другим сведениям, к 1914 г. без учета польских земель в Российской империи насчитывалось: католических приходов — 1158, соборов и церквей — 1491, часовен — 1358, священников — 2194 и 5 млн прихожан; в общей же сложности по всей империи существовало 4234 собора, приходских и домовых церкви, 1978 часовен, 4,6 тыс. священников этой конфессии¹⁶¹. 75% католиков империи были поляками.

Католические монастыри находились главным образом на западных землях и имели непростую судьбу: в прошлом часть расположенных там православных монастырей была переустроена в католические; возвращение в состав России влекло за собой обратный процесс, дополняясь превращением в православные обители многих монастырей, основанных как католические. Общее число монастырей Римо-Католической Церкви в империи неуклонно сокращалось: с 1780 по 1890 г. их было закрыто 375¹⁶². Подобный процесс хорошо прослеживается на судьбе организаций Доминиканского ордена в России. В 1772 г. Русская провинция ордена имела 62 монастыря (565 монахов). К 1825 г. в Русской провинции осталось 47 обителей (250 монахов), хотя в границах империи этого времени (без польских земель) действовали еще и 54 монастыря (515 монахов) Литовской провинции ордена. В 1832 г. закрываются 20 доминиканских монастырей. С 1839 г. Русская и Литовская провинции административно соединяются, закрытие монастырей продолжается, и к 1864 г. их осталось уже 12. В 1874 г. количество снижается до четырех (74 монаха), а к 1881 г. в России действовал только доминиканский монастырь

¹⁵⁶ См.: *Пожарский К.* Предисловие // История Римско-католической Церкви в Российской Империи (XVIII–XX вв.) в документах Российского государственного исторического архива. СПб.; Варшава, 1999. С. 124–125.

¹⁵⁷ См.: *Лиценбергер О.А.* Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. Саратов, 2001. С. 100–101.

¹⁵⁸ См.: *Зуев Ю.П.* Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. (приложение 1) // *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 2005. С. 320.

¹⁵⁹ См.: *Лиценбергер О.А.* Правовое положение Римско-католической церкви в России // Религия и право. 2002. № 2. С. 27.

¹⁶⁰ См.: *Овсиенко Ф.Г.* Католицизм в России // Религии народов современной России: словарь. М., 1999. С. 162.

¹⁶¹ См.: *Лиценбергер О.А.* Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. С. 160.

¹⁶² См.: *Прошин Г.Г.* Указ. соч. С. 101–102.

св. Екатерины в Санкт-Петербурге (48 монахов)¹⁶³. В Царстве Польском после подавления восстания 1863–1864 гг. количество монастырей также резко уменьшилось — из 155 мужских (1635 монахов) осталось 25 (360 монахов), из 42 женских (549 монахинь) осталось 10 (140 монахинь)¹⁶⁴.

Каждый из пяти диоцезов на территории собственно России располагал своей духовной семинарией; наиболее известные из них — Санкт-Петербургская (больше 100 учащихся к 1917 г.) и Саратовская (учреждена в 1857 г., до 1917 г. в ней прошли обучение 244 человека). В Санкт-Петербурге действовала Католическая Духовная академия (переведена из Вильно в 1842 г., осталась единственной после закрытия в 1867 г. подобного заведения в Варшаве), где на 1917 г. числилось 17 преподавателей и 83 студента. В столице также существовало 72 католических приходских гимназий и частные школы; 28 аналогичных было в Москве¹⁶⁵.

С середины XIX в. 10% доходов от управления капиталами и имуществом католических приходов в России передавались государству. Собственный годовой бюджет Католической Церкви в империи в 1917 г. составил 4,9 млн рублей (и 1,5 млн рублей вспомогательного капитала Духовной коллегии). В общей сложности к 1917 г. Римо-Католическая Церковь в России имела недвижимость на сумму 12 млн рублей и денежные вклады в российских банках более 8 млн рублей¹⁶⁶.

Протестанты всех разновидностей на рубеже XIX–XX вв. по официальным данным составляли 4,85% населения¹⁶⁷. В основном это были лютеране (по национальному составу около 80% немцы, остальные финны, эстонцы, латыши, шведы). В Санкт-Петербурге располагались Генеральный синод и Генеральная консистория Евангелическо-Лютеран-

ской Церкви в России, которые объединяли пять территориальных консисторий (Санкт-Петербург, Москва, Лифляндия, Курляндия, Эстляндия) с четырьмя тысячами приходов в 32 пробстских округах. В них служили 190–200 пасторов. Из-за нехватки служителей один официальный пастор приходился на двадцать приходов, а в Сибири — один на сто. Исключая храмы в Прибалтике, на территории российских губерний в начале XX в. имелось около двухсот лютеранских церковных зданий. К 1914 г. в Санкт-Петербургском консисториальном округе ЕЛЦ было 117 приходов и 641 тыс. прихожан, в Московском консисториальном округе — 77 приходов и 459 тыс. прихожан¹⁶⁸. В Царстве Польском существовали также приходы Евангелическо-Аугсбургской Церкви. Свою Генеральную консисторию и приходы в Прибалтике, польских и других западных губерниях имела Евангелическо-Реформатская Церковь.

В начале XX в. происходит быстрое развитие и других протестантских деноминаций в России. За 1905–1907 гг. они пополнились примерно 10 тыс. человек, вышедших из православия¹⁶⁹. Евангельские христиане к 1900 г. имели в своих рядах до 11 тыс. человек, а в 1912 г. их число составляло уже около 31 тыс. Баптисты в России, по официальной статистике, в 1910 г. имели 149 общин с числом членов около 11 тыс. и 240 служителями (пресвитерами, проповедниками). Сверх того, среди немецкого, эстонского и латышского населения империи к концу 1909 г. было еще 26 тыс. баптистов, объединенных в 147 общин с 122 пресвитерами и проповедниками. Наиболее распространенной разновидностью в России стали частные баптисты; к 1912 г. их насчитывалось около 115 тыс. человек¹⁷⁰. На 1917 г. общее число

¹⁶³ См.: Католическая энциклопедия: в 4 т. Т. 1. С. 1687, 1690.

¹⁶⁴ См.: Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII — начале XX в. СПб., 2007. С. 159, 163, 168.

¹⁶⁵ См.: Овсиенко Ф.Г. Указ. соч. С. 162; Юдин А.В. Католические учебные заведения России // Религии народов современной России: словарь. М., 1999. С. 166–167.

¹⁶⁶ См.: Лиценбергер О.А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. С. 187–188.

¹⁶⁷ См.: Зуев Ю.П. Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. (приложение 1) // Гараджа В.И. Социология религии. С. 320.

¹⁶⁸ См.: Курило О.В. Лютеране в России (XVI–XX вв.). Минск, 2002. С. 60, 125; Филатов С., Стёпина А. Российское лютеранство // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб., 2002. С. 318.

¹⁶⁹ См.: Зырянов П.Н. Указ. соч. С. 398.

¹⁷⁰ См.: Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 72; Протестантизм: словарь атеиста / под ред. Л.Н. Митрохина. М., 1990. С. 46.

баптистов и евангельских христиан оценивается уже в 150–200 тыс. человек¹⁷¹. Принадлежавших к Меннонитской Церкви в 1914 г. было свыше 80 тыс. человек; в их хозяйственном распоряжении накануне революционных событий находилось от 800 тыс. до миллиона десятин земли¹⁷². Адвентистское движение в стране было относительно малочисленным, однако имело весьма быстрые темпы роста. Если в 1886 г. в его составе 356 последователей, то в 1901 г. их 1288, а в 1911 г. — почти четыре тысячи человек (149 общин). В 1912 г. адвентистов числилось 5,5 тыс., среди которых 64% составляли выходцы из Православия. К 1916 г. общее число достигло 6,8 тыс.¹⁷³ По состоянию на 1914 г. в стране действовало около четырех тысяч храмов и молитвенных домов различных протестантских деноминаций и сект¹⁷⁴.

Прочие христианские исповедания государственная статистика конца XIX в. определяла в 0,96% населения¹⁷⁵. Сюда входили, в частности, последователи Армянской апостольской Церкви (четыре епархии в Закавказье, еще две епархии — в других регионах империи). К общей картине надо добавить наиболее заметные движения старого русского сектантства. Установить точную их численность сложно. Считается, например, что духоборчество в 1826 г. имело 27 тыс., в 1841 г. — 29 тыс., а к 1917 г. (после массового переселения за рубеж в конце XIX в.) — от 17 до 20 тыс. последователей¹⁷⁶. Извлечения из дореволюционных источников показывают, что в XIX в. в 30 губерниях обитало 25–30 тыс. субботников; на январь 1912 г. насчиты-

валось около девяти тысяч христововеров и почти 134 тыс. молокан¹⁷⁷.

Встречаются и другие подсчеты, согласно которым количество христововеров в 80-х гг. XIX в. достигло 25 тыс. человек; после реорганизации этого движения наиболее крупная его ветвь («Новый Израиль») накануне революции насчитывала до 20 тыс. приверженцев¹⁷⁸. Число молокан в начале XX в. иногда приводится в диапазоне от 200 тыс.¹⁷⁹ до 1 млн человек¹⁸⁰.

К значительным составляющим религиозного спектра в Российской империи относится ислам. Доля исповедовавших эту религию определялась по переписи 1897 г. в 11,7 млн человек, или 11,1% всего населения¹⁸¹. Современные исследования со ссылкой на составленные в 1916 г. данные В.В. Бартольда называют количество проживавших в стране мусульман (включая Хиву и Бухару) — 20 млн человек¹⁸².

Конечно, общий строй государственной политики в религиозных делах непосредственно отражался на состоянии мусульманских организаций. В середине XVIII в., например, секуляризационные мероприятия российских властей в Казанской, Сибирской (Тобольске, Таре и уездах), Астраханской губерниях привели к закрытию и разрушению 545 мечетей; оставлено было только 164¹⁸³.

Однако ислам относился к тем религиям, за которыми в России признавалась «свобода веры». К началу XX в. на территории империи существовало четыре окружных Духовных управления мусульман (Таврическое, Оренбургское, Закавказ-

¹⁷¹ См.: *Филимонов Э.Г.* Протестантизм в России // Религии народов современной России: словарь. С. 395.

¹⁷² См.: Протестантизм: словарь атеиста. С. 156, 205.

¹⁷³ См.: *Белов А.В.* Секты, сектантство, сектанты. М., 1978. С. 38; *Федоренко Ф.И.* Секты, их вера и дела. М., 1965. С. 91.

¹⁷⁴ См.: Воскресение. (Изд. ЛО ХДС России.) 1989. 12 ноября. № 31 (63). С. 2.

¹⁷⁵ См.: *Зуев Ю.П.* Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. (приложение 1) // *Гараджа В.И.* Социология религии. С. 320.

¹⁷⁶ См.: *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 68, 130.

¹⁷⁷ См.: Религии народов современной России: словарь. С. 242, 502, 548.

¹⁷⁸ См.: *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 122.

¹⁷⁹ См.: *Белов А.В.* Указ. соч. С. 72.

¹⁸⁰ См.: *Зуев Ю.П.* Религии и религиозные организации в современной России (приложение) // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. С. 757.

¹⁸¹ См.: Россия: Энциклопедический словарь [1898 г.]. С. 169.

¹⁸² См.: Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост., автор введ. статьи, коммент. и прилож. Д.Ю. Арапов. М., 2001. С. 38.

¹⁸³ См.: *Садур В.Г.* Мусульмане в СССР: история и современность // На пути к свободе совести / сост. и общ. ред. Д.Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). М., 1989. С. 422.

ское — суннитские, еще одно Закавказское — шиитское). В европейских губерниях мусульмане составляли около 4%, в Закавказье — до трети, в Средней Азии — 90% местного населения. Всего, без Хивы и Бухары, на 1912 г. числилось 26 279 мечетей, 24 321 приход и 45 339 лиц духовного звания¹⁸⁴. В одной только Казанской губернии к 1917 г. действовало 1152 мечети и 2648 мулл. На Северном Кавказе и в Закавказье мусульманские служители составляли в среднем 2–2,5% местного населения, исповедующего Ислам¹⁸⁵. Некоторые подсчеты указывают, что в конце XIX в. среди принадлежавших к десяти коренным северокавказским горским народам «работников умственного труда» (чиновничество, учителя, врачи и пр.) чуть меньше трети (31,3%) было из числа служителей культа¹⁸⁶. В Дагестане, например, к 1913 г. насчитывалось свыше 10 тыс. духовных лиц (мулл, кадиев и пр.), в 800 мусульманских школах училось 7,5 тыс. слушателей; вместе с семьями эта среда составляла около 50 тыс. человек, или 5% населения. Здесь же действовало более 1700 мечетей, имевших 13 тыс. десятин вакуфной земли; а всего во владении мусульманских общин Дагестана на 1913 г. было зарегистрировано 63 985 десятин, т.е. 5% земельных угодий области¹⁸⁷. В Бухаре обитало более трех тысяч служителей мечетей и преподавателей 110 медресе (10 тыс. учащихся), что в пересчете на взрослое население старше 20 лет означало одно духовное лицо на десять жителей¹⁸⁸. Поскольку российское законодательство предписывало ведение образовательной деятельности среди нерусских национальностей империи религиозным организациям, то все национальные школы для мусульманского населения (общие

начальные — мектебе, специальные духовные учебные заведения — медресе) действовали при мечетях. Только по Сырдарьинской, Ферганской, Самаркандской областям на 1910 г. таковых было свыше 11 тысяч¹⁸⁹.

С XVII в. на территории Российского государства распространяется и буддийская традиция, представленная преимущественно разновидностью тибетского буддизма — школой гелугпа. В конце XIX в. буддисты (как их тогда именовали, ламанты) составляли 0,4% населения империи¹⁹⁰. Обобщенные данные дают следующую картину¹⁹¹. К 1917 г. в Бурятии действовало 46 или 47 дацанов, в которых проживало, по расходящимся оценкам, 10–15 тыс. лам и послушников, при них состояли десятки тысяч учеников-хувараков. В Калмыкии к 1836 г. существовало 105 передвижных и стационарных храмов (хурулов) с общей численностью служителей до пяти тысяч человек; изолированность от стран буддийского мира и религиозная политика властей ограничивали возможности дальнейшего роста — в начале XX в. имелось только 28 больших и 64 малых хурула, где обитала примерно тысяча лам и послушников (хотя их действительное число считается как минимум вдвое большим). В Туве (Тыве) до 1911 г. было построено, по разным источникам, от 19 до 22 монастырей (хурээ); под установленным затем российским протекторатом их число достигло 28, при них пребывали три–пять тысяч лам и послушников (до 10% мужского населения). В 1915 г. в Петрограде завершилось возведение первого в Европе буддийского храма (в столице к этому времени было около 200 буддистов).

Присутствие Иудаизма в России до конца XVI в. было эпизодическим и не носило сколько-нибудь

¹⁸⁴ См.: Ислам в Российской империи. С. 27, 32, 33.

¹⁸⁵ См.: *Садур В.Г.* Указ. соч. С. 431.

¹⁸⁶ См.: *Бекижев М.М.* Национальная интеллигенция Северного Кавказа в первые годы пролетарской диктатуры (1918–1922 гг.) // *Интеллигенция и революция: XX век / отв. ред. К.В. Гусев. М., 1985. С. 232.*

¹⁸⁷ См.: *Бобровников В.О.* Вақф в Дагестане: из вчерашнего дня в завтрашний? // *Ислам и право в России. Вып. 2 / сост. и ред. И.Л. Бабич, Л.Т. Соловьева. М., 2004. С. 156; Ибрагимова П.А.* Судьба вакуфной собственности в Дагестане (процесс развития и трансформации) // *Государство и религия в Дагестане. 2003. № 2 (5). С. 108.*

¹⁸⁸ См.: *Саидбаев Т.С.* Ислам и общество: опыт историко-социологического исследования. М., 1984. С. 77, 121.

¹⁸⁹ См.: *Клочков В.В.* Указ. соч. С. 128.

¹⁹⁰ См.: *Религии народов современной России. С. 608.*

¹⁹¹ См.: *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма. М., 2000. С. 73–76; *Корнев В.И.* Буддизм в России // *Буддизм: словарь / под общ. ред. Н.Л. Жуковской и др. М., 1992. С. 68–69; Религиозные общины и организации Санкт-Петербурга: справочное издание. Вып. I: Религиозные общины / отв. ред. и сост. Е. Исакова. СПб., 1998. С. 253–256.*

заметного характера. В XVII и большей части XVIII в. некоторое количество иудаистов проживало в пределах Малороссии и западных земель Русского государства. После 1772 г. на отошедших к России польских территориях в составе подданных империи оказалось около двух миллионов последователей Иудаизма. На рубеже XIX–XX вв. к иудаистам в России относилось 4,05–4,2% населения¹⁹². Из общего числа, превышавшего пять миллионов человек, 93,9% проживало в 15 губерниях черты оседлости¹⁹³. Особо выделялись караимы — последователи неталмудического Иудаизма (около 15 тыс. человек), имевшие два духовных округа (Евпаторийский — Крым и Малороссия, Троцкий — Виленская и другие западные губернии) и 20 храмов¹⁹⁴. До 1917 г. в стране действовали более шести тысяч синагог¹⁹⁵. Широко развита была сеть иудаистских начальных школ (хедеров) — в 1901 г. их насчитывалось, по разным данным, от 17 до 25 тыс. (300–350 тыс. мальчиков-учеников). В специальных религиозных заведениях (иешиботах) в 1913 г. училось до шести тысяч человек¹⁹⁶.

* * *

Из приведенного обзора можно заметить, что религиозная сфера была не только пространством

духовного свойства, где удовлетворялись вероисповедные потребности, но и существенной конструкцией в структуре Российского государства. Все население было отмечено конфессиональной «маркировкой» и ранжировано сообразно религиозным приоритетам государственной власти. Принадлежность к дозволенной или терпимой религиозной традиции становилась признаком политической лояльности. Ко всем неправославным вероисповеданиям активно применялись контролирующие, ограничительные и запретительные меры.

Преобладание формально-процедурного «зачисления» в конфессии над реальной жизненной мотивацией значительной части населения усиливало отчуждение в отношении к учреждениям всех религий и их представителям. При неизбежной в период социальных потрясений в России начала XX в. утрате доверия к институтам и носителям власти негативное отношение распространялось и на сопряженные с ними религиозные организации. Как показали дальнейшие исторические события, религиозные организации в России оказались неспособны проявить ни точного понимания повседневных нужд и чаяний паствы, ни должной взвешенности в оценках и призывах, что стало одной из причин их трагической судьбы в революционный и последующие периоды.

© Смирнов М.Ю., 2010

¹⁹² См.: *Зуев Ю.П.* Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. (приложение 1) // *Гараджа В.И.* Социология религии. С. 320; *Религии народов современной России.* С. 608.

¹⁹³ См.: *Динур Б.-Ц.* Религиозно-нравственный облик русского еврейства // Книга о русском еврействе: от 1860-х годов до революции 1917 года. Иерусалим; М.; Минск, 2002. С. 315; *Кандель Ф.* Книга времен и событий: История российских евреев. Т. 2. Ч. III. М., 2002. С. 579.

¹⁹⁴ *Глаголев В.С.* Религия караимов (теоретико-исторический анализ). М., 1994. С. 106–119; *Полканов Ю.А.* Караимское вероисповедание // Наука и религия. 1993. № 9. С. 32–33.

¹⁹⁵ См.: *Меляховецкий А.А.* Энциклопедия заблуждений: Евреи. М.; Донецк, 2004. С. 340.

¹⁹⁶ См.: *Кандель Ф.* Указ. соч. С. 608; *Шахнович М.И.* Реакционная сущность иудаизма. М.; Л., 1960. С. 178–179.

ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ в 20–30-х гг. XX в. (к истории отечественного религиоведения)

Е.В. Меньшикова

Формирование корпуса религиоведческих знаний в 20–30-х гг. XX в. шло по ряду направлений: 1) выяснение предмета науки о религии, содержания этой науки и ее методологии (В.К. Никольский, Н.И. Никольский, А.Т. Лукачевский, Л.Я. Штернберг); 2) осуществление публикаций на русском языке трудов западных исследователей религии: М. Вебера, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Э. Тейлора, З. Фрейда, Дж. Фрэзера и др.; собственное решение проблем, рассматриваемых в работах зарубежных авторов; 3) осмысление теоретического наследия марксизма и применение его к анализу религии (Н.И. Бухарин, Ф.А. Горохов, А.М. Деборин и др.); 4) развитие традиции отечественной науки второй половины XIX — начала XX в.: социологии, этнографии, лингвистики, феноменологии, буддологии, исследований христианства, исламоведения (В.В. Бартольд, В.Г. Богораз-Тан, Н.М. Никольский, А.Б. Ранович, О.О. Розенберг, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург); 5) изучение сущности религии и ее элементов, происхождения и ранних форм религии (А.Т. Лукачевский, В.К. Никольский, П.Ф. Преображенский, Л.Я. Штернберг и др.); 6) эмпирические исследования отношения людей к религии и полевые этнографические исследования анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, шаманизма и др.

В 20–30-х гг. использовались разные термины для обозначения науки, изучающей религию: история религии, сравнительное изучение религии, наука о религии, философия религии, религиоведение и др. Решение вопросов осуществлялось с разных методологических позиций: религиозно-философской, историко-материалистической, позитивистской, феноменологической, герменевтической.

Расскажем подробнее о некоторых направлениях религиоведческих исследований, прежде всего о понимании предмета и методов науки о религии. Исследователи решали этот вопрос по-разному.

Наиболее обстоятельное решение представлено в работах Л.Я. Штернберга. Философской основой новой науки, по его мнению, стал позитивизм, который дал ей свой метод и указал ей ее границы. Науку о религии Штернберг понимал как сравнительное изучение религии, которая занимается эволюцией религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества. В числе разделов этой науки ученый выделял историю религии, философию религии, к которой относил психологию религии и метафизику религии, антропологию религии, феноменологию религиозных явлений. В числе методов он называл философский позитивизм, индукцию с последующим конструктивным синтезом, эволюционизм, сравнительно-исторический метод, приемы классификации, психологические методы.

Изучалась и проблема сущности религии. Н.М. Никольский писал, что религия представляет собой явление «естественного порядка»¹, «...что религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное неразрывными нитями со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе и в данную эпоху»², что она — первая форма познания, универсальное знание первобытного человека о мире.

Конечно, не все подобного рода аргументы, использовавшиеся для обоснования «естественного порядка» религии, могут быть приняты. Ныне в философии и религиоведении утвердилось мнение, согласно которому первым способом практически-духовного освоения мира была мифология, которая образовывала нерасчлененный синкретический комплекс; в этом комплексе еще не выделились религия, философия, мораль, право, наука. Но подчеркивание «естественного порядка» религии свидетельствовало о стремлении дать объяснение объекта с позиции науки о религии.

¹ Никольский Н.М. Религия как предмет науки. Минск, 1923. С. 3.

² Там же. С. 37.

Л.Я. Штернберг писал: «Мое определение религии таково: религия есть одна из форм борьбы за существование в той области, где личные усилия человека, все усилия его интеллекта, все его гениальные способности и изобретательность являются бессильными»³.

Исследователи выделяли элементы религии, выделяли их характерные черты. Учитывалась точка зрения Г.В. Плеханова. В качестве элемента религии рассматривались религиозные представления и осмысливались их особенности. А.А. Богданов считал основными чертами религиозных представлений непреложность постулатов, отсутствие логического порядка: «Вторая черта — отсутствие логического порядка в распределении материала — обуславливалась прежде всего самым способом накопления опыта. Оно происходило стихийно...»⁴.

Ряд идей о религиозном сознании был высказан в ходе дискуссии в связи с опубликованными на русском языке работами французского ученого Л. Леви-Брюля, посвященными первобытному мышлению. По мнению большинства отечественных ученых, приводимые Леви-Брюлем примеры из области коллективных представлений первобытного человека относятся к числу религиозных представлений. В коллективных представлениях, по мнению Ф.М. Месина, именно неразрывность с эмоционально-моторными элементами жизни определяет их специфику: при слабой дифференцированности психики первобытного человека возникающие у него идеи или образы предметов невозможно рассматривать независимо от чувств, эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими.

Ряд ученых продолжил традицию, заложенную в трудах Э. Тэйлора. Согласно этой традиции, под «минимумом религии» понимаются верования в духовных существ. Однако складывалось критическое отношение к теории Э. Тэйлора. В.К. Никольский критиковал Э. Тэйлора за то, что Тэйлор исходил не из общественного сознания первобытного общества, а из мышления первобытного индивида. «Дикарь-философ»... существовал

только в воображении Тэйлора... Не «стремление к истине», не философские запросы дикаря породили анимизм и религию... представления эти вовсе не являются плодом каких-то философских исканий. Бездонное невежество дикаря, его панический страх перед разными явлениями природы коренились в его бессилии перед природой»⁵.

Существенной характеристикой религии, по мнению исследователей, помимо представлений, является вера. Вера рассматривалась как одна из основных характеристик религиозного мировоззрения. Важно подчеркнуть, что была высказана идея о различии веры в религии и в других областях духовной жизни. А. Герасимович не связывал веру исключительно с религией. Считая веру существенной характеристикой религии, ученый в то же время замечал, что «...вера также необходимо и неизбежно входит в построения научного миропонимания, как и в состав религиозных воззрений. Всякая наука, как и всякая религия, прежде всего вера; без веры нет ни религии, ни науки»⁶. Вряд ли корректно суждение «всякая наука — прежде всего вера», но мысль о функционировании веры как феномена психологии в нерелигиозных областях духовной деятельности, в частности, в науке, плодотворна. Наряду с верой важной характеристикой религии считалось чувство: одни говорили о чувстве зависимости, другие называли чувство страха перед неизведанным, «чувство тревоги перед непонятым». Эти чувства интерпретировались в качестве основы, на базе которой формируется религиозное чувство.

В числе существенных элементов религии ученые выделяли религиозное действие — культ. В обобщенном виде Н.П. Токин следующим образом характеризовал культ: «...вся совокупность культа есть система воздействия на сверхъестественные существа... на различных стадиях общественного развития мы находим и различные формы культа»⁷. Культ понимался по-разному: одни исследователи выделяли два вида культа — магический культ — магия и культ в форме молитв и жертвоприношений; другие полагали, что магию не следует относить к религиозному культу.

³ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 248.

⁴ Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (тектология). Ч. 1–3. М.; Л., 1925–1929. Ч. 1. С. 43.

⁵ Никольский В.К. Место Эдуарда Тэйлора в исследовании первобытной культуры // Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. XXV.

⁶ Герасимович А. У истоков религии. Пг., 1923. С. 12.

⁷ Токин Н.П. Очерки происхождения религиозных верований. М.; Л., 1929. С. 27.

В.К. Никольский в качестве видов культа рассматривал магию и умиловительный культ. По его мнению, в развитии религии магический элемент предшествовал умиловительному. Заклинания, заговоры и прочие словесные формулы, назначением которых было магическое, принудительное воздействие на фантастический, сверхъестественный мир, гораздо древнее молитв, т.е. просьб, умиловительных формул, обращенных к фантастическим, сверхъестественным существам⁸.

В контексте обсуждения элементов религии, с учетом изучения проблемы ее происхождения осмысливался вопрос о том, что является первичным, а что производным — религиозные представления или религиозный обряд, миф или ритуал. Э. Тейлор полагал, что культ возникает позднее религиозных представлений (анимизма). Эта точка зрения принималась и рядом отечественных исследователей. Другое мнение отстаивали те, кто первичным считал культ, а мифы — вторичными образованиями, объяснявшими религиозный ритуал. В дальнейшем все более широкое признание получала именно последняя точка зрения. Эту позицию выразил И.И. Скворцов-Степанов. Он писал: «В начале было дело». В начале были, например, погребальные обряды (в смысле просто погребальной практики), затем они затвердели в погребальных обрядах (это культ), а потом на этой почве выросло фантастическое «царство мертвых», «загробный мир» (это уже, если угодно, «вероучение»). Или же еще пример: покойника оставляли с известными припасами, это — исходный пункт в развитии

жертвоприношений (культ); с течением времени выделилась профессия, одной из функций которой сделалось принесение жертв (религиозная организация — «церковь»), затем практика жертвоприношений получила истолкование в «вероучении». «В начале было дело» — везде и повсюду. И не можем мы мыслить такой религии, которая возникла бы и существовала бы независимо, обособленно от обряда. А обряд предварялся чисто фактической практикой, а эта практика каждый раз находит объяснение в данной «форме общества»⁹.

В дискуссии по вопросу о том, что является первичным и что производным — религиозные представления или религиозный обряд, заслуживает внимание позиция А.Т. Лукачевского. Опираясь на исследования магии Дж. Фрезером, он писал: «Фрезер считает, что магия появилась раньше, чем анимизм, хотя конкретными данными своего положения обосновать не может. Возможно, что так оно и было. Надо признать, что эти явления разного порядка и что они на известной стадии связываются. Когда уже имеется вера в души и духов, то над душами начинают производить магические действия»¹⁰.

Таким образом, в 20–30-х гг. в отечественной литературе был высказан ряд идей о предмете и методологии науки о религии, религиоведения, о существенных характеристиках религии, о религиозных представлениях, религиозных чувствах, религиозном культе, о соотношении мифа и религии, магии и религии, религиозных представлений и обрядов. Эти идеи продолжали обсуждаться и в последующие десятилетия XX в., обсуждаются и ныне.

© Меньшикова Е.В., 2010

⁸ См.: Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 479 (комментарий В.К. Никольского).

⁹ Скворцов-Степанов И.И. Страх смерти против исторического материализма // Под знаменем марксизма. 1928. № 11–12. С. 97–98.

¹⁰ Лукачевский А.Т. Происхождение религии (обзор теорий). М., 1930. С. 76.

ПРАКТИКА СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СССР (1966–1991) И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОСТИ (на материале Татарской АССР)

М.В. Кильдеев

Социологическое изучение уровня религиозности общества — одно из актуальнейших направлений в российской социологии. В остальном мире, где проблема счета числа верующих стоит не столь остро, эта тематика находится на периферии социологической науки. В большинстве стран Европы вопрос о конфессиональной принадлежности входит в программу национальных переписей¹. К такому в общем-то ненадежному и неточному методу, как массовые опросы населения, там прибегают в основном для выяснения доверия к Церкви и при крупных сравнительных проектах. В СССР и в постсоветской России государство отказалось от официального учета числа верующих. Поэтому вопрос о конфессиональной структуре общества полностью отдан на откуп самим конфессиям и социологам.

В советское время социологические исследования были продолжением и одним из инструментов атеистической политики. Лишь небольшая часть эмпирических данных получила отражение в научной литературе². Эмпирический опыт советской социологии сегодня практически забыт вместе с его научными результатами, которые пытаются подвести под сопутствовавшую политическую конъюнктуру и объявить недостоверными³. Многие ретроспективные работы о религиозной жизни советских мусульман, претендующие на энциклопедичность, вообще никак не затрагивают социологические показатели⁴.

В статье предпринята попытка проследить развитие социологического изучения религиоз-

ности населения на республиканском уровне. Наше исследование основано на изучении фондов Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Татарской АССР, фондов республиканских партийных органов из Национального архива Республики Татарстан (НА РТ) и Центрального государственного архива историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГАИПД РТ).

Первое интересующее нас исследование было проведено в Казани лабораторией социологических исследований университета в 1966 г. По мнению авторов справочника «Словарь-справочник об исламе», это первое массовое репрезентативное исследование религиозности населения в стране⁵. Монография, написанная по итогам исследования, стала настольной книгой специалистов в области атеистического воспитания⁶. Нельзя сказать, что до этого религиозность населения никем не изучалась.

Мы выделяем три этапа в развитии исследований в Татарстане: первый (до 1966 г.), его можно назвать до-социологическим; второй, который охватывает времена внутривнутриполитической стабильности (1966–1985 гг.); третий (1986–1991 гг.), пришедшийся на перестроечные времена. Поскольку эта область исследований в СССР была монополизирована идеологическими органами КПСС, каждый конкретный этап характеризуется в первую очередь спецификой религиозной политики государства, а уже затем уровнем развития научной дисциплины.

Первый этап лучше всего характеризуется отсутствием диалога с Церковью и признанием

¹ См.: *Тулский М.* Роль Церкви в странах Европы и Северной Америки // НГ-Религии. 2002. 27 сент.

² По Татарстану см.: *Тагиров Р.Г.* Критерии религиозности и типология современных верующих (на примере ислама). Казань, 1972; *Балтанов Р.Г.* Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). Казань, 1973; *Ахметова С.* Дин тотучыны яхшы белергә // Атеизмны — массага. Казан, 1972. 49–62б.

³ См.: *Вигилянский В.* Новое исследование по старым рецептам // Новый мир. 2001. № 4. С. 156–164.

⁴ См.: *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкирии: 1917–1994. Уфа, 1999.

⁵ Ислам дине турында белешмә-сүзлек / төз.: С.М. Мәндиев; авторлар коллективы: Я.Г. Абдуллин, Ш.Ш. Абилов, Р.Г. Балтанов һ. б. Казан, 1981.

⁶ См.: *Балтанов Р.Г.* Указ. соч.

свободы совести для верующих на уровне деклараций, что не стимулировало интерес к фактической распространенности религиозных убеждений. На теоретическом уровне свидетельства сохраняющейся религиозности граждан удобно объяснялись «пережиточностью» и затуманенностью сознания, эксплуатируемой служителями веры. В соответствии с этим подходом наблюдение в виде жесткого контроля велось за немногочисленными зарегистрированными религиозными общинами, подчиненными Московской Патриархии и Духовному управлению мусульман.

Большинство верующих контактов с официальным духовенством и с оформленными в законном порядке религиозными общинами не имело. На 1961 г. в Татарской АССР на 2850 тыс. населения имелось всего 11 мечетей, что составляло 0,6% от дореволюционного, и столько же церквей. В конце 60-х гг. Уполномоченному Совету по делам религий по Татарской АССР ежегодно поступало от трех до пяти ходатайств от православных, мусульман, баптистов о регистрации религиозных общин, которые под тем или иным предлогом отклонялись⁷. Жесткий полицейский контроль над законопослушным официальным духовенством стимулировал стихийный рост религиозного подполья. Архивы сообщают о распространении «самиздатовской» религиозной литературы; о беспрепятственной деятельности «самозванных», «бродячих мулл и абыстаев»⁸, которые руководили молитвенными собраниями и отправляли обряды в домах верующих. Дело дошло до того, что в 1969 г. Министерство финансов РСФСР потребовало от своих подразделений подвергнуть последних налогообложению⁹.

В новой антирелигиозной политике, нашедшей выражение в постановлении ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений советского законодательства о культурах» (1960) и в секретной «Инструкции по применению законодательства о культурах»¹⁰ (1961), акценты были смещены к контролю за «религиозным подпольем», к которому был отнесен

в том числе неофициальный ислам. После выхода постановления Секретариата ЦК КПСС от 2 января 1964 г. «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» районные, поселковые, сельские органы власти обязали отчитываться о любом проявлении религиозной активности на подотчетной им территории.

В отдельно взятой Татарской АССР попытка взять под контроль деятельность неформальных религиозных групп мусульман провалилась. Получалось, что местные органы власти в лице исполкомов обязаны были держать под контролем число неофициальных религиозных групп, а в лице комиссий «содействия контролю за законодательством о религиозных культурах» в то же время вести точный учет их количества. Местным властям ничего другого не оставалось, как саботировать эту часть постановления ЦК. Вместо полезной информации, которая позволила бы осуществлять администрирование, Уполномоченный Совета по делам религий стал получать с мест сводки о самоликвидации организованных групп верующих в татарских населенных пунктах и об отсутствии организованных служб в дни религиозных праздников. Если в 1961 г., по данным единовременного учета, в республике было взято на учет 646 действующих неофициально мусульманских общин, то к 1966 г. их количество сократилось до 60. Большинство остальных прекратило деятельность «благодаря большой разъяснительной работе». Недоумение столь стремительными темпами искоренения религии высказали и надзорные органы¹¹.

Второй этап. Альтернативы выборочным репрезентативным исследованиям как источнику информации о латентной религиозности просто не было. К этому выводу пришло и руководство страны, к тому времени реабилитировавшее социологию. В 1964 г. при Академии общественных наук при ЦК КПСС был создан Институт научного атеизма (ИНА), одной из задач которого стало проведение социологических опросов и сбор данных об отношении советских людей к религии и атеизму.

⁷ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. № 81. Л. 73.

⁸ Там же. Ф. Р-871. Оп. 1. № 51. Л. 2, 25–58.

⁹ См.: *Ибрагимов Р.* Неофициальные религиозные объединения мусульман Татарстана в 1940–1960-е гг. // *Ислам в советском и постсоветском пространстве.* Казань, 2004. С. 170.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 306.

¹¹ ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 7. № 87. Л. 25 (Информационный отчет о деятельности религиозных объединений на территории Татарской АССР за 1965 г.).

То, что первое исследование ИНА было проведено именно в Казани, по-видимому, неслучайно. Республика выступала экспериментальной площадкой для социологического измерения как «сближения наций», так и «преодоления остатков религиозных пережитков». Полученная статистическая информация в целом подтверждала идеологический тезис об отмирании религии в социалистическом обществе. Выяснилось, например, что большинство горожан в Бога не верит (см. табл. 1); что в основной массе верующие представлены категориями, находящимися на периферии социалистической экономики (пенсионеры, неквалифицированные рабочие, домохозяйки), с низким образовательным статусом; большинство верующих (81% по всем конфессиям) составляют женщины и т.д. Последнее наблюдение особенно актуально для ислама, поскольку в те времена было не принято, чтобы мечети посещались женщинами. Следовательно, досоциологическая отчетность, не учитывавшая эту часть верующих, была категорически неполной.

Таблица 1

Уровень религиозности среди основных национальных групп Казани (1966 г.), %, n=4708

Конфессиональная принадлежность	Русские	Татары	По всем национальностям
Православные	19,0	0,65	12,5
Мусульмане	–	25,1	8,2
Другие конфессии, назвавшиеся	0,43	–	0,3
Всего верующих	19,4	25,8	21,0

Помнению чебоксарского исследователя Л.Ю. Браславского, результаты конкретно-социологических исследований выполняли идеологический заказ: подтвердить, что в условиях социалистического общества более высокая религиозность у населения, обособленного от производства и наиболее сохранившего национальные традиции, замешанные на религии¹². Мы не вполне согласны с такой точкой зрения. Результаты первых исследований выглядят одномерными не вследствие каких-то намеренных искажений, а по другой, очень простой причине: они не обеспечивали анонимность проце-

дуры опроса. Огласка в столь деликатном вопросе, как свобода совести, в общественной обстановке тех лет была чревата для верующего респондента карьерными проблемами, что не способствовало установлению доверительных отношений между верующими и социологами.

О масштабах предполагаемых искажений говорят результаты методического эксперимента этносоциологов Академии наук СССР, проводивших свое исследование в Татарской АССР в 1967 г. Положительный ответ на вопрос о праздновании мусульманских религиозных праздников дали 34% респондентов, когда их опрашивал интервьюер русской национальности, и 44% — когда интервьюер был татарской национальности¹³. Очевидно, что из двух показателей ближе к истине второй, полученный при лучших коммуникативных условиях. Не исключено, что специализированные исследования также давали значительное отклонение от фактической религиозности.

На момент активизации социологического изучения религиозности научно-атеистическая пропаганда стала основным инструментом антирелигиозной политики. Пропагандистская деятельность включала лекционную пропаганду, индивидуальную работу с верующими, выпуск статей в массовой печати, показ тематических киножурналов и фильмов.

Исследование в Казани показало, что эти методы в отношении верующих несостоятельны. Дело в том, что среди опрошенных была обнаружена небольшая категория лиц прежде верующих, но на момент опроса отошедших от религии (около 5% по выборке). Исследователей очень интересовали причины этого отхода. Они ожидали слов о влиянии атеистической пропаганды, но «вероотступники» ссылались на весьма туманные жизненные обстоятельства (см. табл. 2). Это в общем-то закономерно, учитывая, что для верующих причиной прихода к вере стало отнюдь не чтение религиозной литературы или страх перед загробной жизнью, в существовании которой их в конце концов можно было бы переубедить, а полученное в семье и в старой конфессиональной школе воспитание¹⁴. Такая статистика наносила ощутимый удар по

¹² См.: Браславский Л.Ю. Ислам в Чувашии: исторические и культурологические аспекты. Чебоксары, 1997.

¹³ Методы сбора информации в социологических исследованиях. Кн. 1. М., 1990. С. 63.

¹⁴ ЦГАИПД РТ. Ф. 26. Оп. 37. № 1089. Л. 267.

авторитету системы атеистического политпросвещения¹⁵, чей отряд количественно превосходил официальное духовенство в республике не менее чем в 100 раз¹⁶.

Таблица 2

Причины отхода от религии прежде верующих респондентов¹⁷, n = 253

Причины вероотступничества	В абсолютном исчислении	%
Влияние советской действительности	154	61
Полученное в семье и в школе атеистическое воспитание	53	21
Чтение антирелигиозной литературы	18	7
Посещение антирелигиозных лекций	17	6,7
«Обнаружившаяся несостоятельность религиозных книг»	11	4,3

В целях углубления полученных результатов следом была проведена серия исследований с целью изучения религиозности населения в сельской местности и в малых городах. Обследования на селе показали, что в местностях с татарским населением уровень мусульманской религиозности и обрядности был выше, чем в столице республики¹⁸. Важным итогом бугульминского исследования стала эмпирическая типология верующих, пригодная в отношении мусульман¹⁹. В дальнейшем по испытанной в республике методике исследования были развернуты по всей стране, в том числе в Пензенской (1968), Куйбышевской (1969), Горьковской областях, в Марийской АССР (1972) РСФСР, в Узбекской ССР. По результатам социологического изучения религиозности населения измерялась эффективность атеистического воспитания в регионе, корректировались мероприятия по атеизации общества.

Третий этап. Если первые исследования с некоторыми оговорками подтверждали официальный тезис об «отмирании религии», то последующие демонстрируют архаизацию утратившей способность к развитию коммунистической идеологии и плачевное состояние антирелигиозной пропаганды. В отдельно взятых районах республики ислам обладал едва ли не большим влиянием на население, чем Коммунистическая партия.

В апреле 1987 г. в Казани и в пригородном Арском районе среди татарского населения был проведен опрос, входивший в комплексный социологический проект ИНА «Состояние религиозности и атеистическое воспитание в регионах традиционного влияния ислама». Непосредственным поводом для столь масштабного исследования стала обеспокоенность руководства страны опасностью влияния на советских мусульман зарубежных фундаменталистов²⁰. Социологи в полной мере воспользовались организационными возможностями проекта для получения сравнительной информации о влиянии ислама на население мусульманских регионов. Результаты, по видимому, ни в какой форме не публиковались.

Вопреки прогнозам, уровень религиозности в республике не снижался. Среди татар Казани доля верующих за 20 лет выросла с 26 до 30%. В Арском районе уровень веры в Аллаха (34,3%) был немного ниже, чем у коренного населения Узбекской ССР (36,6%), и выше, чем в Азербайджанской ССР (17%) и Карачаево-Черкесской АССР (24%). По тщательности соблюдения венчальной и погребальной обрядности и по массовости участия в религиозных праздниках татары уступали только селянам из Дагестанской АССР и Таджикской ССР²¹.

Данные о возрастной структуре верующих демонстрируют устойчивость сообщества верующих и его способность к самовоспроизводству. В 1966 г. 61% пенсионеров отнес себя к верующим мусульманам.

¹⁵ Там же. Ф. 15. Оп. 7. № 694. Л. 218 (Постановление бюро ГК КПСС г. Казани «Об итогах социологического исследования религиозности населения города и задачах по дальнейшему улучшению атеистической работы» от 15 мая 1967 г.).

¹⁶ Там же. Оп. 14. № 403. Л. 37.

¹⁷ Там же. Ф. 26. Оп. 37. № 1089. Л. 268.

¹⁸ См.: Балтанов Р.Г. Указ. соч. С. 33.

¹⁹ См. там же. С. 145.

²⁰ Исследование проводилось во исполнение секретного постановления ЦК КПСС от 18 августа 1986 г. «Об усилении борьбы с влиянием ислама», и предшествовавшим ему Постановлением ЦК КПСС от 21 октября 1985 г. «О дополнительных мероприятиях в связи с активизацией в странах Азии и Африки «воинствующего ислама»». (ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 14. № 403. Л. 39).

²¹ Там же. Оп. 15. № 934. Л. 222–223.

Если соотнести «нижний» пенсионный возраст с исторической хронологией, то выяснится, что личностное становление того поколения пенсионеров завершилось еще до коллективизации и первых пятилеток. Казалось бы, за 20 лет категория пенсионеров должна полностью обновиться, а в пополнение к ней с заводов, фабрик и из советских учреждений должна была прийти новая когорта, свободная от религиозного влияния. Однако к 1987 г. доля верующих среди казанских пенсионеров-татар даже возросла (до 66%).

Происходит омоложение состава верующих. Религиозность проникает в те слои населения, для которых показатель атеизм еще недавно считался частью стиля жизни — это комсомольская молодежь, интеллигенция и, как ни странно, члены правящей партии. Среди молодежи верующих оказалось около 15%, среди инженеров и служащих — 12%. Это при том, что двумя десятилетиями ранее в татарской подвыборке верующих не обнаружилось ни одного лица с образованием выше среднего специального.

В апреле 1988 г. было исследовано татарское население отдаленного Октябрьского района. Опрос был проведен параллельно среди трудящихся и среди коммунистов из числа партийно-хозяйственного и идеологического актива района²². 12,2% опрошенных сообщили, что посещают мечеть, 43,5% — что верят в Аллаха. Среди коммунистов процент верующих составил 19,5%, среди комсомольцев — 29,5%. Московские исследователи особо отметили, что «практически никто из коммунистов не смог четко изложить требования нового Устава КПСС к члену партии в отношении религии»²³, который по-прежнему обязывал членов партии «вести решительную борьбу... с религиозными предрассудками».

По сути, опросы только подтверждали ведомственные сводки об усилении позиций ислама в обществе. Мусульмане республики оперативно воспользовались либерализацией религиозной политики и постарались легализовать свои религиозные группы, только учтенное число которых к 1986 г. достигло 800²⁴. Помимо просьб о регистрации и разрешении на строительство, в органы власти поступают многочисленные ходатайства

о возвращении отобранных когда-то культовых зданий. В этом требовании с верующими солидаризуется национальная интеллигенция.

Во второй половине 80-х гг. активизируется социологическая деятельность партийных органов республики. Ежегодно проводится до 100 эмпирических исследований по актуальным проблемам общества и партии. В 1989 г. идеологический отдел ГК КПСС Казани провел исследование проблем атеизма и религии среди трудящихся города²⁵ (см. табл. 3, 4).

Таблица 3

Отношение трудящихся к религии в зависимости от партийности, %, n=721

Партийность	Считают себя:		
	верующими	неверующими	атеистами
Беспартийные	19,4	68,1	12,5
Члены ВЛКСМ	11,4	77,1	11,4
Члены КПСС	3	70,4	26,5

Таблица 4

Отношение трудящихся к религии в зависимости от возрастной категории (1989), %, n=721

Возраст	Считают себя:		
	верующими	неверующими	атеистами
18–25 лет	14,3	73,6	12
25–35 лет	8,6	82	9,5
35–45 лет	17	65,6	17,4
Старше 45	26,2	52,5	21,1

Верующими тогда себя признали 14,5% опрошенных. Это высокий показатель, учитывая, что в 1966 г. среди трудоспособного населения верующих оказалось всего 10% (см. табл. 5). Если в ранних исследованиях возрастная структура верующих представляла собой перевернутую пирамиду, суженную к основанию (табл. 5), то сейчас основание становится более широким и устойчивым (табл. 4). Исследование дает представление о том, в какой возрастной категории произошел качественный сдвиг. Это молодежь 18–25 лет, появившаяся на свет во второй половине 60-х гг., в разгар антирелигиозной кампании. По-видимому, прав Е. Жирнов, утверждающий: «В эпохи, когда священнослужители»

²² ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 15. № 933. Л. 58.

²³ Там же. Л. 60.

²⁴ Там же. Оп. 14. № 403. Л. 83. Для сравнения: открыть сходное число мечетей по республике удалось только в 2001 г.

²⁵ Там же. Оп. 15. № 1626. Л. 47.

ли притеснялись властью, сочувствие и поддержка верующих были им гарантированы»²⁶.

Таблица 5

Отношение населения к религии в зависимости от возрастной категории (1966), %, n=3755²⁷

Возраст	Считают себя:	
	верующими	неверующими и атеистами
18–23 лет	1,2	98,8
24–35 лет	3,5	96,5
36–45 лет	9,5	90,5
Старше 45, но моложе 60 (или 55) лет	26,6	73,4
Всего	10	90

К концу 80-х гг. эмпирическое изучение проблем атеизма и религии сворачивается. С 1990 г. по республике не проводились комплексные исследования религиозной ситуации. Об уровне религиозности в Татарстане косвенно можно судить по результатам этносоциологических исследований, в которых уровень религиозности рассматривается в качестве составного элемента межнациональных отношений²⁸.

* * *

Когда речь идет о «религиозном возрождении» в Татарстане, часто встречаются указания на веду-

щую роль в этом процессе внешних сил (государственная поддержка религиозных институтов или, наоборот, влияние зарубежного ислама) и идеологических перестановок (замещение религиозным сознанием коммунистической идеологии в силу «кризиса идентичностей»). Такая точка зрения, умаляющая значение внутриконтрессиональных процессов, далека от истины. Результаты опросов и наблюдений выявляют определенную динамику религиозной ситуации в республике, в частности, постепенный, но уверенный рост числа верующих-мусульман вопреки запретам на образовательную и миссионерскую религиозную деятельность.

О степени влияния института религии в Советском Татарстане говорит тот факт, что признаки надвигающегося крушения государственной идеологии в противостоянии с религиозным сознанием в республике обнаружились намного раньше того, как сформировалось общественно-политическое движение, бросившее вызов политическому монополизму КПСС. Социологические данные прекрасно иллюстрируют тезис о том, что любое общество само продуцирует обнаруживаемые в нем формы религиозности и что даже в социалистическом обществе религия представляет собой «специфическую форму удовлетворения социальных потребностей»²⁹.

© Кильдеев М.В., 2010

²⁶ Журнов Е. «Нет им воли ходить в церковь» // Коммерсант-Власть. 2007. № 12 (717). 2 апр. С. 72.

²⁷ Подсчитано по данным: ЦГАИПД РТ. Ф. 26. Оп. 37. № 1089. Л. 262–263.

²⁸ В инструментарий, предназначенный для изучения этносоциальных процессов, обязательно включаются вопросы об отношении к религиозной вере и обрядности. Однако приобщение этих данных к системе религиоведческого знания оказывается затруднительным в силу существенных различий в методике и расхождений на этой почве с данными специализированных исследований. См.: Социальное и национальное: Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М, 1973; Мусина Р.Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар (по материалам этносоциологических исследований в Татарстане) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. I. Казань, 1992. С. 52–64).

²⁹ См.: Атеизм в СССР: становление и развитие. М., 1986. С. 101.

«РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» КАК УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Д.В. Сафонов

Курс «Религиоведение» читается студентам Богословского отделения Московской Духовной академии (МДА) с 2003 г. Этот курс появился в результате реформы духовных школ: четырехлетний срок обучения в академии, чьи учебные дисциплины во многом дублировали семинарский курс, стали трехлетним, с выделением четырех специализаций. Отдельно студентам Богословского отделения читается курс «Философия религии», поэтому данная часть религиоведения в нашем курсе специально не рассматривается. Цель курса — ознакомление студентов с религиоведением как научной дисциплиной, ее основными понятиями и методологическими принципами, историей религий, современными проблемами государственно-церковных отношений, законодательством, касающимся религиозных организаций, и другими вопросами (см. приложение — с. 51).

Студенты знакомятся с оценками той или иной религии в контексте православной богословской традиции; в программе курса были учтены наработки кафедры религиоведения (ныне — государственного-конфессиональных отношений) РАГС.

Рассмотрим в общих чертах основные темы курса. Во вводной его части изучаются различные определения религиоведения, его предмет, рассматриваются понятие «религия» и его толкование в разных религиоведческих школах, формулируются цели, задачи и функции религиоведения, принципы религиоведения как науки.

При изучении методологических вопросов студенты обращаются к материалам конференции, которая состоялась в РАГС в октябре 2003 г. и носила название: «Философско-методологические проблемы изучения религии»¹. Этим материалам посвящается семинар по методологии религиоведения. Подобные семинары, включающие доклады студентов, проводятся по всем темам курса. Особенно большой интерес представляет состоявшаяся на вышеназванной конференции дискуссия между М.О. Шаховым и его оппонентом, покойным А.Н. Красниковым. Изучая историю и методологию религиоведения, в том числе западного, нельзя обойтись без работ этого ученого. Прежде всего речь идет об учебном пособии и хрестоматии, выпущенных его трудами².

Одним из примеров серьезного изучения западного религиоведения выпускниками МДА является защищенная в стенах нашей академии диссертация иером. Варлаама (Горохова), посвященная трудам М. Элиаде, выполненная под научным руководством прот. П. Великанова (ее автореферат опубликован на научно-богословском портале «Богослов.Ru»).

Особенно востребованными при изучении религиоведения в МДА оказываются справочные издания, выпущенные издательством «Академический проект», — это прежде всего энциклопедический словарь «Религиоведение» и «Энциклопедия религий»³. Серьезным подспорьем для ознакомления

¹ См.: Философско-методологические проблемы изучения религии: Мат-лы научной конференции (28–29 октября 2003 г., РАГС). М., 2004; Шахов М.О. Научен ли «методологический атеизм» // Религиоведение. 2004. № 2. С. 136–141; Он же. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. 2008. № 10; Он же. Об иррациональном безбожии и «рациональных» атеистах // <http://www.bogoslov.ru/text/396084>; и др.

² Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: уч. пособие. М., 2007; Религиоведение: Хрестоматия / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000 и др.

История развития отечественного религиоведения представлена в серии РАГС — см.: Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. в 4 ч. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. М., 2009.

³ Религиоведение: энциклопедич. словарь / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2006; Энциклопедия религий / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2008.

с новой литературой являются рецензии и библиографические обзоры, публикующиеся на научно-богословском портале «Богослов.Ru».

Особенный акцент в нашем курсе делается на современном состоянии религиозных организаций в России. Значительное место отводится теме межрелигиозного диалога, принципы которого изложены нами в соавторстве с прот. В. Чаплиным и преподавателем Московской Духовной семинарии (МДС) Ю.В. Максимовым⁴.

Большое внимание уделяется изучению ислама. При этом необходимо учесть, что все студенты Академии прослушали в семинариях курс «История религий», поэтому с историей ислама и других религий знакомы. При изучении ислама (как и других мировых религий) особенно востребованными оказываются статьи, опубликованные в Православной энциклопедии (ПЭ). Получили освещение в этом фундаментальном издании и некоторые вопросы шариата⁵.

При изучении современных исламских структур в России востребованы работы Р.А. Силантьева⁶. Курс содержит также темы о положении и деятельности мусульманских общин в Европе⁷.

Конечно, востребованы работы, которые под руководством А.А. Игнатенко осуществляет Институт религии и политики⁸. Акцент в нашем курсе делается на современном состоянии ислама, большое место уделяется изучению ваххабизма. Изучается также история православного исламоведения, которое до 1917 г. было развитым направлением науки.

Подробно рассматривается история взаимоотношений государства и исламского сообщества в дореволюционный период. Курс на политику веротерпимости, причем внутри страны, в первую очередь по отношению к исламу и мусульманам, был взят в 1773 г., когда веротерпимость была

провозглашена в указе Екатерины II, разрешившем строительство мечетей для мусульман России.

Признав право мусульманской общины России на религиозную самобытность, государственная власть стала более активно, чем раньше, встраивать ее в систему государственного устройства империи. К началу XX в. сложилась практически законченная система мусульманских духовных учреждений на территории страны.

В вопросе соотношения государственной власти и религиозной идеологии существовала доктрина «ограниченной веротерпимости» по отношению к мусульманам, допускавшая исповедание ислама, но препятствовавшая его распространению и укреплению, практически повторявшая модель отношения власти к иноверцам, которая была в мусульманском праве. Заслуживает внимания также использование государством традиционных мусульманских правовых и социальных институтов, а также неисламских идеологов (например, идеологемы о «Белом Царе») для более эффективного управления мусульманским населением.

Изучение иудаизма также занимает значительное место в нашем курсе. Этапы истории и содержание учения иудаизма подробно рассматриваются в курсе «История религий», который в МДС в прошлые годы читал прот. П. Иванов, а в настоящее время — Ю.В. Максимов. В связи с этим в нашем курсе основное внимание уделяется не столько истории, сколько религиозному содержанию иудаизма. Православное христианство и иудаизм сближает признание Ветхого Завета как богооткровенного Священного Писания, стремление соблюсти нравственные принципы, данные Богом Моисею на горе Синай. Церковь решительно осудила и отвергла маркионитство, утверждавшее, что Бог Нового Завета не может быть тождествен Богу Ветхого Завета. Святые отцы всегда защищали Ветхий Завет

⁴ Чаплин В., прот., Максимов Ю.В., Сафонов Д.В. О православном взгляде на нехристианские религии // Церковный вестник. № 24 (397); интернет-доступ: <http://www.e-vestnik.ru/rubric/8/373>

⁵ См.: Иджтихад // Православная Энциклопедия (далее — ПЭ). Т. XXI. М., 2009; Джинны // Там же. Т. XIV. М., 2006. С. 538; Джихад // Там же. С. 578–579; Закят // Там же. Т. XIX. М., 2008. С. 578–579; и др.

⁶ Силантьев Р.А. Краткая история исламского сообщества в России. М., 2005; *Он же*. Ислам в России: энциклопедия. М., 2008.

⁷ См.: Августин (Никитин), архим. Ислам в Европе. СПб., 2009.

⁸ www.i-r-p.ru

как Слово Божие. Ни одна другая религия не имеет такого, как в иудаизме, важного пункта пересечения с христианством.

В то же время православная традиция настаивает на различии понятий ветхозаветной религии и иудаизма. Православное отношение к иудаизму основано на богословском ведении конечных судеб еврейского народа, как это изложено в 9–11-й главах послания св. апостола Павла к Римлянам и как это понимается у святых отцов Православной Церкви. Церковь Христова молится об «Израиле во спасение» (Рим. 10: 1). Апостол Павел не мог представить себе конечного спасения человечества без спасения остатка народа Израиля: «Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется... В отношении к благовестию, они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные Божии ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны. Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы. Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11: 25–32). При этом апостол говорил: «Израиль ищет спасения не в вере, а в мертвых делах закона» (Рим. 10: 32), не уразумев, что «конец закона Христос к праведности всякого верующего» (Рим. 10: 4).

Изучая историю формирования иудейской традиции, мы рассматриваем следующие основные вопросы: предпосылки формирования раввинистического иудаизма в ветхозаветный период; разрушение Иерусалимского храма и еврейское рассеяние и др.

Подробно рассматриваются процесс формирования Талмуда и его содержание. В качестве учебного материала используются некоторые статьи из ПЭ, в частности, недавно опубликованная статья, содержащая историю иудейского образования⁹.

В курсе рассматриваются: трактовка иудейской традицией писаний Ветхого Завета; течения в современном иудаизме (ортодоксальное, консервативное, реформистское) и их влияние на российский иудаизм; иудейские религиозные традиции и праздники. Особое внимание обращается на религиозно-философское содержание хасидизма; состояние современных иудейских религиозных объединений и деятельность их лидеров. Прослеживаются этапы и результаты христианско-иудейского диалога на Западе.

Следует отметить, что Русская Православная Церковь в лице ее официальных представителей не раз заявляла, что готова к взаимоуважительному диалогу с иудаизмом.

При изучении буддизма используется учебный материал, подготовленный для духовных школ К. Смоляром¹⁰. Подробный обзор географии распространения буддизма и данные о его особенностях представлены в ПЭ¹¹. Значительный интерес для студентов-богословов представляет сравнительный анализ христианства и буддизма, предпринятый проф. МДА протодиакон А. Кураевым¹². При изучении современного российского буддизма значительный интерес представляют работы проф. Е.С. Сафроновой¹³.

В курсе «Религиоведение», который читается в МДА, не изучается собственно «Православие», потому что этому здесь посвящены основные курсы. Но изучение старообрядчества занимает значительное место в нашем курсе. Студенты изучают работы М.О. Шахова «Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы

⁹ Амораи // ПЭ. Т. II. М., 2001; Гемара // Там же. Т. X. М., 2005; Галаха // Там же; Иешива // Там же. Т. XXI. М., 2009; и др.

¹⁰ Максимов Ю., Смоляр К. Иудаизм. Ислам. Буддизм. (Серия. Православное религиоведение). М., 2006.

¹¹ Буддизм // ПЭ. Т. VI. М., 2003; Далай-лама // Там же. Т. XIII. М., 2006.

¹² Кураев А., диакон. Сатанизм для интеллигенции. Т. 1. Ч. 4. М., 1997.

¹³ См., напр.: Сафронова Е.С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2 (36–37). С. 160–172; Она же. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Там же. 2009. № 1. С. 73–79; Она же. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Там же. 2010. № 1. С. 140–164; Она же. Новые тенденции в современном западном буддизме // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антологии отечественного религиоведения. Ч. 4. М., 2009. С. 427–438.

и социальная позиция» (М., 2001) и «Философские аспекты староверия» (М., 1998), которые воплощают единственную на сегодняшний день попытку философского осмысления старообрядческой традиции. ПЭ имеет очень большой объем материалов по истории и современному состоянию различных согласий старообрядчества¹⁴. Должное место отводится литературе, которая выпускается современными старообрядческими авторами. Глубокое изучение современного старообрядчества призвано помочь налаживанию взаимоуважительного диалога с представителями этой религиозной традиции.

Конечно, нельзя обойти вниманием такое направление христианства, как протестантизм. Мы ушли, по крайней мере в курсе религиоведения, от использования относительно традиционного российского протестантизма понятия «секта». Необходимо разделять «новые религиозные движения» (НРД) и российский традиционный протестантизм. Историю российского протестантизма XX в. помогает изучать работа Т.К. Никольской¹⁵. Весьма интересна фундаментальная статья о баптизме в ПЭ¹⁶.

История протестантизма в России начинается с лютеранства, представители которого образуют и нынешние религиозные общины — Церковь Ингрии и др. Истоки и современное состояние англиканства и кальвинизма в России также представляют определенный интерес. Однако наибольшее внимание уделяется изучению баптизма, а также особенностей вероучения и практики российских пятидесятников.

Тема «Новые религиозные движения» рассматривается применительно к современности, так как историю НРД студенты изучали в семинариях в курсе «Сектоведение». Основные проблемы изучения НРД: различные подходы, терминология в российском и зарубежном религиоведении. Вопрос о НРД в современной богословской и религиовед-

ческой науке активно дискутируется, и эти проблемы также становятся предметом рассмотрения курса. Сравняются концепции, сложившиеся в отношении к НРД: доцента МДА Р.М. Коня, проф. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета А.Л. Дворкина, И.Я. Кантерова¹⁷ и др. Анализируются причины роста численности НРД в 90-х гг. XX в.

Большое место отводится теме, которая обычно не включается в курс религиоведения, — деятельности религиозных объединений и групп, именуемых себя православными. Это Богородичный центр, различные «истинно-православные» движения, так называемые катакомбники и т.д. Предлагаются классификация этих движений и их история, современное состояние, идеология. В настоящее время в России действует не менее пятнадцати подобных структур, каждая из которых заслуживает определенного внимания.

В нашем курсе есть раздел, посвященный межрелигиозному диалогу, в котором изучается не только опыт диалога западных христиан с представителями иных религий, но и опыт Русской Церкви, столь важный для практики отношений с иноконфессиональным миром и его субъектами.

Значительный объем курса занимает раздел «Государственно-конфессиональные отношения»; большое внимание уделяется изучению современного российского законодательства в этой сфере. Комментарии к законодательству, касающемуся религиозных организаций, изменений, которые происходят в области имущественных отношений, налоговой политики, появляются на официальном сайте Русской Церкви «Патриархия. ру» усилиями преподавателя МДАиС инокини Ксении (Чернеги) и также используются при изучении данной проблематики. На наш взгляд, не утратила актуальности книга И.А. Куницына¹⁸. Достаточно полный обзор событий, происходивших в сфере

¹⁴ Беспоповцы // ПЭ. Т. IV. М., 2002; Беглоповцы // Там же; Белокриницкая иерархия // Там же; Древлеправославная Поморская Церковь // Там же. Т. XVI. М., 2007; Единоверие // Там же. Т. XVIII. М., 2008.

¹⁵ *Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009.

¹⁶ Баптизм // ПЭ. Т. IV. М., 2002.

¹⁷ *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Н. Новгород, 2008; *Дворкин А.Л.* Сектоведение. М., 2002; *Кантеров И.Я.* Новые религиозные движения. М., 2007.

¹⁸ *Куницын И.А.* Правовой статус религиозных объединений в России. М., 2000.

государственно-церковных отношений в 90-х гг., представлен в одной из недавно опубликованных статей ПЭ¹⁹.

Должное внимание уделяется такому аспекту государственно-конфессиональных отношений, как взаимодействие конфессий с государством в области преподавания знаний о религии в государственных школах и вузах, рассматриваются вопросы истории этих взаимоотношений, современного состояния. Изучается процесс подготовки к аккредитации учебных заведений Русской Православной Церкви.

Важен раздел, посвященный социологии религии. Роль религии в жизни современного российского общества изучается на основе различных социологических исследований²⁰.

В процессе изучения курса студенты осваивают методологию современного религиоведения, знакомятся с широким спектром отечественной и зарубежной литературы, часть которой предоставляется в электронном виде, учатся анализировать современные процессы, происходящие в обществе; на семинарах формируют способность выступать в научном сообществе, овладевают методами научной полемики, поиска информации, знакомятся с наиболее значимыми интернет-ресурсами по религиозной и религиоведческой проблематике; наконец, приобретают необходимые знания в различных областях современного религиоведения, изучают современное состояние религиозных организаций в России и за рубежом; знакомятся с позицией Церкви в вопросах межрелигиозного диалога.

¹⁹ Никишин Д.Н. Ельцин Б.Н. (Религиозная политика в РФ в 1990–1999 гг.) // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 426–432.

²⁰ См., например: Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI в. // Старые церкви, новые верующие. М., 2007.

Программа дисциплины «Религиоведение» Московской Духовной академии Московского Патриархата

Раздел I. Методология религиоведения

Тема 1. Религиоведение как наука

Различные определения религиоведения и его предмета. Понятие «религия» и его понимание в различных религиоведческих традициях. Цели, задачи и функции религиоведения. Принципы религиоведения как науки. Различные методы, применяемые в религиоведении. Основные разделы религиоведения.

Основная литература

Религиоведение: энциклопедич. словарь / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2006.

Доп. литература

Религиоведение: уч. пособие / науч. ред. А.В. Солдатов. СПб., 2003. С. 6–35.

Энциклопедия религий / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2008.

Тема 2. Развитие методологии религиоведения в западной науке

Предпосылки научного изучения религии. Этапы становления религиоведения. Изучение религии в XVIII – первой половине XIX в. Зарождение религиоведения как науки. Труды Ф.М. Мюллера. Появление «науки о религии». Теология и раннее религиоведение. Методология религиоведения второй половины XIX – начала XX в. Концепции У. Джемса, М. Вебера и др. Пересмотр методов раннего религиоведения в половине XX в. «Теологическое» религиоведение. Работы еп. Н. Зедерблома, свящ. В. Шмидта. Теория прамотеизма и ее современное осмысление. Методология феноменологии религии. Р. Отто, Г. Ван дер Леув. Основные тенденции религиоведения второй половины XX в. Ж. Ваарденбург и неофеноменология религии. Методологические проблемы истории религий. М. Элиаде. Экология религии.

Основная литература

Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. в 4 ч. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. М., 2009. Последующие выпуски.

Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: уч. пособие. М., 2007.

Религиоведение: хрестоматия / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000.

Религиоведение: Энциклопедич. словарь / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2006.

Доп. литература

Варлаам (Горохов) иером. Мирча Элиаде (1907–1986): интеллектуальная биография // <http://www.bogoslov.ru/text/print/291497.html>

Варлаам (Горохов) иером. Религиоведческая проблематика Мирчи Элиаде: автореф. дис. ... канд. богословия. МДА, 2008; интернет-доступ: <http://www.bogoslov.ru/text/318739.html>

Варлаам (Горохов) иером. Феноменология религии против методов позитивизма в западном религиоведении XX века // <http://www.bogoslov.ru/text/print/259282.html>

Красников А.Н. Становление герменевтического подхода к изучению религии // *Философско-методологические проблемы изучения религии: Мат-лы научной конференции (28–29 октября 2003 г., РАГС)*. М., 2004.

Мюллер Ф.М. // *Религиоведение: энциклопедич. словарь* / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2006.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. / пер. с фр. Н.Н. Кулаковой и др. М., 2001.

Яблоков И.Н. *Философия религии*. М., 2008.

Тема 3. Проблемы современного российского религиоведения

Религиоведение в современной России. Основные религиоведческие центры России. Направления современного российского религиоведения. Наследие «научного атеизма» и его место в российском религиоведении. Религиоведение как учебная дисциплина в вузах и средних учебных заведениях. Значение русской религиозной философии в формировании российского религиоведения. Религиоведение и богословие (теология). Основные религиоведческие научные центры в современной России. Периодические издания, затрагивающие религиоведческую проблематику.

«Методологический атеизм» и полемика вокруг него в современном российском религиоведении.

Основная литература

Овсиенко Ф.Г. Религиоведение и теология: проблема установления объектов дисциплин и их постижения // *Философско-методологические проблемы изучения религии: мат-лы научной конференции (28–29 октября 2003 г., РАГС)* М., 2004.

Шахов М.О. Альтернативные философские предпосылки изучения религии // *Философско-методологические проблемы изучения религии: мат-лы научной конференции (28–29 октября 2003 г., РАГС)*. М., 2004.

Доп. литература

Религиоведение: хрестоматия / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000.

Справочник религиоведа. Вып. I: Религиоведческие образовательные, научные и общественные институты современной России и Украины / отв. ред. Т.А. Фолиева, О.Я. Муха и др. Волгоград, 2009.

Шахов М.О. Научен ли «методологический атеизм» // Религиоведение. 2004. № 2. С. 136–141; интернет-доступ: <http://www.bogoslov.ru:80/biblio/text/361470/index.html>

Шахов М.О. Об иррациональном безбожии и «рациональных» атеистах // <http://www.bogoslov.ru/text/396084.html> 04 апреля 2009

Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. 2008. № 10; интернет-доступ: <http://www.bogoslov.ru:80/text/390307.html>

Раздел II. Мировые религии**Тема 1. Иудаизм**

Предпосылки формирования иудаизма в ветхозаветный период. Различение понятий ветхозаветной религии и иудаизма. Разрушение Иерусалимского храма и еврейское рассеяние. Трактовка иудейской традицией Ветхого Завета.

Литература эпохи Талмуда (общий обзор и изучение отдельных текстов). Мидраш как особый тип толкования. Значение мидраша для литературы эпохи Талмуда, его восприятие в последующие эпохи, история научного изучения. Галаха и агада. Формирование раввинистического иудаизма. Структура и состав еврейского закона. Формирование института раввинов. Две ветви еврейства: сефардская и ашкеназская. Течения в современном иудаизме: ортодоксальное, консервативное, реформистское.

Иудейские религиозные традиции и праздники. Иудейская антропология. Каббала.

История еврейского народа в России. Конец XVIII в. — переход в подданство России после распада и раздела Польши значительной части населения, исповедующего иудаизм. Особенности распространения иудаизма в России, правовые аспекты взаимоотношений Российского государства с еврейским населением и его вероисповеданием.

Хасидизм. Предшественники хасидов в Средние века. Основные этапы истории хасидизма. Роль цадика в жизни хасидов. Лидеры хасидизма: Баал-Шем-Тов, Шнеур-Залман. Появление бреславских хасидов. Философия Хабад. Любавичские хасиды. М.-М. Шнеерсон.

Современные иудейские религиозные объединения и их лидеры. Федерация еврейских общин России. Конгресс еврейских религиозных организаций и объединений в России.

Основная литература

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Православная энциклопедия. Статьи: Агада (т. I.); Амораи (т. II.); Галаха (т. X); Гемара (т. X); Зилоты (т. XVIII); Иешива (т. XXI).

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Чаплин В., прот., Максимов Ю.В., Сафонов Д.В. О православном взгляде на нехристианские религии // Церковный вестник. № 24 (397); интернет-доступ: <http://www.e-vestnik.ru/rubric/8/373>

Доп. литература

Иудаизм // Современная религиозная жизнь в России: опыт систематического описания. Т. III / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2005.

Крылов А.В. Иудаизм // История религий: в 2 тт. / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2005. Т.1. С. 448–463.

Кураев А., диакон. Как делают антисемитом. М., 1998.

Филит (Рябых), иером. Православно-иудейский диалог и его перспективы // <http://www.bogoslov.ru/persons/492725/index.html>

Шнеур-Залман из Ляды. Ликутей Амарим (Тания). Вильнюс, 1990.

Тема 2. Ислам

Мухаммед и возникновение ислама. Проблема источников мусульманской религии. Ранняя история ислама: становление уммы, эпоха «праведных халифов». Коран: происхождение, структура и содержание. Тафсир. Сунна. Главные догматические положения ислама. «Пять столпов веры». Джихад. Шариат. Исламский мистицизм, суфизм. Основные течения в исламе: суннизм, шиизм и др. Мусульманское сектантство. Модернизм и фундаментализм в современном исламе. Мусульманские праздники и обряды. Роль ислама в мировой культуре. Ислам в современном мире. Политический ислам: ваххабизм. Ислам в Европе.

История ислама в России. История взаимоотношений государства и исламского сообщества в дореволюционный период. Указ Екатерины II 1773 г., строительство мечетей в России. Складывание системы мусульманских духовных учреждений на территории страны. Доктрина «ограниченной веротерпимости» по отношению к мусульманам. Ислам в 1917–1929 гг. Политика Совета по делам

культов/религий в отношении исламских религиозных организаций.

Ислам в условиях современной России. Исламские религиозные объединения в России. Мусульманские духовные управления: принципы их образования. Роль и значение духовных управлений в этнокультурной жизни мусульман. Развитие российских исламских религиозных организаций в 1991–2009 гг. Организации мусульман Северного Кавказа. Исламские религиозные лидеры в современной России. Объединительные тенденции в исламском сообществе России.

Исламские политические партии и движения в России. Влияние ислама и состояние исламских организаций в основных российских регионах.

Деятельность международных исламских организаций: Всемирной исламской лиги, Организации Исламская конференция (ОИК), Всемирной Ассоциации по сближению мазхабов и др.

Крупные образовательные и научные центры исламского мира: университет Аль-Азхар (Египет), исламские университеты в Иране и др.

Основная литература

Августин (Никитин), архим. Ислам в Европе. СПб., 2009.

Ислам // Современная религиозная жизнь в России: Опыт систематического описания. Т. III / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2005.

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Православная энциклопедия. Статьи: Абу Ханифа (т. I); Ади ибн Зайд аль Ибади (т. I); Али бен Аби Талиб (т. II.); Аллах (т. III.); Бистами (т. V); Бухари (т. VI); Вали (т. VI); Варака (т. VI); Гассаниды (т. X); Джафариты (т. XIV); Джинны (т. XIV); Джихад (т. XIV); Друзы (т. XVI); Друско-маронитский конфликт (т. XVI); Закят (т. XIX); Зайд бен Али (т. XIX); Зайдиты (т. XIX); Зиммиты (т. XX); Иджма (т. XXI); Иджтихад (т. XXI).

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Религиоведение: энциклопедич. словарь. Статьи: Исламские ритуалы; Исмоилиты (с. 431–432); Мазхаб (с. 602); Маликиты (с. 605.); Мазхаб (с. 602); Намаз (с. 671–672); Сунна (с. 1022); Ураза (с. 1098); Хаджж (с. 1136); Ханбалиты (с. 1141–1142); Шариат (с. 1194–1195); Шиизм (с. 1200–1201).

Силантьев Р.А. Ислам в России: энциклопедия. М., 2008.

Силантьев Р.А. История исламского сообщества России. М., 2005.

Чаплин В., прот., Максимов Ю.В., Сафонов Д.В. О православном взгляде на нехристианские религии // Церковный вестник. № 24 (397); интернет-доступ: <http://www.e-vestnik.ru/tubric/8/373>

Доп. литература

Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001.

Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М., 2000.

Журавский А. Ислам. М., 2004.

Ибрагим Т.К. Коранические чтения. М.; Н. Новгород, 2008.

Ибрагим Т.К. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород, 2007.

Игнатенко А.А. INTERтеррор в России: Улики. М., 2005.

Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М., 2004.

Ланда Р.Г. Ислам в истории России. М., 1995.

Тема 3. Буддизм

Зарождение и распространение буддизма. Жизнь Будды. Религиозная доктрина буддизма. Утверждение об ошибочности представлений о верховном Боге-Творце. Учение о безначальности видимого мира.

Канонические тексты буддизма. Социальная организация буддийской общины (сангхи). Распространение буддизма в различных странах. Буддийские праздники.

Буддизм на территории России. Буддизм в Забайкалье в XVIII в. Развитие буддизма в России в XIX в. Распространение буддизма в Калмыкии. Буддизм в современной России вне традиционных ареалов распространения. Буддийские религиозные организации в России и их лидеры. Буддизм в западных странах. Христианство и буддизм.

Основная литература

Буддизм // Православная энциклопедия. Т. VI. М., 2003.

Буддизм // Современная религиозная жизнь в России: опыт систематического описания. Т. II / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2003.

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Сафронова Е.С. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 140–164.

Сафронова Е.С. Новые тенденции в современном западном буддизме // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антологии отечественного религиоведения. Ч. 4. М., 2009. С. 427–438.

Сафронова Е.С. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 73–79.

Сафронова Е.С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство,

религия, Церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2 (36–37). С. 160–172.

Смоляр К. Буддизм // Максимов Ю., Смоляр К. Иудаизм. Ислам. Буддизм. М., 2006. (Серия: Православное религиозное ведение).

Доп. литература

Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994.

Ермакова Т.В. и др. Введение в Буддизм. СПб., 1999.

Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Жизнь Будды. М., 1990.

Жуковская Н.Л. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы. М., 1997.

Кислюк К.В., Кучер О.Н. Религиоведение: уч. пособ. для вузов. М., 2002.

Кураев А., диакон. Христианство и Буддизм // Кураев А., диакон. Сатанизм для интеллигенции Т. 1. Ч. 4. М., 1997.

Сафронова Е.С. Буддизм в России. М., 1998.

Раздел III. Христианские конфессии в России

Тема 1. Старообрядчество

Причины и обстоятельства возникновения раскола. Формирование доктрины и культовой практики в старообрядчестве. Политика властей в отношении старообрядцев. Беглопоповцы: история и развитие, характеристика мировоззрения, современное положение. Белокриницкая иерархия: история и современное состояние. Расцвет старообрядчества в начале XX в. Русская Православная Старообрядческая Церковь. Беспоповцы. Возникновение движения и полемика с беглопоповцами. История толков в беспоповстве. Отношения Русской Православной Церкви со старообрядцами в настоящее время. Решения Поместного Собора 1971 г. История и современное состояние единоверия.

Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-мировоззренческие основы социальной позиции старообрядчества. Отличия старообрядчества в доктрине и обрядности от Русской Православной Церкви. Религиозно-философские основы старообрядческого мировоззрения и раскол. Основные направления их развития после раскола. Развитие историософско-эсхатологического учения в старообрядческой доктрине. Онтологические основы старообрядческой доктрины. Проблемы современного старообрядчества. Деятельность синодальной комиссии по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством.

Основная литература

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Православная энциклопедия. Статьи: Беглопоповцы (т. IV); Белокриницкая иерархия (т. IV); Беспоповцы (т. IV); Древлеправославная Поморская Церковь (т. XVI); Единоверие (т. XVIII).

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001.

Доп. литература

Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: лица, предметы, события и символы: опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Кожурин К.Я. Культура русского старообрядчества (XVII–XX вв.): уч. пособие. СПб., 2007.

Сенатов В. Философия истории старообрядчества. М., 1995.

Тема 2. Католическая Церковь в России

Римо-Католическая Церковь в России с X в. до реформ Петра I. Положение и правовой статус Католической Церкви в XVIII – начале XIX в. «Русские католики» в XIX – начале XX в. Римо-Католическая Церковь в СССР. «Руссикум». Католицизм в современной России, католический прозелитизм. Православно-католические отношения. Перспективы католичества в России.

Основная литература

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Овсиенко Ф.Г. Католицизм: уч. пособие. М., 2005.

Петрушко В.И. Краткий очерк истории Католической церкви в России. Ч. 1 // <http://www.pravoslavie.ru/archiv/katolicinrus1.htm>.

Петрушко В.И. Краткий очерк истории Католической церкви в России. Ч. 2 // <http://www.pravoslavie.ru/archiv/katolicinrus2.htm>.

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Доп. литература

Католический прозелитизм среди православного населения России: (справка, подготовленная ОВЦС МП)

Ливцов В.А., Филонов В.И., Лещин А.В. Взаимоотношения православия и католичества в истории России в контексте идеи единства Церкви. М., 2006.

Тема 3. Религиозные организации протестантского происхождения в России

Основные особенности вероучения протестантизма. Истоки протестантизма в России. Российский традиционный протестантизм и новые религиозные движения протестантского направления.

Лютеранство в России: история и современное положение. Евангелическо-лютеранская церковь, Церковь Ингрии и другие лютеранские религиозные объединения в России. Истоки и современное состояние англиканства и кальвинизма в России.

Появление баптизма-евангелизма в России. Распространения баптизма в конце XIX — начале XX в. Баптизм-евангелизм в советский период. Отношение советской власти к баптизму-евангелизму. Основные формы организации баптизма-евангелизма в современной России: Российский Союз евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ, союзные); Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ); Союз церквей евангельских христиан (СЦ ЕХ, прохановцы); Евангелическая русская (российская) церковь; Российская ассоциация независимых церквей ЕХБ; Ассоциация «Духовное Возрождение»; Ассоциация церквей евангельских христиан (АЦЕХ); Совет церквей евангельских христиан России (СЦЕХ); автономные зарегистрированные и незарегистрированные общины евангельских христиан-баптистов.

Особенности вероучения и практики пятидесятников и харизматов. История пятидесятничества в конце XIX — начале XX в. Пятидесятничество в советский период. Пятидесятники и харизматы в современной России: Союз христиан веры евангельской пятидесятников (СХВЕП); Российский объединенный союз христиан веры евангельской пятидесятников (РОСХВЕП); Объединенная церковь христиан веры евангельской-пятидесятников (ОЦХВЕ) (федотовцы); Ассоциация христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ) и др. Духоборцы.

Методизм в России: зарождение и современное состояние. Российская объединенная методистская церковь (РОМЦ). Деятельность в России «Армии Спасения».

Основная литература

Конь Р.М. Введение в сектоведение. Н.Новгород, 2008.

Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009.

Православная Энциклопедия. Статьи: Баптизм (т. IV), Духоборцы (т. XVI).

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Современная религиозная жизнь в России: опыт систематического описания. Т. I–IV / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2002–2005.

Тема 4. Псевдоправославные и антиерархические движения

Церковь Божией Матери Державной (Богородичный центр), Российская Православная автономная церковь, различные направления так называемой Истинно-православной церкви. Рафаил Прокопьев (Мотовилов) и другие лидеры псевдоправославных движений. Численность, деятельность и происхождение основных псевдоправославных движений. Движения, происходящие от УАПЦ, движения, восходящие к РПЦЗ, «катакомбники». Антиерархические движения и методы их преодоления.

Основная литература

Современная религиозная жизнь в России: опыт систематического описания. Т. I / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2002.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

Раздел IV. Новые религиозные движения

Тема 1. Проблема НРД в современном религиоведении

Различные походы к терминологии: секты, культы, НРД и т.д. Вопрос о НРД в современной богословской и религиоведческой науке. Дискуссионные проблемы в вопросе об НРД. Различные подходы к НРД в сектоведении. Концепции Р.М. Коня, А.Л. Дворкина.

Основная литература

Каптеров И.Я. Новые религиозные движения. М., 2007.

Конь Р.М. Введение в сектоведение. Н.Новгород, 2008.

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Доп. литература

Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997.

Дворкин А.Л. Сектоведение. М., 2002.

Тема 2. Неоязычество в России

Религиозные верования восточных славян. Проблема реконструкции древнего славянского язычества. «Велесова книга». Доказательства подложности «Велесовой книги». Ю.П. Миролюбов. Появление славянского неоязычества в СССР. Первый этап славянского неоязычества (70-е — середина 80-х гг. XX в.): Анатолий Иванов (Скуратов), Валерий Емельянов (Велимир), Алексей Добровольский (Доброслав). Второй этап развития неоязычества (вторая половина 80-х — 1997 г.): славяно-горицкая борьба: А. Белов (Селидор),

Виктор Безверхий (Остромысл). Регистрация неоязыческих организаций. Третий этап: 1997 г. — по настоящее время. Закон 1997 г. и неоязычество. «Союз Славянских Общин “Славянская Родная Вера”». Появление общероссийских объединений славянских неоязычников: объединение «Круг Языческой традиции» и др. Лидеры российского неоязычества. «Извездник». Неоязычество и национализм. Причины распространения язычества в молодежной среде. Антихристианские проявления в славянском неоязычестве.

Язычество финноугорских народов: язычество в Карелии, Мордовии, Мари Эл. Язычество алтайцев и якутов. Шаманизм. Языческие верования народов Северного Кавказа.

Основная литература

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Современная религиозная жизнь в России: опыт систематического описания. Т. IV. / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2005.

Что думают ученые о «Велесовой книге». СПб., 2004.

Доп. литература

Антоненко С. Нежить: Размышление о современном язычестве // Москва. 1996. № 9. С. 157–165.

Асеев О.В. Неоязычество в современной России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 1999. № 2. С. 58–67.

Книга Велеса / пер. и комм. А.И. Асова. М., 1997.

Неоязычество на просторах Евразии / ред. и сост. В. Шнирельман. М., 2001.

Религия и общество: очерк религиозной жизни современной России / под ред. С.Б. Филатова. М., СПб., 2002.

Щитков А.В. Во что верит современная Россия: Религиозные проблемы в постперестроечной России. СПб., 1998.

Тема 3. Основные направления НРД в современной России

Основные тенденции развития и характеристика деятельности НРД в России. НРД и проблема их взаимоотношений с общинами традиционных религий, а также органами власти и управления (в центре и на местах). Феномен Нью Эйдж. Рерихианство. Причины роста численности НРД в 90-х гг. XX в. Проблема подсчета численности последователей НРД. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1994 г. «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме».

Основная литература

Кантеров И.Я. Новые религиозные движения. М., 2007.

Конь Р.М. Введение в сектоведение. Н.Новгород, 2008.

Религии России: учебное, справочно-аналитич. пособ. по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиозоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009.

Доп. литература:

Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997.

Дворкин А.Л. Сектоведение. М., 2002.

Живая Этика // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008.

Раздел V. Межрелигиозный диалог: история и современность

Тема 1. Межрелигиозный диалог и западное христианство

Христианско-иудейский диалог на Западе и его результаты. Различие позиций Православной Церкви и западного христианства по отношению к христианско-иудейскому диалогу. Вторая мировая война и пересмотр отношения к иудаизму западным христианским сообществом. Иудаизм; создание западными богословами новой христологии. Отказ от употребления ряда богослужебных текстов. Второй Ватиканский собор о других религиях. Диалог Католической Церкви с исламом и иудаизмом. Послание исламских духовных лидеров Папе Римскому Бенедикту XVI. Оценка других религий в протестантском богословии.

Основная литература

Христиане и мусульмане: проблемы диалога: Хрестоматия / сост. А.В. Журавский М., 2000.

Христианско-иудейский диалог: хрестоматия: Межконфессиональный и межрелигиозный диалог. 2-е изд., испр. М., 2002.

Тема 2. Участие Русской Православной Церкви в межрелигиозных организациях

Межрелигиозный совет России, Межрелигиозный совет Содружества Независимых Государств и Всемирная конференция (Всемирный совет) религий за мир. Деятельность Европейского совета религиозных лидеров. Совместная российско-иранская комиссия по диалогу «Православие — Ислам»: основные итоги деятельности за 1997–2010 гг. Всемирный саммит религиозных лидеров в 2006 и 2010 гг. Консультативная группа по межрелигиозному диалогу при ЮНЕСКО. Разработка Концепции межрелигиозных отношений Русской Православной Церкви. Темы межрелигиозного диалога: этика социальных и межнациональных взаимосвязей; государственное и общественное устройство; соотношение религиозного и светского

права; общественная нравственность; отношение к различным порокам; брак, семья, связь поколений и воспитание детей; война и мир; этика хозяйствования; отношение к НРД.

Тема 3. Диалог Русской Православной Церкви с исламским сообществом

Исторический опыт православно-мусульманского диалога. Православное исламоведение в дореволюционной России. Изучение ислама в Казанской Духовной академии. Профессор КазДА Н.И. Ильминский, Н.П. Остроумов. Принципы диалога. Общие моменты вероучений: признание необходимости следования воле Божией, вера в воскресение мертвых и суд Божий, отвержение многобожия и идолопоклонства и др. Диалог между мусульманскими и православными богословами об учении о Боге-Троице, отношении к Иисусу Христу и Библии. Отношение Церкви к насильственному распространению ислама, преследованию христиан в мусульманских странах, бракам мусульман и христианок. Православно-мусульманские дискуссии в СМИ. Дискуссия вокруг преподавания «Основ религиозной культуры и светской этики».

Опыт диалога с мусульманами свящ. Даниила Сысоева.

Святейший Патриарх Кирилл о диалоге с исламом. Диалог Патриарха с верховным муфтием Т. Таджуддином, председателем Управления мусульман Кавказа шейх-уль-исламом Аллахшукюром Паша-заде.

Основная литература

Anastasios (Yannolatos). Facing the word: Orthodox Christian essays on global concerns. Geneva, 2003.

Чаплин В., прот., Максимов Ю.В., Сафонов Д.В. О православном взгляде на нехристианские религии // Церковный вестник. № 24 (397); интернет-доступ: <http://www.e-vestnik.ru/rubric/8/373>

Доп. литература

Баширов Л.А. Православно-исламские взаимоотношения в современной России: проблемы и перспективы диалога // Регионоведение. 2008. № 3. С. 267–279.

Голдин П.Ф. Православие и ислам — неизбежность диалога. Пятигорск, 2008.

Тема 4. Диалог Русской Православной Церкви с иудейским сообществом

Принципы диалога. Общие моменты вероучений: признание Ветхого Завета как богооткровенного Священного Писания, стремление соблюсти нравственные принципы, данные Богом Моисею на горе Синай. Учение св. ап. Павла о судьбах

Израиля в послании к Римлянам. Исторический опыт православно-иудейского диалога. Позиция представителей Русской Православной Церкви на международных конференциях, посвященных иудео-христианскому диалогу.

Основная литература

Anastasios (Yannolatos). Facing the word: Orthodox Christian essays on global concerns. Geneva, 2003.

Чаплин В., прот., Максимов Ю.В., Сафонов Д.В. О православном взгляде на нехристианские религии // Церковный вестник. № 24 (397); интернет-доступ: <http://www.e-vestnik.ru/rubric/8/373>

Раздел VI. Государственно-конфессиональные отношения

Тема 1. Российское государство и религиозные объединения: этапы становления взаимоотношений

Шесть этапов государственно-конфессиональных отношений в советский период — с 1917 по 1991 г. Разработка и принятие Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» (1990 г.), его основные положения.

Первый этап формирования государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации и становления государственной вероисповедной политики (октябрь 1990 — декабрь 1993 г.). Основные принципы и содержание Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990 г.). Упразднение прежних организационно-управленческих структур по делам религий.

Динамика изменений в конфессиональном пространстве и в межконфессиональных отношениях в Российской Федерации. Просчеты и слабости Закона «О свободе вероисповеданий». Борьба вокруг внесения дополнений и изменений в Закон. Конституция России (1993 г.) о свободе совести и свободе вероисповеданий. Основные факторы, влияющие на государственно-конфессиональные отношения в Российской Федерации и на государственную вероисповедную политику.

Второй этап развития государственно-конфессиональных отношений (1994 — октябрь 1997 г.). Новые тенденции в формировании конфессионального пространства постсоветской России, новые формы взаимоотношений органов власти с религиозными объединениями. Образование организационно-управленческих структур по связям с религиозными объединениями на федеральном уровне и в субъектах Федерации. Передача ре-

лигиозным организациям имущества культурного назначения.

Третий этап развития государственно-конфессиональных отношений (октябрь 1997 г. — наст. время). Разработка и принятие Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.). Религиозная ситуация и характер государственно-конфессиональных отношений в России после принятия Закона.

Поиск новых форм сотрудничества государства с религиозными организациями: основные сферы взаимодействия, успехи и трудности. Проблема выработки концептуальных основ вероисповедной политики государства. Социальная позиция российских религиозных организаций. Тенденции и перспективы развития государственно-конфессиональных отношений.

Основная литература

Вероисповедная политика Российского государства: учебн. пособие / отв. ред. М.О. Шахов. М., 2003.

Государственно-конфессиональные отношения: учебно-методич. комплекс / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.К. Пинкевича, В.В. Шмидта. М., 2009.

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. М., 2000.

Никишин Д.Н. Ельцин Б.Н. (Религиозная политика в РФ в 1990–1999 гг.) // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 426–432.

Шахов М.О. Конституционно-правовые основы государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации; уч. пособие. М., 2005.

Тема 2. Законодательство Российской Федерации о свободе совести и о религиозных объединениях

Состав российского законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях. Основные виды федеральных законов и иных нормативных правовых актов, связанных с защитой и регулированием права на свободу совести, с деятельностью религиозных объединений. Конституция Российской Федерации (1993 г.) о свободе совести и свободе вероисповеданий. Разграничение предметов ведения между Российской Федерацией и ее субъектами в Конституции Российской Федерации. Законодательство субъектов Федерации: основные виды законов и иных нормативно-правовых актов. Государственный надзор и контроль за соблюдением законодательства о свободе совести: правовые

основы и механизм реализации. Правовые аспекты межконфессиональных отношений.

Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»: структура, основные положения и практическая реализация. Значение преамбулы. Общие положения: о праве на свободу совести и свободу вероисповедания, о взаимоотношениях государства и религиозных объединений, о религиозном образовании. Основное содержание глав закона: «Религиозные объединения», «Права и условия деятельности религиозных организаций», «Надзор и контроль за исполнением законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях». Изменения, внесенные в Закон с 1997 г. по настоящее время. Проблемы совершенствования действующего Закона.

Современное законодательство в области передачи религиозным организациям имущества религиозного назначения. Реализация прав Русской Православной Церкви в отношении имущества религиозного назначения.

Гражданское право и его влияние на религиозные объединения. Юридические нормы Уголовного и Уголовно-процессуального права по отношению к религиозным организациям. Действие правовых норм Налогового кодекса РФ по отношению к религиозным организациям.

Основная литература

Вероисповедная политика Российского государства: уч. пособие / отв. ред. М.О. Шахов. М., 2003.

Государственно-конфессиональные отношения: учебно-методич. комплекс / под общей редакцией О.Ю. Васильевой, В.К. Пинкевича, В.В. Шмидта. М., РАГС, 2009.

История религий в России: учебник / под. общ. ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. М., 2004.

Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. М., 2000.

Религиоведение: уч. пособие / науч. ред. А.В. Солдатов. СПб., 2003.

Тема 3. Государство и религиозные объединения в современной России

Цель и задачи вероисповедной политики государства. Принципы политики государства в сфере свободы совести и вероисповеданий. Методы осуществления политики государства в сфере свободы совести и вероисповеданий. Проблемы вероисповедной политики в деятельности органов государственной власти и органов местного самоуправления. Роль Президента, Федерального Собрания и Правительства Российской Федерации

в формировании и реализации государственной вероисповедной политики. Специализированные структуры по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте, Правительстве, в федеральных министерствах и ведомствах, направления их деятельности.

Основные сферы взаимодействия органов власти и религиозных объединений в современных условиях. Практика заключения соглашений о сотрудничестве между государственными ведомствами и религиозными организациями. Особенности взаимодействия органов власти субъектов Федерации с религиозными объединениями, создание специализированных структур, проблема координации с федеральной вероисповедной политикой. Основные аспекты взаимодействия органов местного самоуправления с религиозными объединениями.

Религиозные организации и центры об альтернативной службе. Проблема призыва в Вооруженные Силы Российской Федерации духовенства и учащихся духовных учебных заведений. Военное духовенство в современной России.

Основная литература

Вероисповедная политика Российского государства: уч. пособие / отв. ред. М.О. Шахов. М., 2003.

Государственно-конфессиональные отношения: учебно-методич. комплекс / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.К. Пинкевича, В.В. Шмидта. М., 2009.

Залужный А.Г. Право, религия, закон. М., 2008.

Чаплин В., прот. Церковь в России: обстоятельства места и времени. М., 2008.

Тема 4. Религия и образование

Дискуссия в обществе о содержании и направленности религиоведческого и религиозного образования, о светском и церковном характере государственного образования. Федеральный закон «Об образовании» и реализация его норм и положений в деятельности Министерства образования и его органов на местах. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) о принципах светскости государственного образования, порядке и условиях организации религиозного обучения. Конфессиональные образовательные учреждения. Взаимодействие Русской Православной Церкви и образовательных учреждений. Преподавание «Основ религиозной культуры и светской этики». Практика лицензирования образовательных учреждений религиозных объединений и светских (государственных и негосударственных) образовательных учреждений. Государственные

образовательные стандарты по направлениям и специальностям «Религиоведение», «Теология»: основные положения, опыт практической реализации. Положение духовного образования в современной России, вопрос об аккредитации духовных школ. Дискуссия вокруг преподавания в школах «Основ православной культуры» и духовно-нравственного компонента учебных программ.

Основная литература

Вероисповедная политика Российского государства: уч. пособие / отв. ред. М.О. Шахов. М., 2003.

Понкин И.В. Правовые основания преподавания православной культуры в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. М., 2003.

Тема 5. Государственная вероисповедная политика в странах современной Европы

Типология моделей государственно-конфессиональных отношений.

Англия. Основы государственно-церковных отношений. Особый статус и привилегии государственной Церкви Англии. Положение иных конфессий. Религия и образование. Реализация права на свободу совести военнослужащих и заключенных.

Швеция. Лютеранская церковь Швеции. Положение иных конфессий. Религия и система образования.

Италия. Основы государственно-конфессиональных отношений. Особый статус и привилегии Католической церкви. Положение иных конфессий. Религия и образование. Религия и Вооруженные силы. Религия и государственное финансирование.

Германия. Различия в статусе религиозных объединений на территории Германии. Религия и образование в ФРГ. Религия и Бундесвер.

Греция. Положение Православной Церкви. Положение иных конфессий.

Основная литература

Августин (Никитин), архим. Ислам в Европе. СПб., 2009.

Вероисповедная политика Российского государства: уч. пособие / отв. ред. М.О. Шахов. М., 2003.

Раздел VII. Религия и общество

Тема 1. Социология религии

История становления социологии религии. Предмет и сущность социологии религии.

Основная литература

Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005.

Классики религиоведения: религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996.

Тема 2. Религия в жизни современного общества

Роль религии в жизни современного российского общества. Динамика общественного мнения о религии и религиозных организациях. Религиозность российского общества 1991–2009 гг. Религия и глобальные проблемы современности. Богословская оценка особенностей развития современного мира. Религиозно-этическая интерпретация взаимоотношения человека и природы. Церкви и деноминации о современном экологическом кризисе и путях выхода из него. Религия и проблемы предотвращения войн, выживания и самосохранения человечества. Религия и проблемы народонаселения. Влияние религиозного фактора на демографические процессы. Проблемы регулирования рождаемости в современных религиях.

Религия и межнациональные отношения. Влияние религии на развитие этнических процессов. Религия, национальная психология и национальное самосознание. Религия, национализм и патриотизм.

Основная литература

Религия и общество: Очерк религиозной жизни современной России / под ред. С.Б. Филатова. М., СПб., 2002.

Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. М., СПб., 2000.

Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI в. // Старые церкви, новые верующие. М., 2007.

Щитков А.В. Во что верит современная Россия: Религиозные проблемы в постперестроечной России. СПб., 1998.

Тема 3. Нерелигиозные системы мысли

Основные формы «свободомыслия»: атеизм, скептицизм, антиклерикализм, индифферентизм, нигилизм, натурализм, деизм, пантеизм. Атеизм в истории. Атеизм в античной культуре, осмысление атеизма в эпоху Возрождения, атеизм Нового времени, атеизм на рубеже XIX–XX вв. Разновидности атеистических воззрений в XX вв. Атеизм в советском государстве. Воинствующий атеизм и его борьба с религией в СССР. «Научный атеизм». Атеизм в постсоветской России: современные атеистические организации в России. Феномен квазирелигий, «светский гуманизм», толерантность и «толерантизм». Секуляризм и христианство в современном обществе. Секуляризм и христианство в современной Европе. Позиция Русской Православной Церкви в отношении секуляризма.

Основная литература

Иларион (Алфеев), еп. Православное свидетельство в современном мире: доклады, интервью, слова. СПб., 2006 (Ч. 3: Христианство и секуляризм).

Понкин И.В. Секуляризм в светском государстве. М., 2003.

Православная энциклопедия. Статья: Атеизм (т. III).

Чаплин В., прот. Very urgent: необходим диалог между религией и секуляризмом об устройстве общества // <http://www.religare.ru/article40970.htm>

Шохин В.К. Христианство как религия политкорректности в современной Европе: иллюзия и реальные перспективы // Альфа и Омега. 2008. № 3; интернет-доступ: <http://www.bogoslov.ru/text/390531.html>

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СИСТЕМНОГО ПОДХОДА ПРИ ОБУЧЕНИИ РИТОРИКЕ БУДУЩИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ

И.Ю. Васильева

Деловое общение является частью, и весьма существенной, в человеческих коммуникациях, в том числе и для будущих священников. В связи с этим при обучении будущих священников риторике следует уделить серьезное внимание освоению ими навыков делового общения.

Под общением понимается «...процесс выработки новой информации, общей для обучающихся людей и рождающей их общность (или повышающий степень этой общности)»¹. В связи с этим следует отличать передачу информации от общения: передача информации является одним из элементов общения.

Основная нагрузка в человеческом общении падает на речевое общение². Одна из его форм — это деловое общение, представляющее собой профессиональную речевую деятельность. Чаще всего приходится работать с людьми, имеющими высокую профессиональную подготовку и владеющими культурой делового общения³.

В данной статье рассматриваются и сопоставляются структуры и функции делового общения при обучении ему и при его применении. Это позволяет наиболее обоснованно составить общую и индивидуальную программы обучения и помочь обучившимся результативнее использовать полученные знания.

Понятно, что цели общения при обучении и использовании его результатов различны. Если в первом случае цель заключается в том, чтобы передать обучающемуся разнообразные способы воздействия на собеседника и аудиторию, то во втором это достижение при деловом общении эффективного результата. Основная цель обучения деловому общению может быть подразделена на следующие подцели, включающие обучение:

1) психологии общения;

2) деловой речи;

3) невербальному общению;

4) деловому этикету.

Общая цель применения полученных знаний в практике деловых отношений предполагает наиболее полную реализацию сформулированных выше подцелей.

При обучении содержание делового общения заключается в моделировании возможных в процессе общения деловых ситуаций и взаимодействий. Например, педагог на занятиях моделирует ситуацию переговоров, отрабатывая прием соглашательства, в котором используется метод похвалы возможных желаний собеседника, о которых нет точной информации.

Конкретное использование предполагает применение освоенных в процессе обучения приемов в реальном деловом общении, естественно, в иной психологической обстановке. Если при обучении эмоциональное состояние обучающегося относительно спокойное, то в реальных условиях человек испытывает эмоциональное напряжение. В частности, в реальных условиях приведенный выше прием «похвалы» может быть использован собеседником, на которого он направлен, против использующего. Поэтому при моделировании ситуация должна проигрываться во многих вариантах.

При обучении деловой речи общение не всегда носит характер субъект-субъектного (одним из субъектов является педагог, другим — обучающийся). Нередко педагогу приходится переходить на «субъект-полуобъектное»⁴ общение — ввиду того, что педагог обладает несравнимо большими теоретическими и практическими знаниями в области делового общения. В реальной же обстановке обученный не может вести себя как педагог во время

¹ Каган М.С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений. М., 1988. С. 37.

² См.: Зарецкая Е.Н. Риторика: теория и практика речевой коммуникации. М., 2002. С. 24.

³ См.: Деркаченко В.Г. Деловое общение руководителя. СПб., 2004.

⁴ См.: Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. СПб., 2003; *Он же*. Мир общения: проблема межсубъектных отношений.

занятий, в подобном случае реакция собеседника скорее всего будет негативной.

Особенность обучения деловому общению заключается в обязательной передаче педагогом практических умений, что требует показа того, как нужно вести себя в той или иной обстановке, т.е. важен элемент подражания. Например, при обучении деловой речи педагог должен демонстрировать интонацию (восходящая, нисходящая и т.д.), расстановку ударений, пауз и проч.

Одна из основных задач педагога, обучающего деловому общению, — показ возможностей творческого моделирования в возникающих ситуациях. Необходимо ориентировать учащегося в первую очередь на мысленное построение ситуаций, складывающихся при конкретном общении не в его пользу, и искать возможный выход из них.

При обучении деловой речи важен системный подход. С середины прошлого столетия он стал широко применяться в науке, промышленности, экономике, культуре. Исследователи, специалисты в разных областях и ранее использовали системный подход, не называя его таковым. Например, в философии применял его Г.В.Ф. Гегель, в психологии — Л.С. Выготский, в театральном искусстве — К.С. Станиславский⁵.

Системный подход может быть эффективно использован для любых процессов, в которых существует много элементов, объединенных причинно-следственными связями.

Нами под системой понимается научная абстракция, обусловленная объективным существованием целостности взаимосвязанных компонентов (элементов). Эта целостность выполняет некоторую функцию, являющуюся следствием отношений между названными компонентами.

Границы системы, те объекты или процессы, которые нужно включить в нее, определяются самим исследователем в зависимости от целей исследования. Но при всех обстоятельствах выделенная система всегда будет входить в систему более высокого уровня, являться ее подсистемой, и будет взаимодействовать с другими подсистемами, которые по отношению к выделенной подсистеме являются внешней средой.

Понятие «целостность», которое входит в определение системы, предполагает, что любое изменение

в отдельном элементе неотвратимо влечет за собой изменения в остальных компонентах системы.

Основное свойство системы — это так называемый интегральный эффект. Он именуется еще интегративным эффектом, или интегративным, системным или коллективным свойством. Суть его заключается в том, что система как целое взаимосвязанных частей (элементов, компонентов) обладает такими свойствами, которых нет и не может быть у составляющих ее частей. Интегральный эффект имеет всеобщий характер без каких-либо исключений.

Например, рассмотрим систему «обучение деловой речи». Эта система состоит из таких подсистем (компонентов), как обучение речевому воздействию на собеседника и аудиторию; обучение основам техники речи как необходимому условию для правильного восприятия ее слушателями; обучение психологии речевого общения.

Каждый из перечисленных компонентов в свою очередь можно рассматривать тоже как систему, но уже второго уровня, например, система «обучение речевому воздействию на собеседника и аудиторию» может быть расчленена на такие подсистемы, как «логический анализ текста», т.е. изучение правил чтения (произнесения) текста с правильным изложением заключающейся в этом тексте мысли; «закон словесного действия» (под словесным действием понимается способ достижения цели, ради которой произносится текст, имеется в виду смысловая сторона текста, а не интонационная); «закон перспективы» (под ним понимается такое построение текста, при котором весь текст направлен на достижение сформулированной цели); понятие об образности речи (под образностью речи понимается интонационно-стилистическое многообразие, которое возникает у говорящего под воздействием появляющихся у него образов, соответствующих произносимому тексту). Этот иерархический процесс может быть продолжен.

Система «логический анализ текста» может быть расчленена на подсистемы третьего уровня, такие как «речевые такты и логические паузы», «логические ударения», «правила чтения знаков препинания», «правила чтения простых предложений» и др.

Каждый из перечисленных элементов может быть изучен в отдельности, но последовательное разде-

⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия для философских наук. Т. 1–3. М.; Л., 1930; Выготский Л.С. Мышление и речь. Т. 2. М., 1982; Станиславский К.С. Работа актера над собой. М., 1951.

ление на элементы реально существующей деловой речи представляет собой мысленную процедуру, отсутствующую в действительности. В реальности есть только единство компонентов, называемых деловой речью.

Мастерство обучения деловой речи, которое мы выделили и рассмотрели как систему, также является в свою очередь подсистемой более высокого уровня, именуемой «личность».

В системном подходе обычно исследуются связи и отношения компонентов рассматриваемой системы (внутри ее), а также связи и на один уровень вверх (с надсистемой) и один уровень вниз (с подсистемой) как наиболее сильные и существенные. Но в случае необходимости рассматриваются связи и с более отдаленными по уровням надсистемами и подсистемами.

Из всего вышесказанного напрашивается вопрос, чем оправданы расчленение сложного объекта или процесса анализа на отдельные компоненты (например, выделение компонента «логическое ударение» из общей системы «логический анализ текста») и их изолированное изучение.

Ответ на этот вопрос дает вся история развития производства, науки, искусства. Расчленение помогает более углубленно изучить тот или иной компонент системы, открыть присущие ему объективные законы, в конечном счете полнее использовать изучаемый компонент для целей системы.

При анализе (расчленении) системы на элементы обязательно (частично или полностью) теряются (уничтожаются) связи и отношения выделяемого элемента с другими элементами той же системы и внешней средой. После детализированного изучения компонента (например, компонента «логическое ударение») перед исследователем возникает несравнимо более трудная, чем анализ (расчленение), задача синтеза (соединения) отдельных компонентов в систему (например, в систему «логический анализ текста»).

Трудность заключается в том, что нужно восстановить потерянные связи и отношения, которые пока не изучались и о которых чаще всего нет никаких представлений. Чтобы их получить, необходимо изучать на этом уровне законы целого, законы соединения частей в целое.

Как говорилось выше, целое всегда обладает такими свойствами, которых нет у образующих его элементов, и эти свойства не могут быть установлены, если указанные элементы рассматривать

по отдельности. (Известно, что если нарисовать отдельно идеально красивые нос, губы, глаза, подбородок, овал лица, уши, а потом все это соединить, то результат разочарует. Красота заключается в гармонии, в соотношениях, а не в совершенстве отдельных компонентов.)

В системном подходе существует правило: каждая система имеет своего автора, т.е. как само выделение системы из окружающей среды, так и разделение системы на элементы (подсистемы), неоднозначно и определяется целями исследования.

Следует иметь в виду, что всякий раз необходимо четко представлять, для какой системы исследователь делает то или иное заключение. Так, система «обучение деловой речи» может относиться к различным системам, если ее рассматривать даже с одним и тем же набором элементов.

Во-первых, такая система может быть характеристикой конкретного человека (реально существующей системой); во-вторых, под ней могут подразумеваться наши собственные представления о том, какой должна быть система «обучение деловой речи» (в этом случае она представляет абстрактную модель системы, которая необходима для обучения).

Системный подход складывается из следующих процедур:

1. Определение внешних и внутренних целей системы. Например, в вышеприведенных примерах система второго случая может создаваться с целью разработки для конкретного человека (исправление неточной дикции, дыхания и т.п.).

2. Выделение системы из среды, изучение отношений системы с внешней средой, рассмотрение возможных членений системы на элементы (компоненты, подсистемы). Пример расчленения системы «обучение деловой речи» на составляющие элементы мы рассмотрели раньше.

3. Раскрытие целостности системы [интегрального (суммативного) эффекта]. В этой процедуре, по существу, проявляется основное преимущество системного подхода по сравнению с моноаспектным и даже комплексным.

При моноаспектном объект или процесс рассматривается только с одной, на наш взгляд, наиболее важной, стороны, при комплексном — с ряда сторон. Ограниченность того и другого подходов заключается в том, что не учитывается закон наличия у целого свойств, которых нет ни у одного из элементов, составляющих это целое.

Например, интонационный рисунок отдельного предложения не совпадает (и по закону интегрального эффекта не может совпадать!) с интонационным рисунком фразы, так как последняя является системой по отношению к нескольким ее составляющим предложениям. Законы логики речи рождаются из существа речевого общения, другими словами, в результате объединения компонентов в систему возникают новые свойства.

Интегральный эффект обнаруживается во всех иерархически построенных объектах. Фраза — это расширение по свойствам предложения с учетом взаимодействия компонентов системы, состоящей из отдельных предложений; смысл — это расширение значения с учетом интегрального эффекта от всех элементов речевого общения, справедливо рассматриваемого как единство логики и эмоции, слова, жеста, мимики, речевых и внеречевых фактов, т.е. всех особенностей поведения человека.

Возникает закономерный вопрос: не является ли системное рассмотрение объектов и процессов давно известными вещами в новой упаковке, простыми и ясными мыслями в новой терминологии? Если бы это было так, то системным подходом не следовало бы заниматься.

В действительности системный подход представляет собой действенное методологическое средство изучения, представления, конструирования обучения, рассматриваемых как системы, и имеет следующие преимущества перед моноаспектным и комплексным подходами:

1. Позволяет осуществить три вида описания изучаемого объекта как системы: функциональное (для чего предназначены отдельные компоненты и вся система в целом); морфологическое (из каких элементов состоит система, как она устроена); информационное (каким образом и какая информация передается от одного элемента к другому).

2. Ориентирует специалистов на серьезный учет действия интегрального эффекта при объединении подсистем (элементов) в сложную систему, нацеливает их на открытие новых свойств целостности, которых нет у составляющих систему компонентов.

3. Заставляет исследователя изучать взаимодействия выделенной системы с внешней средой.

4. Исключает переоценку возможностей отдельных специальных методик для изучения и построения системы и противопоставление одних методик другим, позволяя при этом обоснованно выбирать из разных подходов все ценное для проводимого исследования.

5. Делает возможным целенаправленное использование достижений смежных и междисциплинарных наук для решения поставленной проблемы.

6. Кардинально изменяет стиль научного мышления у самого исследователя, освобождает его от узкопрофессионального взгляда на изучаемую проблему.

7. Позволяет переносить, используя метод аналогий, все достижения в области построения систем в других областях науки и искусства на изучаемую проблему. При этом обязательно должно быть выполнено решающее условие для такого переноса: рассматриваемая исследователем система должна быть того же типа, что и система в другой области, из которой заимствуется то или иное достижение.

Тип же системы определяется набором характеристик (свойств) рассматриваемой системы. Установление набора свойств является серьезной исследовательской работой. Установив набор характеристик для той или иной системы, можно было бы найти системы в других областях с аналогичными свойствами и, возможно, воспользоваться существующими там приемами и методиками при подготовке специалистов самых разных творческих специальностей.

ЛАБИРИНТЫ ПОСТМОДЕРНИЗМА: ИДЕНТИФИКАЦИЯ УСКОЛЬЗАЮЩЕГО СМЫСЛА*

В.А. Емелин

Основная проблема исследователей, пытающихся концептуализировать сущность постмодернизма, состоит в отсутствии достаточно четкого представления не только о пути к поставленной цели, но и о самом предмете. Большинство употребляющих этот термин, не утруждая себя прояснением смысла ускользающего понятия, наделяет его любым удобным *ad hoc* значением. Возникает парадоксальная ситуация: постмодернизм превратился в ярлык, который можно навесить практически на все, что угодно. Подобное положение дел требует разъяснения сущностных характеристик постмодернизма для обозначения выхода из лабиринта¹, в котором оказались исследователи современной культуры². Итак, предпримем попытку идентифицировать это одновременно превознесенное и дискредитированное понятие, смысл которого ускользает в бесконечных интерпретациях.

Исходным пунктом рассуждений будет требующее дальнейшей конкретизации утверждение, в общих чертах сводимое к следующему. *Постмодернизм* — мировоззрение, выражающее основные тенденции, установки и ориентиры современного общества. Постмодернизм как комплексное идейное течение представляет собой квинтэссенцию духа времени, пронизанного ощущением неприемлемости в новых социокультурных реалиях господствовавших ранее представлений о мире и человеке. Главной отличительной чертой постмодернизма считается исходная установка на невозможность описания мира как некоего целого с помощью каких-либо общих теорий, претендующих на истинное, единственно верное знание о действительности.

Итак, изначальное знание о лабиринте таково: под постмодернизмом будет пониматься не какое-то отдельное течение в литературе, архитектуре, науке и т.д., а *общее выражение мировоззрения конкретной эпохи, которая, собственно, и носит название постмодерн*. Как правило, принято различать два понятия — *постмодерн*, что буквально означает период, наступающий после модерна, и *постмодернизм*, означающий самосознание культуры на данном историческом этапе.

Термины «постмодерн» и «постмодернизм» образуются с помощью приставки «пост». Такой способ образования философских, равно как и находящихся за пределами философии понятий, получил распространение в конце XX в. Термины, образованные таким образом (постструктурализм, постпозитивизм, постиндустриализм, посткоммунизм и т.п.), являются парадоксальными, поскольку они не указывают напрямую на свою сущность, свой предмет, а лишь фиксируют связь с содержанием непосредственно предшествующего понятия. Как правило, эта связь представляет собой своеобразное отрицание, которое в отличие от диалектического или негативного отрицаний состоит в том, что оно не преодолевает предшествующую форму, а ограничивает ее значение. Исходя из этого, можно заключить, что понятия, начинающиеся с приставки «пост», не предполагают элиминации предыдущих состояний — скорее речь идет о переходе на новый качественный уровень с сохранением достигнутого минувшего, причем последний уже теряет свое право на всеобъемлемость и исключительность.

Понимание смыслового содержания приставки «пост» — это отправная точка на пути раскрытия

* Статья подготовлена в рамках исполнения гранта РФФИ 10-06-00543а.

¹ Лабиринт — образ-метафора постмодернизма — один из центральных элементов системы понятий философского миропонимания Х.Л. Борхеса (см. эссе: «Сад расходящихся тропок», 1944; «Дом Астерия», 1949; «Абенхакан эль Бохари, погибший в своем лабиринте», 1949 и др.) и У. Эко (см.: «Имя розы», 1980; «Заметки на полях “Имени розы”», 1983; «Путешествия в гиперреальности», 1987; «Пределы Интерпретации», 1990; «Остров прежнего дня», 1994; «Поиск совершенного языка», 1995 и др.).

² См.: Бизеев А.Ю. Переход и переходность в культуре постмодерна: Философствование постмодернизма и современная культура // Знание: Понимание: Умение (электронный журнал). 2009. № 4: Культурология.

сущности постмодернизма. Такое понимание поможет избежать отождествления постмодернизма с антимодернизмом, в результате чего произошло бы полное отрицание рациональных категорий модернистской философии. Отрицание модернизма — это нигилизм; в рамках этой парадигмы снимаются все вопросы, которые организуют предмет этой статьи.

Немалые проблемы в лабиринтах определения смысла понятия «постмодернизм» обусловлены многозначностью трактовки модерна. От того, что будет пониматься под модерном и модернизмом, будет зависеть понимание постмодерна и постмодернизма. Эту зависимость можно проиллюстрировать на примере позиции А.В. Гулыги, который, исходя из перевода постмодерна как «постсовременность», заявляет, что данный термин неудачен: «“Post” означает “после”, а после современности возникает новая современность, ничего другого быть не может!»³. В связи с этим А.В. Гулыга предлагал ввести понятие «сверхсовременность», которое должно нести более ясную смысловую нагрузку, чем термин «постмодерн». Но вряд ли подобные нововведения имеют большой смысл — призванные прояснить сущность спорного понятия, они на деле лишь еще более затуманивают ее. Зачем умножать термины? Как отмечает Л.В. Карасев, «удачен термин “постмодернизм” или нет — не столь важно: мы понимаем, о чем идет речь, и это уже немало»⁴. Хотя следует добавить: понимаем лишь приблизительно, но по крайней мере можно утверждать, что этот термин стал для нас привычен. Да и суть не в том, как мы назовем то или иное явление, а в том, что мы будем под ним понимать. К тому же подход А.В. Гулыги основывается лишь на одном из вариантов перевода слова «модерн». Поэтому, чтобы раскрыть содержание понятия «постмодерн», немаловажно отчетливо представлять, что подразумевается под термином «модерн». И здесь мы сталкиваемся с терминологической проекцией лабиринта.

Прежде всего следует отметить, что слово *modern*, переводящееся как «современный», имеет два различных смысловых значения: первое соответствует современному «отвечающий требованиям времени», а второе обозначает довольно широкий круг культурных явлений. В самом узком смысле

под модерном понимается художественно-литературное движение конца XIX — начала XX в. В более широком смысле понятие «модерн» обозначает определенный исторический период, отождествляемый с Новым временем (*Modernity*) — эпохой, следующей за античностью и Средневековьем, которые в совокупности можно назвать *pre-modernity* (предмодерн). Модерн как историческая эпоха характеризуется особым философским и научным мировоззрением — модернизмом, символизируемым такими фигурами, как Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Ньютон, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, З. Фрейд и др. Основной идеей этого мировоззрения была вера в возможность человеческого разума познать мир как некое целое, как единую систему, подчиняющуюся определенным объективным законам, а также убеждение в том, что выявление основных законов природы и общества не только будет способствовать историческому прогрессу, но и даст право на переустройство мира в соответствии с ними. Таким образом, модернизм в своих теоретических построениях исходит из того, что человеку доступно абсолютное знание, которое можно воплотить в реальность.

Здесь следует отметить, что подобная установка возникла намного раньше, чем собственно мировоззрение Нового времени, скорее в эту эпоху она получила наиболее полное теоретическое и практическое воплощение. Данный фактор нельзя упускать из виду, так как от него во многом зависит, что следует понимать непосредственно под постмодернизмом: состояние конкретной исторической эпохи, наступившей после модерна и ставящей своей целью его преодоление, или это идейное течение, одной из задач которого является критика основополагающих категорий европейской философской мысли, итогом развития которых и стал модерн.

На деле постмодернизм нельзя сводить только лишь к отрицанию модернизма: во-первых, потому, что данный подход редуцирует сложное культурное явление до уровня негативной критической теории предшествующей эпохи; во-вторых, потому что критическая мысль постмодернизма направлена не столько на развенчание мировоззрения Нового времени, сколько на отказ от любых общих идей,

³ См.: Гулыга А.В. Что такое постсовременность // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 153.

⁴ Карасев Л.В. Сегодня и завтра. Постмодернизм и культура: материалы «круглого стола» // Вопросы философии. М., 1993. № 3. С. 12.

метафизических построений, пытающихся вписать реальность в жесткие теоретические схемы и упорядочить мир в соответствии с ними.

Попытки применить к действительности созданные человеческим разумом идеальные конструкты, как уже отмечалось выше, начались не с рационализма Нового времени, не с Просвещения с его верой в прогресс; они восходят к древнегреческой философской и научной мысли. Собственно говоря, первым мыслителем, поставившим идеальный мир над реальным, можно считать Пифагора, для которого идеи-числа были более реальны, чем чувственные объекты. Именно отсюда берет начало вера в вечные и совершенные интеллигибельные истины, влияющие на действительность, которые во многом определили направление развития европейской цивилизации и привели к тому тупиковому состоянию культуры, которое констатировал постмодернизм⁵. Модерн — это ворота в лабиринт постмодерна, а главный поворотный пункт, изменивший его архитектуру, превративший геометрию в ризому, фиксируется лаконичной констатацией Т. Адорно: «...после Аушвица метафизика низвергается со своего традиционного пьедестала».

Здесь следует подчеркнуть еще один немаловажный фактор, которого мы коснулись выше: модерн — это не только конкретная историческая эпоха, это определенная мировоззренческая позиция, которая рассматривает историю как процесс восхождения от низших форм к высшим, причем новая ступень развития должна «преодолевать» или даже отменять предшествующую. Собственно говоря, уже в этимологии слова модерн приоритет настоящего перед прошлым, которое рассматривается как нечто изжившее себя и подлежащее замене. Таким образом, можно сделать вывод, что модерн — это эпоха, отличительной чертой которой является ориентация на новое, которое должно исправить «заблуждения» минувшего и в свою очередь стать фундаментом для будущего развития, конечная цель которого, по-видимому, будет чем-то сродни установлению «царства Божьего» на земле. Идеологии модерна свойственно

видение истории как единой прямой восходящего прогресса; в этом сходятся как гуманисты эпохи Возрождения, так и просветители и марксисты: все они были склонны к созданию социально-научных утопий, к построению «земных эдемов».

Завершая обзор значений термина «модерн», нельзя не обозначить еще один вариант его трактовки. Как отмечает П. Козловски, существует предельно широкое толкование, отождествляющее модерн с эпохой христианства. Так, христиане периода поздней античности называли себя *moderni* в отличие от язычников, которых они называли *antiqui*. В соответствии с пониманием модерна как века христианства понятия «современное» и «христианское» П. Козловски предлагает рассматривать как синонимы. А если принять во внимание тот факт, что христианское понимание истории рассматривает Ветхий Завет и Новый Завет как единое целое, то эпоха модерна начинается уже с изгнания первого человека из рая⁶. Исходя из этого, человека можно считать современным существом уже со времени «вкушения запретного плода» с древа познания.

Данное толкование не имеет в настоящее время широкого распространения, тем не менее оно используется в поисках определения понятия «постмодерн». Так, например, ему созвучна позиция Г. Рормозера, характеризующего нынешнюю эпоху не только как «постмодерную», но и как «постхристианскую». Он утверждает, что мир более нельзя называть огульно христианским или нехристианским: одно неумовимо перетекает в другое, так что практически невозможно провести грань между ними. «Мы находимся в исторически беспрецедентном положении — заявляет он, — ибо нехристианами или антихристианами мы не являемся, а суть постхристиане»⁷. Таким образом, трактовка модерна как христианской эпохи имеет под собой определенные основания и открывает еще одну грань содержания понятия «постмодернизм».

Итак, даже при беглом рассмотрении значений термина «модерн» можно сделать вывод, что не существует единого понимания, продолжаются

⁵ Подобные взгляды, согласно которым модерн начинается не с Просвещения, а с Пифагора, можно обнаружить в сочинениях 1795–1797 гг. Ф. Шлегеля, ставших значимыми для теории модерна. См.: Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 40.

⁶ См.: Козловски П. Современность постмодерна // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 87.

⁷ Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 85.

споры и дискуссии. Тем не менее попытаемся обозначить свою позицию и высказать обобщенную интерпретацию содержания понятия «модерн». Имеет смысл рассматривать модерн не как отдельный исторический период (вышеприведенный обзор показал, что практически невозможно четко определить его хронологические границы), а как некий *исторический проект*, берущий свое начало в Древней Греции, проходящий сквозь христианскую эпоху и обретающий наиболее полное воплощение в Новое время. Этот исторический, а значит и мировоззренческий, проект, который можно обозначить удачным выражением Ю. Хабермаса как «проект модерна», обладает следующими чертами:

- стремление к созданию универсальной картины мира, сводящей все многообразие действительности к единым основаниям;
- убеждение в доступности человеческого разуму абсолютного знания об этих основаниях;
- стремление к полному воплощению этого знания в действительность;
- убеждение, что такая реализация будет способствовать увеличению человеческого счастья;
- уверенность в поступательном развитии человечества, в приоритете настоящего перед прошлым, а будущего перед настоящим.

Трактовка модерна как исторического проекта, напрямую не связанного хронологическими рамками, поможет решить ряд проблем многозначности данного понятия. Подобное понимание модерна согласуется и с тем фактом, что наряду с главенствующими модернистскими тенденциями во всех периодах европейской истории, начиная с античности, присутствуют и антимодернистские веяния. Так, в Новое время, когда господствовало модернистское мировоззрение, творили такие фигуры, как маркиз де Сад, Ф. Ницше, Дж. Джойс и другие, чье творчество с трудом вписывалось в сложившиеся мыслительные практики (равно как и в постмодернистском обществе присутствуют значительные фрагменты модернистского мышления). Этот фактор нельзя сбрасывать со счетов, и, если рассматривать модерн как отражение всего мировоззрения Нового времени (или какой-либо другой эпохи), то включенными в модернистский дискурс оказываются и те идеи, которые по своему духу модернистскими не являются. Подобного

рода смешения можно избежать в том случае, если под модерном понимать определенные тенденции, пронизывающие всю историю европейской цивилизации и имеющие разную степень воплощения в различные ее периоды. Предлагаемая интерпретация понятия «модерн» также будет способствовать более полному раскрытию содержания термина «постмодерн».

Обратимся к вопросу, когда зарождается постмодернистское мировоззрение, где та хронологическая грань, которая разделяет эпохи модерна и постмодерна. Новый виток лабиринта неопределенности, прослеживающийся в вариантах ответов на данный вопрос, препятствует осмыслению определяющих факторов постмодерна: не так просто четко обозначить время, когда модерн уже стал прошлым, а постмодерн в полной мере вошел в свои права. Первое затруднение, которое возникает при рассмотрении данного вопроса, связано с возникновением термина «постмодерн».

Термин «постмодерн» был впервые употреблен в 1917 г. немецким философом Р. Панвицем применительно к эре новых людей, призванных преодолеть упадок европейской культуры. Но в данном случае мы имеем лишь парафраз ницшеанской идеи «сверхчеловека». Если отвлечься от спорадических употреблений данного понятия (например, постмодерн фигурировал у Ф. де Ониза в 1934 г. и у А. Тойнби в 1947 г.⁸), то в дальнейшем мы сталкиваемся с ним в 60-х гг., когда в ходе литературоведческой дискуссии в США постмодерном обозначали кризисное состояние авангардистской литературы, а затем, придав ему положительный смысл, с ним связали надежды на преодоление этого кризиса⁹.

После «студенческих революций» 1968 г. журналист Л. Фидлер вновь использует рассматриваемое понятие на страницах журнала «Плейбой» в статье «Пересекайте границу, засыпайте рвы». Приблизительно в это же время постмодерном начали называть новый архитектурный стиль, сочетающий в себе последние достижения с традиционными элементами, возникший как реакция на безликую рациональность функционалистской архитектуры и отражающий тягу человека не только к удобству, но и к зрелищности, к эстетическому удовольствию¹⁰.

⁸ См: Пантин В.И. Ритм общественного развития и переход к постмодерну // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 3.

⁹ См.: Гулыга А.В. Что такое постсовременность // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 153.

¹⁰ См.: Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. М., 1985.

Как видно из вышесказанного, термины «постмодерн» и «постмодернизм» не сразу приобрели нынешнее смысловое значение; приблизительно до конца 70-х — начала 80-х годов ими обозначались какие-то отдельные культурные явления и события, но никак не мировоззрение эпохи в целом. Соответственно не входил этот термин и в область рассмотрения философии. Впервые статус философского понятия постмодернизм получает в книге Ж.Ф. Лиотара «Состояние постмодерн», вышедшей в свет в 1979 г., в которой данный термин употребляется уже применительно к выражению «духа времени» (*fin du siècle*). Лиотар говорит: «Предметом этого исследования является состояние знания в современных наиболее развитых обществах. Мы решили назвать его “постмодерн”. Это слово... обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века»¹¹. Таким образом, Ж.Ф. Лиотар связывает постмодернизм с ощущением изжитости основных принципов, или *метанарративов*, на которых базировалась западная цивилизация.

Метанарратив — это особый тип дискурса, возникший в эпоху модерна и претендующий на особый статус по отношению к другим дискурсам (нарративам), стремящийся утвердить себя не только в качестве истинного, но и в качестве справедливого, т.е. существующего на законных основаниях. Этим термином и с ним связанными «метарассказ», «метаповествование», «метаистория», «метадискурс» Лиотар обозначает все те «объяснительные системы», которые, по его мнению, организуют буржуазное общество и служат для него средством самооправдания, — религию, историю, науку, психологию, искусство (иначе говоря, любое «знание»). Согласно Лиотару, о ситуации «постмодерн» можно говорить «как о недоверии в отношении метарассказов»¹², разочаровании в них. Именно в устарелости метанарративного способа обоснования легитимности французский мыслитель видит причины кризиса метафизической философии.

Таким образом, главной отличительной чертой эпохи постмодерна, по Ж.Ф. Лиотару, будет эрозия веры в «великие метаповествования», легитимиру-

ющие, объединяющие и тотализирующие представления о современности, среди которых в качестве основных он выделяет гегелевскую диалектику духа, эмансипацию личности, идею прогресса, просветительское представление о знании как о средстве установления всеобщего счастья и т.п.

Характеризуя эпоху постмодерна, Ж.Ф. Лиотар рассматривает ее как свершившийся факт, он констатирует тенденции, которые уже утвердились в обществе, поэтому связь возникновения постмодернистского мировоззрения с введением в область философии «постмодерна» в качестве понятия, на наш взгляд, не будет соответствовать реальному положению вещей. Мы склоняемся к мнению, что становление постмодернизма как особого ощущения новых жизненных реалий начинается приблизительно в конце 60-х гг. XX в. Именно в этот период происходит некий перелом в сознании людей, пусть еще пока до конца не осмысленный теоретически и не обозначенный в качестве постмодернистского, но тем не менее уже имеющий место как исторический факт, выражающий не единичные случаи, а общие настроения. Вхождение постмодернистской эпохи в свои права представляет собой постепенный, незаметный процесс, да и кто, собственно, сказал, что перелом истории происходит тогда, когда на улицах раздаются выстрелы, строятся баррикады и дымят костры, на которых догорают старые истины? В отличие от революций Нового времени переход к эпохе постмодерна не является радикальным, четко обозначенным хронологически событием. Растянутое во времени, повторяем, с конца 60-х гг., оно, по-видимому, продолжается до сих пор.

Здесь следует отметить, что нередко высказываются мнения, что постмодернизм вообще не следует связывать с какой-то конкретной эпохой, что постмодернистские взгляды можно обнаружить еще задолго до его непосредственного появления. Так, виднейший теоретик постмодернизма У. Эко выдвинул предположение, что «постмодернизм не фиксированное хронологически явление, а некое духовное состояние... В этом смысле, — продолжает он, — правомерна фраза, что у любой эпохи есть собственный постмодернизм»¹³. Созвучен позиции

¹¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1988. С. 9.

¹² См. там же. С. 10.

¹³ Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Имя розы. М., 1997. С. 635.

У. Эко взгляд Н.С. Автономовой, которая оценивает постмодернизм как периодически повторяющееся в западной культуре ощущение некой новизны¹⁴.

Подобные мнения скорее всего основываются на том, что к постмодернистам причисляются фигуры, чье творчество имеет «маргинальный» характер по отношению к господствующим установкам их времени. Так, в числе постмодернистов оказываются не только Ф. Ницше, Дж. Джойс, Ф. Кафка, Х.Л. Борхес, что в принципе можно понять, но и даже святой Августин, как у канадских политологов Ф. Кроукера и Д. Кука¹⁵, а американский культуролог П. Мюнц ведет историю постмодернизма от Ж. де Местра, еще в конце XVIII в. объявившего, что не существует человечества как единого целого, тем самым признав эфемерность обобщений, претендующих на универсальность. В общем, как иронично заметил А. Зверев, постмодернизм теперь обнаруживают разве что не у античных авторов¹⁶, так что к словам Эко: «...у любой эпохи есть собственный постмодернизм» — не следует подходить буквально, стоит принимать их в переносном смысле — и прежде всего потому, что бывшие «постмодернизмы» всегда были достаточно *локальны*. А новейший постмодернизм впервые отмечен *глобальностью* и потому не нуждается в кавычках¹⁷. А глобальным он становится только с конца 60-х гг. XX в., когда и начинается новый период в истории западной цивилизации — эпоха *постмодерна*.

Аргументируем это предположение: почему именно концом 60-х гг. предлагается датировать возникновение постмодернизма, или, если быть точнее, его первого этапа, на котором была сформирована идеологическая основа этого течения. Главные исторические события, с которыми можно связать начало становления эпохи постмодерна, — это изменения, произошедшие в экономически развитых странах во второй половине 60-х гг., которые можно в общем виде охарактеризовать как начало перехода от индустриального общества к постиндустриальному, или информационному, обществу. Именно тогда начинают развиваться новейшие электронные технологии, которые и составили базис культуры постмодерна.

Постмодернизм является технологическим феноменом, и влияние новейших электронных технологий на жизнь общества и отдельного человека столь велико, что попытка абстрагироваться от них при рассмотрении любой области жизни XXI в. едва ли выглядит разумной. Постмодернизм стремится осмыслить и воплотить в жизнь технологический характер новой реальности. Если обратиться к классической работе Ж.Ф. Лиотара «Состояние постмодерна», то мы увидим, что вхождение общества в постсовременный период он связывает с процессами всеохватывающей информатизации, которые стали одной из причин изменения статуса знания и возникновения специфического постмодернистского видения мира¹⁸.

Другой причиной, по которой предлагается считать конец 60-х гг. временем возникновения постмодернизма как массового умонастроения, является то, что именно тогда происходит окончательное разочарование в возможности насильственного переустройства мира согласно «великим историческим проектам», начиная с проекта К. Маркса и заканчивая проектом Г. Маркузе. Переломной точкой в данном случае послужили социально-политические события, произошедшие в 1968 г. Особенное значение здесь имеют майские волнения во Франции — выступления леворадикальных сил, требующих революционного переустройства общества. Движение протеста, основу которого составляла студенческая молодежь, вдохновленная разворачивающейся в Китае «культурной революцией», идей Э. Че Гевары о возможности «революции без бюрократии», теориями «спонтанности революционного действия», восходящими к Бакунину и Прудону, а также теорией Г. Маркузе о решающей роли маргинальных групп в социально-политическом преобразовании буржуазного общества, столкнулось с отлаженными механизмами власти и оказалось неспособным претворить свои требования в реальность.

Май 1968 г. вызвал большой резонанс в среде французских философов, которые расценивали эти события как выражение кризиса всего западного общества. Попутно ими был поставлен

¹⁴ См.: Автономова Н.С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 17–23.

¹⁵ См.: Цурина И.В. Социально-политический контекст философии постмодернизма. М., 1994. С. 4.

¹⁶ См.: Зверев А. Черепаха Квази // Вопросы литературы. 1997. № 3. С. 3.

¹⁷ См.: Затонский Д. Постмодернизм в историческом интерьере // Вопросы литературы. 1996. № 3. С. 197.

¹⁸ См.: Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. С. 14–23.

вопрос об ответственности интеллектуала за свои идеи, которые обретают в обществе не зависящую от него жизнь и зачастую становятся причинами человеческого горя. Поражение леворадикальных сил в 1968 г. имело своим следствием отход от идеалов революционного преобразования и вульгарных версий марксистской теории, да и вообще разочарование в самой возможности изменения общества по «модернистскому сценарию». Таким образом, майские события 1968 г. можно считать условным рубежом, символизирующим начало становления постмодернистского мировоззрения. Кроме того, с этими событиями связывается оформление в самостоятельное идейное течение постструктурализма, непосредственно сформулировавшего философскую базу постмодернизма. Также нельзя не отметить влияние 1968 г. на формирование школы «новых философов» во Франции, которые олицетворяют одну из версий постмодернистской философии.

1968 г. отмечен не только событиями во Франции — он печально знаменит и другими социально-политическими потрясениями, влияние которых прослеживается и по сей день. Речь идет о «Пражской весне», когда под гусеницами танков окончательно погибла вера в социализм «с человеческим лицом». Также имеются в виду волнения в американском обществе, связанные с осознанием бессмысленности и трагичности Вьетнамской войны, ставшей парадигмальным образцом всех войн, в ходе которых обусловленные имперскими амбициями попытки развитых стран навязать свою «прогрессивную» идеологию «отсталым» государствам и народам оборачивались крахом и внутренними социальными взрывами. Все эти события наложили неизгладимый отпечаток на самосознание европейской культуры и в дальнейшем послужили одной из причин пересмотра и изменения ее мировоззренческих установок.

Становление постмодерна связано не только с социально-политическими процессами в обществе. Как известно, индикатором смены эпох всегда являлось возникновение новых течений в искусстве. «Именно в духовной культуре, — отмечают Л. Зы-

байлов и В. Шапинский, — начинает складываться модели постмодернистской ментальности, которые наиболее рельефно показали себя в искусстве, где расшатывались модернистские догмы и выворачивались наизнанку стереотипы модернистско-авангардистской логики»¹⁹.

Вторая половина 60-х гг. ознаменована утверждением и распространением принципиально отличных от существовавших ранее форм и подходов в сфере художественной деятельности, которые стали выразителями начального процесса постмодернистских трансформаций западного общества. Особенно ярко это прослеживается в области литературы. В 60-х гг. такие авторы, как В.В. Набоков, А. Роб-Грийе, Д. Барт, Х. Кортасар, Т. Пинчон, У. Берроуз, К. Воннегут, Ф. Дик и другие, независимо друг от друга, создают литературные произведения, которые оказываются довольно близкими по духу. Их книги роднит специфический «стиль письма», характерными чертами которого являются смешение жанров, отсутствие заданной структуры, цитатность, ирония, или «пастиш». Этот особый стиль и принято считать проявлением постмодернизма в литературе. Не менее отчетливо постмодернистские тенденции наблюдаются в этот период и в архитектуре, где к концу 60-х гг. постмодерн закрепился уже как самостоятельный стиль.

Нельзя не отметить проявлений постмодернизма в науке. Так, постмодернистской по духу является гипотеза И. Пригожина о нестабильности Вселенной, исходя из которой мир находится в неустойчивом равновесии, балансируя на грани порядка и хаоса²⁰. Взгляды Пригожина заложили основу теории самоорганизации (синергетики), коренным образом пересматривающей традиционные подходы в области естествознания²¹. Следует назвать и фрактальную геометрию Б. Мандельброта, положившую начало мировоззренческому прорыву в способах объяснения природы²². В общем для постнеклассической науки характерны отказ от господствовавшего представления о мире как о ригидном универсуме, подчиненном сумме неизменных законов, в котором нет места хаосу, неустойчивости, нелинейности, неопределенности,

¹⁹ Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А. Постмодернизм. М., 1993. С. 4.

²⁰ См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986.

²¹ См.: Князева Е.П., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 3–20.

²² Mandelbrot B.B. The Fractal Geometry of Nature. Freeman; San-Francisco, 1982

и переход к его пониманию в качестве постоянно меняющейся, аморфной, многовариантной в своем развитии и бесконечно сложной реальности.

Происходящие в обществе и культуре изменения не могли остаться вне поля зрения философии: во Франции возникает новое идейное течение, которое получило название *постструктурализм*. Уже в самом термине выражается определенная реакция на структурализм — влиятельное течение 50–60-х гг., из которого непосредственно и вырастает постструктурализм. Последний, развивая идеи структурализма, вместе с тем ставит задачи по преодолению его основных положений, в основном связанных с понятием «структура». По мнению постструктуралистов, к которым относят Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Делеза и других, понятие структуры упорядочивает и фиксирует действительность, а тем самым вписывает ее в жесткие рамки и лишает возможности изменения.

Наиболее ярко идеи постструктурализма выражены в работах Ж. Деррида. Именно им был заложен философский базис не только самого постструктурализма, но и постмодернизма в целом. Исходным понятием концепции Деррида является *деконструкция*. Оценивая современное состояние философии как кризисное в связи с исчерпанностью ее классических форм, философ видит выход в новом методе — деконструкции, которая должна расширить горизонты философской мысли. По мнению Деррида, европейская философия оказалась в тупике ввиду того, что не может выйти из выбранного круга проблем, пытаясь ответить на одни и те же вопросы. Философская мысль Запада оказалась «заключенной в карцер» своего категориального аппарата, жестко определяющего методы познания действительности и навязывающего свой смысл любому рассматриваемому явлению. Единственный способ преодоления навязанных реальности смыслов Деррида видит в их деконструкции с помощью глубинного анализа языка, направленной на уничтожение «привнесенного», связанного с исторической и культурной традицией, линейностью и прогрессивизмом.

Другим ключевым понятием для постструктурализма, а равно как и постмодернизма, получившим разработку в трудах Деррида, является *децентрация*. По его мнению, любая структура предполагает

фиксацию относительно некоторой центральной точки. Децентрация — это попытка разомкнуть, рассеять структуру, сделать ее открытой. Как отмечает Г.К. Костиков, свою задачу французский философ видел прежде всего в том, «чтобы оспорить непререкаемость одного из основополагающих принципов европейского культурного сознания — принципа «центрации». Действительно, нетрудно заметить, что, имея дело с любыми оппозициями (белое/черное, мужчина/женщина, душа/тело, содержание/форма, означаемое/означающее, денотация/коннотация и т.п.), мы невольно стремимся поставить в привилегированное положение один из членов этих оппозиций, сделать на нем ценностный акцент. Принцип центрации пронизывает буквально все сферы умственной деятельности европейского человека: в философии и психологии он приводит к рациоцентризму, утверждающему примат дискурсивно-логического сознания над всеми прочими его формами, в культурологии — к европоцентризму, превращающему европейскую социальную практику и тип мышления в критерий для суда над всеми прочими формами культуры, в истории — к презенто- или футуроцентризму, исходящему из того, что историческое настоящее (или будущее) всегда лучше, прогрессивнее прошлого, роль которого сводится к подготовке более просвещенных эпох и т.п.»²³. Таким образом, из вышесказанного следует, что децентрация по сути дела означает пересмотр фундаментальных принципов модернизма и является первым шагом для формирования постмодернистского мировоззрения.

Возвращаясь к вопросу возникновения постмодернизма, отметим следующее: хотя постструктурализм опережает появление философии постмодернизма на десять лет, тем не менее логика диктует нам, что постструктурализм по своему духу, идейной направленности и методологии является первой моделью постмодернистского мировоззрения. И главным будет не название той или иной концепции, а ее фактическое содержание. Постмодернизм как философское течение вырастает из постструктурализма и настолько тесно с ним связан, что провести четкую грань между ними довольно затруднительно. Вся философская проблематика, разрабатывавшаяся в лоне постструктурализма, перекочевала в более поздние постмодернистские

²³ Костиков Г.К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. М., 1989. С. 35–36.

теории. Причем, если постструктурализм скорее следует рассматривать как негативную теорию, главной задачей которой являлось «расшатывание» модернистского мировоззрения, то вырастающие на его базе постмодернистские концепции уже ставят перед собой другие цели, а именно, преодоления негативного пафоса постструктурализма и формулирование позитивных предпосылок нового видения мира, что оказалось не так просто, как хотелось бы апологетам постмодерна.

Исходя из этого, можно не согласиться с И. Ильиным, который, справедливо оценивая степень влияния постструктурализма на формирование идей постмодернизма, а также отмечая трудность их разграничения, предлагает ввести понятие «постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистский комплекс»²⁴. Данный термин избыточен, более того, он не совсем удачен по той причине, что в нем объединяются разноуровневые и разноплановые понятия: постструктурализм — определенное течение в философском и социально-гуманитарном познании; деконструктивизм — критическая практика теорий постструктурализма; постмодернизм — общее выражение мировоззрения общества конца XX в.

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что именно *хронологические неопределенности* в сочетании с *терминологическими двусмысленностями* создают главные трудности в интерпретации постмодернизма, заводя нас в лабиринт бесконечных амбивалентностей. Но этим проблемы, связанные с осмыслением «ускользающего» понятия, не заканчиваются. Объективная оценка постмодернизма осложняется тем, что он *принципиально не завершен*, да и не может быть завершен в силу того, что он выражает мировоззрение настоящего времени. Довольно затруднительно непредвзято рассматривать мировоззрение исторической эпохи, которая находится в стадии становления, постоянного изменения и корректирования направлений развития. Мы чересчур включены в эти социальные процессы, чтобы окончательно и беспристрастно их оценить.

Еще одно затруднение, возникающее в процессе поиска выхода из неопределенности постмодер-

низма, связано с его *поливариантностью*. Постмодернизм не представляет собой единую, целостную теорию. Только в области философии он включает в себя широкий спектр различных по своей направленности идейных течений, среди которых наряду с постструктурализмом Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делеза, Р. Барта можно выделить французскую «новую философию», представленную Б.А. Леви и А. Глюксманом и др.; непосредственно исследователей постмодернизма, таких как Ж.Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ф. Джеймсон, И. Хассан, Э. Бауман, В. Велш, О. Марквард, А. Кроузер, Д. Кук и др.; а также близкие по духу к постмодернизму взгляды Р. Рорти и социологические теории Д. Белла и Э. Тоффлера. При этом следует заметить, что различные версии, даже если они являются альтернативными, не исключают друг друга, скорее наоборот, признают законность претензий каждой из них на равноправное сосуществование.

Так или иначе, большое количество вариаций постмодернизма (а приведенный список можно расширить за счет привлечения примеров из областей науки и искусства) затрудняет выработку единой дефиниции данного явления. Как иронично замечает В. Новиков, концепций постмодернизма, по-видимому, столько же, сколько имеется университетов, а может быть, и столько, сколько там работает профессоров²⁵. Такая ситуация — одна из причин бесконечных споров о том, что такое постмодернизм, причем насколько бесконечных, настолько и безрезультатных: никому не удастся дать его четкое определение, хотя трудно отрицать, что постмодернизм существует, развивается и при этом обладает характерными чертами и признаками. Быть может, определить какой-либо феномен — значит упростить его, ограничить? Или же «всегда остается зазор между термином и явлением и в конечном объективно-историческом счете постмодернистами могут оказаться и те, кто себя таковыми не считали»²⁶. Собственно говоря, чертой, отличающей постмодернистское мировоззрение, является осознание исчерпанности возможностей модернистского мышления; более того, тот, кто говорит о постмодерне, сам не желая

²⁴ См.: Ильин И.П. Постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистский комплекс // Современное зарубежное литературоведение / под ред. И. Ильина и Е. Цургановой. С. 114–117.

²⁵ См.: Новиков В.И. В поисках определения // Постмодернизм и культура: материалы «круглого стола» // Вопросы философии. М., 1993. № 3. С. 8.

²⁶ Там же. С.8.

того, признает, что с идеологией модерна не все в порядке. Так, например, последний из великих апологетов проекта модерна Ю. Хабермас, вступая в дискуссию в качестве непримиримого противника постмодернизма, оказывается в результате включенным в постмодернистский дискурс, ибо даже им овладевает озабоченность тем, что проект модерна дискредитирован.

Конечно, здесь существует соблазн распространения постмодернизма на всю современную реальность и тем самым превращения последнего в тотализирующую концепцию, претендующую на единственно верное объяснение мира. Несмотря на плюралистичность и недоверие к общим идеям, в постмодернизме потенциально имеется возможность превращения как раз именно в такую общую идею, что будет противоречить его исходным принципам и установкам. В связи с этим заслуживает внимания мнение И. Ильина: «Как и всякая теория, претендующая на выведение общего знаменателя своей эпохи на основе довольно ограниченного набора параметров, постмодернизм судорожно ищет подтверждения своим тезисам везде, где имеются или предполагаются признаки, которые могут быть истолкованы как проявления духа постмодернизма. При этом частным и внешним явлениям нередко придается абсолютизирующий характер, в них видят выражение некоего «духа времени», определяющего все существующее. Иными словами, постмодерн пытаются объяснить весь современный мир, вместо того чтобы из своеобразия этого мира вывести постмодернизм как одну из его тенденций и возможностей»²⁷. С такой точкой зрения трудно не согласиться, и постмодернизм не должен ставиться выше реальности, которую он описывает, а реальность всегда богаче любой, даже самой обширной и многогранной, теории. Но тем не менее нельзя не признать, что концепции постмодернизма достаточно адекватно описывают современное состояние общества, передают широко распространенное умонастроение, вызванное одновременным ощущением свободы и пустоты. Как отмечает известный сторонник постмодернизма В. Велш, «в целом необходимо иметь в виду, что постмодерн и постмодернизм отнюдь не является выдумкой теоретиков искусства, художников и философов. Скорее дело заключается в том, что наша

реальность и жизненный мир стали «постмодерными». В эпоху воздушного сообщения и телекоммуникации разнородное настолько сблизились, что везде сталкивается друг с другом; одновременность разновременного стала новым естеством. Общая ситуация simultaneity и взаимопроникновения различных концепций и точек зрения более чем реальна. Эти проблемы и пытается решить постмодернизм. Не он выдумал эту ситуацию, он лишь только ее осмысливает»²⁸.

Завершая обзор различных интерпретаций постмодернизма, попытаемся определить смысл этого «ускользающего» понятия. Постмодернизм следует толковать как *специфическое мировоззрение, получившее распространение в конце XX в., главной отличительной чертой которого является плюрализм, т.е. допущение одновременного сосуществования разнообразных точек зрения*. Именно принцип плюрализма является фундаментальным для осмысления постмодернизма и его реальных импликаций на трансформацию идентичности постмодерного человека. Из идеи всеобщей плюралистичности вытекают такие производные характеристики постмодернистского мировоззрения, как *фрагментарность, децентрация, изменчивость, контекстуальность, неопределенность, ирония, симуляция*.

Завершая путь в лабиринтах постмодернизма и еще раз подчеркивая всю противоречивость этого феномена, постараемся избежать крайностей в его оценке. Не следует панически бояться постмодернизма, видеть все связанное с ним в черном цвете, уподобляясь печально известной прорицательнице Кассандре; в то же время нельзя восторженно принимать то, что он нам несет, видя все в розовом цвете, подобно восторженному Панглосу. В предложенной интерпретации постмодернизм понимался не как некая «химера», сочетающая в себе несоединимое — «лев головою, задом дракон и коза серединой», — а как непосредственное отражение реальных, хотя и противоречивых и не вписывающихся в привычные рационально мыслимые рамки, процессов, происходящих в современном фантастически сложном обществе.

Все споры и разногласия по поводу затерянной в лабиринтах ускользающей сущности постмодерна, все терминологические двусмысленности также

²⁷ Ильин И.П. Постструктурализм: Деконструктивизм: Постмодернизм. С. 202.

²⁸ Там же. С. 203.

свидетельствуют о том, что «постмодерный лик современности» сложился в далеко не полной мере. Как иронично заметил З. Бауман, спорить надо не о том, какими являются времена, в которые мы живем, — еще современными (модерновыми), не совсем современными или уже совершенно «послесовременными» (постмодерновыми). Главное, считает он, описать этот мир как можно вернее и понять происходящее в нем, а уж потом снабдить биркой готовое изображение²⁹. А пока мы смело можем утверждать, что с нашей современностью не все в порядке, что-то в ней переменялось, что-то ушло, а что-то пришло, но, так или иначе, мы более не живем в «современном» мире. Понимая это, мы подбираем новые эпитеты для характеристики происходящих изменений, но все они, следует

признать, носят еще абстрактный, малосодержательный характер. Ввиду своей неспособности до конца осмыслить реальность сегодняшних дней мы не можем описать ее по-настоящему содержательными терминами. И поэтому неожиданно возникло состояние «постмодерн» в постхристианском мире постиндустриального общества с его постклассической или постнеклассической наукой и постструктуралистской философией, постсоветским пространством, посткоммунистическими государствами и посттоталитарными режимами — в мире, «который еще не нашел, как определить себя в терминах того, что он есть, но уже знает, чем только что перестал быть»³⁰. Или проще: наш постмодерный мир потерял свою идентичность, а вместе с ним идентичность потеряли и мы.

© Емелин В.А., 2010

²⁹ См.: Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.

³⁰ Toulmin S. The return to cosmology: Postmodern Science as the theology of nature. Berkeley, 1982. С. 254.

СОЦИАЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКИХ ТРАДИЦИЙ: КОНЦЕПЦИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ИЛИ ПРОГРАММА НЕОБХОДИМОСТИ

Э.В. Ананьев

Социальные воззрения российских католиков — многовековой опыт на службе современности — с. 76 (*Прилож. 1*: Интервью с Его Превосходительством Апостольским Нунцием в Российской Федерации Архиепископом Антонио Меннини на тему «Социальный католицизм»: теория и практика сегодняшнего времени» — с. 96; *Прилож. 2*: Интервью с Генеральным секретарем Конференции католических епископов России, священником Католической Церкви Игорем Ковалевским на тему «Социальное учение Католической Церкви как ответ Церкви на вызовы времени» — с. 99);

Социальные воззрения российских протестантов: реалии и критерии служения современному обществу — с. 88 (*Прилож. 3*: Интервью с руководителями КС ГПЦР — руководителем РОСХВЕ, епископом Сергеем Васильевичем Ряховским; Первым заместителем начальствующего епископа РЦХВЕ епископом Павлом Анатольевичем Баком; Председателем Союза ЕХБ епископом Юрием Кирилловичем Сипко на тему «Социальная позиция протестантов — ответ общины на вызовы времени» — с. 103; *Прилож. 4*: Интервью с президентом Генерального синода Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания Владимиром Сергеевичем Пудовым на тему «Государство и общество призваны служить друг другу» — с. 110)

Цель данного исследования показать, что социальная доктрина Католической Церкви является подробно изложенным учением, впитавшим многовековой опыт положительной практики решения социальных проблем в конкретных областях и сферах общественной жизни. «Социальная позиция Протестантских Церквей России» не только декларирует идеологию отношений между Церковью и общественными институтами, но и выстраивает конкретную структуру, план реализации отношений с государством и обществом.

Исследовательской задачей стали анализ основных понятий и категорий социальных доктрин католиков и протестантов, определение их роли в свете теологических установок, а также сравнение с аналогичными понятиями иных конфессий.

Социальные воззрения российских католиков — многовековой опыт на службе современности

Сразу заметим: у Католической Церкви нет всеохватывающего документа под названием «Социальная доктрина Церкви», а есть совокупность папских посланий по социально-политическим проблемам, объединенных в единый сборник с

названием «Компендиум социального учения Католической Церкви», подготовленный Папским Советом «Справедливость и Мир» и опубликованный в 2004 г. Этот документ обобщает колоссальный теоретический и практический опыт Католической Церкви в решении актуальных проблем современности, включает весь корпус социальных энциклик, папских посланий и иных форм пастырского наставления с понтификата Льва XIII (1878–1903) до настоящего времени. Канонический статус этих документов различен — от телевизионных обращений и интервью римских понтификов до документов II Ватиканского Собора, — но все они являются частью так называемого «учительства Церкви».

Как подчеркивает Его Превосходительство Апостольский Нунций в Российской Федерации архиепископ Антонио Меннини, «в ходе истории Католическая Церковь никогда не уставала высказываться по вопросам социальной жизни. Принципы социального учения Церкви вытекают из нравственного закона, соотнося человеческую личность и общество со светом Евангелия»*. Развивая эту мысль, Генеральный секретарь Конференции католических епископов России, священник Игорь Ковалевский отмечает: «Социальное учение Като-

* Интервью с Его Превосходительством Апостольским Нунцием в Российской Федерации архиепископом Антонио Меннини на тему: «Социальный католицизм: теория и практика сегодняшнего времени» провел в августе 2010 г. аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС Э.В. Ананьев. Полный текст интервью см.: Приложение 1. С. 96.

лической Церкви формировалась на протяжении веков, но наиболее интенсивный импульс своего развития оно обрело после появления Энциклики Папы Льва XIII *Rerum novarum* в 1891 г. и последующих папских документов. Впоследствии появилась отдельная богословская дисциплина: социальное учение Католической Церкви, которое обобщает многовековой опыт Церкви в этой области. Важно отметить, что в западноевропейских языках слова *учение* и *доктрина* взаимозаменяемы. Под этими терминами мы понимаем учебники, в которых собраны богословские мысли по социальной доктрине Католической Церкви. Наиболее значимые тексты объединены в «Компендиум социального учения Католической Церкви»^{*}.

Вместе с тем, как подчеркивает Ф.Г. Овсиенко, «...на обязательном различении понятий “социальная доктрина” и “социальное учение” сегодня настаивают как католические, так и православные иерархи, и в подобном различении есть свой смысл. Дело в том, что в современной ситуации, когда придерживающиеся различных философских и политических взглядов богословы предлагают верующим различные решения актуальных социальных проблем, и католические, и православные иерархи стремятся утвердить официальную позицию своих Церквей по этим проблем и, тем самым, преодолеть нежелательный плюрализм мнений»¹.

Итак, «Компендиум социального учения Католической Церкви» обращен к весьма широкому адресату. Если, например, Основы социальной концепции РПЦ, характеризующие различные стороны сложной российской действительности и предлагающие социально-религиозные рецепты по ее исправлению, предназначены прежде всего для «внутреннего пользования»², то Компендиум

претендует на универсальную значимость и адресован не только христианам, но и последователям других Церквей, религиозных общин и всем «людям доброй воли», «которые стремятся служить общему благу»³.

Социальная доктрина Католической Церкви видит свое предназначение в необходимости «...выразить те всеобщие нравственные ценности, которые проистекают из естественного закона, вписанного в совесть каждого человека»⁴, а каждый человек (независимо от его личных метафизических предпочтений) призван соблюдать этот закон. Компендиум социального учения подчеркивает: «Закон называет себя естественным, потому что провозглашающий его разум присущ человеческой природе; закон универсален, поскольку утверждён разумом»⁵. Кроме того, как отмечает исследовательница католического богословия М.А. Корзо, «...документ демонстрирует стремление сформулировать неизменные во времени и универсальные по содержанию принципы, которым должно соответствовать любое достойное человека общество»⁶. Таким образом, очевидно, что «Компендиум социального учения Католической Церкви» исходит из утверждения непререкаемой значимости «естественного права». Этот вывод подтверждает Его Превосходительство Апостольский Нунций в Российской Федерации, архиепископ Антонио Меннини (см.: В.1 — с. 96).

Особенностью социального документа католиков является полнота его изложения. В отличие от других социальных доктрин, в частности РПЦ, предметом которого являются «фундаментальные богословские и церковно-социальные вопросы, а также те стороны жизни государства и общества, которые были и остаются одинаково актуальными для всей церковной Полноты в конце XX века и в ближайшем будущем»⁷,

* Интервью с Генеральным секретарем Конференции католических епископов России, священником Игорем Ковалевским на тему: «Социальное учение Католической Церкви, как ответ Церкви на вызовы времени» провел в августе 2010 г. аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС Э.В. Ананьев. Полный текст интервью см.: Приложение 2. С. 99.

¹ Овсиенко Ф.Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма // Религиоведение. 2001. № 2. С. 148.

² См. там же. С. 152.

³ Компендиум социального учения Католической Церкви. М., 2006. С. 23.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же. С. 100.

⁶ Корзо М.А. Сравнение социального учения Русской Православной Церкви и Ватикана: к постановке проблемы // <http://www.ethicscenter.ru/biblio/korzo.html>

⁷ Кирилл, митр. Вступительное слово // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 17.

Компендиум претендует на исчерпывающую тематическую полноту.

В данной статье мы рассмотрим наиболее, на наш взгляд, существенные и значимые его понятия и категории, как то: *нация, государство, нравственность, личность, труд*.

Отношение Католической доктрины к понятию *нация* рассматривалось многими исследователями, среди которых Ж.И. Кальвез, О.Ю. Васильева, В.В. Цыкало, Л.А. Каримова, протоиерей Игорь Ермоленко, П. де Лобье, Й. Хеффнер⁸.

Католическая доктрина сформулировала понятие *нация* в рамках политологического тезауруса, с точки зрения которого оно определяется как устойчивая социально-этническая общность людей, сложившаяся исторически на фундаменте общих антропологических особенностей и единой этнической судьбы, общности языка, черт психологического склада и особенностей культуры, чаще всего связанных общностью территории и экономической жизни. Как подчеркивает П. де Лобье, «термин *нация* означает народ, укоренившийся в унаследованных традициях как носитель особой идеи культуры»⁹.

В Катехизисе Католической Церкви* подчеркнуто, что «Церковь — единая: у нее один Господь, она исповедует одну веру, она рождается одним крещением, она образует одно Тело, животворимое одним Духом, в единой надежде, при исполнении которой будут преодолены все разделения»¹⁰. Папа Иоанн Павел II в энциклике *Sollicitudo rei socialis* справедливо указывает: «...что верно для человека, то верно и для народов»¹¹. О соответствии нацио-

нальных и государственных границ он писал в энциклике *Pacem in terris*: «...каждому народу обычно соответствует Нация, но по различным причинам, не всегда национальные границы совпадают с этническими»¹².

Например, если «Основы социальной концепции Иудаизма в России» обособляют еврейство как народ, представляющий собой национально-социологическую систему, отличающую евреев от систем коллективного существования других народов¹³, то Катехизис Католической Церкви утверждает: «К вселенскому единству народа Божия призваны все люди; к нему по-разному принадлежат или предназначены и верные католики, и другие верующие во Христа, и, наконец, все люди без различия, призванные благодатью Божией ко спасению»¹⁴. Такое обращение Католической Церкви не к конкретной нации, а к народам обусловлено миссионерским долгом этой Церкви.

Социальные доктрины и Католической, и Православной Церковью указывают на их «наднациональность». Апостольский Нунций архиепископ Антонио Меннини справедливо указывает: «В Догматическом постановлении о Церкви Второго Ватиканского Собора говорится, что “Церковь, которая должна распространиться до последних пределов земли, входит в человеческую историю и превосходит времена и границы народов” (LG, 9). Как видите, в этом принципиально важном вопросе позиции Католической и Русской Православной Церковью совпадают».

Католическая социальная доктрина свою «наднациональность» основывает на стремлении воз-

⁸ См.: Кальвез Ж.И. Глобализация и Церковь // Полис. 2008. № 2. С. 61–67; Васильева О.Ю. Второй Ватиканский Собор и Русская Православная Церковь: решения и исторические последствия // Церковь в истории России. М., 2005. С. 75–80; Цыкало В.В. Деятельность Ватикана на постсоветском пространстве // СНГ: Ежегодник. М., 2004. С. 134–137; Каримова Л.А. Второй Ватиканский Собор и формирование современной социальной доктрины Католической Церкви // Научные труды Московского педагогического гос. университета. М., 2005. С. 321–326; Ермоленко И., прот. Нужна ли уния в России? Краткий очерк появления унитарства в России // Православный христианин. 2004. № 7. С. 14–17; Лобье П. де. Три града: Социальное учение христианства. М., 2001.

⁹ Лобье П. де. Указ. соч. С. 208.

* Необходимо отметить, что Катехизис — это *вероучительный* документ, в то время как социальная доктрина — это *послание* Церкви *обществу*, а потому, в отличие от доктрины, Катехизис делает акцент на единстве человеческого рода.

¹⁰ Катехизис Католической Церкви. М., 1998. С. 211.

¹¹ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 65.

¹² Там же. С. 52.

¹³ См. подробнее: Ананьев Э.В. Роль синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 173.

¹⁴ Катехизис Католической Церкви. С. 204.

вещать Евангелие всем людям. В развитие темы определяет данный подход и о. Игорь Ковалевский (см.: В.2 — с. 100). В Компендиуме говорится: «Церковь, посланная к народу, чтобы быть «всеобщим таинством спасения», в силу внутреннего требования своей вселенскости, повинувшись велению своего Основателя, стремится возвещать Евангелие все людям»¹⁵.

При этом хотелось бы обратить внимание на точку зрения, сформулированную протоиреем Андреем Новиковым, — основание для наднациональной природы РПЦ и культурно-идеологическую ориентацию на «русскую православную цивилизацию», а не миссию, направленную проповедовать Евангелие всем людям. Так, в частности, он полагает: «Это не миссия власти, не миссия обладания, это миссия служения христианскому просвещению всех народов и утверждения заповедей Божьих, в их жизни. Наш народ неоднократно эту миссию исполнял. Если мы будем жить по заповедям Божиим, будем сильны молитвой, будем способны передать слово Божией правды всему миру, у нас появится возможность еще не раз в истории такую миссию исполнить»¹⁶.

Очевидно, что понятие «наднациональность» в контексте социального документа Католической Церкви в некоторой степени близко по объему понятию «межнациональность» в интерпретации российских протестантов¹⁷: и католики, и протестанты рассматривают данное понятие с точки зрения проповеди Евангелия. Различие же сохраняется лишь в исключительной значимости *личности*, с

точки зрения протестантов, и возведения ими защиты прав и свобод личности в ранг национальных интересов.

Из сказанного можно сделать краткий вывод: в католическом мирозерцании понятие *нация* вторично по отношению к понятию *личность*. В этом содержится принципиальное отличие от точки зрения российских иудеев, социальная доктрина которых указывает на примат нации. Подобно социальной доктрине Русской Православной Церкви, католический документ указывает на наднациональную природу Церкви, вместе с тем объем понятия «наднациональность» совпадает с объемом понятия «межнациональность», к которому апеллируют российские протестанты.

Католическое богословие уделяло и уделяет большое внимание разработке другого — связанного с понятием *нация* понятия — *государство*. Разработанное такими столпами католической мысли, как свв. Августин и Фома Аквинский, оно достаточно подробно освещено в работах Ж. Маритена, А. Мартена, Ф.Г. Овсиенко, К.Г. Каневского, М.П. Мчедлова, Р.Т. Рашковой, Й. Хеффнера и др.¹⁸

В рамках институционально-философских подходов государство определяется как структура господства, которая постоянно возобновляется в результате совместных действий людей, совершающихся благодаря представительству, и которая в конечном счете упорядочивает общественные действия в той или иной области¹⁹.

Если социальная концепция мусульман считает основанием государства общественный договор²⁰,

¹⁵ Там же. С. 207.

¹⁶ Новиков А., *прот.* Единство русской цивилизации и единство Русской Православной Церкви // <http://yarcen.ru/content/view/26334/78/>

¹⁷ См. здесь параграф «Социальные воззрения российских протестантов: реалии и критерии служения современному обществу» — с. 88.

¹⁸ См.: Мартен А. Католичество и Россия // *Континент* (М.; Париж). 2006. № 127. С. 329–379; Овсиенко Ф.Г. Католицизм: учебное пособие. М., 2005; Мчедлов М.П. Католицизм. М., 1970; Маритен Ж. Человек и государство. М., 2000; Каневский К.Г. Социальная доктрина Католической Церкви // *Российская юстиция*. 2003. № 4. С. 12–16; Круглова Г.А. Свобода в западном и восточном христианстве: (сравнительный анализ философского и богословского понимания) // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та. Сер.: Философия*. 2007. № 4. С. 7–17; Хеффнер Й., *кардинал.* Христианское социальное учение. М., 2001. С. 237–288 (интернет-доступ: http://krotov.info/libr_min/h/hoffner/hoff06.html); Pomten N. *Der Staat in der katolischen Gedenkenwelt*. Paderborn, 1935; Simon Y. *Philosophy of Democratic Government*. Chicago, 1951.

¹⁹ См.: Ковалёв В. Государство // *Католическая энциклопедия*. Т. I: А–З. М., 2002. Ст. 1398–1401; ср.: Василенко И.А. Государство // *Новая философская энциклопедия*: в 4 т. Т. I: А–Д. М., 2000. С. 546–547; Несмиянова О.В., Семанов А.М. Государственно-церковные отношения // *Энциклопедия религий* / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 324–325.

²⁰ См. подробнее: Аняньев Э.В. Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2010. № 2. С. 168–170.

то социальная доктрина Католической Церкви подчеркивает, что государство — это «форма выражения социальности»²¹. Апостольский Нунций в Российской Федерации заявляет: «Концептуально же на формирование учительства Церкви в этом вопросе (о происхождении государства. — Э.А.) принципиальное влияние оказали выводы св. Фомы Аквинского (XIII в.), считавшего, что у Церкви и государства различные объекты действия — небесное и земное, и поэтому действия субъектов не должны противоречить друг другу, но, совмещаясь в душах людей, одновременно христиан и граждан, должны способствовать созиданию общего блага. Другими словами, речь идет о различении Церкви и государства».

Основателем теократической концепции создания государства, которая впоследствии легла в основу социальной доктрины Католической Церкви, является один из отцов Церкви, влиятельнейший проповедник, философ и богослов Аврелий Августин (354–430). Как указывает Н.О. Макаров, Августин в своем знаменитом труде «О Граде Божьем» пришел к выводу: «Церковь является институтом, стоящим над государством. Церковь по всем параметрам отличается от государства, непоставима с ним, и, хотя она и не “Божий град”, но только она к этому граду человечество и ведет»²². Другой из отцов Церкви — Фома Аквинский, по мнению М.П. Мчедлова, перенял мысль о том, что человек по природе есть «животное общительное и политическое» от Аристотеля, и в людях изначально заложено стремление объединиться и жить в государстве, ибо индивид в одиночку удовлетворить свои потребности не может. По этой естественной причине и возникает политическая общность (государство). Процедура же учреждения государственности аналогична процессу сотворения мира Богом²³.

М.П. Мчедлов, ссылаясь на труды Ф. Аквинского, подчеркивает: «При акте творения сперва являются вещи как таковые, потом следует их дифференциация сообразно функциям, которые они выполняют в границах внутренне расчлененного миропорядка. Деятельность монарха схожа с активностью Бога. Прежде чем приступить к руководству миром, Бог вносит в него стройность и организованность. Так и монарх первым делом учреждает и устраивает государство, а затем начинает управлять им»²⁴. Как отмечает кардинал Йозеф Хеффнер, «...возвышенная власть государства всегда ведет, как учит история, к тому, что в государстве видят нечто божественное»²⁵.

В свою очередь Ф.Г. Овсиенко подчеркивает: «Августиновский синтез был воспринят церковной иерархией и в течение восьми веков признавался официальным католицизмом в качестве единственно верной философско-теологической интерпретации христианства»²⁶. Ныне же теологи вынуждены признать, что не во все времена «Тело Христово» обладало святостью. Виной тому «союз трона и алтаря», вмешательство Церкви в политику и превращение ее в своеобразную «папскую монархию»²⁷.

В настоящее время социальная доктрина Католической Церкви определяет целью существования государства «общее благо»²⁸, обеспечение условий для достойной, разумной жизни. Как указывает «Компендиум социального учения Католической Церкви», «...государство, вплоть до сообщества народов и наций, — не может избежать вопроса о собственном общем благе, которое определяет ее [Церкви] значение и представляет собой подлинную причину самого ее существования»²⁹.

В этом содержится некоторое отличие католического социального понимания *государства* от точки зрения социальной доктрины РПЦ, которая

²¹ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 117

²² Макаров Н.О. Августин Аврелий // Религиоведение: энциклопедич. словарь / под ред. А.П. Забияко и др. М., 2006. С. 7; Столяров А.А. Августин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. I: А–Д. С. 35–39.

²³ См.: Мчедлов М.П. Католицизм. С. 27–32

²⁴ Там же. С. 32.

²⁵ Хеффнер Й., кардинал. Государство: Христианское социальное учение // http://krotov.info/libr_min/h/hoffner/hoff06.html

²⁶ Овсиенко Ф.Г. Католицизм. С. 20.

²⁷ См.: Рашкова Р.Т. Католицизм. СПб., 2007. С. 18.

²⁸ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 117.

²⁹ Там же. С. 117–118.

наделила государство более широкими полномочиями, в частности, функцией ограждения личности и общества от опасных проявлений греха³⁰.

Компендиум формулирует неизменные во времени и универсальные по содержанию принципы отношений Церкви как с государством, так и с обществом. Как указывает М.А. Корзо, «...эти принципы, укорененные в Откровении и человеческой природе, могли бы, по мнению создателей “Компендиума”, стать критерием оценки социальных феноменов и социального действия в любой среде»³¹.

Этих принципов четыре. Принцип *равного достоинства всех людей*. Принцип *общего блага* подразумевает совокупность тех условий общественной жизни, которые позволяют и обществам, и отдельным их членам полнее и быстрее достигать своего совершенства³². Принцип *субсидиарности* (от лат. *subsidium* — помощь) подразумевает любые виды содействия, которое оказывается государством и гражданским обществом меньшим социальным образованиям и отдельным личностям³³. Четвертым принципом является *солидарность*, которая понимается и как социальный принцип, организующий общественные институты, и как нравственная добродетель, принадлежащая сфере справедливости³⁴.

Компендиум социального учения Католической Церкви подчеркивает: «Общество и государство не должны ни заставлять человека действовать против совести, ни запрещать ему действовать по ее велению. Религиозная свобода — это ни моральное дозволение принимать заблуждение, ни завуалированное право на ошибку»³⁵.

Таким образом, социальная доктрина Католической Церкви подчеркивает, что целью существования государства является обеспечение «общего блага»³⁶, т.е. обеспечение условий для достойной, разумной жизни. Схожей точки зрения придержи-

ваются российские протестанты, считающие основной функцией государства выполнение заказа *общества* по защите прав и свобод отдельной *личности*³⁷.

Социальная доктрина Католической Церкви наряду с социальными документами, принятыми остальными христианскими конфессиями, подчеркивает дистанцированность Церкви от участия в политической борьбе. Спектр сотрудничества с государством ограничен социальным служением *обществу и человеку*. Компендиум утверждает: «Взаимная автономия Церкви и политического сообщества не подразумевает разделения, которое бы исключало сотрудничество: оба общества, хотя и различным образом, служат личному и социальному призванию одних и тех же людей»³⁸.

Развивает эту мысль священник Игорь Ковалевский, подчеркивая: «Государство — это власть от Бога, но имеется в виду власть в качестве общественного института. Мы не говорим о конкретной форме ее политического правления, которая способна использовать эту власть как во благо, так и во зло к своим гражданам. Социальное учение говорит о светской власти, которая выражала бы себя в служении обществу».

Детально прописывает области сотрудничества с государством, например, и социальная доктрина РПЦ, определяя следующие области взаимодействия:

- миротворчество, взаимопонимание и сотрудничество между людьми, народами и государствами;
- забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; дела милосердия и благотворительности — совместные социальные программы; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия; попечение о воинах и сотрудниках правоохрани-

³⁰ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. С. 55.

³¹ Корзо М.А. Сравнение социального учения Русской Православной Церкви и Ватикана: к постановке проблемы // <http://www.ethicscenter.ru/biblio/korzo.html>

³² Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 116.

³³ Там же. С. 130–131.

³⁴ Там же. С. 134.

³⁵ Там же. С. 278.

³⁶ Там же. С. 117.

³⁷ Социальная позиция Протестантских Церквей России. М., 2009. С. 15.

³⁸ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 278–279.

тельных заведений; профилактика правонарушений, забота о заключенных;

– наука и гуманитарные исследования; здравоохранение; культура и творчество; средства массовой информации; защита окружающей среды; поддержка института семьи, материнства и детства; противодействие псевдорелигиозным движениям, опасным для личности и общества³⁹.

Далее. Католическая социальная доктрина указывает, что Церковь может и должна давать нравственные суждения по тем или иным аспектам общественной жизни, в том числе и в отношении политической ситуации⁴⁰. Если обратиться к Катехизису, то он закрепляет обязанность Церкви «...выносить свое нравственное суждение также и о вещах, относящихся к политическому порядку, когда того требуют основные права личности или спасение душ, применяя все и только те средства, которые соответствуют Евангелию и благу всех, сообразно различиям времени и обстоятельств»⁴¹.

Схожей точки зрения придерживается и социальная доктрина РПЦ: «Неучастие церковной полноты в политической борьбе, в деятельности политических партий и в предвыборных процессах не означает ее отказа от публичного выражения позиции по общественно значимым вопросам, от представления этой позиции перед лицом органов власти любой страны на любом уровне»⁴².

Наряду с социальными доктринами РПЦ и иудеев⁴³, но в отличие от социальных воззрений протестантов и мусульман, документ Католической Церкви предусматривает возможность участия в акции гражданского неповиновения [см.: В.5 – с. 101 (последний абз.)].

Исходя из сказанного, сделаем вывод: Католическая социальная доктрина сформулировала четыре уникальных принципа государственно-конфес-

сиональных и общественно-конфессиональных отношений. Основной функцией государства, в отличие от точки зрения социальной концепции РПЦ, которая эти функции понимает несколько шире, включая в их перечень ограждение личности и общества от опасных проявлений греха, доктрина Католической Церкви видит такой функцией обеспечение «общего блага»⁴⁴, т.е. обеспечение условий для достойной, разумной жизни. Схожей точки зрения придерживаются российские протестанты, считающие основной функцией государства выполнение заказа *общества* по защите прав и свобод отдельной *личности*; наряду с социальными доктринами иудеев и РПЦ социальный документ Католической Церкви предусматривает возможность участия в акциях гражданского неповиновения.

* * *

Как и любая иная религиозная традиция, Католицизм имеет детально разработанную, если не сказать, доведенную до совершенства в аспектах понятийно-категориальной формализации аксиологическую систему. Система *католической этики* получила известную степень формализации во времена Иоанна Павла II и продолжает исследоваться⁴⁵.

В настоящее время социальная доктрина Католической Церкви рассматривает понятие *этика* в рамках социологического подхода, исходя из которого, этика – это: 1) учение о морали, ее сущности, структуре, функциях, законах, историческом развитии и роли в общественной жизни; 2) система норм нравственного поведения индивида, предписываемых ему обществом, или профессиональным статусом, или профессиональной группой.

Если социальные доктрины иудеев и мусульман рассматривает вопросы *этики* в контексте *права*,

³⁹ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 64–65.

⁴⁰ См.: Приложение 2.

⁴¹ Катехизис Католической Церкви. С. 516.

⁴² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 82.

⁴³ См. подробнее: Ананьев Э.В. Роль синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 174.

⁴⁴ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 117.

⁴⁵ См., напр.: Иоанн Павел II. Теория нравственности: Соч. в 2 т. М., 2003; Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2010; Гайдис А.А. Католическая этика обновляется // Вопросы научного атеизма. Вып. 6: II Ватиканский собор (замыслы и итоги). М., 1968. С. 225–252; Каримова Л.А. Второй Ватиканский Собор и формирование современной социальной доктрины Католической Церкви // Научные труды Московского педагогического государственного университета. С. 321–326; Лефевр М. Они предали его: От либерализма к отступничеству / пер. с франц. М. Заслонова. СПб., 2007.

то в социальном учении Католической Церкви, как и у остальных христианских конфессий, вопросы нравственности взаимоувязаны с таким феноменом, как свобода, и определенной ее мерой. Основание такого подхода, как указывает Катехизис Католической Церкви, заключается в том, что не существует нравственности без свободы⁴⁶. Как справедливо считает кардинал Й. Хеффнер: «Хотя человек сам является источником своих свободных решений, но в нем живет и предзаданная норма, благодаря которой он лично переживает обязывающее нравственное правило “ты должен” или “ты не должен” прежде всего в конфликтной ситуации. Именно в зове совести, происходящем в конечном счете от Бога, человек осознает свою личность, хотя совесть может стать “постепенно почти слепой в силу привычки грешить”»⁴⁷.

В развитие этой мысли о. Игорь Ковалевский подчеркивает: «Человек является субъектом морали, по той причине, что обладает разумом и свободой, следовательно, является *личностью*. *Нравственность* тесно связана со свободой выбора. Выполнение нравственных норм — это не просто слепое выполнение тех или иных предписаний, это в первую очередь понимание, что не человек создан для закона, а, наоборот, закон создан для человека. *Нравственность* — это необходимое условие для развития *личности* в соответствии со своим предназначением». Такой же точки зрения придерживается архиепископ Антонио Меннини (см.: В.5 — с. 98).

Ф.Г. Овсиенко, анализируя статью К. Войтылы (Иоанна Павла II) «Теория нравственности», отмечает: «...автор стремится обосновать наличие этической трансценденции, которую он усматривает в абсолютности блага. Согласно автору, творя добро, человек сталкивается с моментом абсолюта. Автор не обходит проблему деятельности человека “совместно с другими”, однако на первом месте у него все же стоит не соотношение “личность — об-

щество”, а соотношение “личность — поступок”... Аутентичность поступков (интеграция и трансценденция в поступке) имеет место тогда, когда человек, выбирая то, что выбирают и другие, усматривает в объекте выбора и собственную ценность, когда он “реализует персоналистическую ценность поступка”, а через это и себя»⁴⁸.

Эта мысль прослеживается в Катехизисе Католической Церкви. В частности, в богословском документе сказано, что «...социальный долг христиан состоит в том, чтобы уважать и пробуждать в каждом человеке любовь к истине и добру. Он требует знакомить других людей с исповеданием единственной истинной религии, которая существует в Католической Апостольской Церкви. Христиане призваны стать светом мира. Так Церковь делает явной царственную власть Христа над всем творением и, в частности, над человеческим обществом»⁴⁹. Отсюда этика в социальном учении Католической Церкви рассматривается с субстанционально-экзистенциальной точки зрения, а мера свободы является моральный поступок.

Таким образом, очевидно, что, с точки зрения социального учения Католической Церкви, нормы этики, выражающиеся через моральный поступок, тесно связаны с личностью и выступают как «специфическое деяние, содержащее своеобразную обновленную католическую герменевтику личности и человеческой деятельности»⁵⁰.

Схожей точки зрения придерживаются Основы социальной концепции РПЦ, рассматривающие вопросы *этики* в контексте баланса между степенью регламентации (необходимой для установления и поддержания порядка)⁵¹, т.е. правом, и степенью личной свободы, и социальный документ российских протестантов, отмечающий особо из всего спектра нравственных проблем нетерпимость, различные формы ксенофобии, подчеркивающий, что права и свободы являются для человека личной и неотъемлемой ценностью⁵².

⁴⁶ Катехизис Католической Церкви. С. 486.

⁴⁷ Хеффнер Й., кардинал. Право и справедливость: Христианское социальное учение // http://krotov.info/libr_min/h/hoffner/hoff06.html

⁴⁸ Овсиенко Ф.Г. Католицизм. С. 191–192.

⁴⁹ Катехизис Католической Церкви. С. 487.

⁵⁰ Там же С. 187

⁵¹ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 32.

⁵² См.: Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 13.

Подводя краткий итог, заметим: проблемы этики рассматриваются всеми исследуемыми документами централизованных религиозных объединений России в рамках социологического подхода. Вместе с тем все христианские Церкви исследуют проблему нравственности в контексте свободы, в то время как социальные документы КЕРООР и российских мусульман придерживаются взгляда на этику с правовой точки зрения, оставляя вопрос соотношения «нравственность — свобода» на периферии своих социальных воззрений. Только в социальных доктринах христианских конфессий *нравственность* занимает центральное место и рассматривается в контексте понятия *личность*.

Социальное учение Католической Церкви представило самую подробную интерпретацию проблем нравственности. Так, *этика* рассматривается с субстанционально-экзистенциальной точки зрения, а выражением Богоданной свободы является моральный поступок.

В результате анализа «Компендиума социального учения Католической Церкви» проясняется некоторая специфика и такого немаловажного понятия, как *труд*.

Понятие *труд* в католической традиции нашло свое отражение, например, в трудах Ансельма Кентерберийского, а в настоящее время у Р.Т. Рашковой, Ф.Г. Овсиенко, А. Мартена, Й. Хеффнера, Б.А. Печникова⁵³.

В рамках социал-детерминистского (социологического) подхода, который определяет труд как целесообразную, сознательную деятельность, в процессе которой человек при помощи орудий труда осваивает, изменяет и приспособливает к своим целям предметы природы, рассматривает данное понятие католическая социальная доктрина. По Й. Хеффнеру, *труд* является сознательным, серьезным, целенаправленным применением духовных или физических способностей человека для целесообразного «осуществления» ценностей, которые

служат угодной Богу реализации самого человека: «Труд как *сознательная* деятельность является преимуществом человека, в то время как действия животных носят инстинктивный характер, о “работе” животных и машин можно говорить только в переносном смысле, поскольку человек ставит себе на службу животное и машину. Направленность на серьезно воспринятую ценность, которая не заключена в восприятии самого действия, а должна быть достигнута или осуществлена в субъектно-объектном процессе, выходит, таким образом, за пределы действия, отделяет труд от игры, спорта и “времяпрепровождения”»⁵⁴.

Ранее мы рассмотрели понятие *труд* в иудейской и мусульманской социальных доктринах⁵⁵. Напомним, что у иудеев превалирует субъективное измерение труда перед объективным⁵⁶, вместе с тем Основы социальной концепции Иудаизма подчеркивают предпочтение общей значимости труда для всего еврейского общества перед выгодой для отдельного человека. Следовательно, с точки зрения социальной доктрины евреев общее первично по отношению к частному.

Основные положения социальной программы российских мусульман определяют и оценивают *труд* с точки зрения ответственности человека. Значимость труда рассматривается не в связи с внутренним состоянием человека или его призванием, а в связи с результатом труда. Таким образом, объективное осмысление труда превалирует перед субъективным.

Католическая Церковь определяет *труд* с точки зрения *призвания* человека и в своем Компендиуме подчеркивает: «Труд не только исходит от личности, но и направлен на нее. Труд имеет двойное измерение: объективное и субъективное. В объективном смысле труд — это совокупность действий, ресурсов, орудий и технологий, которыми человек пользуется, чтобы что-то производить. В субъективном смысле — это деятельность человека как существа

⁵³ См.: Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995 (Прослогион; Об истине; О свободном выборе); Рашкова Р.Т. Католицизм; Овсиенко Ф.Г. Католицизм; Печников Б.А. «Рыцари Церкви»: кто они? Очерки о современной деятельности католических орденов. М., 1991; Мартен А. Католичество и Россия // Континент. 2006. № 127. С. 329–379; Хеффнер Й., кардинал. Христианское социальное учение // http://krotov.info/libr_min/h/hoffner/hoff06.html

⁵⁴ Хеффнер Й., кардинал. Труд и профессия: Христианское социальное учение // http://krotov.info/libr_min/h/hoffner/hoff06.html

⁵⁵ См. подробнее: Ананьев Э.В. Роль синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 176; Он же. Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // Там же. 2010. № 2. С. 174–175.

⁵⁶ См.: Основы социальной концепции Иудаизма в России. М., 2002. С. 39.

динамичного, способного совершать различные действия, относящиеся к трудовому процессу⁵⁷. В Катехизисе описывается в контексте заповеди *Помни день Субботний* (Исх. 20: 8) (см.: В.8 — с. 101).

С точки зрения Основ социальной концепции РПЦ, есть два нравственных побуждения к труду: трудиться, чтобы питаться самому, никого не отягощая, и трудиться, чтобы подавать нуждающемуся. Так подчеркивается превалирование субъективного осмысления труда над объективным, а ценность труда рассматривается с точки зрения внутреннего состояния человека.

Социальная доктрина Католической Церкви выделяет принцип: «Субъективное измерение труда должно главенствовать над объективным, потому что это — измерение самого человека, который исполняет работу, определяя ее качество и высочайшую ценность»⁵⁸. Схожая точка зрения излагается не только в документе РПЦ⁵⁹, но и у протестантов, свидетельствующих, что «...труд обладает первостепенной значимостью по отношению ко всем другим элементам экономической жизни...»⁶⁰.

Важно отметить, что в католическом социальном воззрении *труд* рассматривается в качестве формы *богопоклонения*, в отличие от подхода Русской Православной Церкви, в рамках которого отрицается безусловная значимость труда и говорится, что он становится благословенным, когда способствует исполнению замысла Божия о мире и человеке. Катехизис католического учения указывает: «Собственное призвание мирян состоит в том, чтобы искать Царства Божия, ведя мирские дела и устроая их по воле Божией. Им в особенности следует так освящать и направлять все мирские дела, с которыми они тесно связаны, чтобы дела эти совершались и развивались всегда согласно Христу и были во славу Творца и Искупителя»⁶¹.

Развивая эту мысль, о. Игорь Ковалевский отмечает: «В какой-то степени мы согласны с про-

тестантами в утверждении, что труд — это форма богопоклонения, ведь это есть исполнение Божьей заповеди. Кроме того, стоит помнить о том, что каждый человек должен реализовать свое призвание, а это возможно только посредством труда. Не зря св. Бенедикт, один из основателей европейского монашества, провозгласил “*ora and labora*”, что можно перевести как “*молись и работай*”. На самом деле труд для христианина — это форма молитвы, в этой части труд может являться богопоклонением. В то же время труд перестает быть богопоклонением, если земные ценности подменяют самого Бога».

Краткий вывод, который можно сделать здесь, таков: во всех христианских конфессиях и у иудеев превалирует субъективное измерение труда над объективным. Роль труда в иудео-христианских традициях рассматривается с точки зрения внутреннего состояния человека, в отличие от исламского понимания труда, где он оценивается только с точки зрения его результата. Католическая и протестантские традиции говорят о труде как форме богопоклонения; и только католическая социальная доктрина подчеркивает безусловную значимость труда, так как труд — это основное право и благо для человека, выражение его сущности.

В рамках того же социологического подхода и в одном ряду с остальными социальными документами католическая доктрина рассматривает и такое понятие, как *личность*. Кардинал Й. Хеффнер, например, давая определение *человеку*, подчеркивает: «Человек — подобие Бога, спасенный кровью Христа и призванный к вечной связи с Богом. Его нельзя унижить до предмета и средства государственных, общественных или экономических процессов»⁶².

Понятие *личность* с точки зрения католического богословия изучено довольно подробно; в общем ряду упомянем лишь Папу Иоанна Павла II, Б. Пьеро, Ф.Г. Овсиенко, Р.Н. Данильченко, Т.Г. Недзелюк и др.⁶³

⁵⁷ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 72–73.

⁵⁸ Там же. С. 188.

⁵⁹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 88–90.

⁶⁰ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 53.

⁶¹ Катехизис Католической Церкви. С. 218.

⁶² Хеффнер Й., кардинал. Человек и общество: Христианское социальное учение // http://krotov.info/libr_min/h/hoffner/hoff06.html

⁶³ См.: Иоанн Павел II. Личность и действие // Иоанн Павел II. Соч.: в 2 т. Т. 2: Речи и проповеди. М., 2003. С. 410–419; Овсиенко Ф.Г. Католицизм; Данильченко Р.Н. Проблема личности в современном христианстве. М., 1980; Барберри П. Личность: христианская точка зрения / пер. с итал. С. Данченко. Гатчина, 2003; Недзелюк Т.Г. Структуры Римско-католической Церкви в Сибири как один из институтов формирующегося гражданского общества на рубеже XIX–XX вв. // Неверовские чтения. Барнаул, 2007. С. 318–326.

Католическая теология в одном ряду с остальными христианскими традициями рассматривает *личность* в первую очередь в сотериологических аспектах. Генеральный секретарь Конференции католических епископов России, священник Игорь Ковалевский отметил в интервью: «Католическое богословие имеет оттенок персонализма при разработке самых разных богословских концепций и теологических исследований. Например, доктрина об откровении, или доктрина, связанная с нравственными законами и нравственной ответственностью человека» (В.3 — с. 100).

Исходной посылкой социального учения, а также тем стержнем, на который нанизываются все представленные в Компендиуме проблемы и сюжеты, является значимость человека, — человека, взятого «...в его единстве и полноте, с телом и душой, с сердцем и совестью, с разумом и волей»⁶⁴. Явный уклон в сторону персонализма прослеживается в официальных документах «учительства Церкви» начиная с энциклики Иоанна XXIII *Pacem in terris* (1963 г.). Представление о первичности человека как субъекта социальной, экономической и политической жизни получает наиболее очевидное отражение уже в самой композиции Компендиума: рассуждение разворачивается от человека и первичных проявлений его социальной природы (семья) к более крупным социальным общностям (ассоциации, гражданское общество, государство).

К. Войтыла (Иоанн Павел II) в статье «Личность и действие» анализирует суждение «я действую», которое служит дальнейшему познанию человеком самого себя и через это — «другого». Личный опыт, по мысли автора, в состоянии зафиксировать не только «мою» объективную действительность, но и действительность, существующую «вне меня»⁶⁵. В частности, он пишет: «Я — причина, я вызываю существование указанной деятельности, движения, а также вызываю тот или иной результат. Я являюсь причиной того, что мой динамизм обуславливает какое-то существование, которого до сих пор не было»⁶⁶. Иными словами, как справедливо

указывает Ф.Г. Овсиенко, с точки зрения Католической Церкви, приступая к изучению личности, необходимо вначале исследовать ее субъективный мир, а затем воспринимаемый ею мир объективный. Отправной точкой при этом должен служить анализ понятия активности личности, который «всегда начинается с изучения акта действия, сознания и самосознания»⁶⁷.

Личность в трактовке Папы Иоанна Павла II — это особый субъект, вершина всех «человеческих проявлений». Она сугубо индивидуальна, неповторима, до конца не познаваема, обладает духовной жизнью, не погружена в земную действительность⁶⁸. Ф.Г. Овсиенко далее в своей работе подчеркивает: «При анализе проблематики человека-личности К. Войтыла пытается выйти за рамки неотомизма, понимающего личность как субстанциональный, телесно-духовный субъект. Неотомистскую категорию *suppositum*, означающую единоличную телесно-духовную субстанцию, автор интерпретирует по-своему: “Личность — это нечто большее, чем индивидуальная субстанция, личность — это уже кто-то”».

Апостольский Нунций в Российской Федерации архиепископ А. Меннини подчеркивает, что «Личность человека — это место, где Бог встречается с человеком. Более того, Любовь Бога личностна. Человек в католическом вероучении — одновременно объект Любви Бога и содействующий субъект истории Спасения. Отсюда очевидна первостепенная роль человека — участника междуличностного диалога Любви (сообщения с Логосом), приобщающегося в момент Евхаристии к динамике Его жертвы и затем реализующего эту динамику в мировоззрении и мироустройстве (В.4 — с. 98). А священник Игорь Ковалевский, развивая тему, говорит: «Не только социальная доктрина, но и само нравственное богословие в Католичестве основано на доктрине персонализма. Библейское обоснование такого подхода мы видим в самых первых главах книги Бытие, когда описывается картина Божьего сотворения мира. Человек — это образ и подобие Божье, что выражается в наличии

⁶⁴ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 24.

⁶⁵ См.: Иоанн Павел II. Личность и действие // Иоанн Павел II. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 410–419.

⁶⁶ Там же. С. 413.

⁶⁷ Овсиенко Ф.Г. Католицизм. С. 188.

⁶⁸ См.: Иоанн Павел II. Личность и действие // Иоанн Павел II. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 410–419

у него разума и свободной воли, как неотъемлемых признаков *личности*» (В.3 — с. 100).

Напомним, что «Основы социальной концепции Иудаизма в России» подчеркивают вторичность *личности* по отношению к *обществу*⁶⁹, обозначая ценность понятия «личность» лишь в сотериологическом плане. С точки зрения российских мусульман, *личность* в социальной традиции открывается только в контексте ответственности перед обществом, а сотериологические аспекты в понятии личность в социальной доктрине уммы оставлены без внимания⁷⁰.

Компендиум социального учения Католической Церкви, в отличие от социального документа РПЦ, который не рассматривает антропологическую ценность личности, говорит: «...когда Церковь исполняет свою миссию провозглашения Евангелия, она во имя Христова свидетельствует человеку о его собственном достоинстве и его призвании к общению с людьми; она учит его требованиям справедливости и мира, в соответствии с мудростью Божией»⁷¹, настаивает: «...созданный по образу Божию, призванный знать и любить Бога, человек, Бога ищущий, открывает для себя “пути”, ведущие к познанию Бога. Эти пути приближения к Богу отправной точкой своей имеют творение: материальный мир и человеческую личность. Человек вторичен по отношению к Творцу, но первичен по отношению ко всему остальному творению»⁷².

Данный подход разделяет социальная доктрина российских протестантов, в социальном документе которых подчеркивается: «Каждая человеческая личность обладает наивысшей ценностью в Божьих глазах, “ибо человек создан по образу Божию” (Быт. 9: 6)»⁷³.

Таким образом, очевидно, что социальная доктрина Католической Церкви, как и Протестантских Церквей, утверждает абсолютный примат человеческой личности над социумом, в то время как социальные доктрины РПЦ и иудеев рассматривают значимость личности лишь с точки зрения сотери-

ологии, указывая на ее вторичность по отношению к обществу, а доктрина мусульман говорит о значимости личности лишь с точки зрения социальной ответственности перед обществом. Социальные доктрины Католической и Протестантских Церквей, наряду с сотериологической, подчеркивают антропологическую значимость личности.

* * *

В результате общего обзора и анализа основных положений социальной доктрины Католической Церкви следует отметить:

– Компендиум социального учения Католической Церкви исходит из утверждения непререкаемой значимости естественного права.

– В католическом мирозерцании понятие *нация* вторично по отношению к понятию *личность*. В этом содержится принципиальное отличие от точки зрения российских иудеев, социальная доктрина которых указывает на примат нации. Подобно социальной доктрине РПЦ, католический документ указывает на наднациональную природу Церкви, вместе с тем объем категории «наднациональность» совпадает с объемом категории «межнациональность», к которому апеллируют российские протестанты. Отличие заключается в исключительной роли личности, с точки зрения последних, и возведении протестантами защиты прав и свобод личности в ранг национальных интересов.

– Католическая социальная доктрина сформулировала четыре уникальных принципа государственно-конфессиональных и общественно-конфессиональных отношений: принцип равного достоинства всех людей, принцип общего блага, субсидиарность и солидарность, которым должно соответствовать любое достойное человека общество и государство. Основной функцией государства, в отличие от точки зрения социальной концепции РПЦ, которая понимает этот вопрос несколько шире, включая в перечень функций ограждение личности и общества от опасных проявлений греха, доктрина Католиче-

⁶⁹ См. подробнее: *Ананьев Э.В.* Роль синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 177.

⁷⁰ См. подробнее: *Ананьев Э.В.* Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 174.

⁷¹ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 19.

⁷² Катехизис Католической Церкви. С. 20.

⁷³ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 11.

ской Церкви видит функцию государства в обеспечении «общего блага»⁷⁴, т.е. в создании условий для достойной, разумной жизни. Схожей точки зрения придерживаются российские протестанты, считающие основной функцией государства выполнение заказа *общества* по защите прав и свобод отдельной *личности*. Наряду с социальными доктринами иудеев и РПЦ социальный Документ Католической Церкви предусматривает возможность участия в акциях гражданского неповиновения.

– Проблемы этики рассмотрены всеми изученными нами социальными доктринами российских религиозных объединений в аспектах социологического подхода. Вместе с тем все христианские Церкви рассматривают проблему нравственности в контексте свободы, в то время как социальные документы КЕРООР и российских мусульман придерживаются взгляда на этику с точки зрения права, оставляя вопрос соотношения «нравственность — свобода» на периферии своих социальных воззрений. Только в социальных доктринах христианских конфессий *нравственность* занимает центральное место и рассматривается в контексте понятия *личность*. Социальное учение Католической Церкви представило самую подробную интерпретацию проблем нравственности. *Этика* в социальном учении Католической Церкви рассматривается с субстанционально-экзистенциальной точки зрения, а выражением Богоданной свободы является моральный поступок.

– Во всех христианских конфессиях и у иудеев превалирует субъективное измерение труда над объективным. Роль труда в иудео-христианских традициях рассматривается с точки зрения внутреннего состояния человека, в отличие от исламского понимания труда, где он оценивается только с точки зрения его результата. Католическая и протестантские традиции говорят о труде как форме богопоклонения; только католическая социальная доктрина подчеркивает безусловную значимость труда, так как труд — это основное право и благо для человека, выражение его сущности.

– Социальная доктрина Католической Церкви, как и Протестантских Церквей, утверждает абсолютный примат человеческой личности над социумом, в то время как социальные доктрины РПЦ и иудеев рассматривают значимость личности лишь с точки зрения сотериологии, указывая на ее вто-

ричность по отношению к обществу, а доктрина мусульман говорит о значимости личности лишь с точки зрения социальной ответственности перед обществом. Социальные доктрины Католической и Протестантских Церквей наряду с сотериологической подчеркивают антропологическую значимость личности.

С учетом проведенного анализа можно сказать: социальная доктрина Католической Церкви, в отличие от социальных документов иных конфессий, является не просто своего рода программой, регламентирующей стратегию и практику отношений между Церковью и обществом, но подробно изложенным учением, впитавшим многовековой опыт положительной практики решения социальных проблем в конкретных областях и сферах общественной жизни.

Социальные воззрения российских протестантов: реалии и критерии служения современному обществу

Протестантское понимание основных социальных категорий и понятий нашло современное отражение в документе «Социальная позиция Протестантских Церквей России», принятом Консультативным советом глав Протестантских Церквей России (КС ГПЦР) в 2003 г. Напомним, что КС ГПЦР объединил четыре наиболее крупные Протестантские Церкви: Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов (более 1600 общин и религиозных групп), Российская Церковь Христиан Веры Евангельской (около 1700 общин и групп), Российский Объединенный союз Христиан Веры Евангельской (около 2500 общин и групп), Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня (до 1000 общин и религиозных групп). В качестве наблюдателей на заседаниях Совета регулярно присутствуют представители евангелическо-лютеранских объединений: ЕЛЦ ЕЛКРАС (немецкая традиция) и ЕЛЦ Ингрии (скандинавская традиция). Таким образом, конфессии, объединенные Консультативным советом глав Протестантских Церквей России, включают в себя до 85% всех российских протестантов (по данным КС ГПЦР).

Если католическая социальная доктрина создавалась на протяжении нескольких столетий и впитала

⁷⁴ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 117.

в себя весь синтезированный опыт, накопленный Церковью, то «Социальная позиция Протестантских Церквей России» оформилась за достаточно короткий период. Это был необходимый ответ Протестантской Церкви на вызов современного общества. Вместе с тем социальный документ не просто и не только обозначил вехи, позволяющие ориентироваться во взаимоотношениях с современными общественными институтами, как, например, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», обобщившие принципы отношения Церкви к насущным проблемам в разных сферах человеческой деятельности⁷⁵, но и сформулировал «понимание Церквами характера их отношений между собой, с другими религиозными организациями, а также с гражданским обществом, государством и мировым сообществом»⁷⁶. Эту мысль солидарно развивают епископ РЦ ХВЕ П.А. Бак* и епископ ЕХБ Ю.К. Сипко (см.: В.1 — с. 103).

В этой части нашей статьи мы постарались показать, что «Социальная позиция Протестантских Церквей России» не только декларирует идеологию отношений между Церковью и общественными институтами, но и выстраивает конкретную структуру, план реализации отношений с обществом.

Если «Компендиум социального учения Католической Церкви», как свидетельствует последовательность рассматриваемых в нем тем, считает самыми насущными вопросами «Божий замысел любви о человечестве» и «миссию Католической Церкви»⁷⁷, то социальный документ протестантов выстраивает приоритеты следующим образом: человек, семья, Церковь, общество, государство, мировое сообщество⁷⁸.

Есть особенность и в определении адресата «Социальной позиции Протестантских Церквей России». Если католический компендиум адресован ко всем «людям доброй воли», «которые стремятся служить общему благу»⁷⁹, а социальная концепция РПЦ обращена «к нуждам Полноты Русской Православной Церкви... на канонической территории Московского Патриархата и за пределами таковой»⁸⁰, то социальный документ протестантов обращен в первую очередь к последователям евангельских церквей, а во вторую — к так называемому русскому миру (к которому относятся обладатели российской ментальности). Вместе с тем в центре внимания протестантского социального документа не нация, не умма (община) как общность людей, исповедующих данное воззрение⁸¹, а конкретно определенная личность.

В Документе сказано: «...в центре всего находится человек — образ и подобие Божие — со своими способностями, правами и ответственностью, достоинством, нуждами и заботами»⁸². Именно поэтому первая глава «Социальной позиции...» посвящена основам вероучения. Развивая эту мысль, епископ ЕХБ Ю.К. Сипко отмечает: «Адресатом принятой в 2003 г. Социальной позиции Протестантских Церквей России является российское общество. Вместе с тем, подчеркну, что в центре социальных воззрений протестантов находится конкретная личность, человек».

Полное единство взгляда в определении роли человека выражает президент Генерального синода Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания В.С. Пудов: «Безусловно, в лютеранстве понятие “личность” занимает центральное

⁷⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 5.

⁷⁶ Социальная позиция Протестантских Церквей России. М., 2009. С. 8.

* Интервью с руководством КСГПЦР — руководителем РОСХВЕ епископом С.В. Ряховским; Первым заместителем начальствующего епископа РЦ ХВЕ (до 2010 г.) епископом П.А. Баком; Председателем Союза ЕХБ (до 2010 г.) епископом Ю.К. Сипко — в августе 2010 г. провел аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС Э.В. Ананьев. Далее по тексту отсылка на интервью руководителей КС ГПЦР обозначена соответственно: [С.Р.], [П.Б.], [Ю.С.]; полный текст интервью см.: Приложение 3 — с. 103.

⁷⁷ См.: Компендиум социального учения Католической Церкви.

⁷⁸ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 7.

⁷⁹ Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 23.

⁸⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 41.

⁸¹ См. подробнее: *Ананьев Э.В.* Роль Синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 172–181; *Он же.* Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // Там же. № 2. С. 165–191.

⁸² Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 7–8.

значение в сотериологическом плане. Ведь Иисус Христос — это личность. Спасение человека, его наказание возможно только как конкретную личность. Основа Церкви — община, которую также составляют отдельные личности»*.

Социальная позиция Протестантских Церквей России довольно четко определяет, раскрывает основные положения государственно-протестантских отношений, считающихся значимыми с точки зрения протестантской доктрины. Мы рассмотрим, на наш взгляд, наиболее существенные из них, как то: *нация, государство, нравственность, личность, труд*.

Отношение протестантской доктрины к понятию «нация» рассматривалось: Н.В. Ревуненковой, В.А. Буриаковым, Р. Уорреном, У. Экманом, Д. Принсом и др.⁸³

Как было отмечено выше, основные конфессии, представленные в России, в том числе и Протестантские Церкви, определяют *нацию* в рамках социологических подходов (социал-детерминистских позиций и установок)⁸⁴. Вместе с тем согласно ч. 1 ст. 26 Конституции России никто не может быть принужден к определению и указанию своей нации⁸⁵, что означает свободу выбора национальности и гарантию равных прав и свобод независимо от выбора своей национальности. Социальная позиция протестантских церквей России сочетает в себе эти два принципа.

Протестантская Церковь межнациональна, что также подчеркивают С.В. Ряховский и П.А. Бак (см.: В.2 — с. 103).

Напомним, что социальная доктрина РПЦ отстаивает культурно-идеологическую ориентацию на

«русскую православную цивилизацию», что обосновал, будучи одним из авторов Основ социальной концепции Святейший Патриарх Кирилл: «Действительно, члены Древней Церкви сознавали себя прежде всего гражданами «Небесного отечества». Но ведь они не забывали и о земной родине»⁸⁶.

Социальная позиция протестантов видит своей целью не идеологию, а защиту личностных прав и свобод. Отсюда, как следствие, социальная доктрина подчеркивает свою «межнациональность», а не «наднациональность». Прослеживается явный уклон в сторону персонализма: «...было бы великим заблуждением полагать, будто какая-либо страна пользуется особым расположением Бога, потому что ее народ исповедует ту или иную религию»⁸⁷.

Данный подход объясним с точки зрения богословия протестантов. Пятидесятнический пастор и проповедник У. Экман писал: «Будучи созданным Богом по Его образу, человек получил в свое распоряжение неслыханные ресурсы. Прежде всего он более похож на Бога, чем все остальное творение. Он — венец и господин всего творения, а не конечная стадия случайного развития. Человек ниже Бога, но выше всего творения. Он поставлен Богом управлять Его творением, царствовать над ним и быть Его соработником»⁸⁸.

Нет в протестантской теологической доктрине и понятия «каноническая территория». Епископ ЕХБ Юрий Кириллович Сипко считает: «Каноническая территория — категория, которая не была знакома первоапостольской Церкви, она появилась относительно недавно и сформулировала в себе претензию на сферу влияния и собственную исключительную власть. Безусловно, действие подобного принципа

* Интервью с президентом Генерального синода Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания В.С. Пудовым провел в 5 августа 2010 г. аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС Э.В. Ананьев. Полный текст интервью см.: Приложение 4 — с. 110.

⁸³ Ревуненкова Н.В. Протестантизм. СПб., 2007; Буриаков В.А. К проблеме протестантизма в Хакасии: (О харизматической Церкви Прославления) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2004. Т. 1. Ч. 2. С. 21–24; Уоррен Р. Целеустремленная Церковь / пер. с англ. О. Лукмановой. Н.Новгород, 2003; Экман У. Доктрины: Основы христианского вероучения: Слово жизни. М., 1996; Принс Д. Основы учения Христа. СПб., 1999.

⁸⁴ См., например: Иванов В.Н. *Нация. Социологический словарь* / отв. ред. Г.В. Осипов, Л.Н. Москвичев. М., 2008. С. 276; Тишков В.А. *Нация* // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. III: Н–С. М., 2001. С. 41–43.

⁸⁵ Мирошникова В.А. Конституция РФ: Комментарии. М., 1997. С. 29.

⁸⁶ Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 8.

⁸⁷ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 21.

⁸⁸ Экман У. Указ. соч. С. 117.

парализует евангельскую миссию, сосредотачивая ее в узко-монастырском пространстве». Такой же точки зрения придерживается В.С. Пудов. В частности, он указывает: «Говоря о содержании “канонической территории” замечу, что если Православная и Католическая Церкви выстраивают структуру своего служения сверху, от епископа, в этом случае епископ курирует определенную территорию; то Евангелическая Церковь выстраивает структуру своего служения снизу, от общины, которая делегирует свои полномочия епископу. Говорить о “канонической территории” лютеранства при такой структуре не приходится. Если вспомнить историю, то к западным лютеранам, в частности немцам, применение категории “каноническая территория” было возможным до начала Второй мировой войны в Германии, но по ее окончании наметился дрейф от радикализма в сторону взаимодействия и межконфессионального диалога».

Мы можем сделать вывод, что для протестантов, как и для католиков, понятие «нация» вторично по отношению к «личности», в отличие от точки зрения иудаистов⁸⁹ и РПЦ, в социальных документах которых очевиден примат общего над индивидуальным. Вместе с тем особенностью «Социальной позиции Протестантских Церквей России» можно считать их межнациональность, выраженную в декларировании защиты личностных прав и свобод человека.

Понятие *государство* с точки зрения протестантского богословия было представлено родоначальниками Реформации М. Лютером, Ж. Кальвином, изучено достаточно подробно, в том числе С.Б. Филатовым, И.Г. Каргиной, В.Г. Павловым и др.⁹⁰

В рамках все тех же философско-политологических подходов определяют государство, при этом все же оговаривают, что оно есть Божие установление и подчеркивают уважительное к нему отноше-

ние. Догматическое обоснование данного постулата строится на Священном Писании. В частности, в послании к Римлянам приводятся слова апостола Павла: «всякая душа да будет покорна высшим властям» (13: 1).

Значимость государства очевидна из положений современной социальной позиции. Необходимо отметить, что в отличие от социальных документов иных конфессий (в частности, РПЦ или Католической Церкви), документ Протестантских Церквей не декларирует возможности участия в акциях гражданского неповиновения (см.: В.4 [С.Р.] — с. 104).

Отличие от православной социальной доктрины, которая под идеальной формой правления государства понимает монархию, протестантизм подчеркивает с некоторыми оговорками свою приверженность демократическим принципам (см.: В.5 [П.Б., С.Р., Ю.С.] — с. 105–106; [В.П.] — с. 111). В Библии сказано: «Ибо Господь — судия наш, Господь — законодатель наш, Господь — царь наш; Он спасет нас» (Ис. 33: 22). Как указывает В.В. Аванесян⁹¹, на этом месте Священного Писания основывается принцип разделения властей, впервые озвученный английским философом Д. Локком (1632–1704) и французским просветителем, философом и правоведом Ш.Л. Монтескье (1689–1755).

В вопросе взаимоотношений общества и государства в протестантских построениях очевиден приоритет общества. Данный подход определен теологическими установками, выраженными еще М. Лютером. В трактате «О светской власти» родоначальник протестантизма писал: «Светское правление имеет законы, которые простираются не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме себя Самого. Поэтому, если светская власть осмеливается диктовать законы душам, она грубо

⁸⁹ См. подробнее: *Ананьев Э.В.* Роль Синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 172–181.

⁹⁰ См.: *Лютер М.* Избран. произведения. СПб., 1994; *Кальвин Ж.* Наставление в Христианской вере / пер. с франц. А.Д. Бакулова. Кн. 3. Т. 2 М., 1999; Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. Т. 2: Протестантизм / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2003; *Каргина И.Г.* Российские протестанты в условиях религиозного плюрализма: Анализ современных тенденций (по результатам социологических исследований) // Пространство и время в мировой политике и международных отношениях: Материалы 4-го Конвента РАМИ: в 10 т. М., 2007. Т. 3. С. 123–132; *Павлов В.Г.* Баптисты // Очерк истории баптизма в России: сб. статей. М., 2004.

⁹¹ См.: *Аванесян В.В.* Принцип разделения властей // Большая юридическая энциклопедия. М., 2008. С. 336.

вмешивается в Правление Господа, соблазняет и портит души»⁹².

Протестантская социальная доктрина предписывает в качестве основной функции государства «...охранять права граждан, независимо от их взглядов на жизнь и отношения к религии»⁹³. Понятие *государство* рассматривается документом с точки зрения правовой и социальной.

С.В. Ряховский, раскрывая теологические установки отношения к данному понятию, подчеркивает: «Высшей ценностью, с евангельской точки зрения был и остается Человек. Общество состоит из личностей. Государство должно служить Обществу. При всем уважении к государству, как институту власти, оно вторично по отношению к обществу». Схожей точки зрения придерживается епископ РЦ ХВЕ П.А. Бак: «Общество и государство — категории, содержащие совершенно различный тезаурус. При этом, например, появление в обществе каких либо новых стандартов поведения, взглядов, неминуемо отражается на политике и воззрениях государства. Государство отслеживает тенденции общества и придает им необходимую легитимацию. Общество ставит на повестку дня вопрос, а государство в лице законодательной власти, ищет методы его разрешения и в лице исполнительной — старается разрешить. Таким образом, признавая исключительную значимость государства, первично все-таки, всегда общество».

В современной отечественной обществоведческой мысли исходным принципом правового государства является приоритет личности, признание ее достоинства как ценности. Реализация этого принципа осуществляется благодаря таким компонентам правовой государственности, как верховенство законов и в первую очередь конституции. С политологической точки зрения, функция государства сводится к обслуживанию потребностей саморегулирующегося гражданского общества. По отношению к гражданам в нем применяется принцип «разрешено все, что не запрещено законом». По отношению к государственной власти — «запрещено все, что не разрешено законом»⁹⁴.

Социальное государство, которое ориентируется на обеспечение каждому гражданину достойных условий существования посредством современной социальной политики, является стадией развития правового государства в условиях относительно стабильной и развитой экономики. «Социальная позиция Протестантских Церквей России», полностью разделяя данные принципы, указывает: «Права и свободы человека — право на жизнь, свобода слова, печати, собраний, свобода предпринимательства, неприкосновенность частной жизни и жилища, право собственности, семейное право, равенство перед законом, свобода совести и вероисповедания и др. — должны гарантироваться и защищаться государством»⁹⁵.

Таким образом, в отличие от «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», которые к функциям государства относят «противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение и ограничение»⁹⁶, «Социальная позиция Протестантских Церквей России» возлагает на государство функцию по защите основных прав и свобод человека (см.: В.4 [Ю.С.] — с. 105).

Подводя краткий итог, отметим, что анализируемый документ декларирует принцип сотрудничества с государством как социальным партнером, максимально учитывая тезаурус современной секулярной картины мира, аккуратно вплетая/вписывая в его объем традиционные для протестантов понятия и категории. С точки зрения Протестантской Церкви, *государство* вторично по отношению к *обществу*. Предназначение *государства* протестанты видят в выполнении заказа *общества* по защите интересов отдельной *личности*. Протестантские Церкви признают и почитают любое устройство государства, как установленное Богом, подчеркивая вместе с тем, что идеальной формы правления не существует, но наиболее близкой к таковой является республика с демократической формой правления, с консервативным взглядом на поддержание нравственных ценностей.

⁹² Лютер М. Избран. произведения. С. 147.

⁹³ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 15.

⁹⁴ См.: Политологический словарь. Харьков, 2008. С. 38.

⁹⁵ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 15.

⁹⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 55.

Понятие «этика» с точки зрения протестантского богословия рассматривалось в трудах, например, У. Экмана, В.А. Бурнакова, С. Иваненко, А.Ю. Григоренко⁹⁷.

«Социальная позиция Протестантских Церквей России» рассматривает этику также в рамках социологического подхода.

Несколько уточним сказанное в предшествующем параграфе: в то время как социальная доктрина иудеев обозначает проблему нравственности лишь вскользь, поскольку аксиологической проблематике особое внимание уделено, в частности, в Торе⁹⁸, а «Социальная программа российских мусульман», не разделяя «духовное» и «мирское», сводит зазор между правом и моралью к абсолютному минимуму, формализуя нормы морали и превратив их в своего рода норму права⁹⁹, социальный документ Протестантских Церквей подчеркивает: «Нравственное здоровье общества складывается из ответственного отношения каждого его члена к общепризнанным нравственным ценностям, имеющим основание в Библии. Нравственная распущенность, алкоголизм, употребление наркотиков и другие действия, дурманящие разум и сознание, не могут рассматриваться лишь как чье-то личное дело»¹⁰⁰.

В основе такого подхода лежат теологические установки, представленные М. Лютером, который писал в трактате «О свободе христианина»: «Добрые дела не делают доброго человека, но добрый человек творит добрые дела; злые дела не делают злого человека, но злой человек творит злые дела»¹⁰¹.

Комментируя богословское содержание данного понятия, епископ Сергей Васильевич Ряховский отмечает: «Для меня вопрос этики — это нрав-

ственность и свобода. Апостол Павел в своем первом послании к Коринфянской церкви писал: «подражайте мне, как я — Христу» (1 Кор. 4: 16). Павел указывает на Христа, но при этом подчеркивает свою добровольность остаться неким Его слепком. В послании к Галатам, апостол вновь призывает нас: «стойте в свободе, которую даровал Христос и не подвергайтесь опять игу рабства..» (Гал. 5: 22). Речь идет о свободе от похоти, от страсти, от греха. В этом призыве как раз и содержится евангельская этика. Этика не имеет ничего общего с моралью. Ведь мораль — относительна. То, что приемлемо с точки зрения морали одного общества, может оказаться совершенно неприемлемо с точки зрения другого общества. Я бы рассматривал этику, как некую ипостась нравственности с внутренней свободой. Разделить их внутри себя невозможно». (Так же см.: В.7. [П.Б.] — с. 107; [В.П.] — с. 112).

Говоря об очередности нравственных проблем, необходимо отметить, что, если социальная концепция РПЦ из всего спектра на первое место ставит «стремление уничтожить или свести к минимуму естественные разделения в общественной сфере»¹⁰², которые, как подчеркивается, не свойственны церковному разуму, то протестанты выделяют особо нетерпимость, различные формы ксенофобии.

Социальный документ протестантов подчеркивает: «...люди должны научиться общаться без взаимных оскорблений, без ненависти и злобы обсуждать различные точки зрения. Цель диалога — не достижение единомыслия, что зачастую влечет за собой унижительное подчинение некоей господствующей идеологии, а равноправное и уважительное партнерство. Терпимость по отношению к чужим убеждениям — лучшая профилактика всякого рода экстремизма»¹⁰³. Ключ к решению

⁹⁷ См.: *Экман У.* Указ. соч.; *Бурнаков В.А.* Указ. соч. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 1. Ч. 2. С. 21–24; *Иваненко С.* Протестанты в современной России: проблемы типологии, определения их численности и обретения авторитетными протестантскими объединениями статуса социального партнера государственных институтов // *Пределы светскости: Обществен. дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести.* М., 2004. С. 200–212; *Григоренко А.Ю.* Эсхатология, миллениаризм, адвентизм: История и современность: Филос. — религиовед. очерки. СПб., 2004.

⁹⁸ См. подробнее: *Ананьев Э.В.* Роль Синагоги в жизни России: особенности и перспективы // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2010. № 1. С. 172–181.

⁹⁹ См. подробнее: *Ананьев Э.В.* Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2010. № 2. С. 165–191.

¹⁰⁰ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 29.

¹⁰¹ *Лютер М.* Избран. произведения. С. 40.

¹⁰² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 119.

¹⁰³ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 13.

проблем нравственного характера протестантами видится в воспитании духа толерантности.

Таким образом, следует отметить, что проблема нравственности, в отличие от социального документа иудеев, занимает одно из центральных мест в социальном документе протестантов. В то время, как основные положения социальной программы мусульман рассматривают понятие *нравственность* в диалоге с *правом*, российские протестанты, как и остальные христианские конфессии, рассматривают это понятие в контексте *свободы*. Особенностью социального документа протестантов является то, что из всего спектра нравственных проблем они выделяют особо нетерпимость, различные формы ксенофобии. При этом для протестанта права и свободы являются личной и неотъемлемой ценностью.

В рамках того же социологического подхода, в одном ряду с остальными конфессиональными документами «Социальная позиция Протестантских Церквей России» рассматривает и такое понятие, как *труд*.

Отношение протестантской доктрины к *трудоу* подробно рассматривали М. Вебер, А.Ю. Григоренко, Е.Ю. Рудкевич, О.В. Асеев, В.Р. Языкович и др.¹⁰⁴

Как было отмечено, Католическая Церковь рассматривает *труд* с точки зрения призвания человека, а труд — это основное право и благо для человека, более того, это выражение его сущности¹⁰⁵. Очевидно, что труд имеет ценность сам по себе, а субъективное измерение этой категории превалирует над объективным. Схожей точки зрения придерживается социальная концепция РПЦ¹⁰⁶.

Социальная позиция Протестантских Церквей подчеркивает: «Труд обладает первостепенной значимостью по отношению ко всем другим элементам экономической жизни...»¹⁰⁷. С точки зрения протестанта, труд — это форма богопочтения. Труд как Божие установление позволяет человеку увидеть себя в образе Божественной личности, выражающей свое поклонение Богу (см.: В.8 [С.Р., Ю.С.] — с. 107), так что труд для протестанта — это также способ реализовать Божественный замысел в жизни. Прибыль, получаемая в процессе труда нельзя рассматривать как способ накопительства, но это прекрасная возможность послужить своему ближнему.

Особое место в социальном учении протестантизма занимает отношение к предпринимательству. Социальная позиция протестантских церквей подчеркивает: «В протестантской среде возник “новый” тип этики с присущими ей по меньшей мере тремя особенностями: отношением к труду как к призванию; стремлением к получению прибыли — большей, чем необходимо, чтобы обеспечить себя и свою семью; «аскетизмом в миру», т.е. бережливостью и строгостью в использовании полученного богатства»¹⁰⁸.

М. Вебер в трактате «Протестантская этика и дух капитализма» сравнивает предпринимательские способности представителей капиталистического мира, придерживающихся различных христианских конфессий, в частности, католиков и протестантов¹⁰⁹. Он пишет: «При ознакомлении с профессиональной статистикой любой страны со смешанным вероисповедным составом населения неизменно обращает на себя внимание одно явление, неоднократно обсуждавшееся в католической печати и литературе и на католических съездах Германии. А именно — несомненное преобладание протестантов среди владельцев капитала и предпринимателей, среди высших квалифицированных слоев рабочих, среди высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий»¹¹⁰.

¹⁰⁴ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // <http://www.kara-murza.ru/books/Veber/>; также см.: Григоренко А. Ю. Эсхатология, миллениаризм, адвентизм: История и современность: филос.-религиоведческие очерки; Рудкевич Е.Ю. Размышления о соотношении протестантской и православной хозяйственной этики // Культурное наследие России: универсум религиозной философии. Уфа, 2004. С. 95–97; Асеев О.В. Протестантская этика и современное предпринимательство // Материалы 5-й научной конференции профессоров и преподавателей Ин-та экономки и предпринимательства: сб. науч. работ. М., 2002. Вып. 5. С. 68–72; Языкович В.Р. Протестантизм как социокультурный феномен // Современные проблемы развития науки. М.; Архангельск, 2006. С. 141–149.

¹⁰⁵ См.: Компендиум социального учения Католической Церкви. С. 186–190.

¹⁰⁶ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 88–90.

¹⁰⁷ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 53.

¹⁰⁸ Там же. С. 54.

¹⁰⁹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // <http://www.kara-murza.ru/books/Veber/>

¹¹⁰ Там же.

Вебер приходит к выводу, что предприниматель-протестант понимает, что его бизнес — это определенные дары и таланты, полученные от Господа, и они, как доверенные от Господа, должны быть рационально использованы и послужить всеобщей пользе. Анализируя психологию и мировоззрение протестантов, Вебер заключает, что духовные источники капитализма лежат в протестантской вере, в известном постулате апостола Иакова: «Вера без дел мертва».

Согласен с немецким социологом современный российский баптистский богослов В. Шленкин: «Протестантское мировоззрение ... создало для людей новый психологический климат, в котором капитализм стал развиваться более динамично и конструктивно. Само зарабатывание денег, да и накопление капитала, не является злом, хотя протестанты относятся к богатству сдержанно и скептически. Злом является сама любовь и зависимость от денег»¹¹¹.

Подводя краткий итог, повторим: протестантское богословско-философское осмысление *труда* акцентирует внимание на нем как на особой форме богопоклонения. В социальной доктрине протестантизма, как в остальных христианских конфессиях и у иудеев, превалирует субъективное осмысление труда над объективным. Вместе с тем приоритет отдается индивидуальной значимости труда человека, а уж затем идет его польза для всего общества, — в этом особенность «протестантской трудовой этики». В протестантизме, в отличие от социальной доктрины ислама¹¹², роль труда оценивается с точки зрения внутреннего состояния человека или его призвания.

Протестантская доктрина также рассматривает понятие *личность* неизменно в рамках того же социологического подхода. Индивид, как подчеркивает В.А. Ядов, становится личностью в процессе освоения социальных функций и развития самосознания, т.е. осознания своей самостоительности и неповторимости как субъекта деятельности и

индивидуальности, но именно в качестве члена социума¹¹³.

Протестанты, как и все христианские традиции, подчеркивают сотериологическую значимость личности. Один из основателей Реформации У. Цвингли в середине XVI в. писал: «...познанию тайны человеческого сердца не научает и не ведет к нему никто, кроме одного Бога, создавшего человека. ...никто не смеет уверять, будто обладает знанием человеческого сердца, кроме Бога, сотворившего человека»¹¹⁴. Согласно с Цвингли, например, известный современный пятидесятнический богослов У. Экман, который указывает: «Иисус, праведник, служитель Господа, пришел на землю, чтобы, заменить Собою человека»¹¹⁵.

Вместе с тем в отличие от православного мировоззрения протестанты настаивают на ценности личности не только с сотериологической, но также социальной и детерминистской точек зрения. Христианская антропология — это неотчуждаемое достоинство человеческой личности, укорененное в Божием замысле и гарантированное Творцом. В социальной позиции протестантизма сказано: «Каждая человеческая личность обладает наивысшей ценностью в Божьих глазах, “ибо человек создан по образу Божию” (Быт. 9: 6)»¹¹⁶ (см.: В.1 [П.Б.] — с. 103; В.3 [С.Р., Ю.С.] — с. 104; [В.П.] — с. 111).

Таким образом, понятие-образ *личность* занимает центральное место с точки зрения сотериологии в доктрине протестантизма, как и во всех христианских традициях. Если, согласно социальным документам, в исламе *личность* открывается в контексте ответственности перед обществом, в иудаизме личность вторична по отношению к обществу, а с точки зрения РПЦ она вторична по отношению и к обществу, и к государству, то только в протестантизме и католицизме *личность* сохраняет исключительную значимость, что подчеркивает превалирование в сознании индивидуального над общественным.

¹¹¹ См.: Шленкин В.Б. Баптистская этика и дух российского капитализма // Баптист. 2008. № 4. С. 13–15.

¹¹² См. подробнее: Анянцев Э.В. Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 165–191.

¹¹³ См.: Ядов В.А. Личность // Социологический словарь / отв. ред. Г.В. Осипов, Л.Н. Москвичев. С. 222; Бандуровский К.В., Асмолов А.Г., Леонтьев Д.А. Личность // Новый философский словарь. Т. II: Е–М. С. 400–404.

¹¹⁴ Цвингли У. Богословские труды // Истолкование и обоснование тезисов, или положений. М., 2005. С. 251.

¹¹⁵ Экман У. Указ. соч. С. 176.

¹¹⁶ Социальная позиция Протестантских Церквей России. С. 11.

В результате общего обзора и анализа «Социальной позиции Протестантских Церквей России» следует заключить:

1. Для протестантов понятие *нация* вторично по отношению к понятию *личность*, а основной целью в социальном документе считается защита личностных прав и подчеркивается значимость межнационального служения.

2. Социальная позиция протестантов декларирует принцип сотрудничества с государством как социальным партнером, максимально учитывая тезаурус современной секулярной картины мира, аккуратно вплетая/вписывая в его объем традиционные для протестантов понятия и категории. С точки зрения Протестантской Церкви, *государство* вторично по отношению к *обществу*. Предназначение государства протестанты видят в служении обществу, защищая интересы отдельной личности. Протестантская Церковь признает и почитает любое устройство государства как Богом установленное. Вместе с тем подчеркивается, что идеальной формы правления не существует, а наиболее близкой к таковой является республика с демократической формой правления, с консервативным взглядом на поддержание нравственных ценностей.

3. Нравственность занимает одно из центральных мест в социальной доктрине Протестантизма. Эта данность подчеркнута и в социальном документе. Российские протестанты рассматривают понятие

нравственность в контексте понятия *свобода*, а из всего спектра нравственных проблем выделяют особо нетерпимость, различные формы ксенофобии. При этом для протестанта права и свободы являются личной и неотъемлемой ценностью.

4. Протестантские богословско-философские подходы к осмыслению такого феномена как *труд* акцентируют внимание на нем как на особой форме богопочтения. В социальной доктрине протестантизма, как и в остальных христианских конфессиях, превалирует субъективное осмысление труда над объективным. Вместе с тем приоритет отдается индивидуальной значимости труда для человека перед его пользой в целом для общества — в этом особенность протестантской трудовой этики. Роль труда оценивается с точки зрения внутреннего состояния человека или его призвания.

В результате проведенного анализа можно сделать следующий вывод: отношение протестантов к социально значимым понятиям и категориям нашло достаточно точное отражение в «Социальной позиции Протестантских Церквей России». В отличие от социальных документов иудеев, мусульман, католиков и русского православия протестантская концепция не только обозначила вехи, позволяющие ориентироваться во взаимоотношениях с современными общественными институтами, но и сформулировала конкретный план действий в зависимости от нравственной оценки, данной этим институтам.

© Ананьев Э.В., 2010

Приложение 1

Интервью с Апостольским Нунцием в Российской Федерации архиепископом Антонио (Меннини)

на тему: «“Социальный католицизм”: теория и практика сегодняшнего времени»

Архиепископ Антонио Меннини. Прежде всего хотел бы поблагодарить редакцию Вашего авторитетного журнала за возможность ответить на столь широкий круг вопросов. На мой взгляд, это отражает тенденцию открытого доброжелательного диалога, характеризующего отношения между Римско-Католической и Русской Православной Церковью в не меньшей степени, чем новый уровень отношений, установившихся между Святым Престолом и Российской Федерацией. Знаменательно и то, что мы с Вами ведем концептуальный диалог, помогающий выявить общее основание Восточной и

Западной церковных традиций. Мне это представляется особо важным, имея в виду наши совместные усилия по осмыслению и решению ряда социальных и этических вопросов, беспокоящих наших современников.

– **Ваше Высокопреосвященство, еще раз благодарим Вас за то, что Вы сразу переходите к сути дела.**

Вопрос (далее — В.) 1. Действительно, наших читателей интересует социальное учение Католической Церкви, вместившее в себя многовековой опыт развития «социального католицизма». Но при этом оно так и не трансформировалось в доктрину (как это сформу-

лировано в соответствующем документе Русской Православной Церкви). Почему? Кто является адресатом социального учения Церкви?

– В ходе истории Католическая Церковь никогда не уставала высказываться по вопросам социальной жизни. Принципы социального учения Церкви вытекают из нравственного закона, соотнося человеческую личность и общество со светом Евангелия. Одновременно Церковь убеждена, что нравственные ценности основаны на естественном законе, вписанном в совесть каждого человека, и поэтому естественный закон должен соблюдаться. Но в основе и нравственного, и естественного закона лежит Любовь. Как сказал Папа Бенедикт XVI в энциклике *Caritas in veritate*, «...любовь насыщает подлинным содержанием личное общение с Богом и ближним; она — начало не только микроотношений: дружеских, семейных, в малой группе, но и макроотношений: социальных, экономических, политических» (CV, 2). Так сложилось в традиции католического учительства Церкви (магистериума), что при неизменности основополагающих принципов Соборы и Папы по мере необходимости выступают с соответствующими документами, в которых внимание фокусируется на тех вопросах, которые полагаются созвучными чаяниям верных, чтобы направить их в ежедневном социальном свидетельстве. В связи с этим хотелось бы выделить такие документы, как Пастырская Конституция Второго Ватиканского Собора *Gaudium et spes*, энциклики Папы Льва XIII *Rerum Novarum*, Иоанна XXIII *Pacem in terris*, Павла VI *Populorum progressio*, Иоанна Павла II *Laborem exercens* и многие другие. При этом само богатство наследия «социального католицизма» вызвало необходимость обобщить не только принципы, но и все богатство учительства Церкви по этим вопросам. Поэтому в начале десятилетия был выпущен *Компендиум социального учения Католической Церкви*. Я бы не стал его противопоставлять, даже жанрово, фундаментальному документу *Социальная доктрина Русской Православной Церкви*, потому что для меня и тот, и другой — обязательные тексты учительства Церквей, составленные в формах, более привычных для верных. Но вот что более важно: самое тщательное сравнительное чтение этих документов *свидетельствует о нашем доктринальном и концептуальном согласии по всем основным социальным и этическим вопросам*.

И последнее — об адресате социального учения Католической Церкви. На этот вопрос ясно ответил кардинал Анджело Содано в предисловии к *Компендиуму*: «Интересно отметить, что собранные здесь многочисленные элементы присутствуют и в других Церквях, церковных общинах, а также в других религиях. Текст был разработан таким образом, чтобы приносить пользу не только внутри, то есть среди католиков, но и вне. Братья, объединенные с нами общим Крещением, последователи других Религий и все люди доброй воли могут обрести в нем

пищу для размышления и общий стимул для целостного развития каждого человека и всего человечества».

В.2. Все христианские конфессии согласны с тем, что государство — это установление Бога. При этом протестантам импонирует демократический принцип организации власти, а каковы установки, взгляды на этот счет в католическом учении? Можно ли говорить о тождественности понятий «общество» и «государство»? И еще — какое основание обеспечивает достаточность для взаимоувязывания таких феноменов, как Церковь и политика, и могут ли священнослужители участвовать в политической жизни?

– Важнейший вопрос взаимоотношений между Церковью и государством, которое никогда не отождествлялось в католическом учительстве Церкви с обществом, опирается на евангельское основание, что не исключает определенной исторической динамики в практике этих взаимоотношений. Так, в течение длительного времени Папы в своей роли светских государей активно участвовали в политике, в частности, Аппенинского полуострова. Концептуально же на формирование учительства Церкви в этом вопросе принципиальное влияние оказали выводы св. Фомы Аквинского (XIII в.), считавшего, что у Церкви и государства различные объекты действия — небесное и земное, и поэтому действия субъектов не должны противоречить друг другу, но, совмещаясь в душах людей, одновременно христиан и граждан, должны способствовать созиданию общего блага. Другими словами, речь идет о разграничении Церкви и государства, или, как определил Второй Ватиканский Собор, об автономии земных дел. Очень точно об этом сказал Папа Бенедикт XVI в энциклике *Deus caritas est*: «Церковь не должна брать на себя бремя участия в политической борьбе, чтобы добиваться утверждения максимально справедливого общества. Церковь не может и не должна замещать государство... Она призвана исполнять свою роль, пробуждая духовную энергию, без которой справедливость не может торжествовать и процветать... Церковь глубоко заинтересована в достижении справедливости благодаря просвещению разума и воли в соответствии с требованиями общего блага» (DCE, 28, а).

В этом смысле представляется второстепенным, какая именно конкретная форма организации политической жизни будет гарантировать каждому человеку его часть общественного блага в соответствии с принципом субсидиарности. Также из этого становится очевидным, что взаимоувязывающим фактором не может быть ничто, кроме любви: «Каждый христианин призван к такой любви согласно своей миссии и собственному положению в полисе. Таков институциональный — можно даже сказать, политический, — путь любви, и эта любовь не менее сильна и действенна, чем та, что обращается к человеку напрямую, без посредничества учреждений, составляющих полис» (*Caritas in veritate*, 7).

В.3. Социальная доктрина Русской Православной Церкви подчеркивает, что Церковь наднациональна, иудеи, наоборот, — обращаются к конкретному этносу. В чем особенность католического представления о наднациональности Церкви? Каково отношение к таким понятиям, как «Богоизбранная нация» и «каноническая территория»?

— В Догматическом постановлении о Церкви Второго Ватиканского Собора говорится, что «Церковь, которая должна распространиться до последних пределов земли, входит в человеческую историю и превосходит времена и границы народов» (LG, 9). Как видите, в этом принципиально важном вопросе позиции Католической и Русской Православной Церквей совпадают. Относясь с уважением к Израилю по плоти, который уже был назван Церковью (ср., например, Втор. 23, 1 ст.), Католическая Церковь верит, что Бог призвал всех верующих во Иисуса, начальника спасения и основоположника единства и мира, и сделал их Церковью, чтобы она была для всех и каждого видимым таинством этого спасительного единства. Руководствуясь тем же стремлением поиска единства, подлинно братских отношений, католическое богословие внимательно изучает, а Католическая Церковь в своей практике уважительно учитывает концепцию Русской Православной Церкви о «канонической территории».

В.4. Какое место отведено в католической доктрине понятию «личность»? Можно ли говорить о превалировании общественного над индивидуальным?

— Личность человека — это место, где Бог встречается с человеком. Более того, Любовь Бога личностна. Человек — одновременно объект Его Любви и содействующий субъект истории Спасения. Отсюда очевидна первостепенная роль человека в католическом вероучении — участника междуличностного диалога Любви (со-общения с Логосом), приобщающегося в момент Евхаристии к динамике Его жертвы и затем реализующего эту динамику в мировоззрении и мироустройстве. Папа Бенедикт XVI подчеркивает социальный характер Таинства Евхаристии, событие которой есть со-бытие с Богом: «Причастие освобождает меня от сосредоточения на самом себе и направляет ко Христу и к единству со всеми христианами... В Евхаристическом общении уже содержатся состояния «быть любимым» и «любить других» (*Deus caritas est*, 14). При этом следует различать учительство Церкви и разнообразие, как историческое, так и современное, богословских концепций, рассматривающих человека с разных точек отсчета — гносеологически, феноменологически, психологически, эвристически и т.д., так как никакое серьезное богословие невозможно без серьезного философского обоснования. Младогегельянский взгляд на мир, стоящий за Вашим вторым вопросом, также хорошо известен, особенно в марксистской форме, но, к сожалению, не предполагает трансцендентного подхода к личности.

В.5. Проблемы этики: протестанты рассматривают такой феномен бытия, как «нравственность», во взаимосвязи с феноменом «свобода», иудеи и мусульмане видят его взаимообусловленность с правом, а что по этому поводу думают католики?

— Вера, культ и этос взаимно переплетены и сотканы в одну реальность, которая приобретает ценность во время встречи с Любовью Бога. Необходим потенциал Любви, побеждающей зло добром и пролагающей путь свободно-му общению на уровне совести. Основными критериями морального действия, которые имеют особую ценность в обществе, проходящем через глобализацию, являются справедливость и общее благо. Их никак нельзя исключить из рассмотрения вопроса. Справедливость — это первый путь любви, или, как сказал Павел VI, ее «минимальная мера» (энциклика *Populorum progressio*, 22), и только любовь ее превосходит и восполняет по логике дара и прощения. Стремление же к благу есть выражение социального характера человеческого субъекта (в юридическом, гражданском, политическом и культурном аспектах): мы любим ближнего тем действенней, чем преданней служим общему благу, отвечающему и его истинным нуждам. Таким образом, обусловленное моральное действие подразумевает ответственную свободу личности и народов: никакая структура не может гарантировать развития «через голову» человеческой ответственности, помимо подлинно автономной, смиренной, свободной личности, минуя признание объективной неустранимости прав личности. Вместе с тем внутренне свободная личность делает экономические и политические структуры и институты инструментами свободы.

В.6. Каким образом спасение, понимаемое в эсхатологическом смысле, совместимо со спасением как благоустройством человеческой жизни на земле и каково в этом смысле отношение к труду? Рассматривается ли труд как форма богопоклонения?

— Думаю, что я неизбежно коснулся Вашего первого вопроса в размышлениях о взаимосвязи этоса и категории справедливости. Социальная деятельность верующего христианина аутентично реализует как личностный, так и межличностный потенциал дарованной ему Любви. Человеческое общество не остается на обочине или за пределами возвещения и домостроительства Спасения. По этой причине Церкви безразлично все то, что общество выбирает, производит и чем живет, безразлично нравственное, т.е. подлинно человеческое и очеловечивающее качество социальной жизни. Церковь должна «оплодотворять» и «заквашивать» Евангелием само общество (ср.: *Gaudium et spes*, 40).

Учение Церкви о труде имеет глубокие библейские корни. Первой человеческой паре Бог дает задание покорить землю и господствовать над всяким живым существом (ср.: Быт. 1, 28). Таким образом, труд присущ изначальному человеческому состоянию и поэтому не является ни наказанием, ни проклятием. Труд следует по-

читать, потому что это источник богатства или по крайней мере достойных жизненных условий вообще, действенное средство против бедности. Но нельзя поддаваться искушению обожествлять его, потому что в нем невозможно найти окончательный смысл жизни. Труд существенно важен: добросовестно трудясь, человек совершенствует свои добродетели, вкладывает свою лепту в общее благо, принимает таким образом участие в освящении мироздания. Но источник жизни и цель человека — Бог, а не труд, который всегда должен рассматриваться как христианское социальное свидетельство.

В.7. Семья. На Ваш взгляд, в католицизме преобладают социологические или онтологические установки в ее осмыслении, какова степень ее сакрализации?

— Без всякого сомнения, онтологические. Но социальное является частью и формой выражения онтологического в понимании семьи. Начиная с текстов, повествующих о сотворении человека, становится понятно, что по Божьему замыслу пара представляет собой «первую форму общности личностей» (ср.: *Gaudium et spes*, 12). Иисус родился и жил в конкретной семье и сообщил этому институту высочайшее достоинство, сделав его таинством Нового Завета. Поэтому Церковь рассматривает семью как первое естественное общество, изначально обладающее собственными правами, и ставит ее в центр социальной жизни.

Социальное учительство Католической Церкви утверждает приоритет семьи по отношению к обществу и государству. Семья, субъект неотъемлемых прав, обретает легитимацию в человеческой природе, а не в признании со стороны государства. Не семья — для общества и государства, но общество и государство — для семьи. При этом стабильность брачного союза не должна опираться только на добрые намерения людей, которых это непосредственно касается, — скорее все общество несет ответственность за то, чтобы оберегать и укреплять

семью как фундаментальный естественный институт, с учетом жизненно важных для нее неотъемлемых ее аспектов. Принципиально важно и то, что именно в семье человеку может быть гарантировано подлинно целостное развитие.

В.8. Глобализация — неизбежность или необходимость? Почему?

— Глобализация — это поливалентное явление, и рассматривать его следует в единстве и многообразии всех аспектов, включая богословский. Вот как сказал Папа Иоанн Павел II: «Глобализация априори не плоха и не хороша. Она будет такой, какой ее сделают люди» (Речь в Папской академии социальных наук, 27 апреля 2001 г.). Следует отметить, что социально-экономический процесс не является единственным аспектом глобализации. Другой процесс — рост взаимосвязей внутри человечества — должен стать источником блага и развития. Преодоление границ — факт не только материальный, но и культурный, если говорить о его причинах и следствиях. Еще «преодоление границ», иначе «трансцендентность», есть свойство человеческой личности, без которого были бы невозможны встреча и творческое со-бытие с Богом. Поэтому, как подчеркивает Папа Бенедикт XVI, «надлежит неустанно поддерживать тот культурный аспект процесса всемирной интеграции, который направлен на благо личности и общества и открыт трансцендентному» (ср.: *Caritas in veritate*, 42). Но при неправильном управлении они могут привести к возрастанию бедности и неравенства, новым разделениям между народами и внутри народов, заразить кризисом весь мир. Перераспределение богатств не должно превратиться в перераспределение бедности. Все эти опасности будут возможно преодолены, только если не упускать из виду ту антропологическую и этическую движущую силу, которая из глубины подталкивает саму глобализацию к гуманизму и солидарности.

© Меннини А., архиепископ, 2010

© Ананьев Э. В., собеседование, подготовка к печати, 2010

Приложение 2

Интервью с Генеральным секретарем Конференции католических епископов России, священником Католической Церкви Игорем Ковалевским

на тему: «Социальное учение Католической Церкви как ответ Церкви на вызовы времени»

В.1. Социальное учение Католической Церкви вместило в себя многовековой опыт развития «социального католицизма», но при этом так и не трансформировалось в доктрину (как это сформулировано в документе РПЦ). Почему? Кто является адресатом социального учения Церкви?

— Социальное учение Католической Церкви формировалось на протяжении веков, но наиболее интенсивный импульс развития оно получило после появления энциклики Папы Льва XIII *Рерум Новарум* в 1891 г. и последующих папских документов. Впоследствии появилась отдельная богословская дисциплина «Социальное

учение Католической Церкви», которое обобщает многовековой опыт Церкви в этой области. Важно отметить, что в западноевропейских языках слова *учение* и *доктрина* взаимозаменяемы. Под этим термином мы понимаем те учебники, в которых собраны богословские мысли по социальной доктрине Католической Церкви. Наиболее значимые тексты объединены в «Компендиум социального учения Католической Церкви».

Катехизис Католической Церкви (2422) определяет социальное учение как свод доктринальных принципов, развивающихся по мере того, как Церковь толкует события в ходе истории в свете совокупности учения, явленного через Христа, и с помощью Святого Духа. Адресат социального учения достаточно широк — это не только католики, но и все люди доброй воли. Ведь многие социальные вопросы касаются не только христиан, но и всех людей, живущих в условиях поликультурного, полинационального и поликонфессионального общества. Многие из этих проблем относятся к так называемому *естественному закону*, действие которого распространяется на всех людей, даже атеистов.

В.2. Социальная доктрина Русской Православной Церкви подчеркивает, что Церковь наднациональна, иудеи, наоборот, — обращаются к конкретному этносу. В чем особенность католического представления о наднациональности Церкви? Каково отношение к таким понятиям, как «Богоизбранная нация», «каноническая территория»?

— Понятие *наднациональность* заключено в самом термине *католичество*. По греческой этимологии *katholikos* — это составное слово, состоящее из *kata* и *holos*, что можно перевести как «относящийся к целостности». Таким образом, *katholikos* означает *целостный*, или *вселенский*. Смысл Католической Церкви как раз и кроется во вселенском, наднациональном характере. Все люди, всех времен, народов могут найти в этой Церкви спасительное средство. Вот в чем ее наднациональный смысл. *Наднациональность* проявляется в миссионерской деятельности Церкви.

Богоизбранный народ — это народ Ветхого Завета, иудеи, которым Бог даровал обетования и который подготовил почву для прихода Мессии.

Каноническая территория — понятие не политическое, а сугубо церковное, связанное со структурой Церкви. Католическая Церковь структурно делится на епархии, которые в свою очередь состоят из территориальных приходов. Каноническая территория регулирует распространение влияния этих церковных структур. Подобное деление способствует порядку в пастырском окормлении католиков.

В.3. Учитывая, что Компендиум Церкви сформировался по инициативе снизу, а не священства, какое место отведено в католической доктрине понятию «личность» — каково оно, каков объем этого понятия?

Можем ли мы говорить о превалянии общественного над индивидуальным?

— Не только социальная доктрина, но и само нравственное богословие в католичестве основано на доктрине персонализма. Библейское обоснование такого подхода мы видим в самых первых главах книги *Бытие*, когда описывается картина Божьего сотворения мира. В Священном Писании сказано: «Сотворил Бог человека по своему образу и подобию...». Человек — это образ и подобие Божье, что выражается в наличии у него разума и свободной воли как неотъемлемых признаков *личности*.

Известный латинский философ Боэций, который жил в середине V в., считал: «Личность — это индивидуальная субстанция разумной природы». Данное определение принято христианской культурой, в частности, культурой Католической Церкви. Католическое богословие имеет оттенок персонализма при разработке самых разных богословских концепций и теологических исследований — это, например, доктрина об откровении, или доктрина, связанная с нравственными законами и нравственной ответственностью человека.

В понимании католиков общественное не может превалять над индивидуальным. Мы говорим о превалянии индивидуального над общественным. Свобода личности может быть ограничена только свободой других личностей. Хотя человек по своей природе существо социальное и призван жить в обществе других людей, подчеркну, что роль общества тоже достаточно высока. Тем не менее общество является вторичным по отношению к личности.

Иоанн Павел II говорил: «Человек — это творение, которое Бог сотворил ради него самого».

В.4. Можем ли мы говорить о тождественности таких понятий, как общество и государство?

— Общество — это понятие более широкое, чем государство. В советские времена сложился стереотип, что общество это и есть государство. Но это не так. Ведь есть институты гражданского общества. Кроме государства, общество включает в себя много других структур, например: семья, Церковь, негосударственные структуры. Государство — одна из структур общества.

В.5. Все христианские конфессии согласны с тем, что государство — это установление Бога. При этом протестантам импонирует демократический принцип организации власти, а каковы установки, взгляды на этот счет в католическом учении?

— Государство — это власть от Бога, но имеется в виду власть в качестве общественного института. Мы не говорим о конкретной форме политического правления, которая способна использовать эту власть как во благо, так и во зло в отношении к своим гражданам. Социальное учение говорит о светской власти, которая выражала бы себя в служении обществу. Катехизис Католической Церкви подчеркивает: «...те, кто обладают властью, долж-

ны расценивать ее как служение. Власть — это служение. Власть имеет цель — общее благо. Она должна служить общему благу. Если она ему не служит, то она не исполняет свое предназначение как власть. И, строго говоря, ее нельзя уже считать властью от Бога. Власть должна быть служением для общего блага и заботу об общем благе должна исполнять»¹¹⁷ (2235).

Католическая Церковь не догматизирует и конкретный принцип организации власти. Ведь форма правления часто обуславливалась культурными и историческими факторами. Средневековая история в католических странах, как правило, связывалась с монархией, в современном мире — с демократической формой правления. В обществе существует стереотип, что демократия более характерна для протестантов, а монархия — для католиков. Смею Вас уверить, что это всего-навсего миф, возможно, связанный с управлением Церковью. Но ведь управление обществом и управление Церковью — это далеко не одно и то же.

В социальном учении Католической Церкви определен конкретный перечень пунктов, при которых возможно участие католиков в акции гражданского неповиновения. В частности, Катехизис подчеркивает: «Совесть обязывает гражданина не следовать предписаниям гражданских властей, если они противоречат нравственным законам, основополагающим правам человека и учению Евангелия. Отказ от повиновения гражданским властям, когда требования их противоречат совести, находит себе оправдание в различии между служением Богу и служением политическому обществу. “Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу” (Мф. 22: 21); “Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам” (Деян. 5: 29)» (2242)¹¹⁸.

В.6. На Ваш взгляд, какое основание обеспечивает достаточность для взаимоуязвлявания таких феноменов, как Церковь и политика? Могут ли священнослужители участвовать в политической жизни страны и почему?

— Церковь вне политики, ведь это институт, установленный самим Богом, и она должна являть свою спасительную миссию по отношению к каждому человеку, независимо от его политических воззрений.

В свою очередь Церковь может и должна давать нравственные суждения по тем или иным аспектам общественной жизни, в том числе и в отношении политической ситуации. Если обратиться к Катехизису, то он указывает, что Церковь обязана «выносить свое нравственное суждение также и о вещах, относящихся к политическому порядку, когда того требуют основные права личности или спасение душ, применяя все и только те средства, которые соответствуют Евангелию и благу всех, сообразно различиям времени и обстоятельств» (2246)¹¹⁹.

Церковь не приветствует участие духовенства в политической борьбе, ибо это не связано с миссией священника. Хотя, к сожалению, мы знаем, что такие прецеденты и были, и есть. Говоря же о России, мы отстраняемся от отождествления себя с какими-то политическими силами.

В.7. Проблемы этики: протестанты рассматривают такой феномен (элемент) бытия, как «нравственность», во взаимосвязи с феноменом «свобода», иудеи и мусульмане видят взаимообусловленность с правом, а что по этому поводу думают католики?

— Человек является субъектом морали по той причине, что обладает разумом и свободой, следовательно, является *личностью*. *Нравственность* тесно связана со свободой выбора. Выполнение нравственных норм — это не просто слепое выполнение тех или иных предписаний, это в первую очередь понимание, что не человек создан для закона, а, наоборот, закон создан для человека. *Нравственность* — это необходимое условие для развития *личности* в соответствии со своим предназначением.

В.8. Отношение к труду. С точки зрения католиков, первичен результат труда или сам процесс? Можем ли мы рассматривать труд в качестве формы богопочтения?

— Отношение к труду Катехизис описывает в контексте заповеди: «Помни день Субботний». С одной стороны, в этой заповеди сказано о необходимости почитать Господа в седьмой день, но, с другой стороны, сказано о необходимости шесть дней трудиться. Почему это так? Ответ на этот вопрос мы читаем на первых страницах книги *Бытие*: когда наши прародители согрешили, Бог сказал Адаму: «...в поте лица будешь добывать хлеб свой». Обязанность Адама трудиться — это объективное предназначение каждого человека.

При этом, конечно, человек трудится ради исполнения своего предназначения не только в будущем, но и в этом мире, на деле реализуя данную Богом ответственность за себя, семью, общество, в котором он живет. Ведь труд имеет социальное измерение. Труд первичен в отличие от результата, но при этом я не говорю, что неважен результат труда. Христианская этика говорит и о важности результата труда, ведь благодаря труду человек может развиваться.

В какой-то степени мы согласны с протестантами в утверждении, что труд — это форма богопочтения, ведь это есть исполнение Божьей заповеди. Кроме того, стоит помнить о том, что каждый человек должен реализовать свое призвание, а это возможно только посредством труда. Не зря св. Бенедикт, один из основателей европейского монашества, провозгласил: “*ora and labora*”, что можно

¹¹⁷ Катехизис Католической Церкви. М., 1998. С. 515.

¹¹⁸ Там же. С. 514–515.

¹¹⁹ Там же. С. 516

перевести как «молись и работай». Действительно, труд для христианина — форма молитвы, в этой части труд может являться богопоклонением. В то же время труд перестает быть богопоклонением, если земные ценности подменяют самого Бога.

В.9. В сознании многих католиков существует жесткий дуализм «духовного» и «мирского», «церковного» и «светского». За этим дуализмом кроется вопрос: каким образом спасение, понимаемое в эсхатологическом смысле, совместимо со спасением как благоустройством человеческой жизни на земле?

— Жесткий дуализм — это стереотип, сформировавшийся в христианской культуре, в частности, в католичестве, но это не церковная доктрина. Жизнь вечная и жизнь на земле имеют между собой тесную связь, спасение начинается уже в этой жизни, оно рождается и растет подобно семени, описанному в притчах Иисуса, а вот какой плод оно принесет — это зависит от человека, сотрудничающего с Божьей благодатью. Окончательный результат спасения будет явлен уже в другой действительности. Сочетание земного и вечного мы видим на страницах Евангелия. Например, читая притчи о Царствии Небесном, мы видим, что каждый христианин призван, находясь здесь, на земле, способствовать возрастанию Царствия Небесного. Земные ценности являются ценностями, но они не обладают абсолютном.

В.10. Преступление — это посягательство на общее благо или нарушение границ свободы (свободы в узком и широком смысле, в том числе и предоставленной)?

— На этот вопрос я бы ответил, что и то, и другое. С точки зрения антропологии, конечно, это нарушение границ свободы другого человека, в то время как посягательство на общее благо — это следствие. Ведь общее благо совокупляет в себе благо каждого конкретного человека.

В.11. Наказание: каким образом «ущерб, нанесенный целостности божественного миропорядка, может быть восполнен через страдание преступника»?

— Грех, совершаемый человеком, всегда ведет к каким-то последствиям. Его смысл в том и заключается, что человек отворачивается от Бога и неупорядочно привязывается к творению. Страдания — это результат связи с этими последствиями. В христианстве нет жесткого дуализма в плане извечной борьбы добра со злом. Нет абсолютного, метафизического, зла. Даже дьявол был сотворен как добрый ангел, и все творение Божие — по природе доброе. Зло — это недостаток причитающегося добра, поэтому еще Фома Аквинский

писал, что «субъектом зла является добро». Это относится и к моральному злу. Нарушение добра объективно приводит к негативным последствиям, в числе которых находятся наказание и связанное с ним страдание. Первая цель наказания — исправить беспорядок, вызванный преступлением. Кроме того, наказание имеет целью защиту общественного порядка и безопасности людей, а также должно способствовать исправлению виновного (терапевтическое значение).

В.12. Семья: на Ваш взгляд, в католицизме в ее осмыслении преобладают социологические или онтологические установки, какова степень ее сакрализации?

— Безусловно, преобладают онтологические установки. Причем я снова вернусь к книге *Бытие*: «Сотворил Бог человека, мужчину и женщину»; «Оставит человек отца и мать, прилепится к жене и да будут двое — одна плоть». Семья как союз мужчины и женщины, существенными свойствами которого являются единство и нерасторжимость, — это Божье установление, связанное с онтологией. Степень сакрализации института семьи весьма высока. Ведь брак между христианами является таинством. Мы не рассматриваем семью только в социологических категориях, хотя признаем, что семья — это ячейка общества.

В.13. Глобализация — неизбежность или необходимость? Почему?

— Безусловно, что это одновременно и то, и другое. По объективным причинам сегодняшнее общество многонационально и многорелигиозно. Процесс глобализации развивается весьма стремительно. Противостоять его движению или что-то в нем изменить, я думаю, невозможно. Просто с этим необходимо считаться.

В.14. Что есть, на Ваш взгляд, социальная идея в современной культуре, или, говоря по-другому, какова идеология социальной идеи (доктрины)?

— Как христианин считаю, что все-таки это благо конкретного человека, конкретной личности. Христианская этика по своей природе — эвдаимонистична. Эвдаимонизм — это стремление человека к счастью. Мы призваны и должны стремиться к счастью. При этом мы осознаем, что полного счастья в этой жизни человек не достигнет, а высшее счастье его здесь — это общение с Богом.

Что важно, нельзя путать эвдаимонизм с гедонизмом, т.е. просто стремлением к удовольствию, радостям этой жизни. Гедонизм никогда не даст человеку полноты счастья. Святой Августин однажды сказал: «...не успокоится мое сердце, пока не почует в Боге», т.е. только Бог может быть истинным источником счастья для человека.

© Ковалевский И., священник, 2010

© Ананьев Э. В, собеседование, подготовка к печати, 2010

Интервью с членами Консультативного совета глав Протестантских Церквей России (КС ГПЦР) — руководителем Российского Объединенного союза Христиан Веры Евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ) епископом Сергеем Васильевичем Ряховским (далее: С.Р.); Первым заместителем начальствующего епископа Российской Церкви Христиан Веры Евангельской (РЦ ХВЕ) епископом Павлом Анатольевичем Баком (далее: П.Б.); Председателем Российского Союза Евангельских Христиан-Баптистов (РСЕХБ) епископом Юрием Кирилловичем Сипко (далее: Ю.С.) на тему «Социальная позиция протестантов — ответ общины на вызовы времени»

В.1. В чем актуальность (а, может быть, и уникальность) принятой социальной концепции? Кто является ее адресатом?

С.Р. В основу «Социальной позиции Протестантских Церквей России» легла концепция, разработанная годом ранее РОСХВЕ. Так случилось, РОСХВЕ — первое протестантское объединение, которое осознало необходимость формирования единой оценки социально значимых явлений. Позднее эта идея нашла поддержку у глав остальных конфессий, входящих в КС ГПЦР и получила отражение в едином документе. Уникальность «Социальной позиции Протестантских Церквей России» в том, что за ее положениями кроется не просто и не только декларация намерений, но и конкретная программа по их реализации. Документ обращен в первую очередь к последователям евангельских Церквей, а во вторую — ко всем людям доброй воли. Разумеется, речь идет не о вселенских масштабах, а о так называемом русскокультурном мире (к которому относятся обладатели российской ментальности).

П.Б. «Социальная позиция Протестантских Церквей России» — это, я бы сказал, с одной стороны, своего рода паспорт, по которому общество может идентифицировать нас (протестантов). С другой стороны, это свидетельство единства протестантских конфессий во взгляде на социально значимые понятия и категории, принятые современным обществом. Несмотря на различное богословие, у нас общее понимание служения обществу.

Говоря об адресате социального документа, отмечу, что возможность существования корпоративной идеи обусловлена тождественностью идей индивидов. Однако бесперспективна идея, которая была бы в отрыве от ее восприятия конкретной личностью. Поэтому адресатом социальной концепции, естественно, является не столько нация или общество, сколько конкретный человек.

Ю.С. Адресатом принятой в 2003 г. «Социальной позиции Протестантских Церквей России» является российское общество. Вместе с тем подчеркну, что в центре социальных воззрений протестантов находится конкретная личность, человек.

Необходимость издания социального документа созрела уже давно. Ведь после почти векового государственного атеизма, когда религиозная жизнь была не только вытеснена на обочину, но и удалена из сознания обще-

ства, мы становимся свидетелями всплеска религиозной активности. В условиях многообразия религиозных организаций им было необходимо показать общественности свое лицо. В частности, им следовало дать ответ на вопрос, кто такие сегодняшние протестанты, выразить свое отношение к тому, что происходит в обществе. Коммунизм ставил своей целью уничтожение религии, а вот они, «религиозники», дают ясные и четкие определения по самым принципиальным вопросам жизни.

В.2. Социальная доктрина Русской Православной Церкви подчеркивает, что Церковь наднациональна, Иудаизм, наоборот, обращается к конкретному этносу. В чем особенность протестантского представления о наднациональности Церкви? Каково отношение к таким понятиям, как «богоизбранная нация», «каноническая территория»?

С.Р. В протестантизме отсутствует такое понятие, как «каноническая территория». Протестантская Церковь подчеркивает свою межнациональность. Она не привязана к какой-либо нации или этносу, но она и не стирает культурные особенности народа. Евангельское представление о нации сформулировано в словах апостола Павла в послании к Колосской церкви: «...нет ни иудея, ни эллина, ни мужского пола, ни женского» (Кол. 3: 11). Культура в евангельском понимании — это язык общения, а не национальность или цвет кожи и разрез глаз. Если определить этническую принадлежность как «русскость», то протестанты подчеркивают не «русскость», а «российскость», под которой понимается культурная общность народов, населяющих русскокультурное пространство.

П.Б.: Церковь внеациональна. Апостол Павел со страниц Священного Писания, определяя роль нации, говорил: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28). Это значит, что нет и не может быть особого, Богом избранного народа, которому уготованы лавры человеческого спасения. Есть спасающий Бог, которому принадлежит все лучшее, чем обладает сегодня человек. Признание этого права за Богом и отождествление человека с Ним позволяет человеку раствориться в Его благодати и обрести Вечную Жизнь. Церковь строится не на национальной особенности, а на признании верховенства Бога и своей зависимости от Него.

Ю.С. Христос однажды сказал: «У Меня есть овцы не сего двора» (Ин. 10: 16). В Священном Писании в 28-й главе Евангелия от Матфея написано: «...идите и научите все народы» (Мф. 28: 19). Для нас евангельских верующих, это является определяющим в деле распространения спасительного Евангелия среди всех наций и народов. В этом смысле Церковь внациональна. Она дает всем этносам равную ценность в глазах Бога.

Каноническая территория — это понятие, которое не была знакомо первоапостольской Церкви, оно появилось относительно недавно и предполагает претензию на сферу влияния и исключительную власть. Безусловно, действие подобного принципа парализует евангельскую миссию, сосредоточивая ее в узконаастырском пространстве.

В.З. Какое место отведено в протестантской доктрине понятию «личность», каково оно, каков объем этого понятия? Можем ли мы говорить о превалировании индивидуального над общественным?

С.Р.: Ценность понятия «личность» прописана в Евангелии. Бог имеет дело гораздо чаще именно с личностью. Церковь состоит из отдельных личностей. Личность принимает решения, а потом отвечает за них пред Господом. Роль личности уникальна.

Защита личностных ценностей, прав, свобод, благосостояния, спектра возможностей личности — главная задача общества. При этом личность не находится в абсолютном вакууме. Должна быть Церковь, должно быть общество, где личность будет реализовывать свой потенциал. Мы не можем сравнивать между собой личность, общество, Церковь. Ведь все это создал Бог. Но первична все-таки именно личность.

Протестантская этика основана на открытии ресурсов и возможностей личности. В этом кроется принципиальное отличие протестантизма от других конфессий. При этом Протестантская Церковь не чуждается соборности. Ведь Церковь — это соборность. Иисус однажды сказал: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20). В послании к Коринфянам сказано: «И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают» (1Кор. 14: 29). Соотношение личности и соборности в Священном Писании точно взвешено и продуманно. Тем не менее сотериологическая ценность личности позволяет говорить о ее приоритете перед остальными категориями.

П.Б. Протестантское богословие отличает индивидуализацию личности от личностной индивидуализации — это два понятия, которые не имеют ничего общего. Первое из них проповедует сегодняшнее светское общество. Результат такой проповеди — в этом мире все труднее оставаться Человеком. В одном интервью журналу «Таймс» еще в начале XIX в. американский философ Э. Визес сказал: «Человечество уничтожит ненависть к отличию других и равнодушие к самим се-

бе». Протестантская теология подчеркивает значимость личностной индивидуализации, которая предполагает наличие, на наш взгляд, правильной самооценки и формирует адекватное мировосприятие, выраженное не в противопоставлении частного общему и конкуренции их, а сохранение частного в уважении к общему. В протестантизме подчеркивается превалирование личности над всем остальным.

Ю.С. Вопрос, поставленный Достоевским: «Тварь я дрожащая или право имею?» — до сих пор остается без ответа в общественном сознании. Так происходит потому, что евангельские принципы не проникли в сознание россиян.

В евангельском понимании категория «личность» обладает ключевым значением: именно с ней общается Бог, она — избранная, с точки зрения сотериологии, именно ее возрождает Иисус Христос по своему образу и подобию. Вся ценность жизни — как земной, так и вечной, духовной, — постигается через личность. Основа такого воззрения находится в Священном Писании.

Бог наделил личность уникальной властью. Даже после грехопадения Бог все равно имеет дело с личностью. Давайте вспомним описанный в Священном Писании диалог между Богом и Авраамом. Бог обращался к нему лично. Давайте посмотрим, как Божий закон в виде каменных скрижалей был открыт Моисею. Сказано: «Я, Господь Бог твой...». Это примеры обращения Бога к личности. С другой стороны, сама личность посредством приближения к Богу достигает совершенства, как к тому и призывает Иисус Христос: «Будьте совершенны, как совершен Отец Мой небесный!»! Поэтому, говоря о превалировании, убежден, что личностное всегда превалирует над общественным. Даже в обществе, где такое понимание отвергается, личность превалирует над обществом. Когда интересы личностей подавляются, появляется диктатор, который, прикрываясь общественными интересами, господствует над человеком. Общественное исчезает, если оно не создано личностью для блага самой личности, представляющей образ Бога на земле.

В.4. С точки зрения протестантского мировоззрения что первично — общество или государство, можем ли мы говорить о тождественности этих понятий?

С.Р. Если вспомнить историю израильского народа, то сначала Бог создал общество Израиля и лишь много лет спустя, уважая выбор народа, дал повеление о создании государства.

Весьма уважительно к институту государственной власти относился Иисус Христос. Вспомните историю, когда к Нему подошли лукавые люди и, искушая, спросили: «Позволительно ли нам давать подать кесарю, или нет» (Лк. 20: 22). Иисус в ответ сказал: «...итак, отдавайте кесарю кесарево, а Божье — Богу» (Лк. 20: 25).

Такой же точки зрения придерживалась и первая Церковь. Например, апостол Павел, прекрасно понимая,

что государство — это инструмент управления и принуждения, в послании к Римлянам пишет: «всякая душа да будет покорна высшим властям» (Рим. 13: 1).

Говоря о значимости государства через призму современной социальной позиции, отмечу, что в отличие от социальных документов иных конфессий (в частности, РПЦ) документ протестантской Церкви не декларирует возможности участия в акциях гражданского неповиновения. Мы верим, что всякая власть от Бога!

Отвечая на вопрос, что первично, подчеркну: высшей ценностью, с евангельской точки зрения, был и остается Человек. Общество состоит из личностей. Государство должно служить обществу. При всем уважении к государству как институту власти оно вторично по отношению к обществу.

П.Б. Общество и государство — категории, содержащие различный тезаурус. При этом, например, появление в обществе каких-либо новых стандартов поведения, взглядов неминуемо отражается на политике и воззрениях государства. Государство отслеживает тенденции общества и придает им необходимую легитимацию. Общество ставит на повестку дня вопрос, а государство в лице законодательной власти ищет методы его разрешения, в лице исполнительной — старается разрешить. Таким образом при исключительной значимости государства первично все-таки всегда общество!

Ю.С. К сожалению, сегодняшнюю российскую реальность можно охарактеризовать тремя словами: «Государство — это все»! До сих пор в России не сформировано гражданское общество, отсутствует понимание ценности личности, «права и свободы человека» воспринимаются как антироссийская пропаганда. Нет свободы для деятельности общественных институтов. Государство унаследовало сущность монархии, которая сначала была воплощена в виде царского режима, позднее — в виде деятельности политбюро, а сегодня ее реализуют «национальные лидеры».

Если посмотреть на предназначение государства с точки зрения евангельской Истины, то, безусловно, оно вторично по отношению к обществу, является продуктом последнего и обязано отчитываться перед ним. Общество устанавливает государственный строй — через принятие Конституции, через выборы законодательной и исполнительной власти. При сформированном гражданском обществе можно говорить о государстве как заказе общества, обеспечивающем комфорт для реализации личности, раскрытия ее потенциала, о создании условий, равных возможностей удовлетворения человеческой нужды. Тенденция, когда государство, а не общество, является даятелем всех благ, на мой взгляд, весьма опасна. Она ставит крест на развитии общества, что мы и наблюдаем в XX и теперь, в XXI в., у себя дома.

В.5. Все христианские конфессии согласны с тем, что государство — это установление Бога. При этом Православной и Католической конфессиям импонирует монархический принцип организации власти; а

каковы установки, взгляды на этот счет в протестантской среде?

С.Р. Безусловно, государство — это Божье установление. Протестантизм не исключает монархию в качестве богоугодной формы правления, ведь подобную модель мы встречаем в Священном Писании. Вспомним, как Господь устами пророка Исаяи называет своим помазанником языческого царя Кира (Ис. 45: 1). Вместе с тем нам, как евангельским верующим, более присуще государство не монархическое.

Структура Протестантской Церкви в отличие от структуры Церкви католиков или православных, теократической по форме, — теократическая по своему содержанию. Большую роль в жизни общины играют сами люди, которые и есть всеобщее священство, всеобщее апостольство. Вот почему протестантам более близка модель государства, которое гарантировало бы соблюдение прав человека, защиту частной собственности, обладало бы независимой судебной системой, свободой средств массовой информации. Это было бы государство, соблюдающее основные библейские, евангельские истины, описанные в Слове Божьем. Можно сказать, что это республика с демократической формой правления, но чуждая либеральных ценностей.

Думаю, это должна быть республика с консервативным доктринальным отношением к вопросам нравственности, морали. Описание подобного устройства мы встречаем в Священном Писании, в первых главах книги *Бытие* при описании сада Едемского, когда Бог насадил разные деревья, в том числе дерево жизни и дерево познания добра и зла, дал определенный выбор Адаму и Еве. Он не навязывал свою точку зрения первым людям, позволив им самим сделать свой выбор. В этом уникальность демократии — она всегда позволяет сделать выбор.

Невозможно насильно сделать человека высоконравственным, честным, счастливым. Это приходит только через осознанный выбор. Вместе с тем государство должно обеспечить право выбора, вот почему мы говорим о консервативной демократии.

П.Б. Власть должна соответствовать запросам общества и духу времени. Нельзя искать политическую организацию в Божественных установлениях. Идеальной формы для государственного управления, с моей точки зрения, не существует. Идеализировать какую-то модель я бы не стал. Бог наделил человека свободной волей, в том числе и осуществлять свой выбор. Позволю себе процитировать слова, однажды сказанные У. Черчиллем: «Демократия — это плохая форма правления, но ничего лучшего человечество еще не придумало». Неоспоримое преимущество демократической формы правления заключается в том, что носителем власти является народ. Если говорить о России, то сегодняшний государственно-политический строй — это результат определенного эволюционного процесса, ведь в истории страны были и монархия, и диктатура.

В протестантизме нет формы правления, которую можно было бы считать условием построения идеального государства. Мы не можем обожествлять монархию, так как она олицетворяет человека, а всякий человек в сущности своей несовершенен. Подчеркиваю, мы должны ценить и уважать ту власть, которая сегодня установлена.

Ю.С. Монархическая форма правления, в частности, соответствующая образу «симфонии властей — Церкви и государства», позволяет Церкви реализовывать планы по восполнению своих нужд при поддержке административного ресурса государственной власти. Евангельский же подход настаивает на полном отделении Церкви от государства — она живет по законам Царства Божьего. Иисус сказал: «Царство мое — не от мира сего» (Ин. 18: 36). В христианском сознании должно четко определиться, что мы являемся представителями Небесного Царства. Написано в Слове Божьем: «Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20: 25–26).

Не совершенной, но более прогрессивной формой правления я считаю демократию. Она свидетельствует о более высоком уровне цивилизационного развития общества, возможном при условии познания личностью своего достоинства и ценности. Демократия близка к такому принципу евангельского служения, как общинность, при котором все члены Церкви ответственны друг перед другом.

В.6. На Ваш взгляд, какое основание обеспечивает достаточность для взаимоувязывания таких феноменов, как Церковь и политика? Могут ли священнослужители участвовать в политической жизни страны и почему?

С.Р. Церковь не может оставаться в стороне от жизни общества. Говоря простым языком, «нам до всего есть дело». Конечно, мы не проповедуем о политике с церковной кафедры — даже не потому, что подобная агитация запрещена Конституцией, а потому, что церковь — это место поклонения Богу. В церкви мы встречаемся с Ним, служим Ему. Здесь нет и не может быть места для реализации чьих-то политических амбиций.

Вместе с тем в обыденной жизни мы призываем людей занимать активную жизненную позицию — и не только в общественной, но и в политической жизни. Мы разделяем и поддерживаем волеизъявление прихожан посредством участия в политических партиях и движениях. Ведь таким образом они реализуют полученное от Бога право выбора.

В отношении священнослужителей, действительно, существует ряд ограничений. Человек, призванный Богом в качестве священника, не может быть политическим деятелем. Политика — это всегда борьба за власть, всегда поиск путей воздействия на механизм принятия политических решений в интересах своей политической партии. Как только священнослужитель станет отстаивать интересы чужей-то партии, он больше не сможет служить людям, которые придерживаются иных политических убеждений.

Вместе с тем священники не имеют права оставаться равнодушными к происходящему в стране. Их должны волновать проблемы общества: демография, экономика, преступность, социальная защищенность и т.д. Они обязаны иметь активную социальную позицию, которую не надо стесняться отстаивать, в том числе и через СМИ. Для себя я вижу хорошие перспективы влияния на общество посредством участия в работе Общественной палаты Российской Федерации. Убежден, мы должны активно реагировать на все, что происходит в государстве.

П.Б. Когда император Константин объявил христианство государственной религией, то не Рим стал христианским, а, наоборот, Церковь стала приобретать светский характер. К сожалению, это исторический факт. Церковь может и обязана оказывать влияние на политику только через оказание влияния на самих политиков как на людей. Другого средства воздействия, с моей точки зрения, у нее нет. Церковь должна оставаться примером, образцом, идеалом чистоты и нравственности, к которому будут стремиться приблизиться все остальные участники общественных отношений. Церковь, с одной стороны, всегда открыта для мира, а с другой — никогда не проявляет лояльности по отношению к его системе ценностей. В Священном Писании сказано: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1Ин. 2: 15).

Священнослужители, по моему глубокому убеждению, должны быть только слугами Алтаря и никак не касаться политики. В Библии сказано: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф. 6: 24). Угождая обществу, каким бы оно ни было совершенным, невозможно сохранить независимость от мнения людей, его составляющих. Ведь любой компромисс воззрений человека относительно общества — это опасный путь, который ничего не имеет общего с исполнением Воли Божьей.

Ю.С. Я не вижу оснований для участия священнослужителей в политической жизни страны. Для меня единственным основанием вероисповедания и практикой жизни являются Евангелие и Христос. Слишком очевидно, что священник, втянутый в политическую схватку, не может оставаться независимым духовно, беспристрастно проповедующим Божественную правду.

Вспомните суд Пилата. Простая история (Мф. 17): Пилат пытался политическими средствами урегулировать конфликт с иудеями и при этом сохранить жизнь Иисусу Христу. Но, умывая руки, он вынужден был признать свое поражение. Христос предпочел смерть и свободу компромиссу с властью. Мы можем говорить о независимости Церкви от государства только при условии принципиальности ее служителей и их невовлеченности в политические процессы. Церковь — это константа, Божий институт. Нравственный закон реализуется не благодаря поддержке политических партий, а благодаря руководству Бога.

Другое дело, когда христианин, будучи политическим деятелем, отстаивает интересы своих избирателей. В этом случае как гражданин он ответствен перед людьми, обязан оставаться патриотом страны, города, в котором живет, быть честным, делать все самым лучшим образом.

В.7. Проблемы этики: католики рассматривают такой феномен (элемент) бытия, как «нравственность», во взаимосвязи с феноменом «свобода», иудеи и мусульмане видят взаимообусловленность с правом, а что по этому поводу думают протестанты?

С.Р. Для меня вопрос этики — это нравственность и свобода. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянской церкви писал: «...подражайте мне, как я — Христу» (1 Кор. 4: 16). Павел указывает на Христа, но при этом подчеркивает свою добровольность остаться неким Его слепком. В послании к Галатам апостол вновь призывает нас: «...стойте в свободе, которую даровал Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства...» (Гал. 5: 22). Речь идет о свободе от похоти, от страсти, от греха. В этом призыве как раз и содержится евангельская этика.

Этика не имеет ничего общего с моралью. Ведь мораль относительна. То, что приемлемо с точки зрения морали одного общества, может оказаться неприемлемым с позиции другого общества. Я бы рассматривал этику как некую ипостась нравственности с внутренней свободой. Разделить их внутри себя невозможно.

П.Б. Нравственность — это категория, безотносительная к каким-либо правовым системам, способная проявлять себя в свободной личности. Она является константой, определяющей и оценивающей с точки зрения истины другие категории, например, право, общество, мораль, личность и т.д. При этом лишенная свободы нравственность утрачивает свой смысл. Без свободы не может быть нравственности.

Ю.С. Взаимосвязь этики со свободой и правом очевидны. Очень важно понимать их взаимозависимость.

Нравственные нормы — данность Бога. Небесная нравственность формирует право. Небесная нравственность формирует понятие свободы и, что более важно, дает силы для соблюдения норм права и свободы.

В.8. Отношение к труду: с Вашей точки зрения, что первично — результат труда или сам процесс? Можем ли мы говорить, что для протестанта труд — это форма богопоклонения?

С.Р. Безусловно, для протестанта труд — это богопоклонение. Сказано в Священном Писании: все, что ты ни делаешь, делай как для Господа. Мы чтим Бога, делая добро.

Рассматривая процесс труда, мы подчеркиваем его ценность. При этом нельзя умалять его результата. Ведь в Библии сказано: «...с плачем несущий семена для посева, будет пожинать их с радостью». Земледелец всегда видит плод своего труда — при условии, что он должным образом относится к его процессу.

Подчеркиваю, процесс и результат труда не могут быть отделены друг от друга. В отличие от католического по-

нимания концепции труда, заключающейся в признании первичности процесса и следующей за ним наградой в Вечности, протестанты допускают получение награды и в этой жизни, в качестве плодов труда.

Таким образом, и процесс, и результат труда есть формы богопоклонения. С одной стороны, мы все знаем, что «без труда не вытащишь и рыбку из пруда», а с другой — нам известен евангельский принцип: «Бог ничего не делает бесцельно».

П.Б. Из трех основных элементов трудовой деятельности: мотивация, процесс и результат — самым значимым является мотивация. Верная мотивация обусловлена не столько ожиданием извлечения прибыли, сколько нравственным содержанием самой личности, и тогда качество труда всегда будет иметь коэффициент, значительно превышающий затратную часть произведенного продукта. В послании к Колоссянам сказано: «И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков» (Кол. 3: 23). Мотивация — первичный фактор в трудовом процессе. Говоря о предназначении труда, я напомним, что в книге *Бытие* (Быт. 2: 15) сказано, что Бог сотворил человека и сразу же поставил перед ним определенную цель, чтобы тот возделывал Сад Едемский. В моменте сотворения уже было предназначение. Труд для человека — это возможность реализовать заложенный в нем потенциал, единственный путь к самореализации. С моей точки зрения, труд, безусловно, является формой поклонения, служения Творцу.

Ю.С. Современное общество выросло на установке, что труд — это каторга, наказание, проклятие. Эта прививка социализма в крови глубоко. Об этом напоминает песня: «...мы не сеем, не пашем, не строим, мы гордимся общественным строем».

Процесс труда имеет безусловную ценность. Бог заповедал человеку: «...шесть дней работай!» Седьмой, отдыхай, посвящая его Богу, — это ведь сотрудничество с Богом. «Наполняйте землю и обладайте ею», — прямое повеление Бога человеку. Христос, когда говорит об Отце, подчеркивает: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5: 17). Евангелие прививает понимание того, что люди — это не биологические существа, созданные для смерти. Очень важно понимание ценности личности, образа и подобия Божьего! Труд, как Божье установление, позволяет человеку увидеть себя в образе Божественной личности, выражающей свое поклонение Богу. Труд — это исполнение Божьего повеления, ценностный дар от Бога. С другой стороны, о труде сказано: «...плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» (Лев. 19: 13). Мы понимаем, что, если человек работал, он должен получить за это вознаграждение. Думаю, важно не противопоставлять, а сочетать эти определения.

Труд для протестанта, безусловно, акт поклонения Богу. Мы — Божьи творения. Он создал нас и дал нам власть. И когда, с чистым сердцем, мы понимаем свое предназначение, — это потрясающее духовное наслаж-

дение, выраженное в поклонении Ему, за которое можно сказать: «Господи, благодарю тебя».

В.9. Право собственности: как протестанты относятся к богатству? Насколько сегодняшние протестанты придерживаются принципа кальвинской аскезы?

С.Р. Одно из основополагающих библейских определений заключено в том, что Бог дал человеку право владычествовать Землею. Слово «владычествовать» характеризует частную собственность. Вместе с тем наши оппоненты говорят о том, что в первоапостольской Церкви верующие продавали имения и приносили вырученные деньги к ногам апостолов. Все верно, но, чтобы продать имущество, необходимо им обладать. Невозможно продать то, чего у меня нет.

Для нас отношение к частной собственности носит символический смысл. Мы проповедуем, что сами являемся частной собственностью Бога.

Богатство, если к нему не прилеплена душа, становится благословением. Оно способно приносить пользу. В Священном Писании 28-я глава книги *Второзаконие* целиком посвящена обетованиям Бога о богатстве в нашей жизни, если только мы будем чтить Его и не нарушать заповедей Его. Наоборот, если мы не будем слушаться Его гласа, то будем бедными и нищими. В моем понимании, аскеза это и есть непривязанность к богатству.

П.Б. Богословие Протестантских Церквей в первую очередь является средством упорядочения внутреннего, духовного мира человека. Богатство как категория остается за рамками его воззрений. Если богатство является высшей формой самовыражения, то это указывает на наличие греха в сердце человеческом. Если собственность рассматривается в качестве дарованного Богом средства для осуществления Божьего ведения, то она богоугодна и принесет немало плодов как для самого человека, так и для окружающих его людей.

Протестанты не боготворят аскезу. Каждому человеку Бог дал все необходимое для полноценной жизни в соответствии с талантами и способностями. Прилежание, верность в реализации Богоданного дара производят тот результат, который и называется «богатство». Это богатство не измеряется в деньгах, а рассматривается как критерий верности Богу, характеризующийся наличием внутреннего удовлетворения от проделанной работы.

Ю.С. Апостол Павел в послании к Филиппийцам учил: «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии» (Фил. 4: 12). Мы ничего не принесли в этот мир и ничего не заберем с собой. Поэтому необходимо относиться к богатству как к доверенному нам имуществу от Бога. Нет ничего плохого в том, что человек богат.

В известной притче в Евангелии от Матфея (25-я гл.): «...подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: “Господин! Пять талантов ты дал мне; вот другие пять талантов я приобрел на них”. Господин его сказал ему: “Хорошо, добрый и верный раб! В малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди

в радость господина твоего”», — так высоко оценивается умножение богатства.

Предприимчивость, прочные навыки в работе, смекалка — это дары от Господа, которые необходимо реализовывать, одним из свидетельств этой реализации может быть и богатство. Но Евангелие подчеркивает, что сердце независимо от богатства должно всегда принадлежать только Господу.

Аскеза — это не кальвинский, а евангельский принцип служения, ведь она происходит от учения Христа: «Кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мной» (Мк. 8: 34).

В этом принципе кроется понимание предназначения служить. Аскеза христианская направлена не просто на уход в пустыню, в монастырь, чтобы укрыться от человеческих проблем, — наоборот, она вдохновляет служить нуждающимся, заботиться о бедных.

В.10. Преступление — это посягательство на общее благо или нарушение границ свободы (свободы в узком и широком смысле, в том числе и предоставленной)?

С.Р. Условно все преступления мы можем объединить в десяти заповедях, полученных Моисеем от Бога еще на горе Синай. Источник преступления — помраченное состояние человеческой души. Отсюда преступление — это не просто противоправное деяние, а нарушение границ богоданной свободы. Это гораздо шире и ответственнее, чем противоправное действие, порицаемое законом.

Давайте вспомним публичное противостояние РОСХВЕ и канала TV «2x2». Мы убеждены, что суррогат, который распространялся каналом, — это преступление против нравственности. Я помню полемику, которая велась в обществе вокруг этого противостояния. Помню мнение некоторых публичных политиков, которые говорили: «Если народ это хавает, то так ему и надо. Вам что, жалко это было? Ваши же дети эту грязь не смотрят!» Мы как евангельские христиане не можем принять и никогда не примем такую позицию. Грех влияет не только на личность, его совершившую, но и на окружающее общество. Причем это происходит независимо от того, кто согрешил, — публичный человек или маргинальная личность. Повторюсь, происходит это только в результате нарушения границ богоданной свободы.

П.Б. Преступление буквально означает переступить за дозволенную границу, черту, в то время как категория «свобода» — это осознание установленных границ от чего-то и для чего-то. Категория «преступление» неотделима от категории «свобода». Если в заботе о себе границы свободы стираются, то человек становится на путь преступления. Преступление — это не просто посягательство на общее благо, это игнорирование общих принципов, обеспечивающих безопасность и благополучие общества в целом. Отвечаю на поставленный вопрос: с моей точки зрения, первична свобода.

Ю.С. Преступление — это прежде всего преступление против Божьих заповедей.

Как следствие разрушается мир с Богом. Неизбежно разрушаются отношения с ближними, причем независимо от того, против кого было совершено преступление. Разрушается внутренний мир человека. Все три составляющие чрезвычайно важны для гармоничной личности, и потому настоящее восстановление возможно лишь тогда, когда преступивший закон восстанавливает всю триединую систему души своей.

В.11. Наказание — это средство воздаяния или внутреннее очищение (что первично)?

С.Р. Преступление всегда должно быть наказано. Священное Писание учит нас о воздаянии в виде наказания, причем наказание всегда должно быть соразмерно совершенному деянию.

Вместе с тем на основании Библии мы признаем и всячески приветствуем покаяние в совершенном преступлении. В этом случае Бог силен простить и даровать Свое очищение. Без покаяния очищение невозможно. На наш взгляд, первично все-таки внутреннее очищение, вторично воздаяние.

П.Б. Наказание — это средство пресечения зла, направленного против человека, общества, государства. Наказание никогда не изменяет природы виновного человека, но ограничивает ее проявление и выражает меру справедливости через осуществление правосудия. Никак не связана с наказанием категория «очищение». Очищение — это осознание вины и ответственности человека за содеянное проступка. Источником подобного очищения является только откровение Бога, а результатом — покаяние и духовное рождение свыше.

Ю.С. Наказание приходит в нашу жизнь как средство исцеления души человека. Конечно, наказание содержит в себе и воздаяние, причем не только преступнику, в виде потерь, но и потерпевшему, в виде компенсации. Плохо, когда такого понимания нет. Тогда принцип «око за око» не компенсирует вину, не очищает и не искупает, а порождает жажду мести. С моей точки зрения, первично нравственное очищение. Плата же является выражением осознания своей вины и своего рода искуплением, очищением совести.

В.12. Семья: на Ваш взгляд, в Протестантизме в ее осмыслении преобладают социологические или онтологические установки; какова степень ее сакрализации?

С.Р. Ценность семьи исключительна. Ведь Церковь — это духовная семья. Вместе с тем она состоит из семей, а зачастую из семейных кланов, представленных несколькими поколениями. В этом особенность сегодняшней евангельской Церкви. Говоря о ценности брака, отмечу, что в первую очередь он обладает сакральной ценностью: «...что Бог сочетал, человек да не разлучает» (Мф. 19: 6). Мы считаем, что браки венчаются на земле, но заключаются они на Небесах. И лишь потом мы можем говорить об их социологической и онтологической значимости.

П.Б. Семья — институт, установленный Богом на принципах верности и нерасторжимости. В социальном плане это фундаментальная ячейка общества. Я бы сказал, что семья — это лакмусовая бумажка самого общества.

Признаком больного общества является рост в его среде процента разрушенных браков, брошенных детей. И, наоборот, в здоровом обществе этот показатель неуклонно будет снижаться.

В протестантизме брак имеет сакральные корни, поэтому развод возможен лишь в исключительных случаях — когда активная позиция выражения зла одного человека делает невыносимой жизнь другого, например, измена супружеской верности или угроза человеческой жизни. При этом развод всегда рассматривается как нарушение установленных Богом принципов. Социологическая и тем более онтологическая интерпретация брака допустима, но лишь как следствие сакральных установок.

Ю.С. Семья в евангельском понимании имеет под собой сакральную основу. Социология и онтология семьи — это уже следствие Божественного замысла, воплощенного в отношениях двух людей. В Священном Писании сказано: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2: 24). В сотворенной Богом одной плоти есть совершенство, которого не было, пока эти два человека жили по отдельности, — в этом кроется сакральная природа, заложенная Господом. Семья — это тайна. Рождение детей в мир — это Божественная тайна. Этот величайший творческий акт Богом доверен человеку! И уже на этот первичный фундамент надстраиваются социологическое и онтологическое осмысление брака. Они присутствуют в качестве элементов его оформления. Когда институт семьи десакрализован, низведен до уровня биологического процесса, он умирает.

В.13. Глобализация — неизбежность или необходимость? Почему?

С.Р. Анализируя Священное Писание, понимаешь, что, конечно, это неизбежность, стоящая в одном ряду с другими признаками приближающейся кульминации Божьего плана человеческого спасения. Глобализация экономики, глобализация политики, пришествие Антихриста — все это звенья одной цепи. Вместе с тем мы не говорим о фатальности картины мира. Для нас, верующих, апокалипсис — это надежда, связанная с приближением пришествия Христа. Мы рассматриваем глобализацию с сотериологической точки зрения, в качестве одного из знамений скорого пришествия Иисуса Христа.

П.Б. В сокращении расстояний и расширении границ возможностей прослеживается основная предпосылка глобализации. С данной точки зрения, глобализация является неизбежностью в развитии человеческого общества.

При этом всякая неизбежность может рассматриваться либо как фатальность, либо как управляемый процесс, способный обеспечить реализацию предоставленной возможности. Церковь не рассматривает глобализацию с точки зрения фатализма, но предупреждает, что фатальность неизбежна в случае, если ее процессы перестанут управляться и будут инспирированы исключительно жадной получением наживы.

Ю.С. С моей точки зрения, глобализация — это неизбежность. Мы видим, как сегодня мы все стали одной большой семьей, или ... одной большой деревней. Очевидно, глобализация — это благо, которое позволяет решать многие вопросы, в том числе и конфликтные. Разумная глобализация сохраняет культурные особенности, религиозные различия. Кроме того, она имеет огромную значимость с точки зрения эсхатологии. Ведь Священное Писание, указывая на грядущие суды, на личность Антихриста, который вступит в свои права, подчеркивает, что предвестником этих процессов являются глобализация экономики, формирование единых ценностей.

В.14. Что есть, на Ваш взгляд, социальная идея в современной культуре, или, говоря по-другому, какова идеология социальной идеи (доктрины)?

С.Р. На мой взгляд, социальную идею очень сложно разглядеть в современной культуре. Слишком велико лукавство. С одной стороны, есть декларируемая социальная идея, которая не нова: мир, равенство, братство, борьба за экологию и т.д. И есть те, кто на самом деле направляет и использует эту идею. В большинстве своем за красивыми лозунгами сегодня находятся интересы корпораций и политических элит. Основную социальную идею много лет назад сформулировал известный израильский царь Соломон. Он сказал: «...за все отвечает серебро» (Еккл. 10: 19). Алчность и жажда наживы правят миром. К сожалению, такова реальность.

П.Б. Человек всегда был объектом внимания Бога, и эту объективную ценность Бог трансформировал в функции государства, целях создания общества. Только свободный человек, имеющий возможность свободного развития, самореализации, может создавать планы, мотивировать других на качественные и позитивные поступки. Все, что требуется от государства, это поддерживать эти процессы, которые обеспечивают построение справедливого миропорядка.

Ю.С. Если говорить об истинной социальной идее, базирующейся на евангельском откровении, то ее сформулировал евангелист Матфей. В 9-й главе он пишет: «Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф. 9: 36). Забота о заблудших — в этом и заключается евангельская социальная идея. Она, например, является доминирующей в странах с укорененной протестантской традицией, и мы, россияне, пережили это в личном опыте. Достаточно вспомнить: когда рухнула советская система ценностей, наступил хаос, когда, по признаниям политического руководства, продуктов в стране было всего на три дня, первые, кто пришел на помощь, были представители протестантского мира. Они пошли к нам с хлебом, с медицинской помощью, социальной заботой. Во имя Христа!

Евангельская социальная идея — каждый россиянин должен быть счастливым!

© Бак П.А., епископ; Сипко Ю.К., епископ; Ряховский С.В. епископ, 2010

© Ананьев Э.В. собеседование, подготовка к печати, 2010

Приложение 4

Интервью с президентом Генерального синода Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания Владимиром Сергеевичем Пудовым на тему: «Государство и общество призваны служить друг другу»

В.1. В 2003 г. главы Консультативного совета Протестантских Церквей России приняли документ «Социальная позиция Протестантских Церквей России». Планируется ли принятие подобного документа церквями Аугсбургского Исповедания?

Скажу, что принятие такого документа считаю весьма полезным для Евангелическо-Лютеранской Церкви. На

сегодня Церковь Аугсбургского Исповедания продолжает работать над созданием и согласованием подобного проекта. Думаю, что все обсуждения в общинах в текущем году будут завершены, и Социальная концепция будет принята*.

В отличие от остальных христианских конфессий, представленных в России, Лютеранская Церковь возрож-

* 17 августа 2010 г. Конференцией общин ЕЛЦ Аугсбургского исповедания в г. Москве была принята «Социальная концепция Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания». Структурно документ состоит из двух частей. *Первая часть* «Отношение лютеран к общественной жизни» представляет собой 15 глав, подробно регламентирующих программу действий по выстраиванию взаимоотношений с государством, политическим сообществом, теологическую оценку состояния сегодняшнего общества, а также евангельские установки на такие понятия, как *личность, нравственность, возможность участия в политической жизни страны*. Социальный документ подчеркивает, что одной из основных задач, стоящих перед лютеранами, является проблема органичного взаимодействия Божественного и человеческого в общественной жизни. *Вторая часть* представлена в виде декларации отношения Евангелической Церкви к 12 социально значимым понятиям и категориям, таким как: *жизнь, семья, образование, жилище и социальное обеспечение, свобода слова и право на получение информации, армия, смертная казнь, этаназия, свобода совести, наука, экономика*.

дается с большими трудностями, так как в сталинские времена она была уничтожена полностью, и теперь ее возрождение пришлось начинать с нуля. Думается, что принятие документа будет способствовать укреплению ее позиций в российском обществе, ведь документ покажет, что нам не чужды его нужды и чаяния. Но, что является еще более важным, Церкви необходимо давать свою оценку социально значимым понятиям сегодняшнего мира — для того, чтобы полноценно этому миру служить.

В.2. Социальная доктрина Русской Православной Церкви подчеркивает, что Церковь наднациональна, иудаизм, наоборот, обращается к конкретному этносу. В чем особенность протестантского представления о наднациональности Церкви? Каково отношение к таким понятиям, как «богоизбранная нация», «каноническая территория»?

Лютеранская Церковь в России создавалась по преимуществу переселенцами из стран Европы. Это были люди пришлые. В царской России до 1905 г. существовал закон, который предписывал наказание в виде каторжных работ за переход из православия в другую конфессию. Поэтому привязывать лютеран из стран Европы к титульной нации (нациям) в России не приходится. Я думаю, что Церковь всегда должна оставаться вненациональной. Категории «богоизбранная нация» в лютеранстве не существует, мы можем говорить о «богоизбранном народе», к которому относятся все христиане.

Говоря о содержании «канонической территории», отмечу, что, если Православная и Католическая Церкви выстраивают структуру своего служения сверху, от епископа, то епископ курирует определенную территорию; Евангелическая же Церковь выстраивает структуру своего служения снизу, от общины, которая делегирует свои полномочия епископу. Говорить о «канонической территории» лютеранства при такой структуре не приходится.

Если вспомнить историю, то к западным лютеранам, в частности, немцам, применение категории «каноническая территория» было возможным до начала Второй мировой войны в Германии, но по ее окончании наметился дрейф от радикализма в сторону взаимодействия и межконфессионального диалога.

В.3. Какое место отведено в протестантской доктрине понятию «личность», каково оно, каков объем этого понятия? Можем ли мы говорить о превалировании индивидуального над общественным?

Безусловно, в лютеранстве понятие «личность» занимает центральное положение в сотериологическом плане. Ведь Иисус Христос — это личность. Спасение человека, его наказание возможны только как конкретной личности. Основа Церкви — община, которую также составляют отдельные личности. Именно в лютеранстве получила развитие концепция «всеобщего священства», выраженная в праве каждого человека на истолкование Божьего

Слова. При этом мы не говорим, что какая-то личность более значима, чем все остальные. В организационном плане ключевую роль играет община.

В.4. С точки зрения протестантского мировоззрения, что первично — общество или государство, что более значимо и почему?

Государство нельзя отождествлять с обществом, но нельзя и отделять от него. Бог создал и то, и другое. Общество первично, но оба призваны служить друг другу.

Человек, унаследовавший греховную природу от Адама, должен знать, что, переступив за определенную черту, встретит в виде санкции запретительную функцию государства. Таким образом, государство должно как бы ограничивать человека в стремлении к злу, отпадения к дьяволу, в то время как здоровое общество предназначено для того, чтобы развивать в человеке добродетельные качества и таким образом тянуть человека вверх, к Богу.

В.5. Все христианские конфессии согласны, что государство — это установление Бога. При этом Православной и Католической конфессиям импонирует монархический принцип организации власти; а каковы установки, взгляды на этот счет в среде лютеран?

Форма правления (власти) непринципиальна с точки зрения евангелического богословия. Вместе с тем отмечу, что, выбирая между монархической формой правления и демократией, руководствоваться нужно принципом «из двух зол выбирают меньшее». С этой точки зрения, конечно, демократия нам ближе, хотя из истории России мы знаем, что был период, когда российский император являлся еще и главой Лютеранской Церкви. Утверждение, что для Протестантизма лучшей формой правления является демократия, на мой взгляд, верно.

В.6. На Ваш взгляд, какое основание обеспечивает достаточность для взаимоувязывания таких феноменов, как Церковь и политика? Могут ли священнослужители участвовать в политической жизни страны и почему?

Считаю, что Церковь обязана заниматься политикой. Урок притчи о талантах, описанной в Священном Писании, заключается в осуждении Богом бездействия и безответственности человека. Мы не можем отпускать жизненные процессы общества, тем более такой важный из них, как политика, на самотек. Вместе с тем Церковь не должна участвовать в политике, что называется, напрямую, чтобы не оказаться заложницей чьих-то амбиций. А вот создавать общественные движения, которые бы выражали ее интересы, считаю необходимым. Важно понимать, что, хоть Церковь и отделена от государства, она не отделена от общества, которое живет в этом государстве.

Говоря об участии священнослужителей в политическом процессе, отмечу, что причин для их отстранения от него я не вижу. Посмотрите на сегодняшнее общество: мы видим активное участие священнослужителей в политической жизни страны. Они выступают перед аудиторией, в СМИ, тем самым формируя у своих сторонников опре-

деленное мировоззрение. Это нормально: ведь общество, избиратели — это их паства.

В.7. Проблемы этики: католики рассматривают такой феномен (элемент) бытия как «нравственность» во взаимосвязи с феноменом «свобода», иудеи и мусульмане видят взаимообусловленность с правом, а что по этому поводу думают лютеране?

Евангелическая Церковь унаследовала основной багаж религиозно-философских воззрений от Католической Церкви. Нравственность рассматривается в первую очередь во взаимосвязи со свободой и лишь потом с правом.

В.8. Отношение к труду: с Вашей точки зрения, что первично — результат труда или сам процесс? Можем ли мы говорить, что для лютеран труд — это форма богопоклонения?

Устами Апостола Павла Писание говорит нам, чтобы все, что бы мы ни делали, «делали как для Господа». Мы, каждый на своем месте, не только исполняем Божие предопределение нашей жизни, но и славим Творца добросовестным отношением к работе. Труд — это также реализация таланта, который дал Бог. При всей значимости результата трудовой деятельности первичен все-таки именно ее процесс.

В.9. Право собственности: как лютеране относятся к богатству? Насколько сегодняшние лютеране придерживаются принципа кальвинской аскезы?

Лютеране ни в коем случае не считают богатство свидетельством Божьей избранности. Кальвинская теория о богатстве как признаке успеха лютеранскими богословами всерьез не рассматривается.

В.10. Преступление — это посягательство на общее благо или нарушение границ свободы (свободы в узком и широком смысле, в том числе и предоставленной)?

Преступление — это всегда нарушение Божьих заповедей. Посягательство на благо всегда связано с нарушением границ чьей-то свободы. Поэтому преступление рассматривается как нарушение богоданной свободы.

В.11. Наказание — это средство воздаяния или внутреннее очищение; что первично?

Наказание, если мы говорим о людях верующих, всегда в первую очередь рассматривается как внутреннее очищение.

В.12. Семья и ценность этого института: на Ваш взгляд, в лютеранстве в ее осмыслении преобладают социологические или онтологические установки, какова степень ее сакрализации?

Семья — это союз, заповеданный Богом, но заключенный двумя разнополюсными людьми. Конечно, предпочтению отдается социологической ценности этого понятия, а не онтологии. Степень сакрализации института брака очень высока.

В.13. Глобализация — неизбежность или необходимость? Почему?

Глобализация — это неизбежность. Мы рассматриваем ее с эсхатологической позиции.

В.14. Что есть, на Ваш взгляд, социальная идея в современной культуре, или, говоря по-другому, какова идеология социальной идеи (доктрины)?

Мне сложно говорить о чужих идеях, могу сказать о себе. Я живу по принципу «помоги тому, кто нуждается в этой помощи».

© Пудов В.С., 2010

© Ананьев Э.В. собеседование, подготовка к печати, 2010

© Шмидт В.В., общ. ред. материалов, 2010

СОЦИАЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ: теоретико-методологические основы исследования

В.В. Заболотнева

Введение. Зарубежным и отечественным религиоведением, историками религии, авторами публикаций по проблемам государственно-конфессиональных отношений разработаны методологические подходы к изучению эволюции религиозных систем, а также проведена большая работа по изучению феномена новой религиозности. Тем не менее разнообразная и развивающаяся религиозная жизнь требует постоянного переосмысления, уточнения и дополнения известных способов изучения новых религиозных движений (НРД), а вновь появляющийся обширный эмпирический материал ставит перед наукой задачу его объективной и комплексной оценки.

Под новыми религиозными движениями мы понимаем религиозные течения, возникшие, как правило, в зарубежных странах в 60–70 гг. XX в. и получившие в конце 80-х и начале 90-х гг. распространение в Советском Союзе, а затем и в России. Некоторые из действующих в нашей стране НРД зародились за рубежом полтора столетия тому назад (мормоны), однако в России они появились а начале 90-х гг., поэтому здесь они относятся к типу НРД. При этом одни религиозные объединения соглашаются с причислением их к «новым», другие же заявляют о своей тысячелетней укорененности в мировой культуре, в том числе российской (кришнаиты), и на этом основании отвергают свою принадлежность к новым религиозным движениям¹. Некоторые религиозные образования не считают себя «новыми», утверждая, что как раз они и сохранили преемственность вероучительной и социальной традиции, в то время как именующие себя «традиционными» этой традиции изменили (приверженцы Церкви Божией Матери Державной²), больше известные как «богородничники».

Термин «новые религиозные движения» порождает дискуссии в религиоведческом сообществе. Предлагаются иные обозначения действующих в России религиозных новообразований: «оппозиционные», «альтернативные», «нетрадиционные», «внеконфессиональные религии», «религии “Нового века”»

Оппоненты рассматриваемых типов религиозных объединений называют их сектами (или культами), при этом сопровождая некоторые из них прилагательными «деструктивная» или «тоталитарная». При известных недостатках термина «новые религиозные движения» (например, как долго такие образования могут называться новыми и в чем состоит их новизна?) данный термин, во-первых, передает отличительные признаки НРД (верующие первого поколения, отступление вероучений и социально-этических наставлений от сложившихся в России религиозных систем, активное миссионерство, разрыв с прошлым) и, во-вторых, избегает оскорбительных оценок, утверждений об изначальной вредности и опасности объединений рассматриваемого типа. По этим причинам ученые предпочитают пользоваться более нейтральным термином НРД, когда заходит речь о таких группах, которые обычно принято называть культами или сектами³.

В обширном массиве публикаций, в том числе и в диссертационных работах, посвященных различным аспектам НРД, исследованию социальных учений этого типа религиозных образований уделяется мало внимания. Так, в обстоятельных монографиях и диссертациях Е.Г. Балагушкина и Л.И. Григорьевой социальные программы не выделяются в качестве существенных элементов рассматриваемых разновидностей НРД⁴.

¹ См.: *Матвеева М., Сидоров И., Яковлев В.* Ведическая традиция в России: Кто такие кришнаиты: новое явление или возрождение традиции? М., 1997.

² См.: *Красная патриархия: Волки в овечьей шкуре.* М., 1993.

³ См.: *Баркер А.* Новые религиозные движения: практическое введение. СПб., 1997. С. 3–20.

⁴ См.: *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М., 1999; Ч. 2. М., 2000; *Григорьева Л.И.* Религии «нового века» и современное государство: социально- философский очерк. Красноярск, 2002.

Кандидатские диссертации на близкую тему были подготовлены и защищены И.В. Шарьповой [Внекультовая деятельность новых религиозных движений (социально-философский анализ), 2005 г.] и З.А. Ерёмкиной (Социальная деятельность нетрадиционных религиозных организаций в современной России, 2007 г.). Основное внимание в них уделяется выявлению особенностей НРД как субъекта социальной деятельности, религиозной мотивации такой деятельности. В диссертационной работе З.А. Ерёмкиной исследуются модели общественного устройства и социальные проекты некоторых разновидностей НРД. В то же время в этих диссертациях не определяются теоретико-методологические основания изучения тех же моделей социального устройства и социальных проектов НРД. К тому же социальные учения сводятся лишь к внекультовой и социальной деятельности, в то время как социально-этические построения ряда НРД (Церковь объединения и Церковь Последнего Завета) и даже практика их реализации нередко органически вплетены в вероучительный комплекс.

В публикациях И.Я. Кантерова раскрываются социальные ориентации НРД, распространенных в современной России, прослеживается отступление от первоначальных социально-политических установок. Обосновывается вывод о переходе ряда религиозных новообразований от «мироотвергающей модели» взаимоотношений с социальным окружением к «мироисцеляющей». Раскрываются причины внесения изменений в социальные лозунги и пророчества, сформулированные в ранний период существования неорелигиозного образования⁵.

Объективное изучение социальных учений новых религиозных движений предполагает рассмотрение всей совокупности концепций, терминов, способов изложения, образующих несущую конструкцию социально-политической теории НРД в целом и его конкретной разновидности в динамике — начиная от формирования, через всевозможные модификации и кончая современной версией предмета исследования.

Широко распространенным изъяном трактовок социальных ориентаций НРД, как, впрочем, и традиционных религий, является игнорирование перемен в социальных программах различных раз-

новидностей религиозных новообразований, заметных сдвигов в отношении последних к социальному окружению, отказа от жесткой конфронтации с существующей моделью мироустройства.

Обоснования подобной позиции могут различаться. Радикальные оппоненты НРД, например, не видят необходимости вникать в изменения, происходящие в социальных построениях новых религиозных объединений, поскольку они причисляют их наиболее продвинутые и многочисленные версии к тоталитарным сектам (культам). А организации такого рода имеют криминальную природу — в основе их подчинение человека своему влиянию с последующим принуждением работать на секту, отдавать квартиры, денежные сбережения. Поэтому социальные теории, равно как и вероучительный комплекс, являются всего лишь прикрытием, маскировкой криминальной сущности объединений тоталитарного толка.

Представления о неизменности социальных ориентаций новых религиозных образований разделяют некоторая часть религиоведческого общества и государственные служащие. Основную причину подобных представлений следует искать в привычке к облегченным подходам в изучении такого сложного и противоречивого феномена, как новые религиозные образования. Между тем осмысление находящегося в развитии того или иного НРД требует непрерывного отслеживания перемен в социальных концепциях как его, так и новых религиозных движений в целом. Это предполагает изучение изданий неорелигиозных организаций, в том числе материалов, появляющихся на сайтах многих НРД. Сведения о новациях в социальных теориях новых религиозных организаций можно найти в выступлениях их основателей и лидеров.

Отрицание и игнорирование эволюции в социальных учениях НРД, рассмотрение их в статике — это не только теоретическая ошибка, забвение принципа конкретно-исторического подхода в научном познании. В практике государственно-конфессиональных отношений незнание и недооценка изменений в социальных концепциях и социальной практике НРД может служить серьезной помехой в получении объективной оценки состояния религиозной ситуации, в принятии адекватных решений.

⁵ См.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): учебн. пособие. Владимир, 2006. С. 157–160.

Важнейшими принципами научного познания являются объективность и надежность. В нашем исследовании это означает решительный отказ от любых проявлений идеологической и конфессиональной ангажированности. В оценках социальных учений НРД имеют широкое распространение представления о новых религиозных движениях как носителях и распространителях экстремистских идей, угрозе национальной безопасности России. Не отрицая присутствия в социально-этических теориях и изданиях некоторых разновидностей новых религиозных организаций пропаганды антиобщественных, националистических, расистских лозунгов, пропаганды гипертрофированной формы религиозного превосходства, следует признать ошибочным рассмотрение феномена НРД исключительно через призму статей Уголовного и Гражданского кодексов Российской Федерации и Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности».

С правовой точки зрения, взгляд на корпус социальных теорий и понятий НРД как изначально криминальный противоречит важнейшему принципу демократического общества — презумпции невиновности. Его формулировка содержится в ч. ст. 49 Конституции Российской Федерации: «Каждый обвиняемый в совершении преступления считается невиновным, пока его виновность не будет доказана в предусмотренном федеральным законом порядке и установлена вступившим в законную силу приговором суда». Данный принцип провозглашен и в ст. 11 Всеобщей декларации прав человека, которая принята Генеральной Ассамблеей ООН, а также в ст. 14 Международного пакта о гражданских и политических правах.

С методологических позиций криминализация социальных идеалов и социальной деятельности всех разновидностей НРД характеризуется неправомерным продуцированием из вероучительных постулатов неорелигиозных организаций непременно антиобщественных намерений и действий. Подобный подход вдвойне ошибочен и порочен в наши дни, когда многие из НРД настроены на сотрудничество с государственными и общественными институтами. Религиоведы, в первую очередь государственные служащие и сотрудники правоохранительных и судебных органов, должны

всегда помнить, что последователи НРД — это не только приверженцы религиозных взглядов, не совпадающих с традиционными верованиями, но и полноправные граждане Российской Федерации.

Объективность в изучении социальных теорий НРД недостижима без достоверных знаний о предмете исследования. В наши дни лишь немногие материалы о новых религиозных движениях основываются на наблюдениях, систематическом изучении изданий НРД, их объективном анализе и научной обработке и осмыслении полученных данных. Достоверность собранных теоретических и эмпирических материалов создает возможность составления надежного прогноза функционирования социальных конструкций тех или иных НРД.

Особенности социальных учений НРД

Под социальными учениями новых религиозных движений понимаются концептуально или иным образом оформленные представления об обществе, политическом устройстве страны, об отношении к широкому кругу вопросов функционирования социума, начиная от суждений о браке, демографии и кончая оценками глобальных международных проблем.

В центре всех социальных концепций находятся и экономическая проблематика, положение человека труда, социальное расслоение. Выдвигаются проекты преодоления разразившегося в мире финансово-экономического кризиса. Так, организация, известная как общероссийское общественное движение «Звенящие кедры», а также фонд «Анастасия», движение «Родная земля» — все они видят единственный путь спасения планеты и преодоления кризиса в наделении каждого желающего гектаром земли для создания родового поместья. «На своей Родовой земле не бывает кризисов. Мы вместе создаем новую Россию. Россию цветущих родовых поместий», — говорится в газете «Малая Родина», издающейся владимирской инициативной группой жителей родовых поселений⁶. Большинство социальных учений НРД претендует на глобальное видение человека и человечества, носит универсальный характер, адресуется не какой-то группе, классу, нации, а всему роду человеческому, иногда людям доброй воли.

⁶ См.: Малая Родина. 2010. Март. Спецвыпуск.

Социальные воззрения позиционируются НРД не как политические учения, а как религиозно-нравственные учения, скорее как собрания наставлений, чем набор жестких предписаний.

Основные характеристики содержания и структуры социальных учений НРД обусловлены особенностями данного типа религиозных образований. Это позиции конкретной разновидности НРД по широкому кругу общественно-политических проблем. Структура социальных учений НРД включает тематические блоки, раскрывающие отношение объединения к мирским реальностям в целом и российской действительности, а также к конкретным областям социального и духовного бытия. Структура социального учения отражает природу, вероучение организации, ее цели. Выявление связей, изучение взаимодействия и соподчиненности составных частей социальных концепций НРД позволяют лучше понять состояние и перспективы нового религиозного движения, его место в государственно-конфессиональных отношениях.

В содержании социальных учений НРД отражается своеобразие рассматриваемого типа религиозных образований, прежде всего отсутствие укорененности в исторических, культурных и религиозных традициях народов России. По причине непродолжительности существования НРД не могли внести вклада в становление и укрепление государственности, отстаивание целостности и независимости Российского государства в переломные моменты его истории.

Отсутствие у НРД глубоких традиций двояко сказывается на содержании социальных учений. Социальные концепции несут на себе ярко выраженный отпечаток стадии формирования, становления феномена. Отсюда подвижность как содержания, так и структуры социальных конструкций НРД, внесение в них новых установок и суждений, порой существенно видоизменяющих ранее сформулированную версию.

Эта особенность наиболее ярко проявляется в эклектике, свойственной всем без исключения НРД. В социальных построениях новых религиозных групп причудливо сочетаются элементы различных культурных и религиозных традиций. Так, в пространном изложении социального учения Церкви Объединения христианские мотивы соседствуют с восточными религиозно-философскими традициями. В социальных установках «Белого Братства»

прослеживается заметное влияние мировоззренческих теорий и понятий *Нью Эйдж*.

Рассмотренные особенности социальных учений НРД позволяют религиозным новообразованиям гибко реагировать на меняющееся состояние окружающей среды — вносить коррективы, отказываться от формулировок и лозунгов, ухудшающих их позиции, заменять на более привлекательные. В подобных маневрах руководители новых религиозных объединений не связаны авторитетом традиций, в которых закреплены позиции по социальным проблемам. Такая свобода от груза традиций позволяет наполнять социальные программы положениями, созвучными умонастроению различных слоев населения, в первую очередь молодежи. В то же время в условиях религиозно-духовного плюрализма и конкуренции отсутствие опоры на традиции делает социальные теории НРД уязвимыми при столкновении с традиционными религиозными системами и секулярными трактовками общественных явлений.

Желание откликнуться на злободневные проблемы и события, стремление теологически «переварить» их создает для неорелигиозного объединения опасность «потери лица», минимизации влияния на социальное учение вероучительного ядра. Форсированная модификация социальных концепций за счет новомодных теорий и терминов фактически превращает религиозное объединение в разновидность светской общественной институции. Для недопущения таких последствий теоретики НРД вынуждены постоянно решать непростую задачу поиска баланса между привлекательными социально-этическими программами и вероучительным комплексом. Ведь при всей необычности и даже экстравагантности некоторых вероучений НРД именно наличие вероучения, в основе которого лежит вера в существование трансцендентного начала, дает основание новому объединению называться религиозным. Вымывание трансцендентного начала, вытеснение его социальными программами и обещаниями обычно ведет к деградации, расколу религиозного объединения на конкурирующие группировки.

Социальные концепции НРД различаются по объему, охвату проблематики, уровню обоснованности сформулированных положений. А перечисленное зависит от способности основателя (лидера) объединения и его окружения найти концептуальное оформление предлагаемой идеальной модели

общества, от суждений по конкретным социальным проблемам. На ранних стадиях автором социальных программ чаще всего выступает основатель объединения. Например, взгляд на мир и общественное развитие Виссарион (основатель Церкви Последнего Завета) первоначально изложил в небольшой по объему брошюре «Слово Виссариона, являющего Последний Завет от пославшего его Отца Небесного»⁷. Виссарион заявляет о происходящем в наши дни переходе «...от эпохи Царства Силы в уровень Царства Души». При господстве Царства Силы проявления человека «...сводятся к тому, чтобы потреблять дары Природы, а накопившуюся от сего силу направлять на то, чтобы поставить под свою зависимость более слабого»⁸. Представления Виссариона об обществе вплетены в панораму представлений о божествах, сферах их компетенции, в многочисленные наставления на разные темы и жизненные ситуации.

На протяжении без малого двадцати лет Виссарион единолично формулирует ключевые оценки состояния общества и его будущего, в том числе поведения человека в различных жизненных обстоятельствах. Они находят отражение в книгах, многочисленных интервью и встречах Виссариона со своими последователями в России и за ее пределами. Удел ближайшего окружения Виссариона — разъяснить смысл очередных озарений Учителя, призывая скорее приобщиться к истине, содержащейся в этих озарениях.

Из действующих в России новых религиозных движений зарубежного происхождения наиболее разработанное и систематизированное социальное учение представлено у «Ассоциации святого Духа за объединение Мирового Христианства». Эта религиозная организация больше известна под наименованиями Церковь Объединения и Движение Объединения. В книге под названием «Божественный Принцип» излагаются основы учения Мун Сон Мёна. Хотя значительная работа по приданию книге систематизированного вида была проделана Ю Хё-Уоном — первым президентом Церкви Объединения, а сам Мун в основном проверил составленный текст, в данном объединении

автором «Божественного Принципа» считается основатель религиозной организации. В Церкви Объединения «Божественный Принцип» фактически почитается наравне с Библией, а его изучение является важнейшей обязанностью последователей учения Мун Сон Мёна⁹.

Наряду с подробным изложением вероучения Церкви Объединения «Божественный Принцип» содержит взгляды на исторический процесс, его периоды, начиная от рабовладельческого строя и кончая двумя мировыми войнами. В своих многочисленных публикациях и выступлениях Мун Сон Мён постоянно высказывается и о многих социальных и политических проблемах, выступая с инициативами, направленными на укрепление взаимопонимания между народами и устранение бедности и неграмотности.

Стиль и язык изложения социальных учений НРД на ранних стадиях функционирования организации полностью зависит от манеры и уровня подготовленности создателя объединения и его окружения. Адресованные небольшому количеству последователей суждения по социальной проблематике обычно облачаются в форму пророчеств, предсказаний, назиданий, носят расплывчатый и абстрактный характер. В них, как правило, отсутствуют оценки общественных процессов в целом и текущих жизненных ситуаций. Свойственный социальным теориям понятийный ряд чаще всего слабо представлен, перемежается с догматикой, терминами вероучения. И лишь на последующих стадиях социальное учение обретает отчетливо выраженное содержание, логику и адресата. Но и на этой стадии основатель объединения обычно продолжает пользоваться прежней формой изложения представлений о социуме.

Основной целью Церкви Саентологии, по замыслу ее основателя Рона Хаббарда, является улучшение духовного и материального бытия людей. Хаббард считает мифом рассуждения об инертности народных масс. Его безосновательность, полагает он, подтверждается масштабными переменами, вызванными распространением христианства: «Например, почти две тысячи лет

⁷ См.: Слово Виссариона, являющего Последний Завет от пославшего его Отца Небесного: Дополнение ко второму изданию. М, 1994.

⁸ См. там же.

⁹ См.: Божественный Принцип. М., 1998. (В изданиях Церкви Объединения менялось написание имени основателя. В книге «Божественный Принцип» оно пишется *Мун Сан Мён*, в последнее время используется написание *Мун Сон Мён*.)

назад с приходом святого Павла в Рим перемены в нравах всех римских рабов начали происходить со скоростью лесного пожара»¹⁰. Отсюда делается вывод: человек не приспосабливается к окружающей среде, он приспосабливает окружающую среду к себе. И этим обусловлен его успех. Особенность саентологии состоит в том, что она предлагает новые пути обретения спасения при помощи тщательно разработанных технологий и методик.

Хаббард в своих работах обращается не только к различным философским проблемам — смысла жизни, ответственности человека перед будущими поколениями, — но и предлагает рецепты решения практических проблем: преодоление конфликтов в трудовых коллективах, в семейной жизни, предотвращение войн и т.д.

В новом религиозном объединении «Церковь Божией Матери Державная» автором основных положений социального учения является ее основатель Иоанн (Береславский). За последнее время его взгляды на общество претерпели заметные изменения. Они проявляются в отказе от прежней жесткой конфронтации с существующими в мире моделями жизнеустройства, которые осуждались за отступничество от следования откровениям Божией Матери, получаемым Иоанном. Более терпимыми стало и отношение к Русской Православной Церкви. Зато усиливаются критические замечания в адрес католицизма, скандалы, связанные с педофилией, инициативы нынешнего Папы Римского причислить Папу Пия XII к лику святых, хотя его взаимоотношения с нацистами порождают много вопросов.

Способы распространения социальных учений новых религиозных учений, их основные функции

Социальные учения новых религиозных движений — это не продукт, являющийся достоянием одних лишь их авторов. На стадии возникновения и первых шагов существования создатели религиозных образований знакомят с зачатками социального учения своих пока еще немногочисленных последователей. За неимением средств социальная тематика, как, впрочем, и все сформулированное учение, обычно распространяется в форме проповедей и

бесед или, если появляются материальные возможности, издаются листовки («Белое Братство») или небольшие брошюры (Церковь Последнего Завета, многочисленные группы Нью Эйдж).

Если новому религиозному объединению удается закрепиться, значительно расширить ряды своих последователей, а некоторым обзавестись статусом зарегистрированной организации, появляется возможность распространения социальных доктрин печатным или электронным способом. В этом имеют заметное преимущество НРД зарубежного происхождения. Они, не дожидаясь роста численности приверженцев, сразу же после появления на территории России в полной мере пользуются финансовой, организационной и моральной поддержкой «материнской организации». Разнообразная литература, в том числе содержащая социальные учения, в большинстве своем издается за рубежом и затем переправляется в Россию. При этом численность книг разнится от четырех-пяти (мормоны), до сорока (Церковь Саентологии).

Особняком здесь стоят Свидетели Иеговы. Наряду с различными тематическими изданиями они получают из-за рубежа публикуемые там два раза в месяц журналы «Сторожевая Башня» и «Пробудитесь!». Именно в этих изданиях регулярно помещаются материалы по разнообразным общественно-политическим и нравственным проблемам. При этом журнал «Пробудитесь!» публикует статьи на сугубо житейские темы — как бросить курить, как освободиться от стресса¹¹ и т.д.

Некоторые НРД публикуют специальные материалы, в которых разъясняется отношение объединения к проблемам, относящимся к деятельности этого объединения. Как правило, такие публикации являются реакцией на критические оценки функционирования той или иной новой религиозной организации. Они издаются в виде пресс-релизов, пояснительных записок, заявлений.

В 1995 г. последователи учения Муна в России опубликовали брошюру «По поводу некоторых вопросов, поднимаемых в прессе о Движении Объединения». В ней в позитивных тонах рассказывается о проектах Движения Объединения, вдохновленных идеями добра и мира, отраженными в теологических принципах преподобного Муна. «С помощью этих проектов люди хотят

¹⁰ Хаббард Л.Р. Настольная книга для преклира. Copenhagen, 2007. С. 8.

¹¹ См.: Пробудитесь! 2010. Май.

внести свой вклад в дело превращения нашего разъединенного и погрязшего в грехах мира в мир активного добра и любви»¹².

Все структурированные и обладающие достаточными финансовыми возможностями НРД распространяют свои социальные теории и через Интернет. На собственных сайтах они не только излагают свое отношение к общественно-политическим проблемам, но и активно участвуют в дискуссиях, давая пояснения по вопросам, вызывающим несогласие или непонимание. Такие дискуссии нередко принимают острую форму, сопровождаются обвинениями НРД в тоталитаризме, нарушении прав человека.

Другой формой распространения новыми религиозными движениями своих социальных учений являются конференции, семинары, проводимые многими организациями достаточно регулярно. Такие формы практикуют как крупные объединения, так и небольшие, насчитывающие не больше 50 последователей. Под эгидой UFO (Федерации за всеобщий мир) Церковь Объединения организует ежемесячные конференции и лекции, посвященные теоретическим и практическим социальным проблемам. 27 мая 2010 г. евразийское отделение UFO провело дискуссионный семинар на тему: «Пути решения конфликтов». Евразийское отделение UFO издает красочно оформленный журнал «UFO сегодня». На его страницах обсуждаются проблемы разоружения, предложения по преодолению дискриминации женщин и т.д.¹³

Источником распространения сведений о социально-нравственных теориях новых религиозных образований выступают СМИ. В печатных изданиях, в телепередачах в основном концентрируется внимание на криминальных сюжетах. Большинство телеканалов строит передачи на «антисектантские» темы в формате ток-шоу, подменяя серьезный разговор о сложном и противоречивом явлении насыщенными эмоциями выступлениями. Как правило, в качестве экспертов приглашаются одни и те же люди, придерживающиеся одних взглядов на НРД. Формируемые СМИ представления о новых религиозных образованиях оказывают существенное влияние на отношение массового сознания к НРД, создают вокруг них атмосферу подозрительности и враждебности.

Определяющей целью социальных учений новых религиозных движений было и остается пополнение рядов последователей. Достижению этой цели служат соответствующие функции социальных учений. Возникновение и реализация функций обусловлена особенностями зарождения нового религиозного движения, его местом в политическом и духовном пространстве общества.

На начальном этапе существования первостепенной задачей основателя движения и его сподвижников является формулирование (отчетливо или смутно осознаваемого) проекта мироустройства. Чтобы иметь даже небольшой круг единомышленников, становящемуся религиозному образованию необходимо представить данный проект как радикально отличающийся от социальных учений существующих конфессий и светских общественно-политических движений и партий¹⁴.

Особенности возникновения, формирования и способов выживания религиозного новообразования подробно рассматриваются в книге И.Я. Кантерова. Соглашаясь с его трактовками особенностей этапов зарождения и последующей деятельности нового религиозного объединения, мы концентрируем внимание на выявлении функций социального учения в различных этапах деятельности религиозного объединения.

Как уже отмечалось, на стадии зарождения социального учения любой разновидности НРД всегда характеризуется альтернативным отношением к «наличным земным реалиям», мирским и конфессиональным теориям мироустройства. И, несмотря на ярко выраженную оппозиционность, первоначальные социальные проекты содержат в себе изрядную долю прагматизма. Их альтернативность имеет свои границы, определяемые стремлением к выживанию и последующему существованию становящегося НРД. Таким образом, функция социального учения на раннем этапе существования нового религиозного образования заключается в создании благоприятных условий для его становления, формирования и успешной деятельности.

Чтобы уберечь возникшую группу сторонников от распада, социальные проекты и наставления должны быть «сбалансированы», содержащиеся в них противостояние с «неправедным миром» не

¹² По поводу некоторых вопросов, поднимаемых в прессе о Движении Объединения. М, 1995. С. 24–25.

¹³ См.: UFO сегодня. 2010. Февр.

¹⁴ См.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России. М., 2007. С. 184.

должно вести к ликвидации группы. Как, правило, оппозиционность «мирскому граду» проявляется в предъявлении эмоционально окрашенных обвинений в отступлении от справедливости, забвении любви к ближнему, в алчности и корыстолюбии. Ясные представления о добре и зле должны стать основой бытия людей — к такому выводу Л.-Р. Хаббард приходит в своей книге¹⁵: «Чтобы что-то можно назвать добром, оно должно приносить пользу человеку, его семье, его детям, его группе, человечеству в целом. Чтобы что-то назвать добром, оно должно содержать в себе созидание, которое перевешивало бы сопутствующее ему разрушение».

Важное значение имеет и психологический аспект компенсации — утешение, которому отводится ведущая роль в большинстве НРД. Хотя функция утешения свойственна и традиционным религиям, духовенство ведущих конфессий не всегда откликается на нужды и чаяния людей. На этом поприще некоторые НРД обнаруживают некоторое превосходство над «историческими религиями», делая упор на индивидуальную работу, учет индивидуальных характеристик личности.

Функция утешения явственно проявляется в условиях финансово-экономического кризиса. Выдвигаемые отдельными НРД глобальные и вполне конкретные программы ослабления пагубных последствий кризиса находят отклик у некоторых социальных и возрастных групп. Эти программы несут в себе заряд оптимизма, сочетающийся с утешением, успокоением в жизненных треволнениях.

Способность авторов (составителей) «заявочных» версий социального комплекса включить в него привлекательные и оригинальные тезисы и установки во многом обуславливает успех возникшего религиозного объединения. При этом имеет место альтернативность социальных проектов формирующихся религиозных групп. Масштабы и острота альтернативности могут проявляться в форме предсказаний близкой гибели «греховного мира», переноса этого события на будущее, а чаще всего они принимают форму обличений нравственной деградации общества.

Что касается отношения к главной конфессии современной России, то и здесь со стороны НРД наблюдается значительный разброс вариантов поведения.

Социальные учения новых религиозных движений способствуют выполнению ими коммуникативной функции. Она проявляется в создании объединений единомышленников, связанных не только верованием, но и общими представлениями об обществе, смысле жизни, а также нравственными установками.

Итак, действующие в России новые религиозные движения обладают социальными учениями, формулирующими отношения последователей данного типа объединений к миру, общественно-политическим реалиям, семье и браку, образованию, службе в армии. Социальные концепции НРД следует оценивать в динамике, учитывая происходящие в них перемены.

© Заболотнева В.В., 2010

© Кравчук В.В., общ. ред. материалов, 2010

¹⁵ Хаббард Л.Р. Саентология: новый взгляд на жизнь. Copenhagen, 2007. С. 243.

СТАНОВЛЕНИЕ ПАПСКОГО ПРИМАТА В КОНТЕКСТЕ РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ ИСТОРИИ

Митрофанов А.Ю.

История формирования учения о первенстве Римского епископа представляет собой довольно сложный предмет исследования, поскольку обусловлена прежде всего тем духовным, религиозным значением, которое приобрело это учение с течением веков. Вопрос о папском первенстве никогда не был отвлеченно научным, но всегда находился в непосредственной зависимости от богословских и идейных споров. Именно поэтому, несмотря на богатейшую историографическую традицию изучения источников, связанных с историей Римской Церкви, вопрос о папском примате, или первенстве, в древней Церкви относится к числу наиболее дискуссионных.

Совершенно естественно, что церковная историография, формировавшаяся в научных учреждениях Римо-Католической Церкви начиная с XVI в., развивалась в апологетическом направлении. В эпоху конфессионального раскола Европы (1519–1648) такие ученые-эрудиты, как кардинал Ц. Бароний, Ж. Сирмонд, отстаивали принцип папского примата и авторитета, опираясь на древние памятники канонического права. К середине XVII столетия протестантские полемисты добились определенных успехов в борьбе против ультрамонтанства, в частности, доказали апокрифический характер многих документов, входивших в состав «Псевдо-исидоровых декреталий». Но они так и не смогли опровергнуть идею папского первенства, ясно изложенную во многих древних церковных памятниках.

В XIX в. научная полемика разгорелась с новой силой. Так, католические ученые (например, монсеньор К. Гефеле, Ф. Маасен, Л. Дюшен) достаточно убедительно обосновывали существование первенства Римской Церкви в IV–V столетиях. Протестантские исследователи, в частности Гарнак, а вслед за ним и некоторые православные церковные историки, прежде всего В.В. Болотов и А.П. Ле-

бедев, стремились минимизировать значение этого первенства и старались показать его правовую относительность и вариативность во времени. При этом первая точка зрения была основана в большей части на источниках римского происхождения, таких как *Liber Pontificalis*, или декреты Римских епископов, а вторая базировалась на деяниях различных, и прежде всего восточных, соборов и мнениях ряда восточных отцов Церкви.

В XX столетии в историографии были выработаны три взгляда на эволюцию и характер первенства Римского епископа в ранневизантийскую эпоху, которые существуют по сей день. Приверженцы первого — П. Баттифоль, П.П. Иоанна, монсеньор Маккарроне — отстаивают традиционную ультрамонтанскую позицию¹. В соответствии с ней Римский епископ уже в IV–VI вв. обладал не только первенством чести, но также и реальным авторитетом, который был юридически признан и делал Рим гарантом сохранения православной и католической веры. Этот авторитет существовал в христианской Церкви с апостольских времен, ибо был видимым правовым проявлением обетования Иисуса Христа, данного апостолу Петру (Мф. 16: 17–19), он зиждется на общецерковном почитании места мученичества апостолов Петра и Павла в Риме, является гарантом догматического единства и канонической целостности Церкви и означает, что согласие и утверждение Рима становились условием для претворения в жизнь любого соборного решения. Заметим: последующий отказ от признания на Востоке в VII, IX и XI столетиях авторитета римских архиереев был будто бы обусловлен зависимостью Византийской Церкви от императорской власти, которая осмысляла Константинопольскую Церковь как имперский, Патриархат Нового Рима, автономный от ветхого Рима.

Подобная концепция, отражающая римо-католическую юридическую экклезиологию, стала

¹ *Joannou P.P. Discipline générale antique (IV–IX s.) // Fonti fasc. IX (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale). Vol. I–II. Roma, 1962.*

объектом полемики тех церковных историков и канонистов, которые придерживаются православной евхаристической экклезиологии. По мнению С. Трояноса, В.И. Фидаса, протопресвитера Бориса Бобринского, протоиерея Максима Козлова, Ж.Ф. Колосимо, авторитет Римского епископа действительно существовал с апостольских времен, но лишь в качестве первенства чести, связанного с политическим и историческим значением города Рима.

Был ли апостол Петр епископом Рима или нет, будто бы доподлинно неизвестно, но благодаря Игнатию Антиохийскому хорошо известно, что христианская Церковь с первых веков представляла собой единство равноправных поместных общин, епископы которых пребывали друг с другом в церковном евхаристическом общении. Это общение выражалось в совместном причащении при сослужении, а также в молитвенном заочном поминовении во время Литургии. Кафоличность — качество, выражавшее всеобщий характер Церкви, объединенной вокруг Божественного Основателя, выражалось именно в этом общении — во всеобщем характере Евхаристии, а не в признании авторитета Римского епископа.

Римская Церковь воспринималась на Западе как центр и глава церковной организации только в силу того, что эта Церковь единственная на латинском Западе имела апостольское происхождение². Противоположность между указанными позициями основана, на наш взгляд, не столько на исследовании исторических источников, сколько на различном богословском понимании того, как должна развиваться церковная организация и как это развитие осуществлялось в прежние века. Здесь имеет место традиционная полемика между римской и, условно говоря, сирийской (антиохийской) богословскими традициями. Истоки этого спора в действительности следует искать в Новом Завете: уже апостолы вели полемику между собой о том, кто будет сидеть одесную Иисуса Христа, а кто ошуюю. Поэтому наиболее взвешенной представляется позиция, которую занимают такие французские историки, как Ш. Пьетри и Б. Бадеван-Годме, чьи основанные на доскональном знании первоисточников выводы сводятся к следующему: первенство Римского епископа в первые

века христианства — исторический факт, однако это первенство не предполагало еще повсеместного признания юридического авторитета и дисциплинарной юрисдикции Римского архиепископа.

Этот авторитет подспудно осознавался и в Италии, и в некоторых других западных провинциях империи (он был воспринят даже императорской властью после обращения в христианство Константина). Разумеется, подобное признание значимости римского первенства имело уже тогда глубокие религиозные, духовные основы, связанные с почитанием первоверховных апостолов, ибо странно было бы предполагать, чтобы лишь профаническое политическое значение города Рима определяло внутрицерковное положение и место того, кто, по выражению Климента Римского, «председательствует в любви»³. Однако это председательство и авторитет юридически еще не были выражены и нередко недооценивались современниками. Кроме того, на Востоке, в христианских общинах Греции, а в особенности же Сирии и Египта, юридический авторитет никогда не имел решающего значения для религиозной жизни и более того — духовный авторитет и харизма в представлении восточных христиан скорее исключали любое правовое санкционирование и регламентацию. В связи с этим показателен личный авторитет Нестория и Диоскора, приведших к отпадению от Кафолической Церкви целые народы — сирийцев и малабарцев, коптов и эфиопов (отпадение произошло вопреки формальным приговорам Вселенских Соборов).

Кроме того, на Востоке некоторые поместные Церкви — Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Малабарская — имели апостольское происхождение в той же степени, что и Римская (а христианская община в Эдессе, по преданию, восходила через царя Абгаря к самому Иисусу Христу). Именно поэтому, прибегая впоследствии к Римским епископам как к духовно авторитетным защитникам веры и благочестия, восточные отцы Церкви никогда не подразумевали, что Римская Церковь обладает формальной юрисдикцией над вселенской полнотой христианства.

Исследования в области истории учения о первенстве Римского епископа в ранневизантийскую эпоху в настоящий момент парадоксальным образом осложняются тем, что практически весь

² См.: Козлов М., *прот.* О папском примате и папской непогрешимости // Православная беседа. 1994. № 3.

³ Hemmer H. Les Pères Apostoliques. Vol. II. P., 1909. P. 130.

корпус источников церковного права IV–V вв. известен и введен в научный оборот. Вероятность обнаружения новых, доселе неизвестных, памятников церковного права этого периода, например, чрезвычайно важных в контексте рассматриваемой проблемы деяний Капуанского собора 392 г. или протоколов Никейского собора 325 г., равна нулю. Во всяком случае, как подчеркивает Б. Бадеван-Годме, серьезный ученый не должен рассчитывать на подобные открытия, которые могли бы сравниться с открытием Кумранских рукописей. Указанное обстоятельство предопределяет методологию исследователей папского примата, которая, с одной стороны, сводится к герменевтике и интерпретации документов в поисках их исконного смысла, а с другой — к привлечению и к анализу широкого контекста общественной жизни ранневизантийского времени, способствующего более адекватному пониманию источников. В этой ситуации велик риск того, что ученый, рассматривающий проблему эволюции папского первенства в Церкви и в обществе, пойдет по замкнутому кругу уже высказанных кем-то предположений и выводов. Тем не менее, пока существует раскол между Римо-Католической и Православной Восточной Церквами, историческую проблему развития учения о папском первенстве нельзя считать разрешенной. С этой точки зрения нам представляется необходимым вновь обратиться к этой проблеме и вновь обозначить связанные с ней исторические сюжеты, не спеша перемещаясь в нашем рассмотрении с Запада на Восток.

Развитие папского примата

Напряженная динамика развития церковных институций в древней Церкви, сложная архитекtonика исторического процесса христианизации, охватившего Римскую империю и позднее римское культурное пространство в III–VI вв., в наибольшей степени проявляются на примере взаимоотношений Римской и Карфагенской церквей. Как уже отмечалось выше, африканские христианские общины в целом и Карфагенская Церковь, в частности, долгое время были в большей степени «западными» по своему языку и по способу мышления, чем Римская Церковь. В частности, именно африканский богослов Тертуллиан еще во II в. начал писать по-латыни (латинский язык стал достаточно рано

литургическим языком африканских христиан), в то время как в Римской Церкви предпочитали пользоваться греческим языком вплоть до понтификата Папы Дамаса. Указанное обстоятельство нашло свое отражение, в частности, в «Апостольском предании» Ипполита Римского. Карфагенская Церковь, по-видимому, не уступала по своим масштабам Римской, если не превосходила ее. При этом, по данным П. Лампе, численность Римской Церкви в середине III в. составляла от 10 до 30 тыс. христиан. Адекватное понимание отношений обеих Церквей в ранневизантийскую эпоху возможно при условии понимания логики этих отношений, которая была определена еще в III столетии.

На основании текстов св. Киприана Карфагенского можно сделать вывод о том, что римское первенство чести, председательство в любви, о котором писали еще в I столетии свв. Климент Римский и Игнатий Антиохийский, воспринималось в Северной Африке на первый взгляд как нечто само собой разумеющееся⁴. В частности, св. Киприан недвусмысленно утверждал, что «первенство было доверено Петру и, разумеется, его преемникам». «Тот, кто оставляет Петрову кафедру, — восклицал св. Киприан в полемике против Новатиана, — на которой основана Церковь, каким образом может он пребывать в Церкви»? И далее: «Церковь одна, невозможно быть внутри Ее, находясь вовне. Если кто-то находится у Новата, его нет у Корнелия. Если же он находится у Корнелия, который наследовал через законное рукоположение епископу Фабиану, — Новатиана нет в Церкви, и он не может считаться епископом».

Однако не следует полагать, что за этими словами св. Киприана, констатирующими экклезиологическую данность — председательство и первенство в любви Римского епископа, — скрывалось юридическое признание авторитета Рима в вопросах веры и церковной дисциплины. Подобное мнение было бы упрощенчеством и, более того, непростительным анахронизмом. Ярчайшим подтверждением сказанного является знаменитый конфликт между св. Киприаном и Римским епископом св. Стефаном из-за вопроса о действительности еретического крещения.

Как известно, св. Киприан созвал в 256 г. собор африканских епископов, на котором каждый из участников высказал свое суждение относительно

⁴ Lorca B., Garcia Villosada R., Montalban F.J. Historia de la Iglesia Catolica. Madrid, 1964. Vol. I. P. 310.

еретического крещения. Согласно постановлениям собора, любое еретическое крещение признавалось недействительным, ибо еретики, как бы они ни совершали свои таинства, пребывают вне канонической ограды Церкви. Каноническая ограда Церкви, таким образом, отождествлялась с ее сакраментальными границами. На соборе был решено перекрещивать всех еретиков, желающих воссоединиться с Кафолической Церковью. Аналогичные решения были приняты в то же время епископами в Антиохии, Сирии и Каппадокии.

В этот момент Римский Папа св. Стефан выступил против решений Карфагенского собора как противоречащих церковному преданию⁵. Еще за два года до собора Стефан пригрозил отлучением Фирмилиану, епископу Кесарийскому, который хотел перекрещивать еретиков, получивших крещение в своих отделенных общинах. Римский епископ нашел тогда поддержку в лице Дионисия Александрийского.

Очевидно, что в Римской Церкви господствовало традиционное мнение относительно того, что Таинства совершаются самим Христом и не зависят от личных качеств или мировоззрения служителей. В первую очередь это касалось Таинства крещения, условием действительности которого являлась форма, предписанная Спасителем (Мф. 19: 28). Впоследствии римская традиция стимулировала развитие общецерковного учения, по которому Таинства совершаются *ex opere operato* — в силу самого действия — при соблюдении условий, необ-

ходимых для правильного их совершения. С этой точки зрения, Таинство крещения, совершенное в соответствии с правильными условиями, будет действительным даже в том случае, если его совершит некрещеный*.

Конфликт между Римом и Карфагеном осложнялся тем, что св. Киприан не желал уступать Папе Стефану и, по выражению Б. Бадеван-Годме, недвусмысленно утверждал, что Собор может проявлять несогласие с мнением Римского архиерея. После мученической кончины св. Папы Стефана в 257 г. его преемник Сикст, по-прежнему не принимая решений Карфагенского собора, никак не разрешил каноническую дилемму — чей же авторитет выше для африканских христиан — римского епископа или поместного африканского собора⁶.

В 259 г. мученическую кончину претерпел и св. Киприан. Дискуссия о принятии еретиков оказалась на время замороженной, дабы вновь стать актуальной в конце IV в. Именно в это время в совершенно иных исторических условиях продолжилась духовная конкуренция Рима и Карфагена.

К этому времени христианская вера уже приобрела государственный статус (Константинопольский эдикт *Cunctos populos*), в силу чего вопрос о первенстве и о принятии еретиков становился вопросом государственной важности. В 392 г. Папа Сириций уполномочил св. Амвросия Медиоланского возглавить «полный собор» (*plenaria synodus*) италийских епископов в Капуе с целью квалифицировать практику перекрещивания еретиков и грешников,

⁵ Denzinger H. *Enchiridion symbolorum*/ Friburgi Bresgoviae. 1932. P. 23–24.

* Римское богословие Таинств стало общецерковным после того, как его воспринял Арльский собор 314 г., Капуанский собор 392 г. и, наконец, Трульский собор 692 г. Именно признание Таинств, совершаемых в еретических церквях, делает осмысленным вариативную трехуровневую практику приема инославных в Православную Церковь. Эта практика, развившаяся на Западе, была окончательно утверждена в Византии на Трульском соборе. Впрочем, «киприановское» учение о границах Церкви, отвергнутое полнотой Православия, воскресало в разных формах на Востоке и в более ограниченном масштабе на Западе в последующие века. На Востоке его сторонниками были составители Номоканона XIV титулов, включившие в него протокол Карфагенского собора 256 г., а также Константинопольский Патриарх Михаил III Анхиал, Патриарх Московский и всея России Филарет (Романов), Константинопольский Патриарх Кирилл III. В новейшее время этого учения придерживались А.С. Хомяков, митрополит Сергей (Страгородский), митрополит Антоний (Храповицкий) и в ранние годы архиепископ Илларион (Троицкий). Поскольку «киприановское» учение противоречило практике Православной Российской Церкви в отношении принятия инославных, они пытались примирить его с этой практикой, трактуя принятие инославных третьим чином в Православную Церковь как икономию, предполагающую «восполнение» недостающей благодати через вхождение в православную каноническую ограду. Однако крупнейшие православные богословы и канонисты, в частности Антиохийский Патриарх Федор Вальсамон, архиепископ Охридский Димитрий Хоматиан, епископ Критский Иоанн, а в новейшее время митрополит Московский Филарет (Дроздов), прот. Георгий Флоровский, протопресв. Николай Афанасьев и А.В. Карташев, отвергали «киприановское» учение о границах Церкви, убедительно отстаивая учение о действительности Таинств, совершаемых за пределами православной церковной ограды, утвержденное Римским епископом Стефаном, Трульским собором и богословски обоснованное блаженным Августином.

⁶ *Basdevant-Gaudemet B. Les évêques de la chrétienté et l'évêque de Rome du milieu du III-e au milieu du V-e siècle // Eglise et Aurore: Etudes d'histoire de droit canonique medieval. Limoges, 2006. P. 34.*

распространившуюся в Карфагенской Церкви⁷. Кроме того, Собор должен был рассмотреть ересь Боноса Наисского, отрицавшего почитание Девы Марии, и урегулировать антиохийскую схизму между ставленником Рима Павлином и Флавианом, преемником епископа Мелетия⁸.

Собственно факт проведения Собора свидетельствует о том, что судебные prerogative Римского епископа далеко превышали границы его собственной епархии. Капуанский собор был организован в соответствии с 4-м и 5-м канонами Сердикского собора 343 г., принятыми в свое время по инициативе папского легата Осия Корбудского. Эти каноны подтверждали для всей Церкви право Римского епископа выступать третьей стороной в спорах, возникающих в той или иной поместной Церкви.

По мнению Ш. Пьетри, св. Амвросий Медиоланский провел Собор, действуя достаточно самостоятельно, независимо от Рима⁹. К глубочайшему сожалению, деяния Капуанского собора не сохранились, однако на основании анализа оставшихся документов можно сделать вывод, что Собор в соответствии с традиционным римским учением о Таинствах осудил африканскую практику перекрещивания еретиков и грешников, равно как и практику повторных рукоположений донатистских клириков и клириков, впавших в грех.

Карфагенская Церковь подчинилась решению Капуанского собора на поместном Соборе 398 г. — к 420 г. африканские епископы включили в «Кодекс канонов Африканской Церкви» краткую выдержку из капуанских постановлений:

«Illud autem suggerimus mandatum nobis, quod etiam in Capuensi plenaria synodo uidetur statutum, quod non liceat fieri rebaptizationes et reordinationes uel translationes episcoporum. Nam Cresconius uillae Regiensis episcopus plebe sua derelicta Tiburnensem inuasit Ecclesiam...»

PL 130. Coll. 335.

«Мы присоединяем от нас то постановление, которое, кажется, было определено на Капуанском полном синоде, так как не подобает совершать повторные крещения или переводы епископов. Ведь Кресконий, епископ Виллы Регийской, вторгся в Тибурнскую церковь, притом что его народ оказался оставлен...»

Таким образом, Карфагенская Церковь согласилась с решениями Собора, проведенного по указанию Папы Сириция, но без его непосредственного участия. Впрочем, Карфагенские соборы 397 и 401 гг. принимали свои каноны независимо от Римского епископа, который отказался утвердить их постановления.

Как предполагает Б. Бадеван-Годме, для африканских епископов единство в вере и в Таинствах с Римом не означало подчинения Риму.

Спустя десятилетие, в 411 г. в Карфагене состоялась встреча африканских епископов для обсуждения донатистской схизмы. Эта встреча также была организована и проведена независимо от мнения Римской Церкви, которая к тому же переживала кризис, связанный с взятием Аларихом в 410 г. Вечного города. Возможно, что именно этим тяжелым положением римских христиан и объясняется их незаинтересованность в африканских делах. Однако Карфагенский собор, созданный в 416 г. по делу донатистов, апеллировал к Римскому Папе Иннокентию I с просьбой утвердить его постановления для придания им большего авторитета. В 416 г. Иннокентий I подтвердил каноны Милевского собора. Спустя год африканские епископы вновь обратились в Рим с просьбой поддержать их в борьбе против Пелагия. Иннокентий осудил Пелагия вслед за решением африканских собратьев, однако преемник Иннокентия Папа Зосим созвал Собор в Риме, на котором реабилитировал Пелагия и Целестия, осужденных африканскими иерархами и предыдущим Римским епископом. В ответ африканские иерархи в конце 417 г. созвали Собор в Карфагене при участии блаженного Августина, на котором оспорили решения Папы Зосима, апеллируя при этом к авторитету и мнению почившего Иннокентия.

Как справедливо указывает Б. Бадеван-Годме, отцы Собора стремились обжаловать приговор одного Римского архиерея, ссылаясь на суждение другого¹⁰. Подобная ситуация не позволяет ясно понять, имел ли авторитет Римского епископа конкретные юридические рамки или он воспринимался африканскими епископами только в качестве той

⁷ См.: Мутрофанов А.Ю. История церковных соборов в Италии (IV–V вв.). М., 2006.

⁸ Zelzer M. *Sancti Ambrosii Opera* // CSEL 82. Vindobonae, 1990. Vol. III: Epistolarum libri X. P. 3–10.

⁹ Pietri Ch. *Roma Christiana: Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte III (311–440)*. Roma, 1976. Vol. II. P. 900.

¹⁰ *Basdevant-Gaudemet B.* Op. cit. P. 43–44.

моральной поддержки, к которой можно прибегнуть, но которая ни к чему не обязывает.

В мае 418 г. Карфагенский собор, организованный епископом Аврелием, продолжал полемику с Римом и утвердил 17-й канон, который запрещал африканским клирикам апеллировать «за море», т.е. к Римскому архиерею, в случае несогласия с приговором поместного Собора под угрозой отлучения. Очевидно, насколько подобный канон грубо противоречил 4-му и 5-му канонам Сердикского собора 343 г., однако решение Аврелия было логическим следствием той ревности, которую африканские иерархи традиционно испытывали к Риму, будто сама атмосфера карфагенских руин по некой необъяснимой идейной инерции вновь восстанавливала граждан этого полиса против Вечного города, с тем лишь отличием, что полемика шла не на полях брани, как в древние времена пунийской славы, а уже в недрах христианской Церкви.

В противовес решениям Карфагенского собора Папа Зосим принял в Риме африканского пресвитера Апиария. (Этот клирик, осужденный своим поместным собором, искал защиты у Римского архиерея и обрел ее.) Оправдывая вмешательство во внутренние дела Карфагенской Церкви, Зосим хотел сослаться на 4-й и 5-й каноны Сердикского собора, предоставлявшие Римскому епископу права третейского судьи в кафолической Церкви. Однако он допустил ошибку и сослался на один из канонов Никейского собора, в данном вопросе ничего не значивших. Таким образом, как утверждает Б. Бадеван-Годме, его аргументация пропала даром. Со своей стороны новый Карфагенский собор, выступивший против Зосимы, сослался на 5-й канон Никейского собора, предписывавший проводить судебную процедуру в отношении клириков на поместных соборах. Спор между Римом и Карфагеном и на этот раз не привел к согласию, однако документы «по делу Апиария» попали впоследствии в *Collectio Auellana* и были усвоены римской правовой традицией. Произошедшее вскоре нашествие вандалов привело к полному разорению Карфагенской Церкви, что означало конец упомянутых споров.

Так Карфагенская Церковь оказалась единственной Церковью Запада, которая, признавая римское первенство чести и любви, принимая даже

некий неясный *auctoritas* Рима¹¹, в то же время оспаривала канонические права Рима, касавшиеся вмешательства в дела других Церквей в тех случаях, когда эти права затрагивали юрисдикцию Карфагенского собора.

Каким же образом первенство Римской Церкви воспринималось другими Церквами Запада?

Галльские церкви традиционно были более тесно связаны с Римом, чем христианские общины в Африке. Еще св. Ириной Лионский во II в. изрек знаменитые слова о том, что «Святая Римская Церковь, мать и владычица всех Церквей, должна быть спрошена во всем, касающемся веры»¹². Позднее, спустя год после издания Миланского эдикта, император Константин учредил суд для разбирательства в отношении донатистов. Этот суд состоял из двух галльских епископов: епископа Арльского Марина и епископа Вьеннского Вера, а также Римского епископа Мильтиада. Однако Мильтиад инициировал Большой собор епископов Запада, на котором должны были присутствовать архиереи Галлии, Италии и Африки. Когда в 314 г. Собор был организован в Арле, Мильтиада уже не был в живых, а его преемник Сильвестр ограничился тем, что отправил на собор четырех легатов. Арльский собор принял значительное количество дисциплинарных постановлений, в частности, предписав принимать ариан в Кафолическую Церковь, признавая их крещение, ибо оно совершалось во имя Троицы. Кроме того, Собор постановил отлучать от церковного общения христианских девиц, вышедших замуж за язычников, а также рукополагать епископа только при наличии трех архиереев, совершающих рукоположение. Этот Собор направил Папе Сильвестру послание, в котором именовал его «преславным» и выражал надежду, что Папа хотел бы участвовать в Соборе и подтвердить его решения.

Очевидно, что Арльский собор признавал авторитет Римского архиерея, но скорее как авторитет духовный, а не юрисдикционный. После Арльского собора 314 г. источники галльского происхождения не позволяют нам сделать вывод о реальном осуществлении первенства Римского архиерея в Галлии в IV в., которое признавалось ранее на уровне деклараций. В частности, Арльский собор 353 г., состоявший из арианских иерархов, выступил против Папы Либерия и под нажимом императора

¹¹ *Pietri Ch.* Op. cit. P. 1195.

¹² *Herenei Lugdunensis Contra Haereseos*, III.

Констанция высказался за осуждение св. Афанасия Александрийского. Более того, ариане победили спустя два года на Медиоланском соборе 355 г. в Транспадании. Папа Либерий был отправлен в ссылку, где под давлением он был вынужден подписать одну из сирмийских формул — омийского, т.е. умеренно арианского, содержания. Соборы в Пуатье (Пиктавии) 355 г. и в Париже (Лютеции Парисийской) 360 г., проведенные св. Иларием против ариан, никак не упоминали Римского епископа. Тем более его игнорировал арианский собор в Безере, опиравшийся на поддержку императора Констанция.

Несколько десятилетий спустя Римский архиерей также не имел возможности как-либо повлиять на разгоравшуюся в западных христианских общинах присциллианскую смуту. I Сарагосский собор 380 г. (Августа Цезарейская) осудил аскетическое учение Присциллиана¹³ [Собор в Бордо (Бурдигалия) 386 г. подтвердил этот приговор]. Вскоре Присциллиан был казнен по приказу узурпатора Максима; галльские и испанские церкви раскололись на сторонников этой казни (Итаций) и ее противников (св. Мартин Турский). Казнь Присциллиана вызвала осуждение Папы Сириция и св. Амвросия Медиоланского, несмотря на то, что сам еретик не нашел поддержки ни Папы Дамаса, ни св. Амвросия во время своей поездки по Италии. В 396 г. епископы-итатиане, оправдавшие казнь Присциллиана, созвали Собор в Ниме, который поставил в известность о своих решениях Папу Сириция и св. Амвросия, не делая, очевидно, различий между Римской и Медиоланской церквами. В 398 г. собор в Турине (Августа Тавринская), организованный под председательством Симплициана, епископа Медиоланского, вынес постановление, согласно которому епископы-итатиане должны были приниматься в общение с Медиоланской Церковью с условием покаяния. Собор также разрешил спор о первенстве между епископами Арля и Вьенна, которые в этот момент позиционировали себя совершенно независимо от Римской Церкви и предпочитали апеллировать к Медиоланскому архиерею¹⁴.

Французский ученый Э. Бабют усмотрел в этом каноническом примере первое историческое про-

явление «галликанизма»¹⁵. Признавая духовное председательство Римского архиерея, галльские епископы не спешили обращаться в Рим в этот период, однако спустя некоторое время ситуация изменилась, и уже в начале V в. галльские епископы стремились активно использовать возможность апелляции к Римскому престолу. В значительной степени указанное обстоятельство было связано с нашествием вестготов, а затем и других варваров, в силу чего галльские христиане нуждались в ощутимой поддержке Папы. Декреты таких Римских архиереев как Иннокентий I, Бонифаций, Целестин, адресованные арльским, вьеннским, тулузским и руанским епископам, содержали подробные предписания о том, какие книги Священного Писания надлежит использовать, как подобает созывать соборы и т.д. Можно с уверенностью утверждать, что первенство Римского епископа уже ко времени понтификата Льва Великого стало в Галлии юридической реальностью. Именно это обстоятельство стимулирует Льва и его преемников Илария, Феликса и Геласия провозгласить каноническую идею папского авторитета и верховенства в Церкви, основанную на наследии апостола Петра.

Развитие процедуры папских декретов, представлявших собой циркулярные письма и ответы, началось с конца IV в. Именно практика издания подобных декретов привела в итоге к тому, что первенство Римского архиерея из председательства в любви и духовного авторитета в середине V столетия превратилось в каноническую юрисдикцию на Западе.

10 февраля 385 г. Папа Сириций направил декрет епископу Тарраконскому Имерию в ответ на канонические вопросы, которые он от лица испанских архиереев адресовал еще к предыдущему Папе Дамасу. Этот первый подлинный папский декрет, касался не только епархий Имерия, но также епископов Лузитании, Бетики, Карфагена и Галлии. Таким образом, этот документ стал поворотным моментом в эволюции папского первенства, которое приобретало теперь на Западе непосредственное каноническое осуществление. Подобный декрет Сириций направил и св. Амвросию Медиоланскому, предоставив последнему свое согласие для

¹³ Babut E. Priscillien et le priscillianisme. P., 1909. P. 251–252.

¹⁴ Munier Ch. Concilia Galliae 314–506 // CCh (sl) 148. Turnholt, 1963. P. 54–58.

¹⁵ Babut E. Le Concile de Turin essai sur l'histoire des Eglises provinciales au V siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine. Paris. 1904. P. 100–102; Митрофанов А.Ю. История церковных соборов в Италии (IV–V вв.).

судебного разбирательства в отношении ереси Ювиниана на Медиоланском соборе 393 г. Св. Амвросий никогда не переоценивал каноническое значение Рима и признавал над собой скорее духовный авторитет Папы, нежели его непосредственную юрисдикцию. Однако последующие Медиоланские епископы вслед за галльскими собратьями все более склонялись к признанию этой юрисдикции. Дабы убедиться в этом, достаточно сравнить рескрипт Медиоланского собора 393 г., подписанный св. Амвросием и направленный Сирию, с аналогичным рескриптом, который был адресован св. Льву Великому Медиоланским собором 451 г., осудившим учение Евтихия. Св. Амвросий именовал Сирию всего лишь «возлюбленным братом», хотя и признавал по традиции, что ему вверено охранять овчарню Христову во вселенной¹⁶. Более чем полвека спустя Евсевий Медиоланский уже называл св. Льва Великого «блаженнейший господин и отец», «твое святейшество», утверждая, что Христос поставил Льва быть «главой Своего престола»¹⁷. Спустя год после Собора 451 г. Медиолан был разорен гуннами, а местная Церковь утратила остатки своего политического влияния. Отдаленные испанские церкви, оказавшиеся в первой половине V в. под властью ариан-вестготов в еще большей степени, чем галльские общины, стремились под верховный омофор Римского архиерея.

Зримым проявлением признания авторитета и юрисдикции Римского епископа на Западе стал Тарраконский собор 464 г., который направил канонические вопросы Папе Иларию. Испанские иерархи именовали папу «отец блаженнейший и достойный апостольским почитанием во Христе». Асканий Тарраконский выражал упование на то, что «Кафолическая Церковь услышит то, что хранит кафедра святого Петра». В ответ Папа Иларий созвал в 465 г. Собор в Риме, на котором он был назван «епископом Кафолической Церкви города Рима»¹⁸.

Закономерно, что именно подобное каноническое возвышение Римской Церкви, безоговорочно признанное в галльских, испанских и итальянских церквях, привело в конце V столетия к «геласиевскому» правовому возрождению. В рамках новой

кодификации канонического права Геласий провозгласил, что верховная власть Римского епископа непосредственно проистекает из обетования Христа, данного апостолу Петру, а не от постановления какого-либо собора. Римская Церковь является первенствующей и безошибочной [*non habens maculam, nec rugam, nec aliquid eiusmodi* (Еф. 5: 27)]. Следовательно, логичен вывод о том, что Римский Папа подсуден лишь Иисусу Христу, но не собору, поскольку его первенство основано не на соборных решениях, а на евангельском обетовании:

“...putauimus, quod, quamuis uniuersae per orbem catholicae diffusae Ecclesiae unus thalamus Christi est, sancta tamen Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed euangelica uoce Domini et Saluatoris primatum obtinuit: Tu es Petrus [et reliqua]... Est ergo prima PETRI Apostoli sedes Romanae Ecclesiae, non habens maculam, nec rugam, nec aliquid eiusmodi [Eph. 5: 27]”

Denzinger H. Enchiridion symbolorum. P. 78.

«...мы рассудили, что хотя существует единая Христова обитель всей Кафолической церкви, распространившейся по миру, однако святая Римская церковь получила предпочтение перед остальными церквями не по причине каких-либо соборных определений, но по евангельскому гласу Господа и Спасителя удержала первенство: Ты еси Петр... Следовательно, есть первенствующий престол Римской церкви апостола Петра, не имеющий ни скверны, ни мрака, ни чего-либо подобного (Еф. 5: 27)»

Впрочем, тогда голос Геласия потонул в общем хаосе событий, сопровождавших распад Западной Римской империи и нашествие остготов. Константинопольская Церковь и христианский Восток оставили постановление Геласия без внимания по причине «Акакиевской схизмы» и отсутствия общения между Римом и церквями Восточной Римской империи, в которых утвердился пронофизитский «Энотикон».

В самом Риме идея церковного первенства, которая существовала в том или ином виде с апостольских времен и которая находила свое подтверждение уже в сочинениях св. Климента Римского¹⁹ и св. Игнатия Антиохийского, приобрела конкретные формы своего исторического выражения уже в понтификат Папы Дамаса. Об

¹⁶ *Zelzer M. Op. cit. // CSEL 82. T. III: Epistolarum libri X.P. 302–311.*

¹⁷ *Mansi. Vol. VI. P. 141.*

¹⁸ *Bruns Th. Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV–VII. Berolini, 1839. Vol. I. Part. I. P. 282–287.*

¹⁹ *Denzinger H. Enchiridion symbolorum. P. 19–20.*

этом свидетельствуют как надписи дамасиевского времени, оставленные на стенах римских базилик²⁰, так и документы архиерейской канцелярии. В частности, изданный в 378 г. томос Дамаса, содержащий исповедание православной веры (омоусианства), включал утверждение, согласно которому Римский архиерей равен прочим христианским епископам в священстве, но превосходит их достоинством апостольского престола по причине преемства апостола Петра. Папа Сириций в упомянутом первом декрете к Имерию Тарраконскому однозначно провозглашал, что апостол Петр действует в своих преемниках, покровительствует им и руководит ими²¹.

Идея первенства Римского епископа в христианской Церкви находила отражение также в имперских законах. В частности, православный император Грациан определил, что только тот епископ, возвращающийся из ссылки (констанциевской или юлиановской), будет рассматриваться как законный иерарх, если он пребывает в евхаристическом общении с Римским архиереем Дамасом²². Разумеется, подобный закон объяснялся тем, что Грациан правил на Западе в то самое время, как Папа Дамас и св. Амвросий Медиоланский усилиями Римского 378 г. и Аквилейского 381 г. соборов окончательно преодолели арианское сопротивление. Закон был направлен как против оставшихся на Западе арианских архиереев — Пармского Урбана, Ратианского Палладия или Сингидунского Секундиана, так и против ариан на Востоке, которые пользовались покровительством императора Валента. Примечательно, что на Аквилейском соборе 3 сентября 381 г. арианский епископ Палладий отрицал какое-либо превосходство Римского архиерея над остальными епископами.

Знаменитый константинопольский эдикт 380 г. Феодосия и Грациана *Cunctos populos*, фактически означавший признание православной и католической веры государственной религией Римской империи, ставил Римского епископа на первое место среди православных архиереев. Согласно декрету, всем жителям Константинополя, новой столицы, предписывалось придерживаться веры Римского Папы Дамаса и Александрийского Папы Петра²³. «Геласиевский» декрет, сформулированный в общих чертах около 382 г., т.е. более чем за век до Геласия, также был пропитан идеей римского авторитета²⁴.

Однако первенство Римского архиерея, которое эволюционировало со второй половины IV до середины V в. и превратилось на Западе из председательства в любви в конкретный юрисдикционный авторитет, воспринималось на Востоке совсем иначе. Очевидно, что идея римского председательства в любви была известна с первых веков и на Востоке и была зафиксирована прежде всего благодаря сочинениям свв. Климента Римского и Игнатия Антиохийского²⁵, а также «Апостольским постановлениям», отразившимся в многочисленных восточных канонических сборниках. В то же время восточная психология не предполагала, что упомянутое председательство в любви, даже восходящее к св. Клименту Римскому и к апостолу Петру, может претендовать на какую-либо правовую санкцию и юрисдикцию. Именно этим объясняется вопиющее противоречие между канонической теорией и реалиями практической церковной жизни в отношении римского первенства, характерными для Восточных Церквей.

Например, еще в первой половине IV столетия св. Афанасий Александрийский, который стремился

²⁰ Согласно P. Batiffol (*Cathedra Petri: Études d'Histoire ancienne de l'Église*. P., 1938. P. 150–154), надпись в древней базилике св. Петра: «Una Petri sedes unum purumque lavacrum» — «Один престол Петра, единственное и чистое погружение»; надпись Дамаса в базилике св. Лаврентия:

“Hinc pater exceptor lector levita sacerdos
Creverat hinc meritis quoniam melioribus actis.
Hinc mihi provento Christus cui summa potestas
Sedis apostolicae voluit concedere honorem”.

«Здесь секретарь, чтец, диакон, священник
Прежде расцвел заслугами, так как более благими деяниями
Христос, которому принадлежит высшая власть,
Соблаговолил здесь пожертвовать мне, старику,
честь апостольского престола».

²¹ Denzinger H. *Enchiridion symbolorum*. P. 43.

²² Theodoretus *Ecclesiastica Historia* (далее — ThEH). Vol. 2.

²³ Codex Theodosianus (далее — CTh). XVI. Cod. Just. I, 1, 1.

²⁴ См.: Петр (п'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 206.

²⁵ Hemmer H. *Les Pères Apostoliques*. Vol. II. P. 130; Lelong A. *Les Pères Apostoliques*. Vol. III. P. 54.

обрести поддержку и защиту в Риме, писал в своей «Истории ариан», что эти еретики, выступая против Папы Либерия, игнорируют то обстоятельство, что Рим является апостольским престолом и Римской имперской митрополией. Св. Афанасий не упомянул об апостоле Петре, который руководит своими преемниками. Скорее всего это специфически западное учение было ему досконально не известно, тем не менее Рим для него — такой же апостольский престол, как Александрия или Антиохия, и его первенство связано со столичным политическим статусом Вечного города. Бесспорно, для восточных епископов было характерно подобное замещение идеи Петрова наследия идеей столичной церкви. Такое замещение в целом соответствовало имперскому мышлению граждан Восточной Римской империи: апостол Петр был первым среди равных и, кроме того, он основал Антиохийскую церковь, а его ученик Марк создал Александрийскую Церковь. Но, поскольку Рим — древняя столица воцерковлявшейся тогда империи, следовательно, его епископу и принадлежало первенство чести.

Именно этой логике следовал св. Василий Великий, когда превозносил Антиохийскую Церковь и ее умение противостоять арианам, в частности, во время полемики между омиусианами и аномеями. Так, в одном из писем св. Василий отговаривал своего адресата от поездки в Рим с целью апелляции перед Папой Дамасом, будто это путешествие бесполезно и сопряжено с тяготами зимней дороги. В другом письме св. Василий именовал Дамаса «корифеем» Запада — для него было неприемлемо стремление Римского епископа, иберийского испанца по национальности, вмешиваться в богословские споры малопонятного ему эллинистического мира. Св. Григорий Богослов вообще уделил западным церковным делам очень мало места в своей переписке, никак не выделяя Римскую Церковь из числа прочих поместных Церквей. В то же время Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» поставил Римскую Церковь в один ряд с Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской, не наделив ее никакими особыми полномочиями.

Авторитетнейшие восточные отцы IV в. долго игнорировали духовный авторитет Римского архиерея в отличие, например, от византийских отцов VII–IX вв., в частности, Максима Исповедника,

Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, которые часто ссылались на Римского архиерея в ходе полемики против императорских ересей. Для позднейших византийских отцов авторитет Римского архиерея был реальным в той мере, в какой он исключал юридическое принуждение, оставляя председательство в любви, т.е. в свободе.

В полной мере различие западного и восточного восприятия первенства Римского архиерея проявилось уже на всеобщих епископских соборах, некоторые из которых были определены в XVII в. кардиналом Беллармином как Вселенские.

Никейский собор 325 г. проходил под председательством легатов Папы Сильвестра, а точнее Осия Кордубского. Именно легаты первыми подписали соборные постановления. Однако если для западных иерархов этот шаг означал утверждение соборных постановлений особым апостольским авторитетом Римского епископа, то для восточных он просто свидетельствовал о том, что первый по чести епископ кафедры, расположенной в имперской столице, возглавил список отцов собора.

Среди правил Никейского собора, определявших старшинство поместных Церквей, наибольшую дискуссию, естественно, вызывал 6-й канон. Согласно этому канону, провозглашалось: *Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и Римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей.* Очевидно, что подобный канон ставил Римского епископа в один ряд с другими архиереями, Церкви которых имели апостольское происхождение. На этом основании епископ Никодим (Милаш) утверждал, что учения о первенстве Римского архиерея вообще не существовало в первые века христианства, это учение является продуктом истории²⁶.

Ораторианец Ж. Каббасю трактовал этот принцип противоположным образом, полагая, что речь в каноне шла как раз о том, что Римский епископ как верховный архиерей соглашался на предоставление Александрийскому епископу власти над указанными странами. Именно в таком духе римские канонисты и воспринимали указанный канон уже в V в. Неслучайно в *Collectio Prisca* канон был озаглавлен «О первенстве Римской Церкви»²⁷. По

²⁶ Никодим (Милаш), *en.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. I. СПб., 1911 (см.: Канон VI Никейского собора).

²⁷ Voelli H., Justelli Ch. Bibliotheca iuris canonici veteris. Lutetiae Parisiorum, 1661. Т. I. P. 284.

всей вероятности. наиболее справедливо мнение монсеньора К. Гефеле и епископа Петра (Л'Юилье), которые признавали, что 6-й канон отражает характерное восточно-христианское представление о том, что Римская Церковь — лишь первая в почетном диптихе Апостольских Церквей и не более того. Если на Востоке первенство Рима трактовали впоследствии лишь в этом контексте, то на Западе каноническая мысль всегда исходила из идеи преобладания папского авторитета над постановлением собора, что было провозглашено Папой Геласием в конце V в. В силу указанного обстоятельства 6-й канон не был для западных канонистов авторитетным свидетельством равенства Римского архиерея прочим епископам²⁸.

Вскоре после смерти императора Константина разгорелась арианская смута. Полуарианские епископы Сирии, собравшиеся в 341 г. на Собор в Антиохии, стремились осудить св. Афанасия Александрийского — пытались уличить его в том, что он был рукоположен неканоническим путем. Зная, что св. Афанасий апеллировал в Рим и был принят Папой Юлием, участники Антиохийского собора издали 6-й канон, в котором запрещали клирику или епископу, осужденному своим поместным Собором, искать справедливости за пределами поместной Церкви. В ответ по инициативе Папы Юлия в 343 г. был созван всеобщий Сердикский собор на Балканах, который был направлен против восточной оппозиции омиусианству и по своему составу был в первую очередь собором западных епископов. Как известно, он принял 3-й, 4-й и 5-й каноны, в которых утвердил процедуру апелляции к Римскому архиерею, которого признал третейским судьей в Церкви²⁹. Впрочем, право быть третейским судьей еще не означает прямую юрисдикцию, которая предполагает вмешательство в дела поместных церквей вне каких-либо условий. Этот канон еще не являлся воплощением в Церкви папской монархической идеи, которая будет сформулирована лишь Геласием. Именно поэтому, например, в Средние века 3-й канон Сердикского собора не был включен в «Декрет Грациана».

В середине IV в. арианствующий император Констанций пытался догматизировать омийскую веру в масштабах всей христианской Церкви. С этой целью он заставил Папу Либерия, находившегося в изгнании, а также Осия Кордубского подписать одну из омийских так называемых *сирмийских* формул веры. После этого в 359 г. он созвал всеобщий двухчастный собор, западная сессия которого проходила в Аримине (Римини), а восточная в Селевкии Исаврийской. Ариминский собор закончился тем, что подавляющее большинство участников, за исключением галльского епископа Фебадия Агинского и еще одного архиерея из Германии, подписали омийское исповедание веры. Селевкийский собор завершился расколом восточного епископата, разделившим омиусиан, тяготевших к кафолической вере, и крайних ариан-аномеев. После кончины Констанция деяния этого двухчастного Собора не были признаны вернувшимся из ссылки Римским епископом Либерием, а спустя несколько десятилетий акты Ариминского собора были включены Папой Сирицием в первый «индекс запрещенных книг» — «Геласиевский декрет»^{*}.

Восточный епископат долгое время был не в состоянии провести Собор для окончательного осуждения арианства из-за покровительства, которое ему оказывал император Валент. Проведению такого Собора мешала также схизма в Антиохийской Церкви между епископом Павлином, которого признавал Папа Дамас, и епископом Мелетием, а затем и Флавианом, которого признавали восточные архиереи. Лишь благодаря усилиям императора Феодосия I в 381 г. был созван Константинопольский собор, который приобрел через некоторое время статус всеобщего, т.е. Вселенского.

Этот собор, будучи собором восточных епископов, преимущественно греческих, малоазийских и сирийских, принял канон, в котором декларировалось: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим». Исходя из этого канона, преимущество чести епископов было обусловлено политическим положением помест-

²⁸ Phillips G. Du droit ecclesiastique dans ses principes generaux, P., 1855. Vol. II. P. 28.

²⁹ Turner C.H. Ecclesiae occidentalis monumenta juis antiquissima. Vol. I. Fasc. 2. Part. 3. Oxonii, 1907. P. 92; Denzinger H. Enchiridion symbolorum. P. 33.

* Как было отмечено выше, под термином «геласиевское» возрождение следует понимать рецепцию римского церковного права, предпринятую Папой Геласием в 493–494 гг. Результатом этой рецепции стало появление древнейшего цельного кодекса канонов Римской церкви — Квеснеллова Собрания. Так называемый геласиевский декрет — *Decretum Gelasianum*, содержащий первый «индекс запрещенных книг», не имел к Папе Геласию никакого отношения и был, по всей вероятности, составлен еще в 80-х гг. IV в. Папой Сирицием.

ных Церквей, а не апостольским происхождением. В тексте канона подразумевалось, что Римский архиерей имел первенство чести, ибо он был епископом столицы, но теперь появился епископ новой столицы, который должен приобрести преимущество чести после иерарха Древнего Рима. Таким образом, политические привилегии Константинополя, о которых писали Сократ Схоластик и Созомен, «возвышали» епископа этого города в диптихе, хотя в прежнюю эпоху епископы Византии, по замечанию Вальсамона, не обладали даже архиепископским титулом, а рукополагались обычно митрополитом Гераклеи. Очевидно и естественно: Константинопольский собор, проходивший при участии императора, руководствовался имперским статусом епископской кафедры, совершенно игнорируя западную идею канонического первенства и авторитета Римского архиерея, а поэтому, как справедливо указывал епископ Никодим (Милаш), римские средневековые канонисты не признавали это правило, несмотря на то, что оно было включено и в *Collectio Hispana*³⁰.

Интересно в связи с этим и 5-е постановление Константинопольского собора 381 г., в котором восточные отцы, рассмотрев омоусианское определение веры, изданное Папой Дамасом*, решили: «Относительно свитка западных: приемлем и сущих в Антиохии, исповедающих едино Божество Отца, и Сына, и Святаго Духа». По справедливому утверждению А.В. Карташева, указанный канон свидетельствовал о независимом решении восточных иерархов принимать в общении тех сирийских и малоазийских епископов и клириков, которые исповедовали единое Божество Лиц Троицы (отцы Собора при этом не требовали формального исповедания томоса Дамаса³¹). Как видно, готовилось окончательное восстановление церковного общения между западными омоусианами и

восточными омоусианами на основании нового соборного определения. Известно: Дамас желал сделать единственным критерием православной веры свой томос, в соответствии с которым произошло осуждение балканских ариан на Аквилейском соборе 381 г. (поэтому он подтвердил символ Константинопольского собора лишь через год на Римском соборе 382 г., несмотря на то, что решения Константинопольского восточного собора были утверждены императором Феодосием сразу; как отмечали братья Баллерини, каноны собора долго не принимались в Риме).

Отношения между Римом и Восточными Церквями развивались в первой половине V в., в ту эпоху, когда авторитет Римского архиерея быстро приобрел на Западе конкретные канонические формы, достаточно драматично. В начале столетия Папа Иннокентий I опротестовал приговор Константинопольского собора «под Дубом» и оправдал св. Иоанна Златоуста, низложенного и сосланного по воле восточного императора Аркадия. В марте 422 г. папа Бонифаций I писал Руфу Фессалонийскому по поводу Коринфского синода о том, что не подобает никогда игнорировать определения Римского апостольского престола³².

На третьем заседании Эфесского собора 431 г. Филипп, легат Папы Целестина, провозгласил, что апостол Петр, который получил от Иисуса Христа право вязать и решить, является князем и главой апостолов, столпом веры, основанием Кафолической Церкви и живет всегда в своих преемниках, осуществляя суд³³. Эта формулировка, по сути, ничем не отличающаяся от определения Папы Евгения IV на Флорентийском соборе³⁴, никем не была опротестована — напротив, она представлялась св. Кириллу и его сторонникам выразительной риторической фигурой, которую можно использовать в полемике с Несторием и которая не будет

³⁰ Canon hic ex iis est, quod apostolica Romana sedes a principio, et longo post tempore non receipt // *Corpus juris canonici* / ed. K. Friedberg. Lipsiae, 1839. Vol. I. P. 66.

* Епископ Никодим (Милаш) вслед за монсеньором Пьером де Марка, Г. Бевереджем и монсеньором К. Гефеле полагал, что речь шла о постановлении Римского собора 369 г. Учитывая, что этот Собор был направлен против Авксентия Медиоланского и имел местное, внутритуллийское, значение, более вероятным представляется иное мнение: очевидно, что Константинопольский собор имел в виду томос Дамаса, принятый в 378 г. на Римском соборе и отосланный в Антиохию.

³¹ *Карташев А.В.* Вселенские соборы. СПб., 1998. С. 140. Текст Томоса Дамаса см.: *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 36–38.

³² *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 55.

³³ *Ibid.* P. 57.

³⁴ [Булла] *Latentur coeli* 6.07.1439 *vide apud* // *Concilium Florentinum: Documenta et scriptores. Series B. Vol. 5. Fasc. II. Part. II: Res gestae, a Josepho Gillio Roma, 1953. P. 459–472; Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 252–253.

иметь никаких далеко идущих последствий для Восточных Церквей. Утверждение Целестином Эфесского собора, воспринимавшееся на Западе как юридическая санкция, на Востоке осмыслялось как простое выражение согласия с соборными определениями западного первоиерарха.

На Халкидонском соборе 451 г. противоречие между западным и восточным восприятием роли и места Римского архиерея в Церкви проявилось уже в полной мере. Как свидетельствует Евагрий Схоластик, отлучение Диоскора было в первую очередь предопределено не его монофизитскими убеждениями (эти убеждения представляли собой лишь логическое продолжение и завершение христологии св. Кирилла Александрийского). Осуждение Диоскора было спровоцировано тем, что он игнорировал изданные на Римском соборе 450 г. постановления Римского Папы Льва Великого. Таким образом, отцы Халкидонского собора признали канонический вселенский авторитет Римского архиерея. Более того, приняв христологический томос Льва Великого, иерархи Собора в конце 451 г. благодарили Папу за поддержку в ноябрьском послании ко Льву и свидетельствовали о том, что Папа был на Соборе как «глава, венчающая члены»³⁵.

Подобное послание воспринималось в Риме как выражение сыновнего почтения перед авторитетом Римского архиерея и благодарности за то, что Лев как Предстоятель Церкви утвердил акты Собора. Для восточных же архиереев указанное послание, равно как и восклицания о том, что сам Петр глаголет устами Льва, имевшие место на Соборе, были лишь велеречивыми формами эллинистической лестии или в лучшем случае проявлениями благочестивого восторга. Эти гипертрофированные формулы почтения не помешали участникам Халкидонского собора издать знаменитый 28-й канон, который даровал Константинопольской кафедре первенство на Востоке, равное римскому первенству на Западе. Заметим: этот канон не вошел в западные канонические сборники, ибо противоречил и декретам Сириция, и декретам Иннокентия I, не говоря уж о декретах самого Льва³⁶.

Можно с уверенностью констатировать, что Халкидонский собор стал отправной точкой развития идеи «имперской Церкви» в Византии, которая объемлет всю Ойкумену. Эта идея достигла своего апогея уже в постюстиниановское время. Император Юстиниан еще старался подчеркивать единство Кафолической Церкви, утверждая в своих законах учение о пентархии, согласно которому Церковь управлялась пятью патриархами — Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским, — которые состоят в церковном общении с первым по чести — Римским³⁷. Подобный закон при желании можно было толковать и в римском, геласиевском духе, и в духе 28-го канона Халкидонского собора, поскольку юридически он достаточно двусмыслен. Однако уже в конце VI столетия Константинопольский Патриарх принял титул Вселенского Патриарха, указывая на то, что его юрисдикция распространяется на всю Ойкумену — потенциально на весь христианский мир, входящий в Восточную Римскую империю. Дальнейшие события, связанные с монофелитством и иконоборчеством, лишь отдаляли Византийскую Церковь от Римской.

* * *

Каково же все-таки было реальное положение Римского архиерея в Кафолической Церкви в конце IV–V в.?

Неангажированный анализ латинских канонических источников этого периода — декретов Сириция, Иннокентия, Льва Великого и в особенности Геласия — заставляет признать, что первенство Римского архиерея воспринималось и в самом Риме, и на Западе в целом как духовный авторитет, который эволюционировал в рамках этого восприятия в сторону канонической юрисдикции Папы над Кафолической Церковью*. Именно в манифесте этой идеи и заключалась сущность «геласиевского» возрождения римского юридического централизма уже как централизма церковного.

В послании к императору Анастасию Геласий последовательно отстаивал духовный суверенитет

³⁵ Denzinger H. *Enchiridion symbolorum*. P. 71.

³⁶ Мейендорф Иоанн, *протопресв.* История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 140–141; Бенешевич В.Н. Канонический сборник в XIV титулов. СПб., 1903. С. 155; Dvornik F. *The see of Constantinople in the first Latin collection of canon law* // Сборник радова Византологшког Института: 8, 1. Белград, 1963. С. 97–101.

³⁷ *Codex Justiniani* (далее — CJ). I, 1, 8.

* Рим — *prima sedes quae a nemine iudicatur* (первенствующий престол, который никому не подсуден).

и авторитет Рима³⁸. По весьма точному замечанию протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «...тексты Геласия не только стали классическими для самосознания Пап на Западе, они также представляют Римскую Церковь как высшее прибежище для тех, кому на Востоке в VII и VIII вв. придется бороться против императоров-еретиков. Тем не менее даже те историки, которые в остальном восхищаются бескомпромиссной твердостью Папы Геласия, признают, что “по отношению к Константинополю он отстаивал свои взгляды с грубостью, которая могла скорее ожесточить оппонента, чем побудить к гибкости”»³⁹. С этой точки зрения так называемое Квеснеллово Собрание канонов, ставшее итогом «геласиевского» правового возрождения, представляется достаточно показательным памятником церковного права. (Именно этот памятник приво-дил церковное право Римской Церкви в единую систему, знаменуя собой римскую церковную независимость от императорской власти и подспудно даже от власти соборов.)

Утверждая, что Римские епископы в ранне-византийскую эпоху были еще очень далеки от средневекового папизма, епископ Никодим (Милаш) не приводит убедительных доводов: «Мы здесь различаем подлинные от поддельных декреталов, и этот декретал Сириция относим к первой группе. Различаем также и теорию “папства” Сириция от теории “папства” Николая I. Теория Сириция, а затем Льва, выдвигает верховенство римского епископа ради его апостольской кафедры и в духе постановлений Никейского собора, теория же Николая покоится на поддельных декреталах и вымышленном “божественном праве” папской власти»⁴⁰. Это мнение преосвященного Никодима, на наш взгляд, несостоятельно, поскольку, как следует из церковно-юридических текстов, Сириций, Лев

и Геласий, так же как Николай I или даже Лев IX, были убеждены в том, что их власть является верховной властью, основанной на обетовании, которое было дано Иисусом Христом апостолу Петру⁴¹, и ничего общего с постановлениями Никейского собора это убеждение не имеет.

С этой точки зрения, аргумент П.П. Иоанну, согласно которому восточные епископы формально признавали на вселенских соборах IV–VI вв. первенство и примат Римского архиерея, — архиерея, который утверждал соборные заседания, звучит гораздо более обоснованно. Этот римско-католический канонист приходит к выводу, что развившийся позднее на Востоке «федерализм» поместных Церквей привел к отрицанию реального первенства и авторитета Римского епископа и тем самым подорвал незыблемость авторитета соборов как таковых⁴². С этим выводом не согласиться нельзя, поскольку оскудение широкой соборной деятельности в Византии после IX в., окончательное превращение великой церкви Константинополя в региональную «византийскую» Церковь, управляемую патриаршим синодом и императором (к исходу Македонской династии), служит явным тому подтверждением.

В связи с этим нам, вслед за А.В. Карташевым, остается признать, что историческая вина многих представителей византийской иерархии в ранне-византийскую эпоху заключается в том, что они использовали авторитет Рима в сиюминутных целях, не вникая во внутренние проблемы западных Церквей. Они льстили Риму, но при этом совершенно не интересовались внутренним генезисом папской идеи на Западе и не понимали сути сугубо латинской идеи первенства Петра⁴³.

Восточные богословы, за исключением св. Максима Исповедника, на протяжении веков не были

³⁸ Подробно о роли Геласия и о значении его эпохи см.: *Мейендорф Иоанн, протопресв.* История церкви и восточно-христианская мистика. С. 123–126; *Koch H.* Gelasius im Kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger Simplicius und Felix III. München, 1935; *Ullmann W.* Gelasius I (492–496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter // *Papste und Papsttum* 18. Stuttgart, 1981; *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. L., 1955. P. 14–31.

³⁹ *Мейендорф Иоанн, протопресв.* История церкви и восточно-христианская мистика. С. 124.

⁴⁰ *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной церкви с толкованиями. Т. I (см.: Комментарии к 28-му канону Халкидонского собора).

⁴¹ *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 42, 78, 160, 171. (Единомыслие Сириция, Льва, Геласия, Николая и Льва IX в вопросе о наследии Петра и первенстве Рима очевидно и без привлечения «Псевдоисидоровых декреталий».)

⁴² *Joannou P.P.* Discipline générale antique (IV–IX s.) // *Fonti fasc. IX* (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale) Vol. I. 2. P. 526–527.

⁴³ См.: *Карташев А.В.* Соединение Церквей в свете истории // *Церковь, история, Россия.* М., 1996. С. 271–302.

заинтересованы в привнесении своих утонченных богословских идей и греческой образованности на латинский Запад, а посему, когда папское учение окончательно оформилось в XI в. как доктрина вселенской монархической теократии, Византийская Церковь, связанная прочнейшими узами с Восточной Римской империей, уже утратила свой вселенский «экуменический» пафос и не могла предотвратить апофеоз Папства, не могла отреагировать иначе, чем это сделал Михаил Керуларий. Римский экклезиологический централизм, унаследовавший благодаря «геласиевскому» возрождению римскую юридическую базу, был уже непреодолим для византийских канонистов настолько, чтобы нейтрализовать его канонические юрисдикционные следствия. В связи с этим представляется очевидным следующий *вывод*.

Если воспринимать Кафолическую Церковь исключительно в качестве субъекта канонического права и оценивать церковную жизнь всецело сквозь призму истории церковных институций, идее верховного римского авторитета и первенства по существу абсолютно нечего противопоставить. Эта идея находила мощное каноническое обоснование в первые века христианства, особенно же в эпоху первых Вселенских соборов и в римском церковном предании. Любые попытки искать правовые основы универсалистской церковной организации за пределами Римской Церкви приводили либо к возникновению «имперских» Церквей — Византийской, а впоследствии Российской, либо к формированию множества национальных поместных Церквей, время от времени тяготеющих к этнофилетизму (историческая особенность, свойственная нехалкидонитским церквам* и, увы, многим нашим поместным Православным Церквам в современную эпоху)⁴⁴.

Однако глубина христианского церковного бытия заключается именно в том, что духовная жизнь не сводима лишь к праву и к церковным институциям. Церковь в своем мистическом и историческом опыте столь многообразна и богата, что не вписывается в прокрустово ложе права, пусть даже и

канонического. Приоритет свободного духовного творчества и личного выбора над авторитетом является важнейшей темой Евангелия и перво-христианской Церкви. Этот приоритет раскрывается и обосновывается в церковном свидетельстве православного восточного опыта, канонически не связанного с римским католицизмом и экклезиологически независимого от Римской Церкви. Поэтому при осмыслении единства Церкви, о котором столь много писал В.С. Соловьев, лучший ответ на правовые аргументы П.П. Иоанну мог бы дать выдающийся православный российский богослов протопресвитер Николай Афанасьев, который писал в книге «Церковь Духа Святого»: «Признание в Церкви иной власти, кроме власти любви, означало бы или умаление, или даже отрицание благодати, так как оно означало бы умаление или отрицание общей для всех харизмы любви, без которой не может быть служения. Власть наместников Божьих не нуждается в дарах Духа, так как она сама в себе заключает власть Бога. От нее исходят все служения и от имени и силою этой власти все совершается. Не нужна благодать и правовой власти. Если такая власть существовала бы в Церкви, то это означало бы, что ее жизнь определяется правовой нормой. Она бы принудительно связывала Дух, Который дышит в Церкви, когда и где Он хочет, так как правовая норма желает, чтобы Он дышал там, где она исполняется. Если даже эти нормы божественного происхождения, то они являются как бы закрытой сокровищницей благодати, которая образовалась в момент возникновения права, из которой церковная жизнь черпает не благодать, а право. Только любовь, как общее содержание служений в Церкви, и власть, основанная на любви и проистекающая из любви, не устраняет благодать из жизни Церкви. «Не отвергаю благодати Божией, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2: 21)»⁴⁵.

Оскудение взаимной христианской любви, соревнование между каноническими теориями примата и пентархии и привели в итоге к богословскому непониманию между латинянами и греками, разрешившемуся великой схизмой 1054 г. Римо-Католи-

* Среди нехалкидонитских Церквей следует упомянуть прежде всего «монофизитские»: Армянскую Апостольскую, Коптскую, Эфиопскую, Сиро-Яковитскую и «несторианские»: Ассирийскую церковь Востока, Малабарскую церковь апостола Фомы.

⁴⁴ *Трубецкой Е.Н., кн. Мирозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. Т. I. С. 552; Solovieff V. La Russie et l'Eglise universelle. P. 127–132, 156–158.*

⁴⁵ *Афанасьев Николай, протопресв. Церковь Духа Святого. Париж, 1969. С. 303.*

ческая Церковь и Православная Восточная Церковь пошли разными историческими путями, но, смеем верить, в одном духовном направлении. В связи с этим невольно вспоминаются очень точные слова Е.Н. Трубецкого: «Православие есть христианство по преимуществу *мистическое*, а римское католичество, наоборот, — христианство по преимуществу *практическое*. В этом и состоит наиболее глубокая разница между обеими Церквями... Римо-Католическая Церковь утверждает свой центр *в мире*, а православная *вне мира*»⁴⁶.

Апостолы были не от мира, но их призвал из мира Иисус Христос, Который победил мир (Ин. 17: 33). Именно эта евангельская реальность обосновывает равноценность и одинаковую значимость для истории и сотериологии как римо-католического, так и православного восточного церковного опыта. Был прав Николай Бердяев, когда говорил о том, что «Церкви соединяются лишь взаимной любовью

мира православного и мира католического, лишь взаимоустремлением и взаимопроникновением двух типов религиозного опыта. Во взаимной любви, а не в формальных соглашениях совершается истинное соединение двух христианских миров. В каждом православном и в каждом католике, полюбившем не только свой мир, но и мир другой, почувствовавшем вселенское братство во Христе, преодолевшем одностороннее самоутверждение, Церкви соединяются, Церковь Вселенская торжествует. В глубинах церковной мистики, а не на поверхности соглашений церковных властей совершается подлинное соединение. И для соединения этого нет надобности выходить из родной Церкви отцов, менять вероисповедание. В том и заключается мировая задача, чтобы православный изнутри Православия полюбил Католичество и признал правду Католичества и чтобы то же сделал католик относительно Православия»⁴⁷.

© Митрофанов А.Ю., 2010

⁴⁶ Трубецкой Е.Н., кн. Мировоззрение Владимира Соловьева. М., 1913. Т. I. С. 483, 490.

⁴⁷ Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева [см. и далее об историческом и богословском значении различий католической и православной мистики] — интернет-доступ: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn063.htm>

ВАТИКАН ПЕРЕД ЛИЦОМ ФИНАНСОВО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО КРИЗИСА

И.Я. Кантеров

Введение. Религиозные организации мира не остались безучастными к охватившему большинство государств глубокому и затяжному финансово-экономическому кризису. Реакция на кризис и суждения о его природе и причинах заметно различаются. Эти различия обусловлены рядом факторов. Один из них — наличие основательно разработанного социального учения, с одной стороны, содержащего принципы понимания социально-экономических и политических реалий, с другой стороны, позволяющего гибко реагировать на меняющееся бытие людей. Оценки религиозными образованиями широкого набора факторов, относящихся к кризису, имеют многоплановую задачу — продемонстрировать готовность и способность сформулировать собственные трактовки причин и последствий постигнутого миром глобального кризиса и показать пути выхода из него. В то же время религиозные объединения стремятся сохранить свои позиции и упрочить положение в сложной и противоречивой жизни современного общества.

Из всех известных конфессий Римо-Католическая Церковь располагает наиболее доктринально разработанным, структурированным и организационно оформленным социальным учением. Еще в 1891 г. Папа Лев XIII в энциклике *Rerum novarum* («О новых вещах») представил видение католицизмом состояния общества и путей его переустройства. Заметим, что «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» были утверждены юбилейным Архиерейским собором РПЦ только 15 августа 2000 г.¹

В 2004 г. книжное издательство Ватикана публикует «Компендиум социального учения Церкви». В нем содержатся высказывания римских пап по десяткам проблем, начиная от семьи и брака и кончая организацией международного сообщества.²

29 июня 2009 г. Бенедикт XVI публикует социальную энциклику *Caritas in veritate* («Милосердие в истине»). Весьма примечательно: на титульном листе воспроизводится чуждый духу католицизма перевод с латыни первых двух слов текста на «живые языки», но при этом он емко и понятно выражает содержание папского документа: «О целостном человеческом развитии в любви и истине»³.

Энциклика *Caritas in Veritate* замышлялась как юбилейный документ, приуроченный к сорокалетию опубликования 26 марта 1967 г. Папой Павлом VI энциклики *Populorum Progressi* («Прогресс народов»). Но обнародована она была в конце июня 2009 г., поскольку, как отмечалось в католической прессе, Бенедикт XVI счел необходимым дополнить уже написанный текст суждениями о потрясшем мир глобальном кризисе.

В католическом мире энциклика *Caritas in Veritate* расценивается как крупное событие в жизни Римо-Католической Церкви и как новое слово в социальном учении Ватикана. Более того, говорится о том, что энциклика будет стимулировать качественное преподавание социального учения католицизма и воспитывать христиан в духе гражданского долга. Анжело Казиле — директор Национального бюро по социальным проблемам и труду при Итальянской епископской конференции — перечислил «три орудия» современной Церкви — Священное Писание, энциклику *Caritas in Veritate* и Свод социальной доктрины Церкви. Казиле в *Catholic news* (Католические новости) от 15 февраля 2010 г. призывает помнить, что задача христиан, живущих в земном граде, — возвещать и воплощать в своей жизни Евангелие, душевный мир в условиях всемирного кризиса. Священник напомнил ответ блаженного Августина на жалобы христиан, оплакивавших трудный исторический

¹ См.: Овсиенко Ф.Г. Особенности формирования социальной доктрины православия и католицизма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. № 2 (26).

² См.: Компендиум социального учения Церкви. М., 2004.

³ См.: Энциклика *Caritas in Veritate*. М., 2009. Далее отсылки на эту энциклику приводятся в тексте в круглых скобках.

момент, в который они жили. Он ответил: «Вы говорите — времена лихие, тяжелые. Живите хорошо, и времена изменятся!».

Природа и причины кризиса

К пониманию кризиса Бенедикт XVI призывает подходить комплексно, не концентрировать внимание лишь на одной (пусть и существенной) причине, не заниматься «латанием дыр». «Кризис обязывает нас перепланировать маршрут, выработать новые правила и найти новые формы деятельности, взять на вооружение успешные начинания и отбросить неудачные». Таким образом, кризис дает возможность провести различие и построить новые планы (с. 26). В приведенных словах Бенедикта XVI обращает на себя внимание использование терминов, ранее не встречавшихся в социальной проблематике католицизма: «перепланировать маршрут», «взять на вооружение». Обращение к лексике публицистики делает оценки кризиса более понятными широкой аудитории, в том числе и за пределами католического мира. Другой важный методологический посыл трактовки Бенедиктом XVI кризиса — призыв рассматривать проявления этого прискорбного явления во взаимозависимости. Аспекты кризиса и способы выходов из него, а также возможности нового развития все теснее переплетаются, немыслимы друг без друга, требуют новых усилий по целостному пониманию и нового гуманистического осмысления (с. 26). Энциклика предостерегает от облегченного отношения к глобальному кризису, признавая, что сложность и драматизм нынешнего экономического положения вызывают законную тревогу. И поэтому, говорится далее, «...мы должны реалистично, с доверием и надеждой взять на себя новую ответственность, как это требует обстановка в мире, который нуждается в глубоком культурном обновлении и должен вернуться к базовым ценностям, чтобы возвести на их основе лучшее будущее» (там же).

В рассматриваемом документе фиксируются и анализируются процессы, исподволь подготавливавшие разбалансировку устоявшихся финансово-экономических механизмов и в итоге приведшие к обвальному кризису. В терминах политэкономии характеризуются изменения, охватившие функционирование экономической жизни после выхода в свет энциклики *Populorum progressio*. Главным из таких изменений называется глобализация рынка,

побуждающая богатые страны искать территории, где бы разместить дешевое производство, чтобы снизить цены на многие товары, повысить покупательную способность и тем самым ускорить темпы развития. «Таким образом, рынок стимулировал новые формы соревнования между государствами, желающими привлечь на свою территорию производственные центры иностранных предприятий — привлечь разнообразными средствами, в числе которых благоприятная фискальная политика и либерализация рынка труда» (с. 30). Позитивно оценивая процессы глобализации рынка, энциклика отмечает и их негативные последствия: «Эти процессы привели к сокращению систем социальной защиты — такую цену приходится платить за повышение конкурентоспособности на глобальном рынке. В результате подвергаются серьезной угрозе трудящиеся, основные права человека и солидарность, сопряженная с традиционными формами социального государства» (с. 30–31).

Папа отмечает глубинные, не всегда замечаемые последствия систематического увеличения неравенства между социальными группами внутри одной страны и между разными странами, ведущие не только к росту бедности в относительном смысле, но и подрывающие социальную сплоченность, демократию. Кроме того, перечисленные процессы ...«оказывают пагубное влияние на экономику, поскольку неотвратимо размывают “социальный капитал” — ту совокупность отношений в духе доверия, надежности, уважения к правилам, которая необходима любому гражданскому обществу» (с. 41–42). Для усиления драматизма ситуации следуют ссылки на экономическую науку, свидетельствующие о том, что структурная неуверенность снижает рабочий настрой и приводит к разбазариванию человеческих ресурсов.

Через многостраничные размышления Папы о причинах кризиса рефреном проходит мысль: нынешний капитализм, действительно, надо реформировать, иначе всем будет плохо. В то же время в энциклике *Caritas in Veritate* несколько раз подчеркивается, что капитализм нуждается именно в реформировании, а не в устранении его несущей конструкции — рыночной экономики.

Причину кризиса идеологи католицизма связывают и с отстраненностью государственных институтов от решения широкого круга социальных проблем. При этом отмечают не только изъяны либеральной экономической модели, сводящей к

минимуму участие государства в экономике. Говорится об ограничениях суверенитета государства, налагаемых на него новым международным контекстом. Он характеризуется растущей мобильностью финансовых капиталов, материальных и нематериальных средств производства. «Этот новый контекст модифицировал политическую власть государства» (там же). Экономический кризис, по словам Папы, принуждает государственную власть непосредственно заняться исправлением ошибок и неполадок, представляется уместным заново переоценить ее роль и полномочия; они нуждаются в мудром пересмотре, чтобы власть могла отвечать — в том числе и с применением новых способов функционирования — на вызовы современного мира.

Пути преодоления кризиса

Универсальное средство преодоления и недопущения впредь глубоких кризисных потрясений Бенедикт XVI видит в целостности человеческого развития. Эта тема, по словам Папы, сегодня обретает новые смыслы: «...взаимосвязь между ее многочисленными элементами требует, чтобы мы постарались интегрировать различные уровни человеческого знания ради содействия подлинному развитию народов» (с. 39). При этом, наставляется в энциклике, совместная деятельность нуждается в том, чтобы ее направляли, поскольку за каждым действием стоит некое учение. Более того, в силу сложности проблем различные дисциплины должны взаимодействовать в рамках упорядоченного междисциплинарного подхода. Однако любые складно и убедительно составленные социально-экономические проекты не приведут к желаемому результату, если их исполнение не будет вдохновлять любовь. Этому понятию в энциклике придается первостепенное значение. Любовь (в христианском понимании) не противостоит знанию и, тем более, не исключает его, «но требует знания, продвигает его вперед и одушевляет изнутри... Действие слепо без знания, а знание бесплодно без любви» (с. 39).

Как явствует из последующих суждений автора рассматриваемой энциклики, любовь фактически тождественна моральной оценке результатов научного поиска. «Это значит, — поясняет Бенедикт XVI, — что моральная оценка и научный поиск должны идти рука об руку, а любовь при-

звана одушевлять, где они пребывают в единстве, но не утрачивают различий». Затем в энциклике вполне отчетливо дается понять, что хранителем и выразителем любви является социальное учение Церкви, у которого есть «важное междисциплинарное измерение», и оно может в этой перспективе выполнять исключительно действенную функцию. Оно позволяет вере, богословию, метафизике и наукам найти свое место в совместном служении человеку (с. 40).

В сущности, Бенедикт XVI призывает искать в социальном учении католицизма новые решения грандиозных проблем, обновивших картину развития народов. Претендующее на целостное представление о человеке, это учение позволяет обнаружить изумительные созвучия и конкретные решения, причем ни от одного фундаментального компонента человеческой жизни не придется отказываться. С позиции модифицированной версии социальной доктрины Церкви в *Caritas in Veritate* осмысливаются такие злободневные проблемы, как имущественное неравенство, доступность работы и сохранение рабочего места. Содержание энциклики свидетельствует о продолжающейся уже не одно десятилетие активной сакрализации цивилизационных процессов, «теологическом переваривании» как глобальных проблем, так и таких конкретным тем, как охрана окружающей среды, человеческий труд, семейные отношения и многие другие.

Люди бизнеса не восприняли наставления и предостережения Иоанна Павла II. Разгул рыночной стихии, безудержное стремление к получению сверхприбыли при минимальных затратах делают основную массу представителей этой категории по меньшей мере равнодушными к призывам соотносить свои действия с общегосударственными интересами. Это относится и к странам с преобладанием населения, исповедующего католицизм. И государственные институты, и бизнессообщества таких стран оказались не в силах (или не хотели) как-то противодействовать разрушительному кризису. Поэтому и сегодня многие задаются вопросом: сумеет ли бизнес извлечь необходимые уроки, умерить свои аппетиты, стать действительно социально ориентированным? И способны ли государственные власти впредь не допускать превращения последствий неконтролируемого рынка в катастрофу планетарного масштаба?

Такие вопросы отнюдь не являются риторическими. В большинстве ведущих странах мира

большой бизнес и в кризисный период нацелен на умножение богатств. А государственные институты направляют основные усилия на спасение банков, крупных корпораций, сокращая бюджетные расходы на здравоохранение, образование и иные социальные программы.

В социальном учении католицизма много внимания уделяется глобализации, пониманию природы этого феномена, его позитивным и негативным последствиям для различных областей жизни. Отмечается многомерность глобализационных процессов, подчеркивается необходимость их взвешенных оценок. Ошибочным называется фаталистический (детерминистский) взгляд на глобализацию, представление о том, будто нынешними глобализационными процессами «движут анонимные безличные силы и структуры, не зависящие от человеческой воли» (с. 58). То, что глобализация является объективным социально-экономическим процессом, не отрицается, однако это — не единственное ее измерение. «Преодоление границ — факт не только материальный, но и культурный, если говорить о его причинах и следствиях» (с. 59). Папа призывает не бояться глобализации, быть не ее жертвами, а активными участниками. Слепое сопротивление глобализации называется ошибкой и следствием предубеждения. Страхи перед ней порождены неверным пониманием этого феномена. Главное, понять: глобализация — дело рук человеческих, за ней стоят разные культурные установки, требующие различных подходов: «поэтому надлежит неустанно поддерживать тот культурный аспект процесса всемирной интеграции, который направлен на благо личности и сообщества и открыт трансцендентному» (с. 59).

Перечень позитивных последствий глобализационных процессов (среди них великое и беспрецедентное перераспределение благ) сочетается с признанием серьезных трудностей и опасностей, сопряженных с переходом к глобализации. Преодолеть их, отмечается в энциклике *Caritas in Veritate*, удастся при помощи обнаружения той антропологической и этической движущей силы, «которая из глубины подталкивает саму глобализацию к гуманизму и солидарности» (с. 60).

Но сделать это непросто, поскольку эту силу часто подавляют индивидуалистические и утилитаристские этико-культурные устремления. Бенедикт XVI не предлагает конкретных способов нейтрализации таких устремлений, а ограничива-

ется повторным напоминанием о многомерности и амбивалентности глобализации, необходимости рассматривать это явление в многообразии и единстве всех его аспектов, включая богословский. «Это позволит воспринимать и направлять глобализацию человечества в терминах взаимоотношений, в терминах единства и солидарности» (там же).

Бенедикт XVI и его окружение ищут альтернативу капитализму, поскольку, по мнению Папы, в результате нынешнего кризиса современный капитализм потерял свои ориентиры. Учение Церкви призвано помочь восстановить позитивное экономическое развитие за счет придания экономике этического измерения и жесткого контроля рынка. В этой связи в отмечается широкое обсуждение способов включения этической тематики в экономическую, финансовую и хозяйственную области. Но тут же дается существенное пояснение — следовало бы разработать убедительный критерий толкования слова «этический», поскольку наблюдается некоторое злоупотребление этим прилагательным: в качестве общего слова его применяют для обозначения очень разных смыслов и даже для прикрытия решений, противоречащих справедливости и подлинному благу человечества (с. 65). Но все, поясняет Папа, зависит от системы моральных ориентиров, и социальное учение Церкви вносит в обсуждение этой темы свой особый вклад. Он базируется на неприкосновенности достоинства личности, а также на трансцендентной ценности естественных моральных норм. «Экономическая этика, — предостерегает Бенедикт XVI, — пренебрегающая этими двумя столпами, неизбежно подвергается опасности утратить свой собственный смысл и превратиться в инструмент, а точнее говоря, подчиниться существующим экономико-финансовым системам, вместо того чтобы исправлять их недостатки» (с. 65–66).

Таким образом, экономика будет содействовать гармоничному развитию человека (материальному и духовному), если субъект экономической деятельности будет осмысливаться в русле христианской этики, а более конкретно — с позиций социального учения католицизма. Тем самым Церковь (как эксперт по вопросам гуманизма) берет на себя функции нового типа — раскрывать природу кризисных явлений, противоречий и антагонизмов, присущих современному миру. В социальном учении Церкви этот мир предстает как то, что необходимо преобразовывать и организовывать согласно модели,

соответствующей рекомендациям и наставлениям энциклик римских по злободневным общественно-политическим и нравственным проблемам.

Отмечая глубинную причинную связь кризисных процессов с «экономическим детерминизмом» (осмыслением проблематики общества и индивидуума исключительно через призму экономических категорий), социальное учение католицизма настойчиво выступает за придание экономике нравственно-этических измерений. «Ведь экономика, — по словам Бенедикта XVI, — нуждается в этике, чтобы правильно функционировать». Но не любая этика может стать нравственной опорой правильно функционирующей экономики.

Среди первоочередных мер, способных вывести мир из кризисного состояния, главой Римско-Католической Церкви называется неотложное проведение реформы существующих систем международных организаций и экономических объединений. Из совокупности международных институтов, подлежащих реформированию, прямо называется только Организация Объединенных Наций. Конечная цель предлагаемой реформы — превращение понятия «семьи наций» в конкретную реальность. Перечисляются разные способы достижения этой цели. Наибольшее внимание аналитиков вызвал призыв к созданию «настоящей всемирной политической власти». «Эта власть должна руководствоваться правом, последовательно придерживаться принципов subsidiarности и солидарности, стремиться к общему благу и способствовать подлинному и целостному человеческому развитию, вдохновляемому ценностями любви к истине» (с. 95–96). Из приведенного отрывка из энциклики *Caritas in Veritate* явствует: предлагаемая реформа достигнет успеха, если ее проведение будет основываться на социальном учении католицизма. Ведь принципы «subsidiarности и солидарности», а также учение об «общем благе» образуют несущую конструкцию социальной доктрины Католической Церкви.

Методологическая ценность и актуальность принципов отмечается в большинстве социальных энциклик римских пап. Бенедикт XVI достаточно подробно разъясняет смысл названных принципов, отмечая невозможность выстраивания без них модели международных отношений, гарантирующих каждому безопасность, справедливость, соблюдение прав. Под subsidiarностью, например, в энциклике *Caritas in veritate* понимается помощь человеку через автономию промежуточных образований. «Таковую

помощь предлагают, когда человек или социальные субъекты не справляются самостоятельно со своими задачами; она всегда нацелена на их эмансипацию, поскольку поощряет свободу и участие как взятие на себя ответственности» (с. 83). Поскольку именно в subsidiarности находит выражение неотчуждаемая человеческая свобода, «этот принцип великолепно подходит для того, чтобы руководить глобализацией и направлять ее к подлинному человеческому развитию» (с. 95–96). Subsidiarное управление глобализацией способно предотвратить установление опасной всемирной тирании. Новая международная власть, к учреждению которой призывает Бенедикт XVI, непременно должна быть subsidiarного типа. Такая власть призвана установить, наконец, общественный строй, соответствующий моральному порядку и единству между моральной и социальной сферами, между политической и экономикой. Рассуждения Бенедикта XVI о необходимости построения новой международной власти в журналистских кругах были истолкованы как призыв к созданию «мирового правительства». Между тем такой термин в энциклике *Caritas in Veritate* не встречается, в ней говорится о «настоящей всемирной политической власти». В какой институциональной форме должна существовать предлагаемая власть — не сообщается, равно как ничего не сообщается и о том, как такая власть станет взаимодействовать с ООН и объединениями стран, входящими в «Восьмерку» и «Двадцатку». В связи с этим обращает на себя внимание отсутствие интереса лидеров ведущих государств мира к инициативе Бенедикта XVI. Никак не откликнулись на инициативы главы Римско-Католической Церкви и руководители Российской Федерации, неоднократно заявлявшие о необходимости радикального реформирования существующей модели международных отношений.

Ватикан и марксизм

Выдвигая проекты переустройства мира, исключая кризисы, Ватикан в то же время считает в корне неприемлемой коллективистскую модель общества. Вместе с тем в католических изданиях можно встретить мысль о том, что неудачи «реального социализма» вовсе не означают интеллектуального поражения марксизма. Отмечается, что вопросы, поставленные марксизмом, вновь обрели актуальность во время глобального финансово-экономиче-

ского кризиса. Более того, неудачи социалистического проекта привнесли в экономику и политику идею морального превосходства неоллиберальной идеологии в ее агрессивном и антигуманном обличье. И это не злорадные голоса непоколебимых приверженцев марксизма, а признания церковных иерархов самого высокого ранга. В энциклике *Spe salvi* («Спасенные в надежде») Папа Бенедикт XVI не отрицает, что К. Маркс был талантливым мыслителем. Он, пишет Понтифик, «очень точно, хотя и несколько односторонне, описал ситуацию своего времени и, обнаружив недюжинные аналитические способности, перечислил пути к революции». Более того, он не ограничился теорией, а вместе с опубликованным в 1848 г. «Манифестом Коммунистической партии» предпринял ряд конкретных шагов по пути реализации надежды на освобождение от несправедливостей капитализма. «Его обещание, благодаря остроте анализа и четкому указанию способов решительно изменить мир, ослепило и до сих пор ослепляет множество умов»⁴. По своей обличительной силе некоторые фрагменты уже упоминавшейся книги Бенедикта XVI «Иисус из Назарета» созвучны известным словам «Манифеста Коммунистической партии»: «В ледяной воде эгоистического расчета потопила она [буржуазия] священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности... Буржуазия лишила все сословия родов деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта она превратила в своих платных наемных работников»⁵.

Сходные оценки капиталистического общества, но уже наших дней, содержатся в словах Папы Римского. Он осуждает последствия колонизации, поскольку европейцы лишь грабили и развращали коренное население, а не просвещали его. И после такой характеристики «будней» буржуазного общества следуют позитивные оценки Марксова учения об отчуждении человека в системе буржуазных производственных отношений. Карл Маркс, отмечает Бенедикт XVI, «дал яркое описание этого “отчуждения человека” ... он показал со всей наглядностью, что происходит с человеком, который “попался разбойникам”»⁶.

21 октября 2009 г. ватиканская газета «*Osservatore Romano*» публикует статью, признающую актуальность Марксова диагноза природы капитализма. В первую очередь это относится к социальному отчуждению, которое ощущают в сегодняшнем обществе многие слои населения. Написанная известным профессором философии папского Григорианского университета Георгом Сансом статья утверждает, что учение Карла Маркса востребовано сегодня, когда общество ищет «новую гармонию».

Цитирование главой Римо-Католической Церкви критических суждений К. Маркса о капитализме некоторые журналисты поспешили объявить чуть ли не грядущей реабилитацией марксизма (вслед за Галилео Галилеем и Чарлзом Дарвином). Между тем внимательное прочтение всего сказанного и написанного Бенедиктом XVI о К. Марксе и марксистском учении убедительно показывает несостоятельность скороспелых суждений о грядущем примирении Ватикана и марксизма. Появившиеся позитивные оценки обличений Марксом пороков буржуазного общества скорее свидетельствуют о продолжении начавшегося еще при Папе Иоанне Павле II «методологического разграбления» марксизма. В своей первой «социальной» энциклике *Redemptor hominis* (1979) он активно использует понятие «отчуждение» в описании несправедливостей социально-экономических порядков, не ссылаясь при этом на Маркса. Об отчуждении человека труда от результатов своей деятельности Иоанн Павел II пишет и в другой энциклике — *Laborem exercens* (1981), целиком посвященной детальному анализу различных аспектов трудовой деятельности.

Хотя авторитетные католические аналитики неоднократно заявляли о маргинализации влияния левых идей в Латинской Америке и за ее пределами, нынешний глава Католической Церкви не считает эту проблему по-прежнему актуальной. В беседе с журналистами на борту лайнера по пути в Бразилию (9.05.2007) он рассуждал о преимуществе религиозного понимания социальных феноменов над светскими теориями. Обращаясь к содержанию «теологии освобождения», Папа воспроизводит критические оценки этого течения, сформулированные более двух десятилетий тому назад в двух инструкциях возглавляемой им тогда Конгрегации

⁴ Энциклика *Spe salvi*. М., 2008. С. 26.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1955. С. 426–427.

⁶ Ратцингер Йозеф [Папа Бенедикт XVI]. Иисус из Назарета. М., 2009. С. 206.

веры. В то же время в интервью проводится мысль об исторической оправданности зарождения построений теоретиков «теологии освобождения». Но сегодня, подчеркнул Папа Бенедикт XVI, положение значительно отличается от того времени, когда возникла «теология освобождения», и совершенно очевидно, что тезисы о том, что полноценная жизнь может быть достигнута посредством революции, оказались ложными. Сегодня это понимают все, и вопрос заключается в том, каким образом Церковь может участвовать в борьбе за справедливость, и по этому вопросу у богословов и социологов нет единого мнения.

В *заключение* отметим: сегодня еще рано делать окончательные выводы о том, способны ли антикризисные инициативы Ватикана заметно ослабить негативные последствия кризисных явлений для многих миллионов людей. Но уже сегодня очевидна слабая эффективность обновленных версий социального учения католицизма. Концептуально и логически оформленные суждения по широкой социально-экономической проблематике обнаружили один общий изъян — в большинстве своем они не стали «руководством к действию». Ни настойчивые призывы следовать библейским заповедям, ни апелляции к наставлениям Римских Пап не смогли воспрепятствовать обвалу базовых показателей экономического состояния стран мира с преоб-

ладанием Католицизма. Одна из причин такой слабости — отсутствие эффективных механизмов влияния социально-этических доктрин религиозных объединений на реалии повседневной жизни. Подавляющее большинство католиков имеет весьма смутное представление о содержании социального учения своей конфессии, а стабильно невысокий процент регулярно посещающих богослужения существенно ограничивает возможности трансформировать теоретические наработки социальных учений в убеждения и поступки паствы.

Даже если бы необходимые механизмы существовали, были отлажены и работали безотказно, то тогда не удалось бы предотвратить наступление масштабного и глубокого кризиса, охватившего страны с различными национальными и религиозными традициями. В работах итальянского протестантского социолога М. Ниедже показано, что присущие протестантам самодисциплина и способность к инициативе в процессе производства никогда не отделяются от четкого осознания социальной иерархии, характеризующей крупное промышленное предприятие⁷. Подобное замечание применимо и к социальному учению католицизма. И не только светские экономисты, но и видные представители крупных конфессий сегодня все чаще признают принципиальную неустранимость спадов производства и кризисов в рыночной экономике.

© Кантеров И.Я., 2010

⁷ Казанова А. Второй Ватиканский собор. М., 1973. С. 66.

ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И ВЫХОД ИСЛАМА НА СЦЕНУ МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Г.И. Беневиц

Учитывая, что догматика в Ромейской (Византийской) империи играла роль далеко не только вероучительную, но и мировоззренческую, и идеологическую, а, следовательно, и политическую, представляется весьма важным подойти к моменту выхода альтернативной христианству религии — ислама на сцену мировой истории в 30-х гг. VII в. в контексте христологических споров, которые в это время шли в Византии. Такое сопоставление может пролить свет как на некоторые аспекты самих этих споров, так и на то, какое место (доселе пустовавшее в пространстве мировоззренческих альтернатив) заполнил в этом контексте ислам. Определение этого места (в момент его появления) имеет немаловажное значение и для нашего времени, как и понимание идеологической и мировоззренческой роли ислама по сравнению с христианскими мировоззрениями. При этом, говоря о христологических спорах 30–40-х гг. VII в. в Ромейской империи, мы обратимся к наследию выдающегося православного богослова прп. Максима Исповедника, чья полемика обозначенного времени сохранилась и достаточно хорошо изучена, хотя в том аспекте, в котором мы будем здесь о нем говорить, учение прп. Максима, кажется, еще никем не обсуждалось.

В первую очередь следует вспомнить, что с именами прп. Максима Исповедника и близкого ему св. Софрония Иерусалимского, которого сам прп. Максим называл своим учителем (аввой), связаны первые сведения о реакции христиан на новую вышедшую на арену мировой истории силу, какой оказались арабы-мусульмане*. В частности,

хорошо известно, что именно Патриарх (с 634 г. по 638 или 639 г.) Софроний Иерусалимский, возглавивший оборону Иерусалима, зимой 637 г., после долгой осады, так и не дождавшись помощи от императора Ираклия, решил сдать город арабам, что капитуляцию с арабской стороны принял халиф Умар ибн аль-Хаттаб (634–644) и что по условиям этого договора удалось сохранить жизнь жителям Иерусалима и главные христианские святыни, и с этого момента началось сосуществование христианства и ислама на Святой Земле, где при посещении Иерусалима халиф Умар заложил на пустовавшей Храмовой горе мечеть аль-Акса — одну из главных мусульманских святынь и поныне. В настоящей статье, впрочем, нас будет интересовать не восприятие арабского вторжения Патриархом Софронием Иерусалимским¹, а реакция на это вторжение его соратника, прп. Максима, высказанная в контексте его христологического послания.

Такая реакция, как известно, содержится у прп. Максима Исповедника в его письме, точнее «Учительном послании» (Ер. 14 // PG 91, 533В-544С), адресованном иллюстрию Петру, экзарху провинции Африка, который был послан в Египет, когда император Ираклий, чтобы противостоять угрозе арабского нашествия, собирал все наличные войска в Северной Африке. Как считает известный специалист по прп. Максиму Ж.-К. Ларше, «это письмо было написано между 634 и 639 гг. Петр в то время проживал в Александрии, где он, вероятно, выполнял двойную миссию, военную и церковную, как было ему поручено»². То, что Петр был активно вовлечен не только в военные

* Мы прибегнем для начала именно к такому, общеизвестному, обозначению этой силы, а потом уточним, каким образом она воспринималась самим прп. Максимом.

¹ По этой теме см.: *Hoyland Robert. Seeing Islam as Others Saw It. Princeton, 1996. P. 69–71.*

² *Ларше Ж.-К. Предисловие // Максим Исповедник. Письма / пер. Е. Начинкина, сост. Г.И. Беневиц. СПб., 2007. С. 59.* Ларше в своей датировке этого сочинения сужает границы, предложенные другим известным максимоведом, Поликарпом Шервудом (634–640), отмечая, что в 639 г. арабы уже вторглись в Египет, и прп. Максим должен был бы, если бы письмо писалось в 640 г., упомянуть этот факт. Впрочем, кажется, что, если следовать той же логике, то прп. Максим должен был бы упомянуть и о таком значимом в военном и духовном отношении факте, как захват арабами Иерусалима (637 г.), так что, если логика рассуждений Ларше верна, то рамки датировки письма прп. Максима должны быть еще более сужены (634–637), хотя уверенным в этом быть все же нельзя.

приготовления, но и в церковную политику, видно со всею ясностью из того, что прп. Максим, живший в это время в Северной Африке, в Карфагене, адресовал ему несколько писем (кроме Ер. 14, написанного около 633 г., пространного Ер. 13 // PG 91, 509B-533A), почти целиком посвященных вероучительным (бывшим тогда и идеологическими) вопросам, в первую очередь полемике с монофизитами³, наличие которых в Египте, как и их, как правило, враждебная настроенность в отношении империи (которая, впрочем, и сама обращалась с ними зачастую весьма жестко), было одним из важнейших факторов тогдашней политики.

Говоря о переписке прп. Максима с экзархом Африки Петром, для которого Максим, вероятно, был не только советником по догматическим вопросам, но и духовным авторитетом, своего рода, духовным отцом, следует упомянуть, что впоследствии во время суда над прп. Максимом (655 г.), его обвинили в том, что это он «предал сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполь и Африку», якобы отговорив в письме Петра от сопротивления сарацинам, чтобы не укреплять государство императора Ираклия⁴.

Прп. Максим отверг это обвинение, указав обвинителю, а им был сакелларий Петра Иоанн, т.е. достаточно приближенный к нему человек, что он не имеет доказательств наличия такого письма. Скорее всего такого письма и не было. Тем не менее следует признать, что и св. Софроний, и прп. Максим объективно противились официальной политике властей Константинополя и поддерживавшей их церковной иерархии, ставящей своей целью примирение с монофизитами, унию, которую перед лицом обострения внешнеполитической си-

туации те стремились заключить⁵. Продолжение же противостояния православных и монофизитов в Египте, в частности, в самой Александрии, было одним из тех факторов, которые существенно ослабляли византийцев перед лицом арабского нашествия. Однако оба святых, оказывавших в то время большое влияние на церковную и тесно связанную с ней государственную политику, были в отношении монофизитов неумолимы* — ни на какие компромиссы, которые бы являлись искажением веры, православные не должны были, по их мнению, идти.

Именно необходимости твердо стоять в вере в момент нашествия и посвящены по большей части те страницы письма прп. Максима к иллюстрию Петру (Ер. 14), где у него встречается характеристика новой, вышедшей на сцену мировой истории силы. Мы еще обратимся к данной характеристике и самому отношению прп. Максима к этим событиям, пока же отметим, что, на первый взгляд, пагубная для государства деятельность свв. Софрония и Максима на самом деле, если принять во внимание все факторы византийской политической жизни, таковой не оказалась. Ровно напротив, империя в целом конституировала и понимала себя как православная, поэтому компромиссы в области веры, искажение православия ради достижения временных политических успехов были в долгосрочной перспективе чреваты другими конфликтами (в частности, опасностью отпадения от восточной части империи всего Запада во главе с Римом, который исповедовал диоэнергизм; это отпадение, действительно, произошло после того, как в Константинополе на время победила униональная политика в отношении монофизитов). Своим сохранением в

³ Ему же позднее, около 642–643 гг., т.е. в разгар полемики с монофелитами, был адресован Богословско-полемический трактат [(ТР) 12 // PG 91, 141A-146A], в котором прп. Максим наставляет Петра, как тому следует обращаться с сосланным в Африку экс-Патриархом Константинопольским монофелитом Пирром, которому, по совету Максима, ни в коем случае не следует воздавать никаких почестей, тем более патриарших, из-за того, что он еретик, вплоть до его покаяния.

⁴ См.: *Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством* / сост. Г.И. Беневич, А.М. Шуфрин, Д.С. Бирюков. СПб., 2007. С. 160 (изложение прений I // PG 90, 112A-B).

⁵ Такая уния и была заключена Киrom, Патриархом Александрии, в 633 г. с монофизитами-феодосианами на основании моноэнергистского толкования выражения из *Ареопагитик* «новое богомужнее действие», которое Кир и монофизиты понимали как «единое (т.е. «одно» богомужнее) действие». Тем не менее, как известно, в результате усилий св. Софрония распространение ереси моноэнергизма было, если не пресечено, то приостановлено, патриаршим *Псифосом* (633 г.), выпущенным Сергием Константинопольским и запрещавшим употребление выражений как «одна энергия», так и «две энергии» — диоэнергизм. Следующий этап в униональной политике властей наступил в 638 г., когда под влиянием того же Сергия император Ираклий в 638 г. издал монофелитский *Экфесис* (подробнее см.: *Беневич Г.И., Шуфрин А.М.* Дело Максима // *Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством*. С. 13–40).

* Откуда, возможно, и появилось утверждение об антигосударственной деятельности Максима.

конечном счете империя оказалась во многом обязана именно православию. Так что непатриотичная с виду, антиуниональная пропаганда свв. Софрония и Максима, хотя они напрямую и не ставили таких целей (их целью было в первую очередь сохранение православия), в конечном счете послужила и сохранению самой империи, которая на VI Вселенском соборе (680–681) снова вернулась к диоэнергизму и православию, отстаиваемому этими святыми, как и Церковью на Западе в целом.

Но обратимся теперь к самому тексту Ер. 14, где встречается пространная реакция выдающегося византийского богослова на вторжение в империю арабов-мусульман. Первое, что обращает на себя внимание в этом тексте, — то, как мало внимания прп. Максим уделяет характеристике врагов. На протяжении достаточно пространного отрывка, относящегося к арабскому вторжению (PG 91, 540–544), прп. Максим самим арабам (впрочем, он не называет их даже так) уделяет не более чем полпредложения: «Видим племя диких* жителей пустыни, пронсящее по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду, разоряющих культурное государство...»⁶. Речь идет исключительно о противопоставлении варваров и цивилизации, верования вторгшихся в византийские владения жителей пустыни вообще не обсуждаются, из чего можно заключить, что прп. Максим еще ничего не знал о специфике их религии или не придавал ей никакого значения.

Помимо краткого замечания о «диких жителях пустыни», прп. Максим в отрывке, посвященном теме вторжения и опасности, грозящей византийцам, уделяет внимание двум темам — роли иудеев, которую те играют во всей этой ситуации, и тому, как православным христианам, в первую очередь самому Петру, следует себя вести и какие извлечь уроки из происшедшего. Что касается отношения прп. Максима к иудеям и оценки их роли в под-

держке вторгшихся в империю арабов, то об этом уже не раз писали⁷. Для целей настоящей статьи достаточно подчеркнуть, что прп. Максим в пространном антииудейском пассаже подчеркивает в первую очередь отвержение иудеями христианского благовестия, их готовность поддержать любую антихристианскую силу, общую враждебность в отношении христиан, более того, то, что своими делами (очевидно, и верой) иудеи «возвещают приход антихриста»⁸.

К иудейской теме мы еще обратимся ниже, пока же отметим более важную сейчас для нас тему разбираемого отрывка — наставления прп. Максима относительно уроков, которые христиане должны вынести из постигшего их бедствия — вторжение варварских орд, поддерживаемых принципиальными врагами христиан иудеями. Согласно прп. Максиму, эти бедствия произошли «по множеству наших прегрешений». Прегрешения же эти он, во-первых, усматривает в том, что христиане «не жили достойно благовествования Христова» (Флп. 1: 27)», т.е. нарушали заповеди любви и предали себя на волю страстей; во-вторых, и это в контексте нашей проблематики, как и проблематики письма самого прп. Максима, главное — христиане согрешили колебаниями в вопросах веры. Это видно из текста самого послания прп. Максима, который призывает адресата: «Но станем бодрствовать и молиться, чтобы сердца наши не отягались еще больше объядением и пьянством (Лк. 21: 34). Ведь объядение — это колебание в слове веры, со временем и гонение (на истинную веру. — Г.Б.), а пьянство — отвержение рассуждений, следующих природе, которые естественно приводят к истинному познанию сущего, когда душа по вялости сгибается под ударами испытаний и, помрачившись, колеблется, как я сказал, в вере»⁹.

Не приходится сомневаться, что в контексте «учительного послания», которое, как и написанное до этого Ер. 13, по большей части посвящено

* Буквально: варварское (βαρβαρικόν).

⁶ Максим Исповедник. Письма / пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 173; PG 91, 540A.

⁷ Laga C. Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works: Theoretical Controversy and Practical Attitude // Byzantinoslavica, No. 51, 1990. P. 177–188; Беневич Г.И. По поводу окончания Письма VIII прп. Максима Исповедника // Максим Исповедник. Письма. С. 265–278 (Последняя статья посвящена отношению прп. Максима к насильственному крещению иудеев при императоре Ираклии, но затрагивает и более широкий круг вопросов об отношении прп. Максима к иудеям, в ней же содержится краткая библиография по теме.)

⁸ См.: Максим Исповедник. Письма. С. 173.

⁹ Там же. С. 175; PG 91, 541C.

полемике с монофизитами с позиций халкидонизма, те колебания в вере, о которых прп. Максим здесь говорит, касаются в первую очередь именно отношений православных с монофизитами, готовности халкидонитов в Александрии (здесь в первую очередь, следует вспомнить Кира, Патриарха Александрийского, заключившего в 633 г. унию с ними и оставшегося Патриархом) идти ради политических целей на компромисс с монофизитами, искажая православное учение, против чего резко выступали свв. Софроний и Максим.

Ясно, что прп. Максим призывает своего адресата, в ведении которого была военная и политико-идеологическая работа в Египте и на Севере Африки в целом, не только не идти на компромиссы с монофизитами в тяжелой ситуации, в которой оказались христиане в Египте, но, более того, отказаться от всех компромиссов и колебаний и еще больше укрепляться в вере, не пытаясь найти чисто человеческих выходов, но в молитвах обращаться к Богу, ища именно у Него укрепления в неколебимой вере. Вот как пишет об этом прп. Максим: «Если же мы будем молиться и бодрствовать, вера в Господа нашего и Бога Иисуса Христа у нас укрепится, ибо мы увидим и на собственном опыте воспримем осуществление того, что Он предсказал, и отнюдь не будем поражаться и колебаться в душе, как если бы претерпевали нечто, несогласное с обещанием, но возымеем еще более твердую веру, видя, как на деле исполняется предсказание Господа»¹⁰.

Предсказание, о котором здесь идет речь и которое, как пишет прп. Максим, сейчас сбывается, очевидно, относится к некоторым эсхатологическим новозаветным пророчествам об отступлении мира от веры в преддверии пришествия антихриста, да и в целом об испытаниях, которые должны выпасть на долю всех истинно верующих христиан (ср.: Мф. 24: 6–24; Лк. 18: 7–8). Неслучайно до этого, когда он писал про иудеев, прп. Максим говорил не только об антихристианском, но и о предваряющем приход антихриста характере их духовности. Наконец, завершая весь этот пассаж, посвященный

необходимости укрепления в вере, прп. Максим снова повторяет, что происходящие события, при правильном их понимании как сбывающегося пророчества, должны послужить укреплению веры и твердости стояния в ней: «Если же осуществление предсказанного может приводить к укреплению веры, то и мы должны еще больше укрепить нашу веру из-за происходящего, обнаруживая, что была сказана истина, и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти, чтобы и Он исповедал нас перед Отцом (Лк. 12: 8) и принял как спасенных добрым исповеданием»¹¹.

Но какое все это имеет отношение к поставленному в начале статьи вопросу об определении места ислама по отношению к христианским вероисповеданиям? Ведь прп. Максим ничего не говорит здесь о самом исламе, о котором как религии, очевидно, мало что знал. К тому же что касается эсхатологических предсказаний (если именно их прп. Максим имел в виду в письме к экзарху Петру), то ведь они тогда не исполнились, так что и весь пассаж прп. Максима, где о них говорится, выглядит как будто беспочвенным. Тем не менее к сказанному в данном письме, как и ко всей проблеме соотношения между исламом и христианскими вероисповеданиями того времени, можно предложить подход, который бы позволил по-иному взглянуть на сказанное прп. Максимом в письме к экзарху Петру. Собственно, уже анализ самого текста этого письма подвел нас к мысли, которую, впрочем, прп. Максим прямо не высказывает (хотя бы потому, что об исламе как религии он мало что знал), что выход на сцену истории ислама оказался появлением мировоззренческой альтернативы, ставшей своего рода наказанием Божиим властям предрежащим в Византии, халкидонитам, за то уклонение от православия, которое они допустили, измыслив униональное вероисповедание в виде моноэнергизма, а затем монофелитства*.

Данный тезис станет понятнее, если сопоставить между собой некоторые особенности учения монофелитства, ставшего в Константинополе официальной доктриной, призванной быть плат-

¹⁰ Там же; PG 91, 541D.

¹¹ Там же; PG 91, 544A.

* Разумеется, толкование подобного рода является гипотетическим, поскольку суды Божии неисповедимы, и с нашей стороны было бы самонадеянно претендовать на их постижение, однако, опираясь на писания святых и на опыт Церкви, мы все же можем решиться высказать предположение по этому поводу.

формой для унии с монофизитами, с некоторыми существенными чертами нового учения, которое представлял собой ислам. Главной особенностью монофелитства как христологического учения является утверждение о том, что Божественный Логос является единственным источником воли во Христе, а человеческая природа своей собственной воли не имеет, будучи всецело и во всех обстоятельствах жизни Христа движима исключительно Его Божеством. В противовес этому учению прп. Максим, как известно, разработал учение о двух природных волях во Христе — он говорит: «сам Бог... без превращения став человеком, не только как Бог желал сообразно Его Божеству, но — и как человек, сообразно Его человечеству»¹²). Именно эту природную человеческую волю во Христе, наряду с Божественной, монофелиты и не признавали. Так что, когда во время диспута с одним из идеологов монофелитства экс-Патриархом Константинопольским Пирром последний риторически спросил, разве «плоть [Христа] двигалась не по мановению (νεύματι) соединившегося с ней Слова?», прп. Максим ему ответил, что такой род взаимодействия Бога с человеком был характерен для двигавшихся по мановению Божию ветхозаветных пророков: «По Его мановению двигались и Моисей, и Давид, и все, кто, благодаря сложению с себя человеческих и плотских качеств, стали способными вмещать в себя Божественное действие»¹³. Впрочем, на этом возражении прп. Максим не остановился, но тут же добавил, что во Христе и человеческая природа обладала своей природной волей, которая усваивается ипостаси Логоса воплощенного как Его собственная наряду с Божественной (приводя Гефсиманское моление в качестве самого известного примера проявления человеческой воли во Христе)¹⁴.

Если теперь обратиться к исламу, то общеизвестно, что в этой религии высшим образцом в «системе» отношений Бог — человек является не

Бог — Слово воплощенное, а пророк. Иисус (Иса) является одним из пророков, хотя бы и великим, принимающим, как и другие пророки, вершиной которых является Мухаммед, Божественное откровение и передающим его людям. При этом ислам — это не одно из христианских вероисповеданий (вроде монофелитства, несторианства или даже арианства), а именно другая религия (что для самих христиан было не сразу ясно, но с течением времени стало очевидно). Эта другая религия, как мы видим, вышла на сцену истории в тот самый момент, когда в Византии официально было принято учение моноэнергизма и монофелитства, в котором (особенно в последнем) начисто отвергается человеческая воля во Христе, а плоть Христова мыслится движимой исключительно мановением Божиим, т.е. Божией волей, без всякого участия воли человеческой.

При этом надо заметить, что, согласно прп. Максиму, во Христе, даже в моменты, когда Он творил чудеса, и Его плоть была движима Его Божеством, все равно Его человеческая природная воля никуда не исчезала, она была всецело предана Божественной, целиком следовала за ней, никак не проявлялась отдельно от нее, но как таковая всегда сохранялась¹⁵. Что касается пророков, то, говоря о том, что они были движимы Божественным действием, прп. Максим, разумеется, тоже не отрицал наличия у них человеческой воли, но лишь подчеркивал то, что эта воля была у них всецело предана Богу*.

Если же вернуться к исламу, то в его лице в VII в. на сцену истории выходит религия, в которой в центре отношений Бог — Человек встает уже не принявший плоть Бог — Слово, но пророк. При чем религия эта появляется ровно тогда, когда в Византии учение о Боговоплощении было искажено настолько, что там стали учить об отсутствии у Христа человеческой воли, каковую прп. Максим справедливо считал признаком наличия челове-

¹² Цит. по: Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. М., 2004. С. 161; PG 91, 297В.

¹³ Там же.

¹⁴ См. там же.

¹⁵ См.: *Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством*. С. 251–253, 331–342. (Подробнее этот аспект учения прп. Максима в его «Трудностях к Иоанну»: *Ambigua* 7: PG 91, 1076В–С.)

* Мы благодарим А.М. Шуфрина, обратившего наше внимание на этот аспект учения прп. Максима, как и за обсуждение этой статьи в целом.

ской природы¹⁶. Фактически отрицание во Христе человеческой воли означало отрицание принятия Словом плоти, т.е. подлинного соединения Божества и человечества. Именно в этот момент на сцену истории и выходит ислам, где в центр отношений Бог — Человек ставится *человек*, каковым является каждый пророк, а само *Боговоплощение*, как его понимают христиане, отвергается.

Что же касается роли иудеев, про которых как о настоящей духовной силе, участвовавшей в событиях в момент выхода на сцену истории арабов-мусульман, говорит в письме экзарху Африки прп. Максим, то их духовная роль в раскладе сил того времени очевидна. Именно в иудаизме отвергается Боговоплощение, как и то, что Иисус Христос есть ожидаемый Спаситель и Мессия, о чем прп. Максим и напоминает своему адресату, говоря об иудаизме как о предваряющем приход антихриста (ср.: 1Ин. 2: 18; 22: 4, 3; 2Ин. 1: 7). Таким образом, хотя он об этом и не пишет, возможно, поскольку не знает еще об исламе как религии, прп. Максим оказывается совершенно прав, уделяя в описываемых событиях внимание иудаизму большее, чем самим варварам из пустыни. Именно отказ от веры в Боговоплощение (как и от учения о Боге-Троице*) в его христианском понимании оказался той духовной основой новой религии, которая стала общим знаменателем ее с иудаизмом, отделив ее вместе с тем от основных имевших в это время место христианских вероисповеданий, несмотря на то, что мусульмане, в отличие от иудеев, почитали Иисуса в качестве великого пророка.

Таким образом, в наборе мировоззренческих альтернатив, сталкивавшихся в то время, появилась еще одна, которая в определенном смысле может рассматриваться как противоположная византийскому монофелитству. Степень этой противоположности, как и сам характер отношений в «системе» Бог — человек в исламе по сравнению с монофелитской «моделью» требует дальнейшего

детального изучения, что невозможно без привлечения специалистов по исламу**. Здесь же мы хотели лишь поставить данный вопрос и хотя бы предварительно «вписать» появление ислама в контекст христологических споров в Византии.

Как бы ни решался этот вопрос с точки зрения истории религий, характера влияния христианских сект, получивших распространение в Аравии, как и иудаизма, на формирование раннего ислама, можно утверждать, что ислам, ставящий в центр отношений Бог — человек человека-пророка, явился наиболее радикальной противоположностью именно монофелитского христианства, которое фактически подрывало основы учения о принятии Богом-Словом *человеческой* природы. В этом смысле его появление и последующее поражение, нанесенное арабами-мусульманами империи Ираклия, можно, с христианской точки зрения, рассматривать как своего рода Божие наказание, причем не только военно-политическое, но и духовное.

Судя по поражению монофелитской империи Ираклия и последующему отказу Византии от ереси монофелитства и возвращению к православию, Промыслу было неуютно дальнейшее существование в масштабах империи такой опасной христологической ереси, фактически отрицавшей (без признания этого!) человеческую природу Христа, так что даже появление новой, не христианской, религии и захват ею обширных территорий, принадлежавших некогда Византии, был, с этой точки зрения, не так плох, как сохранение в качестве идеологии православной империи этого искажения православия.

В результате выхода ислама на сцену истории монофелитская Византия Ираклия потерпела самое тяжелое за время существования империи поражение. Проект Ираклия и его ближайших сподвижников, Патриархов Константинопольского Сергия и Александрийского Кира, по объединению всех христиан на почве моноэнергизма и монофелит-

¹⁶ См., напр.: Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. С. 161–163.

* Отсутствие в исламе таких парадоксальных и сложных для понимания учений, как учение о соединении двух природ — Божественной и человеческой — в одном Лице, как и учения о Троице в Единиче и Единичы в Троице, характерного для православия, сделало, как не раз отмечалось, ислам куда более доступным для «дикарей из пустыни», чем христианство; это способствовало его быстрому распространению, что в свою очередь повлияло и на военные успехи арабов-мусульман, одушевленных религией пророка.

** Не исключено, что, как это часто бывает с противоположностями, в чем-то существенном, что касается «системы» отношений Бог — человек, монофелитство и ислам совпадают.

ства, осуществление которого уже началось, тоже был пресечен арабским вторжением¹⁷. Несториане и монофизиты, исторически проживавшие в Персии, Сирии и Египте и выражавшие как будто желание вступить в унию с византийцами, оказались вскоре под властью мусульман. Что же касается самой Византии, то здесь со временем, пережив

тяжелые поражения, вернулись к православию — диоэнергизму и диофелитству, объединившись с западной частью империи. Православие, за которое боролись прп. Максим Исповедник и его соратники, было восстановлено на VI Вселенском соборе, хотя даже и на этом Соборе его роль еще не была признана¹⁸.

© Беневич Г.И., 2010.

¹⁷ Так, в 628 г. состоялись успешные переговоры императора Ираклия с несторианским католикосом Исоабхом II, который был удовлетворен учением моноэнергизма, служил литургию в православной Церкви, а Ираклий причащался за этой службой (*Meyendorff John. Imperial Unity and Christian Divisions*. N.Y., 1989. P. 342). Далее, в 633 г. была заключена уния с монофизитами в Александрии, активно развивалась униональная политика и в отношении монофизитов-армян. Об особенностях несторианского учения, позволявших ему принять монофелитскую унию, см.: *Беневич Г.И. Несторий // Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 531–543; о монофелитстве монофизитов: *Hovorun C. Will, action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden; Boston, 2008 (The Medieval Mediterranean 77).*

¹⁸ См.: *Беневич Г. И., Шуфрин А.М. Дело Максима // Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. С. 118–139*

«ПОСЛАНИЕ О ЕДИНСТВЕ» БАГДАДСКОГО МЕЛЬКИТА В СОСТАВЕ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО «СВОДА» АРАБОЯЗЫЧНОГО КОПТА XIII в.

Н.Н. Селезнев

Христианские сообщества, жившие в условиях установившегося на Востоке Арабского халифата, оказывались в обстановке, значительно отличающейся от положения дел в предшествующую эпоху формирования в восточном христианстве конфессионального многообразия. Мусульманские доксографы, не жалевшие сил и времени на составление доскональных перечней разнообразных направлений в христианстве, были тем не менее склонны воспринимать христианство по отношению к исламу как единое целое¹, тем самым побуждая мыслителей различных христианских конфессий к осознанию общехристианских основ. Занятия философскими науками и взаимодействие представителей разных общин, ставшие обыкновением на мусульманском Востоке, сообщали такому осмыслению дополнительные стимулы. Один из примечательных эпизодов истории установления интеллектуальных связей такого рода рассматривается в настоящей работе.

В XII–XIII вв. египетская христианская арабоязычная община коптов переживала культурный подъем². Не в последнюю очередь это было связано с притоком переселенцев из Сиропалестинского региона, бежавших в Египет от войск Хорезмшаха и монголов. Правление династии айюбидов (1171–1250), пришедших к власти в Египте из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникно-

вению идей, а вошедший в широкое употребление на Ближнем Востоке арабский язык обеспечивал взаимопонимание между представителями обособившихся этноконфессиональных сообществ.

В эту эпоху приобрели известность коптские мыслители из рода 'Ассāлидов — 'Awlād al-'Assāl. В отличие от письменного наследия этих церковных деятелей сведения об истории их семейства были утрачены, и более поздние переписчики указывали авторство произведений представителей этого рода с неопределенностью. Только в XVIII в., с появлением критических исследований, стали предприниматься попытки более четкого определения авторства. Евсевий Ренодо (1646–1720) выявил среди писавших под именем Ибн ал-'Ассāl двух авторов³, составитель каталога рукописей Британского музея Шарль Рьё (1820–1902) указал на третьего⁴. Дальнейшие исследования показали, что ученое семейство ал-'Ассāлей составляли отец Абū-л-Фадл Ибн Абй Исхāқ Ибрāхїм Ибн Абй Сахл Джирджис Ибн Абй-л-Йуср Йўханнā Ибн ал-'Ассāl, именуемый Фахр ад-Даула, и его сыновья — Ас-Ҷафй Абū-л-Фадā'ил Ибн ал-'Ассāl (Ҷафй ад-Даула), Ал-Ас'ад Абū-л-Фарадж Хибат Аллāх Ибн ал-'Ассāl, Ал-Амджад Абū-л-Маджд Ибн ал-'Ассāl и Ал-Му'таман Абū Исхāқ Ибрāхїм Ибн ал-'Ассāl (или Му'таман ад-Даула)⁵.

Последний из перечисленных братьев Ал-Му'таман (ад-Даула) Абū Исхāқ Ибрāхїм Ибн ал-'Ассāl⁶ наиболее известен составленным им

¹ Griffith S.H. Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Princeton; Oxford, 2008. P. 140–141.

² Meinardus O.F.A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo; N.Y., 1999. P. 57–59.

³ Renaudotius E. Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII. P., 1713. P. 585–586.

⁴ Rieu Ch. Supplement to the catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum. L., 1894. P. 18.

⁵ Atiya A.S. Awlād al-'Assāl // The Coptic Encyclopedia / ed. A.S. Atiya. Vol. 1. N.Y.; Toronto; Oxford; Sydney, 1991. P. 310; см.: Войтенко А.А., Кобицанов Т.Ю. Ассалиды // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 617.

⁶ Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 1–5. Città del Vaticano, 1944–1953. B. 2 (Studi e testi, № 133). S. 407–414.

коптско-арабским словарем «as-Sullam al-muqaffā wa-d-dahab al-muṣaffā» («Рифмованная лестница и очищенное золото»), который был издан Афанасием Кирхером (1602–1680) в составе его «Lingua Aegyptiaca restituta»⁷, а также философско-богословским энциклопедическим трудом, озаглавленным также в рифму, как принято в арабской изящной словесности, — «Maǧmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn» — «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания»⁸.

Написанный около 1260 г., «Свод основ религии» состоит из пяти частей и семидесяти глав. Автора энциклопедии занимают философские и богословские вопросы, исторические реалии были оставлены им почти без рассмотрения. В первой же главе Ал-Му’таман Ибн ал-‘Ассāl дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения.

Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и у всех он желает увидеть разумные построения, отметить противоречивые положения и указать на возможность их рационального преодоления. В восьмой главе Ибн ал-‘Ассāl предлагает пересказ сочинений авторов, в которых те рассматривали вопросы вероучительных расхождений и их примирение. Эта глава состоит из пяти разделов и заключения. Описав в первом разделе основные вопросы христианского учения и обозначив конфессиональные разделения, Ал-Му’таман Ибн ал-‘Ассāl переходит к изложению взглядов некоторых мыслителей.

Следующий, второй, раздел он посвящает «мудрому философу» Наджм ад-Дину Ахмаду, который, «как говорят», был учеником Ибн Сйны⁹.

Затем идет раздел с изложением содержания сочинения «достойного священника Назйфа Ибн Йумна, врача багдадского, мелькита»¹⁰.

Четвертый раздел содержит пересказ сочинения «Илии, митрополита Иерусалима, на ту же тему, которое он назвал “[Книга] общности веры и краткого изложения религии”, и [еще] говорили, что это ‘Али Ибн Дāūd»¹¹ (о причинах неоднозначности указания автора в этом разделе пишущим эти строки готовится к изданию отдельное исследование).

В пятом разделе приводятся рассуждения из трактата «Ибн ат-Ṭаййиба, несторианина» о различиях в христологических взглядах разных конфессий¹².

Что собой представляет сочинение Ибн Йумна, и чем известен в истории арабо-христианского наследия его автор?

Из сообщений современников Назйфа Ибн Йумна и свидетельств других средневековых авторов следует, что тот был врачом, «достойным священником» мелькитской («ромейской») общины и мыслителем, входящим в круг багдадских интеллектуалов, на формирование которого имел определяющее влияние известный богослов и философ Йахйā Ибн ‘Адй (893–974). Знаменитый Абū-р-Райхāн ал-Бйрūнй (973–1048/51), судя по упоминанию в его «Каноне Мас’удй», был лично знаком с Ибн Йумном¹⁴. Ибн ан-Надйм (X в.) и Ибн

⁷ Athanasii Kircheri e Soc. Iesu Lingua Aegyptiaca restituta, Opus Tripartitum. Roma, 1643. P. 273–495.

⁸ Wadi A., Pirone B. al-Mu’taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, Majmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principii della Religione. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). Cairo; Jerusalem, 1998. Принят русский перевод названия Войтенко и Кобищанова: *Войтенко А.А., Кобищанов Т.Ю.* Ассалиды // Православная энциклопедия. Т. 3. С. 618.

⁹ Wadi — Pirone. Vol. 1/SOCh 6a. P. 170–184; 1/SOCh 8. P. 50, n. 8.

¹⁰ Ibid. Vol. 1/SOCh 6a. P. 184–186; *Nasrallah J.* Nazīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle // Arabica. 1974. № 21. P. 303–312; *Samir S. Kh.* Un traité du cheikh Abū ‘Alī Nazīf ibn Yumn sur l’accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l’expression // Mélanges de l’Université Saint-Joseph. 1990. № 51. P. 329–343.

¹¹ Wadi — Pirone. Vol. 1/SOCh 6a. P. 187–192.

¹² Ibid. P. 192–202; *Troupeau G.* Le traité sur l’Union de ‘Abd Allāh ibn al-Ṭayyib // Parole de l’Orient. 1977–1978. No. 8. P. 141–150; *Samir Kh.S.* La place d’Ibn at-Ṭayyib dans la pensée arabe // Journal of Eastern Christian Studies. 2006. № 58 (3–4). P. 177–193.

¹³ См.: Семитские языки и народы Теодора Нельдеке в обработке А. Крымского. (Труды по востоковедению, Вып. V). М., 1903. С. 152; *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы: XIX–начало XX века. М., 1971. С. 351, прим. 57; *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du Ve au XXe siècle: Contribution à l’étude de la littérature arabe chrétienne. Louvain; P. S. a.

¹⁴ *Samir S.Kh.* Un traité du cheikh Abū ‘Alī Nazīf ibn Yumn sur l’accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l’expression // Mélanges de l’Université Saint-Joseph. 1990. № 51. P. 332. См. там же о других упоминаниях Ибн Йумна мусульманскими авторами (P. 330).

ал-Қифтӣ (1187–1248)¹⁵ говорят об Ибн Йумне как о враче (ал-мутатаббиб)¹⁶; у Ибн Абӣ Усайби'а (1203–1270) и Бар 'Эврõйõ (Ибн ал-'Ибрӣ) (1226–1286) он фигурирует как Назйф ал-қасс ар-Румӣ («Назйф ромейский священник»)¹⁷. Упоминание его как «достойного священника..., врача багдадского, мелькита» мы находим у Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассәля. В каталоге другого коптского автора, Абӯ-л-Баракәта Ибн Кабара (ум. в 1324), он назван «ал-қасс Абӯ 'Али Ибн Йумн ал-мутатаббиб» («священник Абӯ 'Али Ибн Йумн, врач»)¹⁸.

Врачебную практику Ибн Йумн начал, вероятно, в Ширазе, одном из известных культурных центров Ирана, о чем свидетельствует сообщение математика Ахмада Ибн Мухаммада Ибн 'Абд ал-Джалйля ас-Сиджзй (951–1024)¹⁹. Возможно, там Ибн Йумн встретился с буидским эмиром 'Адудом ад-Даула, который впоследствии, в Багдаде (с 979 г.), поддерживал организацию ученых собеседований (маджәлис). Помимо врачебной науки, интерес Ибн Йумна привлекали также математика и астрономия, о чем говорят свидетельства Ал-Бйрӯнй и Ас-Сиджзй. Известен его перевод «имеющихся на греческом языке добавлений к предложениям десятой книги («Начал» Евклида)»²⁰. Об истории по-

явления этого перевода со слов самого Ибн Йумна рассказывал Ибн ан-Надйм²¹. О занятиях же Ибн Йумна философией свидетельствует, в частности, осуществленный им перевод книги «Метафизика» Аристотеля²².

Теологические интересы Ибн Йумна проявились в создании им двух трактатов. Первый — «Послание о единстве и троичности» («Risāla fī-t-tawḥīd wa-t-taṭlīl») — был упомянут как имевшийся в рукописи собрания греко-католического священника в Алеппо Константина Хударй²³, но затем этот манускрипт был среди прочих утерян. Второй — «Послание (в котором он разъяснил) о [христологическом] единстве, согласно тому, как его исповедуют три отделения христиан (и согласовал их между собой)» [«Risāla (šarāḥa) fī-(ha)-l-ittihād 'alā mā ta'taqīdu-hu firaq an-našārā at-talāt (wa-waffaq bayna-hum fī-hi)»]²⁴.

До недавнего времени о тексте этого сочинения было известно, что он сохранился в двух рукописях, переписанных в Египте: (1) в рукописи XIII в.²⁵, вошедшей в собрание П. Сбата (№ 1001 / «Fondation Salem» (Алеппо), f.178v–186r); (2) в рукописи XIV в., вошедшей в собрание Национальной библиотеки Франции (Ar. 173, f.92r–99v)²⁶.

¹⁵ Lippert J. Ibn al-Qifṭī's Ta'ṭīḥ al-ḥukamā'. Leipzig: Dieterich, 1903. S. 64 (араб.). «Назйф ан-нафс», как его также называет Ибн ал-Қифтӣ, является, вероятно, графическим искажением «Назйф ал-қасс» («Назйф священник»), обусловленным сдвигом правой точки над qāf далее вправо, вследствие чего она была воспринята как элемент nūn'a. Nasrallah J. Nazīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle // Arabica. 1974. № 21. P. 304.

¹⁶ Flügel G. Kitāb al-Fihrist. 2 Bd. Leipzig, 1871–1872. Bd. 1. S. 266 (араб.).

¹⁷ Nasrallah J. Ibid. P. 303.

¹⁸ Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'Ibarakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 5. 1902, S. 653. Добавление «Абӯ 'Али» побудило Л. Шейхо предположить, что в действительности речь идет о двух разных авторах, один из которых жил в X в., а другой — в XII в. Nasrallah J. Ibid. P. 303–304. Английский перевод каталога Абӯ-л-Баракәта был в 2009 г. сделан Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликован на сайте tertullian.org.

¹⁹ Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Weimar, 1898. B. 1 Suppl. S. 387. № 6; Samir S.Kh. Un traité. P. 331. N. 2.

²⁰ Матвеевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского Средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). М., 1983. Т. 2. С. 173–174.

²¹ Французский перевод этого пассажа дан в Nasrallah J. Ibid. P. 307.

²² Nasrallah J. Ibid. P. 308.

²³ Sbath P. Al-Fihris I.P. 66. № [175:] (534).

²⁴ П. Сбат в «Указателе» приводит название этого произведения в следующем виде: «Послание о вероучении христиан о сущности [христологического] единства» («Risāla fī-'tiqād an-našārā fī māhiyat al-ittihād»). Sbath P. Al-Fihris. Pt. 1: Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII siècle. Le Caire, 1938. P. 66. № [175]. Г. Граф вместо «Risāla» («Послание») дает «Maqāla» («Сочинение»), вероятно, основываясь на каталоге Абӯ-л-Баракәта. Graf G. Geschichte. Bd. 2. S. 49; Riedel W. Ibid.

²⁵ Датировка С.Х. Самира. Samir S. Kh. Un traité. P. 334.

²⁶ Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens. Tome 1: Nos 1–323. P., 1972. P. 148. № VI.

Самир Халил Самир в своей работе, вышедшей в 1990 г., отмечал, что тексты в этих рукописях имеют значительные разночтения²⁷. Две другие рукописи с этим произведением, указанные П. Сбатом²⁸, одна из которых принадлежала ему самому, а другая — упоминавшемуся выше К. Хударй, по свидетельству С.Х. Самира, утрачены²⁹. Однако в каталоге рукописей алеппского собрания («Fondation Salem»), вышедшем в 2008 г., в числе утраченных («Manuscripts perdus») числится и рукопись Sbath 1001³⁰. В частной корреспонденции от 10 июня 2010 г., адресованной автору этих строк, исполнительный директор «Hill Museum & Manuscript Library» Коламба Стюарт подтвердил, что рукопись № 1001 в собрании Сбата, в том числе в «Fondation Salem» в Алеппо, по неизвестной причине отсутствует и поэтому не была переснята в процессе создания электронных копий рукописей собрания Сбата.

С.Х. Самир обращает внимание на то, что автором рассматриваемого сочинения в парижской рукописи назван западносирийский («яковитский») философ Абӯ ‘Али ‘Йсā Ибн Зур‘а (ум. в 1008 г.)³¹. Эта атрибуция была отмечена уже в каталоге арабских рукописей барона Уильяма Макгакена де Слена (1801–1878)³², но Жерар Трупо в своем каталоге без каких-либо комментариев называет автором Назйфа Ибн Йумна³³. П. Сбат в составленном им каталоге приводит имя Ибн Йумна огласованным как «Нутайф»³⁴ (т.е. прочтенным как не имеющее надписанной диакритической точки) и так же («Notaïf») транскрибирует его в своем «Указателе»³⁵.

Рукопись с его сочинением Сбат отнес к XI в.³⁶, а самого автора, курьезным образом, к XII в.³⁷. Краткое изложение этого трактата было сделано Ал-Му‘таманом Ибн ал-‘Ассāлем.

Пересказанное коптом-энциклопедистом сочинение Ибн Йумна не утратило пронизывающего его строки духа дискуссии. Упомянуты сразу христианские ученые («уламā’ ан-наṣārā») — участники собеседования (ал-маджлис), к ним обращены обличительные реплики Ибн Йумна, упрекающие в «стремлении к превосходству и властолюбию», выдающие, возможно, присутствие эмира, «уравнивающее» участников диспута. В то же время «несторианин», с конфессией которого в аббасидском Багдаде вряд ли можно было всерьез конкурировать³⁸, выделен, несмотря на полемику, политкорректной характеристикой — он «хорош знанием и проникателен в вере».

Нужно заметить, что «несториане» окружали Ибн Йумна в Багдаде не только в среде философов, но и в среде врачей. Те же Ибн ан-Надим, Ибн ал-Қифṭи и Ибн Абй Уṣайби‘а, которым мы обязаны упоминаниями Ибн Йумна, сообщают о медицинских школах восточных сирийцев, которые перебрались в Багдад вследствие перемещения туда знаменитой Гундишапурской академии³⁹. В этих центрах врачебного искусства и философии мы видим представителей не только различных конфессий, но и различных народов — сирийцев, персов, арабов, носителей разных языков.

По сообщению Ибн Абй Уṣайби‘а, перемещение Гундишапурской школы началось с призвания в

²⁷ Samir Kh.S. Un traité perdu de Ḥunayn ibn Ishāq retrouvé dans la ‘Somme’ d’Ibn al-‘Assāl // ARAM. 1991. N. 3: 1–2. P. 334.

²⁸ Sbath P. Al-Fihris I. P. 66. № [175:] (533).

²⁹ Samir Kh.S. Un traité perdu de Ḥunayn ibn Ishāq retrouvé dans la ‘Somme’ d’Ibn al-‘Assāl // ARAM. 1991. N. 3: 1–2.

³⁰ Rio Sánchez F. del Catalogue des manuscrits de la fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie). (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, 16). Wiesbaden, 2008. P. 179.

³¹ Samir Kh.S. Un traité perdu de Ḥunayn ibn Ishāq retrouvé dans la ‘Somme’ d’Ibn al-‘Assāl // ARAM. 1991. N. 5: 1–2. P. 334.

³² de Slane, baron. Catalogue des manuscrits arabes (Bibliothèque nationale). P., 1883–1895. P. 43. N. 9°.

³³ Troupeau G. Catalogue. T. 1. P. 148. № VI.

³⁴ Sbath P. Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Prêtre Syrien d’Alep. T. 2. Cairo, 1928. P. 118. N. 25.

³⁵ Sbath P. Al-Fihris. Pt. 1. P. 66. N. [175].

³⁶ Sbath P. Bibliothèque. P. 118.

³⁷ Sbath P. Al-Fihris. Pt. 1. P. 66. N. [175].

³⁸ Fiey J.M. Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258). Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 420; Subsidia, T. 59. Louvain: Secr. du CSCO, 1980.

³⁹ Reinink G.J. Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Changes in the Nestorian School Tradition // MacDonald A.A., Twomey M.W. and Reinink G.J. (eds.) Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West (Groningen Studies in Cultural Change 5). Leuven; P.; Dudley, 2003. S. 163–174.

Багдад, ко двору халифа Ал-Мансӯра Джорджиса Ибн Бохтйшб' в 148 г. хиджры / 765 г. н.э.⁴⁰ Династия врачей рода Бохтйшб' приобрела изрядную известность. Деятельность тех, кто был вовлечен в работу такого рода центров, так же, как и Ибн Йумна, была многосторонней, охватывающей области естествознания, философии и логики (в том числе переводов античной классики), богословия.

Как своего рода олицетворение этой среды и эпохи можно назвать знаменитого Хунайна Ибн Исхāка (809–873)⁴¹, врача, переводчика, мыслителя. Так же, как и в случае с Ибн Йумном, написанное Хунайном Ибн Исхāком впоследствии привлекло внимание Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля и было изложено в составе его энциклопедическо-

го «Свода»⁴². Сочинение Хунайна «Как познать истину религии?» («Kaufiyat idrāk ḥaqīqat ad-dūāna») Ибн ал-'Ассāl включил в двенадцатую главу первой части⁴³, а трактат «О конечных судьбах» («Kitāb al-'Ārāl») — в пятьдесят восьмую⁴⁴, обеспечив им тем самым сохранность, в отличие от многих других.

Ниже предлагается перевод изложения сочинения Ибн Йумна, сделанного Ибн ал-'Ассāлем. Перевод выполнен Н.Н. Селезневым под редакцией Д.А. Морозова по изданию Самира Халиля Самира с учетом критического издания всего «Свода» Ибн ал-'Ассāля, осуществленного А. Вадй' и Б. Пироне. Разбивка на озаглавленные разделы и их нумерация даются по изданию С.Х. Самира.

[Раздел из трактата о единстве Назйфа Ибн Йумна]

1. И достойного священника Назйфа Ибн Йумна, врача багдадского, мелькита (да будет доволен им Бог!) раздел из целого трактата о единстве, 2. в котором он утверждал, что христианские ученые не расходятся в смысле [понятия] единства, хотя и расходятся в своих выражениях. Сказал он

[Первое — *Согласие при расхождении*]

[I. *Расхождение в выражении*]

3. Разногласие этих трех сообществ о Христе состоит в том, что яковиты говорят, что Христос — едина ипостась и едина природа, 4. и ромей говорят, что Христос — едина ипостась и две природы, и несториане говорят, что Христос — две ипостаси и две природы.

5. И ипостась у ромеев и сирийцев[-яковитов] соответствует лицу. 6. И определение лица — это

то, что состоит из качеств, совокупность которых не обнаруживается в [данный] период времени у [кого-то] другого, помимо него. 7. Например, Зейд^{45*}, юноша, высокий и такой-то по происхождению.

[II. *Согласие в смысле*]

8. Но при этом ученые этих трех сообществ не расходятся в смысле, хотя они и расходятся в выражении, [будучи] движимы стремлением к превосходству и властолюбию.

9. Я же вовсе не берусь предпочесть одно из этих утверждений перед другим, потому что это было бы отходом от моей цели, каковая есть как раз объяснить, что исповедуют эти три сообщества о Христе.

10. Что касается того, как соединился Бог с человеком, и как стал человек являть действия

⁴⁰ См.: Эberman В.[А.] Медицинская школа в Джундишапуре // Записки Коллегии Востоковедов. 1925. № 1. С. 60.

⁴¹ Meyerhof M. New Light on Hunain Ibn Ishāq and His Period // Isis. 1926. Oct. № 8:4. P. 685–724; Haddad R. Hunayn Ibn Ishaq apologiste Chrétien // Arabica. 1974. N. 21. P. 292–302; Strohmaier G. Hunain ibn Ishāq — An Arab Scholar Translating into Syriac // ARAM. 1991. N. 3: 1–2. P. 163–170.

⁴² Samir Kh.S. Un traité perdu de Hunayn ibn Ishāq retrouvé dans la 'Somme' d'Ibn al-'Assāl // ARAM. 1991. N. 3: 1–2. P. 171–192; см. также: Cheikho L. Un traité inédit de Honein // Bezold C. (hrsg.), Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2 März, 1906): gewidmet von Freunden und Schülern. Bd. 1–2. Gieszen, 1906. В. 1. S. 283–291. Л. Шейхо, опираясь на две имевшихся в его распоряжении рукописи, одна из которых — на каршунни [См.: Морозов Д.А. Каршунни: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: Новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний: Материалы научн. конференции (Москва, 30–31 октября 2007 г.). М., 2007. С. 70–72], считал, что «Свод основ религии» — это труд ал-Ас'ада Абу-л-Фараджа Хибат Аллāха Ибн ал-'Ассāля (Р. 283–284).

⁴³ Wadi — Pirone. Vol. 1/SOCh 6a. P. 278–284.

⁴⁴ Ibid. Vol. 2/SOCh 7a. P. 390–395.

^{45*} Условное имя, обычно используемое в грамматических примерах.

божественные, — это предмет сложный и трудный для понимания.

11. И завершение сего, и исполнение того, что он имел в виду в этом разделе, он привел после странных рассуждений о единстве. Сказал он

[Второе — Обоснование позиции трех толков]

[I. Обоснование позиции мелькитов]

12. Касательно того, что ромеи говорят: одна ипостась и две природы, то под ипостасью они подразумевают то, что означает одно лицо по числу.

13. И поскольку это одно лицо по числу, то они и говорят: одна ипостась.

14. Затем они рассматривают сей предмет — лицо, и находят его состоящим из двух природ. 15. Не возразит ни один из христиан против того, что описание этого лица как божественного верно, и также описание его в то же время как человеческого верно.

16. И обнаруживаются у этой ипостаси две вещи: одна из них — божество, и другая — человечество. 17. Таково значение их слов об ипостаси, что она — обладатель двух природ.

[II. Обоснование позиции яковитов]

18. И что правы яковиты, когда они говорят о единой ипостаси и едином существе, это [видно] из того, что я упомяну/сообщу [далее], а именно —

19. Воистину один по лицу, а этот [один] — Христос, — есть одна ипостась.

20. И это лицо, если оно рассмотрено, то спрашивается: оно существо или случайный признак? Невозможно для кого-либо говорящего сказать воистину, что это [лишь] случайный признак. 21. И неизбежно это — существо, коль скоро это не подлежит обсуждению.

22. Но не приходим мы, говоря, что оно — существо, к тому, что оно вовсе не есть случайный признак, 23. потому что это речение таково, что

оно верно и по отношению ко всему миру, при всей многочисленности его существей, 24. ибо верно говорить, что мир — единое существо в том смысле, что он не есть случайный признак.

25. И с той стороны, что Христос не есть случайный признак, верно, что Он — единое существо и единая природа. Нет в этом расхождения. 26. А расхождение в том, что [согласно мелькитам] в этом лице есть только одна природа, не более, а они говорят, что в нем есть больше, чем один смысл.

[III. Обоснование позиции несториан]

27. И также может быть верным [утверждение, исходящее] от несторианина, хорошего знанием и пронизательного в вере, [закрывающееся] в описании Господа нашего Христа как двух ипостасей и двух природ, с той точки зрения, что в Нем совместились две природы.

28. Если взята эта природа, и рассматривается то, что в ней, и она выделена отдельно, и изучен ее смысл, с той стороны, что она в таком случае олицетворена, то ей неизбежно характерна ипостасность. 29. И будь рассмотрено [то, что] в каждой природе, таким рассмотрением, становится необходимым существование ипостаси, неизбежным образом. 30. С этой точки зрения верно сказать, что Христос — две ипостаси и две природы.

31. Однако рассматривающий этот предмет таким образом, рассматривает вещи взятые по отдельности. 32. И верно то, что мы сказали из этого по поводу связанности и выделенности в обстоятельстве единства. 33. Христос ведь — Христос единством, а не выделенностью.

[Заключение]

34. И по тому, как мы объяснили, правы три [эти] отделения и совпадают по смыслу и различаются по осмыслению, как мы то упомянули.

ГУМАНИСТИЧЕСКОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ ЖАНА МАРИ ГЮЙО

З.А. Тажуризина

Жизнь, как и огонь, может сохранить себя, лишь передаваясь другим.

Ж.М. Гюйо

Неверие в Бога на протяжении столетий считалось тягчайшим пороком, лежащим в основе всех мерзостей, всех преступлений, которые может совершить человек. «Атеизм — по мнению даже самых снисходительных нормальных людей — есть порок, достойный сожаления и порицания», — еще в начале XX в. писал ученый-биолог Феликс Ле-Дантек¹. К сожалению, это представление, постоянно поддерживаемое в сознании общества (в том числе в российского) религиозными идеологами, имеет место и в наши дни, несмотря на то, что верующий человек в реальной жизни взаимодействует с неверующими, мало чем отличающимися от него в моральном плане. Наверное, уместно время от времени публиковать материалы о творчестве не веривших в Бога мыслителей. Поскольку в творениях автора, будь то поэт, скульптор, художник или философ, проступают черты его личности, всегда интересно и с этой точки зрения посмотреть на сочинения неверующего мыслителя.

В советский и постсоветский периоды истории нашей страны оказался почти забытым автор фундаментального исследования «Иррелигиозность будущего» (1887) французский философ Жана Мари Гюйо (Jean Marie Guyau). Возможно, это объясняется тем, что его мировоззрение казалось несколько непоследовательным с точки зрения строгого диалектического материализма (и это имело под собой основания). Правда, в 1923 г. работу Гюйо «Нравственность без обязательства и без санкции» выпустило издательство анархо-синдикалистов «Голос труда»; кроме того, в 20-х гг. о Ж.М. Гюйо с восхищением отзывался отечественный историк

философии И.А. Боричевский, заметив, однако, что тот «не порвал еще с некоторыми философскими предрассудками»².

Ж.М. Гюйо был очень популярен в среде российской интеллигенции конца XIX — начала XX в.; его идеи интересовали религиозных и светских философов, писателей и литературоведов. Имя Гюйо в том или ином аспекте фигурирует в работах В.Г. Плеханова, Э. Л. Радлова, Вл. Соловьева, Д.Н. Овсяннико-Куликовского, И.И. Тхоржевского, П.Н. Кропоткина, А.Ф. Кони и др.; основательная статья С.Л. Латышева о Гюйо появилась в энциклопедии Брокгауза-Эфрона уже через пять лет после смерти философа. Все основные сочинения Ж.М. Гюйо в последние десятилетия XIX — начале XX в. переводились на русский язык; некоторые из них изданы в разных переводах и названы по-разному (например, «L'irreligion de l'avenir» — «Безверие будущего» и «Иррелигиозность будущего»; «Education et hérédité: étude sociologique» — как «Воспитание и наследственность: социологический этюд» и «Воспитание и наследственность: социологическое исследование»). Было издано пятитомное собрание его сочинений (1898–1901). Подобный интерес к Гюйо в России, где шел процесс идеологической подготовки первой русской революции, во многом был обусловлен критическим отношением Гюйо к религии, догматизм и авторитаризм которой, по его мнению, препятствовали совершенствованию человечества; кроме того, противникам царского строя, освященного Церковью, импонировала идея неизбежного утверждения в будущем обществе иррелигиозности и социального благоденствия.

¹ *Ле-Дантек Ф.* Атеизм. М., 1930. С. 37.

² *Боричевский Ив.* Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. Ч. 1. М.; Л., 1925. С. 14. Кстати, в словарях по философии и социологии советского и постсоветского периодов небольшие статьи о Гюйо имеются. А в 2007 г. вторым изданием вышли две работы Гюйо (репринт) — «Стоицизм и христианство: Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль», а также «Воспитание и наследственность: социологическое исследование» (СПб., 1900). В 2007 г. защищена кандидатская диссертация Е.В. Желудевой «Социально-философские воззрения Ж.М. Гюйо: историко-философский анализ». Все это свидетельствует о том, что философ вновь найдет место в духовной жизни нашего времени.

О Западе и говорить нечего: сочинения Гюйо, уже в конце XIX в. переведенные на ряд европейских языков, были широко известны западному читателю.

Вокруг идей Ж.М. Гюйо споры разгорались нечасто, хотя он не всегда был последователен в своих суждениях, а некоторые его положения и выводы носили утопический характер. На читателей гипнотически действовали обаяние его личности, широкая образованность, оригинальность мысли, благородство помыслов, уверенное прогнозирование судеб развития духовной и социальной жизни человечества. Пророков всегда почитают, а в XIX в., когда наука завоевала невиданный до того времени авторитет, прогнозы, основанные на научных исследованиях процессов и тенденций в жизни общества, приобретали особенно убедительный характер.

* * *

Как научить ребенка любить?
Не тем ли, чтобы он видел любовь?

Ж.М. Гюйо

Необыкновенная судьба произведений Гюйо объясняется, возможно, и тем, что он был по-настоящему счастливым человеком, — так сложились обстоятельства его жизни. Во всех его сочинениях сквозит ощущение полноты жизни, жажды деятельности, и это настроение неизбежно передается читателю. Гюйо считал, что следует оставаться как можно дольше юным, даже ребенком, сохранять в глубине души «нечто легкое, веселое, крылатое». Он понимал, что детство может быть и неблагополучным, но собственный опыт жизни говорил ему: ребенок, воспитанный в любви, всю жизнь и повсюду будет находить «неистощимый фонд радости». Он писал: «Ребенок счастливый — самый добрый, самый любящий и ласковый, самый искренний, безрасчетный, чистосердечный».

Жан Мари Гюйо родился в Лавале 28 октября 1884 г. Мать Гюйо была известной детской писательницей; ее педагогические сочинения были широко известны во Франции. В раннем детстве с мальчиком занималась мать; позже его занятиями руководил известный философ-позитивист, склонный к платонизму, Альфред Фулье (1838–1912), женившийся на матери Жана Мари. Он оказал немалое влияние на формирование мировоззрения пасынка.

А. Фулье (1838–1912) — вполне светский философ-эктик, сочетавший в своем творчестве идеи натурализма,

волюнтаризма, позитивистски истолкованного платонизма. Надо полагать, он передал пасынку ощущение того, что «нет необходимости предполагать за миром реальным еще *истинный* мир... Чем больше наука уясняет нам отношения между явлениями, связь фактов, законы, — тем больше мы приближены к *целому*, т.е. к истине, тождественной реальности» (Фулье А. Ницше и имморализм. М., 2006. С. 63, 64).

О поистине отцовском отношении Фулье к ребенку свидетельствует искренняя глубокая скорбь, прорывающаяся в его работах после смерти Ж.М. Гюйо, стремление сохранить образ и плоды творчества этого незаурядного мыслителя в памяти будущих поколений. По свидетельству Фулье, Жан Мари был невероятно развитым для своего возраста. Один из эпизодов говорит не только о прочных нравственных устоях этой семьи, но и о глубине знаний, работоспособности подростка Гюйо. Усиленно работая над сочинениями о Платоне и Сократе, Фулье стал терять зрение. В течение нескольких месяцев 15-летний Жан Мари читал нужные отчиму тексты, отыскивал ссылки, писал под его диктовку, добавляя при этом свои соображения. Впоследствии свой труд о Платоне Фулье посвятил памяти Гюйо.

Еще в детстве изучивший сочинения Платона, Эпиктета, Канта, Гюго, Мюссе, Корнеля, Гюйо без труда окончил лицей в 1871 г. Исследование проблем истории философии, религии, морали, искусства становится делом всей его последующей жизни. В 19 лет он написал работу об утилитарной морали от Эпикура до английской школы XIX в., за что получил премию Французской Академии нравственных и политических наук. Затем юного мыслителя пригласили читать лекции по философии в лицее Кондорсэ. Однако преподавать ему пришлось недолго из-за болезни легких. Возможно, ощущение нерадостных перспектив, связанных с болезнью, позднее отразилось в его замечательном стихотворении «Лиственница», охваченном экзистенциальным настроением. Поэт уподобил себя лиственнице, которая осыпается с наступлением зимы:

Так сразу все мечты ребяческих годин,
Надежды, чаянья — передо мной, смущенным,
Осыпались вдруг на сердце потрясенном,
И я остался наг, покинутый, один
Под небом сумрачным, под ветром разъяренным.

Но, обладая твердостью духа, он не позволял себе ни впасть в отчаяние, ни надеяться на сверхъестественную силу:

Но дерево стоит — и, мужество храня,
 Всё с той же силою стремится к выси гордо.
 Так продолжаю я смотреть на небо твердо,
 Хоть небо пусто для меня.³

Гюйо был весьма привлекателен не только внутренним благородством, доброжелательностью, широтой взглядов, терпимостью, но и внешне. Облик Гюйо обрисован его отчимом: он был высокого роста, с правильными чертами лица, у него были темно-голубые глаза и черные волосы. Вглядываясь в портрет философа, открывающий первый том русского пятитомника, мы обнаруживаем в нем артистизм, чувство независимости, открытость и доверие к миру, глубинное спокойствие, черты мужественности и вместе с тем душевной мягкости, поэтичности.

Зиму Гюйо проводил на юге — в Италии, потом в Провансе. Несмотря на болезнь, он вел напряженную исследовательскую работу, был счастлив в личной жизни, воспитывал маленького сына, сообразуя свои наблюдения за его поведением с педагогическими изысканиями (одна из последних работ — «Воспитание и наследственность: социологическое исследование»). Гюйо был человеком с необыкновенно разносторонними интересами, о чем свидетельствуют уже названия его основных работ: уже упоминавшаяся «Иррелигиозность будущего»; «Воспитание и наследственность: социологическое исследование»; «Стоицизм и христианство: Эпиктет. Марк Аврелий. Паскаль»; «Происхождение идеи времени»; «Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями»; «Стихи философа»; «Задачи современной эстетики», «Очерк морали»; «Искусство с социологической точки зрения», уже упоминавшаяся «Иррелигиозность будущего» и др.

Знакомство с сочинениями Гюйо позволяет узнать о его пристрастиях, увлечениях, во многом обусловивших особенности его мировоззрения, его теоретические изыскания.

Если мы обратим внимание на мыслителей и художников, «населяющих» работы Гюйо, то поразимся обилию и разнообразию имен. Вот только некоторые из них: Эпикур, Эпиктет, И. Кант, Л. Фейербах, Б. Паскаль, Ларошфуко, Г.В.Ф. Гегель, С. Милль, О. Конт, Г. Спенсер, Ж.Э. Ренан, В. Вундт, М. Мюллер, В. Гюго, Ш. Бодлер, А. Мюссе, Ф. Достоевский,

Л. Толстой, Л. ван Бетховен, Микланджело... Жажда познания влекла его к освоению все новых и новых учений и концепций. При этом он не допускал резких, оскорбительных выпадов в отношении тех, чьи взгляды казались ему неприемлемыми, — почти в каждом учении он находил что-то ценное, полезное для совершенствования духовной жизни. И такой подход логически вел его к мысли о необходимости соединить все идеи, все учения в одно полнокровное, лишённое односторонности и тенденциозности, безбрежное информационное, как сказали бы сегодня, пространство.

И еще одна его особенность — необычный стиль изложения. Художественный и философский языки органично слились. Это стиль непринужденный, утонченный, легкий, живой, позволяющий в то же время выразить глубокие философские идеи. Можно назвать его стиль музыкальным. Неслучайно он увлекался музыкой и на стихи А. Мюссе и В. Гюго сочинял мелодии. Его речь богата сравнениями, ассоциациями, метафорами: «Слово течет поверх мысли, как прозрачная струя...»; «Лес — это мир науки с его тенистыми лабиринтами, с его безграничным простором, бесчисленными препятствиями...»; «О, топот детских ножек! В тебе слышен легкий и сладостный шум грядущих поколений...» и т.д. И еще: речь напоминает музыку, — недаром музыка была одним из сильнейших увлечений Гюйо. Ему представлялось, что музыкальные инструменты, на которых играли великие музыканты, вбирали в себя нечто от последних; молекулы дерева, пронизываясь гармоничными звуковыми волнами, превращали инструмент в организм, способный петь. Так же и мысль приобретает музыкальность, пройдя через стихи, созданные гениями.

Жизнь этого счастливого, несмотря на физические страдания, человека угасла 31 марта 1888 г. в Ментоне. Во время землетрясения, разрушившего жилища на берегу Средиземного моря, ему пришлось провести несколько ночей в сырой хижине, что обострило его болезнь. На могиле Гюйо начертаны его слова: «Наши высшие стремления, которые часто кажутся самыми неосновательными, похожи на волны, которые, дойдя до нас, пойдут дальше нас, а, может быть, соединившись и увеличившись, поколеблют мир. Я уверен, что то, что есть во мне лучшего, переживет меня»⁴.

³ Гюйо М. Стихи философа / пер. И.И. Тхоржевского. СПб., 1901. С. 25.

⁴ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. СПб., 1909. С. 362.

* * *

Наш век является периодом наибольшего безверия за все время существования человечества.

Ж.М. Гюйо

Свободомыслящий философ и поэт Гюйо жил и творил не в изолированном пространстве. XIX в. был весьма благоприятным для распространения неверия.

Капитализм в Европе развивался в то время без ужасающих социальных катастроф, свойственных XX в., хотя, конечно, и тогда было немало проявлений классовых и иных катаклизмов. Однако, несмотря на это, в обществе не исчезла надежда на прогресс, который приведет к всеобщему благоденствию, тем более что стремительное развитие науки создавало иллюзию скорейшего ухода религии из сферы культуры — неслучайно в тот период в философии столь влиятельным был позитивизм.

Развитию свободомыслия способствовал дарвинизм с его идеей эволюции. Интеллигенция Франции живо воспринимала токи свободомыслия из других стран мира: традиция вольнодумства в течение столетий питала ее духовную культуру — от Ф. Рабле, Ж. Валле, М. Монтеня, Сирано де Бержерака, П. Гассенди, П. Бейля к французским просветителям Вольтеру, Ж.О. де Ламетри, Д. Дидро, К.А. Гельвецию, П. Гольбаху, С. Марешалю, Г. Бабёфу. В XIX в. эта традиция нашла продолжение в творчестве не столько философов (вольнодумную философию здесь представлял ранний О. Конт), сколько писателей и поэтов, многие из которых вводили в свои сочинения образы неверующих людей. В то время как в Англии и Германии осмысление религии и неверия происходило, как правило, в рамках философских систем (Г. Спенсер, Ч. Брэдло, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс, Ф. Ницше и др.), во Франции оно осуществлялось в художественной литературе.

Надо сказать, что нередко писатели раньше философов улавливают изменения в психологии верующих и неверующих и более глубоко проникают в их внутренний мир. В этом плане творчество писателей и поэтов содержит живой материал, теоретически обобщаемый философом, даже если последний не ставит перед собой цели специально изучать их сочинения. Но факт остается фактом:

художественная литература отражает и одновременно создает ту духовную атмосферу, в которой формируется человек, в том числе философ. Эта атмосфера во Франции XIX в. была насыщена больше, чем в других странах, настроениями и идеями вольнодумства — благодаря не только воздействию традиции, но и революционным потрясениям 1830 и 1848 гг.

После государственного переворота 1851 г., когда Францию стал пронизывать дух чиновничьего бюрократизма, торгашеского деячества, меркантилизма, буржуазного ханжества, пошлости; протест интеллигенции против существующих порядков вылился в протест против Католической Церкви и христианства. Критическое отношение к религии рассматривалось как достоинство мыслящего человека; соответственно обострился интерес к вольнодумной традиции. Литературовед и писатель Ш.О. Сент-Бёв в статье «О критическом уме и о Пьере Бейле» (1835) раскрывает образ вольнодумца XVII в., не терпящего религиозного фанатизма.

Большинство французских писателей и поэтов были неверующими; некоторые из них, примыкавшие к натуральной школе (например, О. де Бальзак и Э. Золя), не уступали философам в изучении общественных явлений. Художественная литература Франции представила разные типы неверующих — безразличных к религии, антиклерикалов, скептиков, нигилистов, атеистов; людей из разных сословий, различающихся по интеллектуальному уровню, по моральным установкам, — среди них рассудочные и эмоциональные, образованные и невежественные, терпимые и агрессивные, гуманисты и бесчеловечные, стойкие и малодушные, высоконравственные и циники.

Еще в 1836 г. вышел рассказ О. де Бальзака «Обедня безбожника», где речь идет о гениальном враче Деплене, который был «откровенным, чистейшей воды атеистом», и «умер он, не раскаявшись в своих заблуждениях, как, к сожалению, умирают многие гениальные люди»⁵. Любимый ученик Деплена увидел, как тот вошел в церковь, встал на колени и простоял обедню. Оказалось, что уже двадцать лет четыре раза в год Деplen ходит к обедне по робкой просьбе умирающего водоноса, бедняка, когда-то определившего его судьбу. Безбожник, из уст которого постоянно «лется поток вольтерьянских

⁵ См.: Бальзак О. де. Обедня безбожника // Бальзак О. де. Сцены из частной жизни. М., 1991.

острот», оказывается высоконравственным человеком: он трудолюбив, самоотвержен в бескорыстной помощи больным, честен, совестлив и умеет быть благодарным.

Но были и иные образы безбожников — эгоистов, циников, которым «все позволено», которые ради самоутверждения не остановятся ни перед чем. Их прототипов было немало в буржуазной Европе, а образ неверующего эгоиста появился перед читателями в книге немецкого младогегельянца М. Штирнера «Единственный и его собственность» (1844). Это самоописание, самовыражение и в то же время характеристика определенного типа неверующего — нигилиста, которому присущи гипертрофированный индивидуализм, пренебрежительное отношение к окружающим, в том числе к верующим. У Штирнера это выразилось в словах: «Для меня нет ничего выше меня»; «Добро и зло не имеют для меня никакого смысла»; «Безумцы, страдающие манией нравственности, законности, христианства, — все они сумасшедшие, и нам только кажется, что они ходят на свободе, ибо дом умалишенных, в котором они разгуливают, чрезвычайно велик»⁶. Работа Штирнера, в первые десятилетия после ее выхода не привлекая к себе особого внимания, в последней трети века вошла в моду. Знал ее и Ф. Ницше, который отзывался о христианах в штирнеровском духе.

Можно допустить, что идеи Штирнера были известны в среде французской интеллигенции. Но независимо от этого поза индивида, вызывающе демонстрирующего крайне неприязненное отношение к Церкви, религии и верующему человечеству, была привлекательной для некоторых писателей и поэтов; иногда такая позиция выражалась в форме богоборчества. Это последнее — явление нередкое в сфере обыденного сознания: верующий человек в трагических обстоятельствах иногда, подобно Иову, недоумевает, обнаруживая несовершенство созданного Богом мира, и считает себя вправе обвинять Создателя в жестокости, несправедливости, злобности, низводя его тем самым на уровень негодного человека. Психология искреннего богоборца неустойчива; он может эволюционировать к неверию, а может, вдруг осознав свой «грех непослушания», вернуться в исходное состояние

доверия Творцу. Но в культурной традиции бывало так, что богоборчество становилось символом противостояния личности тирании, несправедливости (как, например, в творчестве П.Б. Шелли или Д.Г. Байрона), причем автор мог вовсе и не быть богоборцем на деле. Однако использование богоборчества в качестве художественного приема явно говорило об отрицательном отношении автора к религии и Церкви.

Мотив богоборчества замечен в творчестве поэта Ш. Бодлера: в сборнике «Цветы зла» (1857) есть цикл «Мятеж». Апостол Петр отрекается здесь от Бога не из трусости, как это представлено в Новом Завете, — он предъявляет Богу обвинение:

Творец! Анафема, как грозная волна,
Несется в высь, к твоим блаженным серафимам.
Под ропот их ты спишь в покое нерушимом,
Как яростный тиран, упившийся вином!
Творец! Затерзанных и мучеников крики
Тебе пьянящую симфонией звучат;
Ужель все пытки их, родя кровавый чад,
Не переполнили еще твой свод великий?⁷

В то же время в стихотворении «Литания Сатане» возвышается и прославляется извечный противник Бога, а в конце возносится молитва Сатане. Не случайно в Управлении общественной безопасности Франции составили заключение о том, что «Цветы зла» бросают вызов религии и нравственности. Впрочем, в этих стихах человек, борющийся с Богом, еще не совершает преступных действий против себе подобных, хотя образов преступников разного рода хватает в книге (чего стоит только «Вино убийц»). Образ богоборца, совершающего самые страшные преступления против людей, появился десятком лет позже.

В 1868 г. под псевдонимом Граф де Лотреамон вышла поэма в прозе «Песни Мальдорора» двадцатилетнего Исидора Дюкаса. Образ Мальдорора в поэме ужасен. Это исчадие ада, с изощренным садизмом сеющее повсюду зло. Но создается впечатление, что автор воспекает своего героя, гордящегося тем, что бросает вызов Богу. «Смотрите все, я богохульствую, я глумлюсь над Господом, а он не властен убить меня», — говорит он. Он проклинает Бога за то, что тот «обрек свои творенья на жизнь в пороке и страданье, в убожестве и нищете»⁸. Бог

⁶ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 9, 41.

⁷ Бодлер Ш. Цветы зла. СПб., 2007. С. 389.

⁸ См.: Лотреамон. Песни Мальдорора. Песнь II (3) // Поэзия французского символизма. М., 1993.

предстает в «Песнях» существом презренным, ничтожным и смехотворным, вместе с тем жестоким и злобным. Мальдорор испытывает ненависть и отвращение и к людям как творениям Божиим, в его воле их убивать, насиловать, испытывая при этом наслаждение. Как видим, неверие в сочинении Лотреамона есть явление безобразное, антигуманное, нигилистическое. Тем не менее сочинение Лотреамона массового возмущения французских интеллектуалов не вызвало.

Еще один тип вольнодумца, относительно безобидного демагога, мимоходом описал А. Доде в повести «Евангелистка» (1883). Произнося речи на гражданских похоронах, «враг священников превращался в священника свободной мысли» и соответственно «получал церковные доходы: завтраки и путевые издержки». Настоящим же его ремеслом было раскрашивание статуэток святых из папье-маше, а ежедневным домашним развлечением — споры с верующей женой, бывшей монашкой, о вечности, материи, суевериях. Доде размышляет и над вопросом о том, что может произойти с высоконравственным человеком, до поры до времени безразличным к религии, если он постепенно превращается в религиозного фанатика. Добрая, готовая каждому помочь девушка Элин, попав под влияние руководительницы кальвинистской общины, «предавшись Богу», утрачивает человеческие чувства, превращается в холодное, бесчувственное существо.

Процесс эволюции сознания от неверия к вере, от гуманизма к бесчеловечности раньше «Евангелистки» психологически достоверно, с натуралистической скрупулезностью, описан братьями Ж. и Э. Гонкур в романе «Мадам Жервезе» (1869). Здесь освещаются события середины 50-х гг. XIX в. Парижанка мадам Жервезе с большим малолетним сыном поселяется в Риме. Она и ее ближайшее окружение — служанка, брат — неверующие, как и ее лечащий врач, «революционный депутат 1848 г.». Мадам Жервезе — утонченная натура, любящая музыку, живопись, архитектуру, она «чувствует излучение души цветка», к тому же добра, умна и обаятельна. Но главное — «...ее ум, строгий от рождения, был направлен к серьезным занятиям», она читала книги по истории, естествознанию, философии; знала Локка, Кондильяка, Канта, увлекалась

философией «здорового смысла» Томаса Рида, которая «возвращает человеку чувство его достоинства, основывая мораль и метафизику на могуществе и прославлении человеческой природы».

В результате духовных исканий «...она абсолютно отвергала все сверхъестественное»⁹. Однако целый ряд обстоятельств — болезнь, воздействие церковного искусства и музыки на ее впечатлительную натуру, встреча, а затем и дружба с глубоко верующей женщиной, которая ведет ее в церковь к Мадонне, защитнице детей и матерей, и, как следствие предстояния Мадонне, выздоровление сына — постепенно вселяет в нее веру в Бога. «В таинственном очаровании замерли ее напряженные мысли, протесты, воля ее суждений. И свойственные ей критическое чутье и смелая ирония с каждым днем все больше покидали ее дух...». В церкви иезуитов ее охватывало восторженное настроение. «В душе мадам Жервезе втайне совершилась метаморфоза. Гордость ее ума, дух анализа, критики, оригинальность ее суждений, редкая для женщины энергия, ее собственные мысли, казалось, мало-помалу ослабевали...»¹⁰.

Еще один фактор ее обращения в католицизм — умелый подход к ней иезуитов, рассчитанный на полное порабощение психики. Гонкуры очень тонко проследили сложный процесс перехода свободомыслящей женщины в существо, презревшее все былые благородные побуждения. Она стала ненавидеть людей, себя и свое тело, даже собственного сына, что было «последней и высшей победой религии»; «человечность покинула ее».

В романе именно неверующие (брат героини, ее служанка, врач) представлены глубоко порядочными, искренними, доброжелательными людьми. Столкновение между неверием и фанатичной верой в Бога происходит не только между разными людьми, но, что особенно интересно, во внутреннем мире одного человека. Победа религии в этом поединке оборачивается поражением, повреждением нравственного чувства, утратой интеллекта.

Обрами вольнодумцев изобилуют новеллы А. Франса, кстати, в своих критико-публицистических статьях защищавшего право на свободное исследование. Это скептик в облике «духа сомнения» Сатаны, выдвигающий доводы здравого смысла против христианских представлений о Боге и дьяволе («Люцифер», «Трагедия человека»); это

⁹ Гонкур Э. и Ж. Мадам Жервезе. М., 1912. С. 43–50.

¹⁰ Там же. С. 175.

естествоиспытатель-атеист Ларив дю Мен, неверующий кюре Митон, вынужденный носить личину верующего перед паствой; «счастливый человек», угождающий людям, не имеющий даже рубашки, который вообще ничего не ведает о вере («Рубашка») и многие другие.

Роман Роже Мартена дю Гара «Жан Баруа» был написан несколько позже описываемого нами периода — в 1912 г., да и родился автор в 1881 г., за семь лет до смерти Гюйо. Но в романе реалистически изображена духовная жизнь Франции последней трети XIX в. (здесь фигурируют и Золя, и дело Дрейфуса) и, главное, в нем повествуется о судьбах французского свободомыслия и свободомыслящих в это время. Роман основан на обилии исторических документов, что придает изображаемому достоверный характер¹¹. Самое же интересное для нас — то, что в рассуждениях персонажей на темы религии, в тех или иных деталях их жизни чувствуется влияние Гюйо, как, впрочем, и биолога Феликса Ле-Дантека, ученика И.И. Мечникова, автора книг «Атеизм», «Существует ли Бог?» и других, связанных с мировоззренческими проблемами.

Главный герой, Жан Баруа, проходит сложный путь духовного развития. С юности заинтересовавшись религией, он обсуждает проблемы веры и неверия со священниками: один из них доказывает, что только религия обладает истиной, а свободно мыслят лишь сумасшедшие; другой, модернист, выступает за соединение религии и науки. Баруа посещает в Сорбонне лекции по естествознанию. Постепенно он становится одним из активных деятелей общества французских свободомыслящих, вместе с соратниками издает журнал «Сеятель». В своих выступлениях Баруа обосновывает идею вечного существования мира, никем не созданного, ссылаясь при этом на естественно-научное обоснование атеизма Ле-Дантеком. Темы лекций Баруа — «О всеобщем кризисе религии», «Будущее атеизма». Любопытно, что одна из проблем, которые Баруа ставит в своем докладе на Конгрессе свободомыслящих, — «Причины всеобщего потрясения основ религии» — решается им в полном соответствии с тем, как ее решал Гюйо в «Иррелигиозности будущего». Многие суждения о сущности и роли религии в обществе также за-

ставляют вспомнить о Гюйо. Однако судьбы Баруа и Гюйо различны.

Мартен дю Гар показывает, как активный борец против религии по мере ослабления свободомыслия в обществе не только утрачивает воинственный пыл, но предаёт свои прежние убеждения, приходя к выводу: «Мои усилия в течение многих лет были лишь видимостью освобождения»¹². Он не довел до конца дела своей жизни и умирал, испытывая сильнейший страх перед смертью, с крестом, который положил ему на грудь аббат Левис. Гюйо скорее схож с другим персонажем романа — это Марк-Эли Люс. В молодости он опубликовал пятитомный труд «Настоящее и будущее веры», затем занял кафедру истории религий в Коллеж де Франс. Его соратник Баруа приписывал Люсу такие качества, как прямота, нравственная чистота, собственное достоинство. Люс изображен Мартеном дю Гаром как атеист-гуманист, выступавший против излишней агрессивности и нетерпимости в среде вольнодумцев. Вот слова Люса, которые вполне мог сказать Гюйо: «Чтобы создать что-нибудь хорошее, достаточно отдавать всю свою жизнь на службу людям. Если ты посеял все то хорошее, на что был способен, ты можешь спокойно уйти, уступить место другим»¹³. Умер Люс так же, как Гюйо, — стоически, принимая смерть как неизбежность.

Мы видим, что писатели, создавая образы неверующих персонажей, иной раз использовали идеи, жизненные обстоятельства и черты характера философов и философствующих естествоиспытателей.

В 1922 г. Мартен дю Гар начал публиковать роман «Семья Тибо», в котором немало споров персонажей по поводу религии и ее места в жизни людей. Талантливый врач Антуан в беседе с аббатом говорит: «Я не строю из себя свободомыслящего. Я только пытаюсь объяснить, каким образом мое католическое воспитание не помешало мне стать таким, каков я ныне: полностью неверующим человеком. Я представляю собой случай естественного, инстинктивного неверия... Мой атеизм сформировался одновременно с моим разумом» (*Мартен дю Гар Р. Семья Тибо. М., 1972. С. 779*). Здесь явно выражена позиция Ле-Дантека, вслед за У. Джеймсом считавшего атеизм (как, впрочем, и религию) врожденным свойством. В главе «Врожденный атеизм и предвзятые идеи» он пишет: «Для того, чтобы быть «совершенным» атеистом, им надо родиться... Я не нахожу в себе следа идеи Бога» (но в школе Ле-Дантека, по его словам, хорошо знал катехизис.) «Безбожник по темпераменту, я посвятил свою жизнь таким

¹¹ См.: *Наркьерьер Ф.* Мартен дю Гар Роже. М., 1963.

¹² *Мартен дю Гар Р.* Жан Баруа. М., 1953. С. 352.

¹³ Там же. С. 340.

научным занятиям, которые, казалось, привели меня к атеизму, даже если бы я был верующим. Но если бы я был верующим, то не направил бы научных занятий по такому пути» (*Ле-Дантек Ф.* Атеизм. С. 37, 40).

Что же касается самих философов, затрагивавших в той или иной мере проблемы религии и неверия, то в их распоряжении в XIX в. оказались исключительно ценные сведения о состоянии духовности общества, о разнообразных типах неверующих людей, их переживаниях, колебаниях, об их взаимоотношениях с себе подобными, с верующей средой, с Церковью и т.д. Жизненные впечатления поэтов и писателей отложились и в творчестве Гюйо.

* * *

Очень часто враги религии совершали ошибку, презирая своих противников: это худшая из ошибок.

Ж.М. Гюйо

Конечно, трудно предполагать, что Гюйо был знаком со всеми вольнодумными художественными произведениями, описанными выше. Но подобная литература создавала особую духовную атмосферу, в которой сознание молодежи пропитывалось идеями свободомыслия. Гюйо не прошел мимо художественной литературы своей эпохи. Он был хорошо знаком с сочинениями крупнейших «социальных» писателей Франции — О. де Бальзака, Г. Флобера, Э. Золя, почитал Виктора Гюго, отличавшегося широтой взгляда, терпимостью, подлинно человеческим отношением как к неверующим, так и к верующим. В «Искусстве с социологической точки зрения» писателю посвящен целый раздел. Нашему философу были близки по духу строки из стихотворения писателя: «Человек есть точка, летающая на двух великих крыльях, одна из них — мысль, другая — любовь». Он ценил Гюго за то, что у него «...было бесконечное сострадание к народу», что в основе его морали — морали социальной (не религиозной!) — лежало «...тождество братства и справедливости... Братство есть великая справедливость»¹⁴. Подобные высокие произведения искусства вызывают «самые благо-

родные и социальные чувства» — эту мысль Гюйо подкрепляет высказыванием Флобера: «Эстетика есть не что иное как высшая справедливость»¹⁵. В то же время Гюйо резко отзывается о творениях декадентов, — по его словам, бесплодных, бессильных, нелепых, непригодных к социальной жизни. Декадент считает себя утонченным, предпочитая свету и краскам расцветающей жизни «фосфоресценцию гниения», но это все равно, что запах трупа предпочитать запаху живого тела. Речь здесь идет о «богоборце» Ш. Бодлере, в сочинениях которого «под видом богатства скрывается бедность не только идей, но и чувства, и жизни»; в них преобладают инстинкты, и эта поэзия возвращается окольным путем к поэзии ощущений у диких племен, утрачивая искренность последней¹⁶.

У Гюйо нет и намек на то, чтобы возводить в достоинство неверие декадентствующих поэтов. Он заметил, что в его время неверие стало банальностью, поскольку толпа всегда рабски подражает аристократии, а такой аристократией в его время стали ученые и художники. «Аффектация известной степени неверия, часто очень бесполезная, — пишет он, — составляет в настоящее время повсюду признак превосходства, к которому стремятся, как некогда стремились по этой же причине к аффектации религиозной веры»¹⁷.

Гюйо резко выступил против «...антирелигиозного фанатизма, который представляет точно такую же опасность, как и фанатизм религиозный»¹⁸. Этот «фанатизм», а, вернее, нигилизм, он увидел в сочинениях писателя и поэта Жана Ришпэна (1849–1926), который, по словам Гюйо, «написал целый том анафем и полагал, что изложил в стихах материализм». Он приводит фрагмент предисловия Ришпэна к «туму анафем» под названием «Blasphèmes» («Богохульства», 1884), который рекомендовал как «Библию атеизма»: «Всюду, где скрывалась идея божества, я проникал, чтобы убить ее. Я преследовал чудовище, не поддаваясь ни страху, ни нежностям... В общем, я зашел дальше, чем кто-либо и когда бы то ни было, в искреннем выражении материалистической гипотезы»¹⁹.

¹⁴ Гюйо Ж.М. Искусство с социологической точки зрения. СПб., 1901. С. 274, 297, 291.

¹⁵ Там же. С. 462

¹⁶ См. там же. С. 461, 455.

¹⁷ Там же. С. 346.

¹⁸ Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность: социологическое исследование. СПб, 1900. С. 141.

¹⁹ Гюйо Ж.М. Искусство с социологической точки зрения. С. 345.

Гюйо иронически замечает, что Ришпэн разыгрывает из себя храбреца, размахивая своим стихом как дубиной. Представленное Ришпэном как материализм и атеизм «смешно с точки зрения науки и отвратительно с точки зрения моральной и социальной». «Ришпэн избрал своей специальностью в поэзии богохульство. Пускай он не верит в то, что существует Бог, но он показывает ему кулак, вызывает его на страшный бой и зовет нас посмотреть на свою победу над этим вечно отсутствующим противником»²⁰. Поневоле вспоминается Лотреамон, когда читаешь из написанного Ришпэном такое: «Слушай, о Христос Евангелий, хула, которая исходит из моих смертных уст, чтобы пережить меня навеки неразрушимой, достаточна, чтобы убедить меня в твоём распятии... Ибо я выковал гвозди, ...я поставил крест, на котором будет висеть твой труп...» и т.д.

Опасность такого рода антирелигиозного фанатизма Гюйо усматривал в том, что он, оказывая давление на религиозные верования, содействует возрастанию их сопротивления. Заметим, что отношение нашего философа к вольнодумной традиции культуры не было однозначным. Гюйо высоко ценил свободомыслие античности, особенно Эпикура, нерелигиозной морали которого посвятил специальное исследование²¹; использовал звучные выражения М. Монтеня; открыто опирался на ряд идей Л. Фейербаха; однако он с некоторым пренебрежением относился к наследию французских просветителей-атеистов. Так, он поставил чуть ли не в один ряд с Ришпэном П. Гольбаха: воззвание, которым заканчивается «Система природы», пишет он, устарело и вызывает улыбку, хотя оно и менее ложно, чем богохульства Ришпэна. Обширная цитата из сочинения Гольбаха, содержащая слова «удалите навсегда эти отвратительные призраки и эти обольстительные химеры, которые ведут нас

только к заблуждениям...»²², казалось бы, должна подтвердить несостоятельность атеизма французских просветителей — Гюйо видит в них скорее разоблачителей, уничтожителей религии, нежели исследователей. Во введении к «Иррелигиозности будущего» он пишет: «Восемнадцатый век ненавидел религию и жаждал ее разрушения, девятнадцатый изучает ее и не хочет исчезновения столь прекрасного объекта изучения»²³.

Себе он не без оснований отводит роль объективного, беспристрастного исследователя: «Мы не стремились скрывать ни хороших, ни дурных сторон религии. Даже больше — мы с удовольствием старались оттенить первые»²⁴. Действительно, мы найдем у Гюйо вполне доброжелательные характеристики религии, он признает в некотором смысле ее полезность в прошлом человечества. В том же введении он рассуждает о трудном пути к истине через заблуждения — они должны быть исчерпаны до конца. «Религии оказали человеческому разуму ту безграничную услугу, что исчерпали все искания рядом с наукой, метафизикой и моралью»; все фантастические и апокалиптические идеи религии были полезны как странные недоконченные наброски в мастерских художников и механиков, «эти блуждания мысли», «игра воображения», «ошибка, даже абсурд», по его мнению, играли большую роль в человеческой жизни как своеобразный способ исследования, некий подготовительный труд. А «социальная жизнь всегда покоилась на широкой базе заблуждений»²⁵. И, хотя, как видим, в принципе высказывания Гюйо о религии как блужданиях мысли, игре воображения вроде бы недалеко отстоят от представлений Гольбаха, однако тенденция к бесшабашному поруганию религии, наметившаяся в культурной среде Франции, вызывает у Гюйо как серьезного ученого стремление пресечь ее, и он сознательно выискивает разные

²⁰ Гюйо Ж.М. Искусство с социологической точки зрения. С. 347, 349

²¹ См.: Гюйо Ж.М. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. СПб., 1898.

²² Цит. по: Гюйо Ж.М. Искусство с социологической точки зрения. С. 354. Заметим: нравственное наполнение последней главы «Системы природы» П. Гольбаха вполне соответствует общему духу гуманистического творчества Гюйо. Вот один из фрагментов «Системы природы», близкий (если не сказать тождественный) по смыслу позиции Гюйо: «Во имя гуманности не забывай о судьбе своих ближних; пусть твое сердце относится с состраданием к злополучиям других людей; пусть твоя щедрая рука будет готова к помощи несчастному, удрученному своей судьбой...» (Гольбах П.А. Избр. произв.: в 2 т. Т. 1. С. 646).

²³ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. XIV.

²⁴ Там же. С. XIV, XVI.

²⁵ Там же. С. XIII, XIV.

аргументы для обоснования гуманного, терпимого отношения к религии. «Когда вы негодуете по поводу какого-нибудь старого абсурдного предрассудка, вспомните, что он — спутник человечества, шедший с ним, может быть, в течение двух тысяч лет, что он помогал людям на плохих дорогах, что он принес много радостей, что он жил, так сказать, человеческой жизнью: ведь во всякой человеческой мысли есть для нас что-то родственное»²⁶. Даже если один строит, а другой разрушает, то и в этом люди могут найти общее. И Гюйо приводит парадоксальный пример такого рода единения людей: говорят, Ян Гус на костре испытал радость, увидев крестьянина, принесшего из своей хижины пук соломы к костру. «Мученик узнал в этом человеке брата по искренности», по бескорыстной убежденности. «Мы, — говорит Гюйо, — которые живем уже не во времена Гуса, Бруно, Сервета, тем более должны терпимо и сочувственно относиться даже к тому, что считаем заблуждением, лишь бы оно было искренним»²⁷.

И вместе с тем Гюйо полагает, что нужно сознательно стремиться к уменьшению заблуждений, чтобы содействовать прогрессу человечества. Как это сделать? Гюйо переходит в сферу практической деятельности, и мы понимаем, что его философское творчество не оторвано от реальной жизни, но крепко с ней спаяно. Поэтому представляется целесообразным рассмотреть практический аспект учения Гюйо до разбора его мировоззренческих и религиозно-философских идей, смысл и значение которых более четко высветятся на фоне его мыслей о путях преобразования жизни, — правда, не в марксистском плане. Речь идет о проблемах воспитания и образования, решаемых им в двух последних крупных работах — «Воспитание и наследственность: социологическое исследование» (1886) и «Иррелигиозность будущего» (1888). Исчерпать

все богатство содержания разделов, посвященных этим проблемам, невозможно в рамках данной статьи — мы останавливаемся на теме «воспитание и религия» лишь в общих чертах.

* * *

Только просвещение может снабдить умы критерием истины и научить пользоваться им.

Ж.М. Гюйо

Сочинения Гюйо свидетельствуют о том, что он обладал даром и воспитателя, и исследователя педагогических проблем. Это и неудивительно, если иметь в виду его собственное воспитание в окружении незаурядных личностей: матери — автора педагогических сочинений и отчима — талантливого философа, доброго человека. За несколько лет до смерти Гюйо сам стал отцом, и наблюдения за поведением маленького сына легко встроились в его общую систему гуманистического нерелигиозного воспитания и образования. Он писал учебники по вопросам морали для детей и к ним методические пособия для учителей²⁸. Теоретические проблемы воспитания и образования были специально исследованы мыслителем в работах последних лет [«Воспитание и наследственность: социологическое исследование» (1887), «Иррелигиозность будущего» (1888); затрагивались они и в ряде других работ].

Гюйо рассматривал различные аспекты гражданского, эстетического, интеллектуального, физического воспитания и образования. В любом случае воспитание, по мысли Гюйо, должно быть нравственным²⁹. Он исходил из того, что человек не может жить только собою и для себя. «Самым главным двигателем всякого воспитания» Гюйо считал любовь³⁰; дух любви к людям пронизывает все его сочинения, в которых есть место нравствен-

²⁶ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. XVI.

²⁷ Там же. С. XV–XVI.

²⁸ А. Фулье отметил, что книги, написанные Гюйо для школы, — «Первый год беглого чтения», «Подготовительный курс к чтению», «Детская книжка для чтения» и др. — являются классическими (см.: Фулье Ал. Биографическая заметка о Гюйо // Гюйо Ж.М. Безверие будущего. СПб., 1908. С. XIV).

²⁹ Рассуждения об особенностях психологии детей и реакции воспитателя на их поведение см.: Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность: социологическое исследование. С. 151–157. Кстати, Гюйо признает роль наследуемых врожденных инстинктов в формировании характера человека, но врожденные склонности, полагает он, корректируются посредством воспитания: если они дурные, то могут быть отгеснены приобретенными добрыми; если достойные, то их можно развить, усовершенствовать в соответствии с «идеалом гуманности» (с. 39).

³⁰ Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 34.

ной проблематике, даже если сам термин «любовь» не упоминается. Естественно, понятие любви в данном случае у Гюйо не соотносится с идеей Бога, так же, как и его понятие веры. Религия, по Гюйо, с детства внушала мысль о том, что «человеческая воля бессильна при отсутствии благодати» из-за первородного греха. Но «человек не может быть по своей природе дурным, потому что он — существо общественное». И для того, чтобы воспитать нравственного человека, нужно убедить ребенка в том, «...что он способен к добру и неспособен ко злу», что он нравственно свободен, и на этой основе «развить в ребенке чувство доверия к себе, веры в свои силы, ... в свою способность обходиться безо всякой внешней помощи»³¹. При этом Гюйо, не приемлющий никакого насильственного разрушения («...мы не за разрушение»), допускает возможность использования религии в воспитании: «...мы не видим причин изгонять религии из современного воспитания, так как они, при настоящем состоянии человеческого ума, имеют свое морализирующее значение», поскольку мешают обществу развалиться»³².

Но что касается воспитания и образования в государственной школе, то они, по мнению Гюйо, должны носить светский характер: «Общественные школы во Франции не должны быть конфессиональными». «Полное беспристрастие и безусловную объективность» преподавания обязано поддерживать государство, миссия которого заключается в том, чтобы будущим поколениям передать наследие прошлого, «сокровищницу литературных, научных и художественных богатств». При этом Гюйо подчеркивает, что «государство никому не должно уступать прерогативы общественного воспитания»³³, подразумевая устранение Церкви от общественного воспитания. Он был убежден в том, что результатом клерикального воспитания являются «ослабление мысли, притупление чувства внутренней свободы, духовная рутин... пассивное повиновение...»³⁴. А между тем во времена Гюйо во Франции было

издано уже немало светских по направленности детских книг — «истинных шедевров», как он пишет, и они проповедуют «самые возвышенные моральные и научные идеи, нисколько их не искажая», и эти книги, по его мнению, превосходят собой религиозные³⁵.

Однако Гюйо учитывает силу влияния Церкви и духовенства на общество. И здесь мы сталкиваемся с любопытными соображениями, связанными с тем, что «...религиозное воспитание в социальном равновесии еще играет какую-то роль». Нельзя стремиться уничтожить те силы, которые мешают прогрессивному движению, пишет Гюйо, их нужно уметь подчинить себе. Но каким образом? «Нужно не уничтожать духовенство, а преобразовать его дух, дать ему другие теоретические или практические занятия, кроме механических занятий с молитвенником». Нужно потребовать от священников дипломов типа учительских, которые свидетельствовали бы об их научных, исторических и историко-религиозных познаниях. Иными словами, речь идет о своеобразном воспитании духовенства в светском духе. Гюйо надеется на то, что постепенно интеллектуальный горизонт священника будет расширяться, и он поймет свою собственную бесполезность в качестве служителя Церкви³⁶.

Но вернемся к проблемам светского образования. Итак, государство обязано сохранять нейтралитет по отношению ко всем религиям. Оно должно воздерживаться от противодействия или содействия той или иной религии, это Гюйо называет нейтральностью пассивной. Активная же нейтральность государства заключается в решении научных и философских задач независимо от любой религиозной проблематики. И тут встает вопрос о том, как «воспитать воспитателя» — школьного учителя. Прежде всего необходимо дать ему широкое теоретическое образование «с небольшой дозой философии», дать знания в области космологии, психологии, истории религий. Последнее представляется нашему фило-

³¹ Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 31–33.

³² Там же. С. 141. Правда, не совсем ясно, что именно подразумевает Гюйо здесь под религиями. Казалось бы, речь идет о религиях «при настоящем состоянии человеческого ума», но чуть выше говорится о том, что, хотя мы против догм и суеверий, но не отрицаем «религиозного чувства в обновленном виде», охватывающего нас при философском созерцании бытия, — создается впечатление, что допускается именно некое «философствование о тайнах бытия».

³³ См.: Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 142, 141.

³⁴ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 183.

³⁵ См. там же. С. 272.

³⁶ См. там же. С. 184.

софу особенно важным: знание истории религий «...сделало бы его [учителя] более терпимым ко всем религиозным верованиям».

Метод сообщения детям истории религий, предложенный мыслителем более ста тридцати лет назад, мог бы в принципе быть принятым в условиях современной России. Преподавание истории религий в школе должно избегать каких бы то ни было изобличений во лжи — «...только просвещение может снабдить умы критерием истины и научить пользоваться им». Гюйо предлагает дать «очень простые сведения» о моральных идеях конфуцианства, индоевропейских религий, о древнеегипетской религии, о греческих мифах, о той моральной и религиозной атмосфере, в которой возникло христианство; знакомить с именами Конфуция, Зороастра, Будды, Сократа, Аристотеля; дать представление о состоянии мысли до христианства; «...показать, что дерево христианства создано так же, как и другие деревья в лесу, что оно моложе этих последних и что его ветви поднимаются не выше их ветвей»³⁷.

Настоящим местом для преподавания истории религии Гюйо считал высшую школу. Он знал об успехах в этом деле, достигнутых европейскими деятелями культуры: в 1877 г., пишет он, богословский факультет в трех университетах Голландии «был объявлен светским факультетом, совершенно отделенным от церкви и обращенным в чисто научную школу философии и религиозной истории», в программе которого в ряду исторических дисциплин, связанных с религией, были также философия религии и мораль. Гюйо сообщает о том, «с каким блеском Макс Мюллер ввел науку о религии в Оксфордский университет», о кафедрах истории религий в университетах Швейцарии и Германии³⁸.

Придавая большое значение философскому образованию («...одно только философское образование развивает способность самостоятельного мышления»³⁹), Гюйо рассчитывал на то, что когда-нибудь полное преподавание философии должно будет включать в себя философию религий: в один

или два года преподаватель даст слушателям университетов общую картину развития религиозных идей в обществе⁴⁰.

В работах Гюйо педагог найдет немало интересных соображений. Так, говоря об историческом образовании, мыслитель видит в нем великий источник нравственного влияния. На нескольких страницах он воспроизводит суждения Л. Толстого о воспитании и образовании детей. Среди них мнение Толстого о методах ознакомления детей с историей: детям надо давать интересное для них, например, жизнеописание выдающихся личностей. Этот момент служит Гюйо поводом для подчеркивания того, что история не ограничивается великими личностями, но является жизнеописанием народа, всех народов, и должна выражать идеи, чувства и усилия всего человечества⁴¹.

Известно, что Л. Толстой был знаком с сочинениями Гюйо и даже, как утверждает А. Фулье (Ницше и имморализм, СПб., 1905), испытывал влияние последнего в вопросах об искусстве. Гюйо ценит Толстого как большого деятеля культуры, однако упрекает его за то, что, следуя установкам Руссо и Спенсера предоставлять ребенка на произвол естественным реакциям, он практически осуществил их в яснополянской школе. Гюйо же убеждает в неприемлемости «утопического метода воспитания» без правил, без нравственной дисциплины (см.: Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 142–149).

Гюйо был убежден в практической значимости светского образования: учитель «наделяет запасом знаний, которые человек пронесет через всю жизнь и который будет в ней его силой». Обратим внимание на то, что Гюйо подчеркивает отличие учителя от священника: «...учитель готовит для жизни, а не для смерти, в этом его преимущество перед священником»⁴². Несколько ниже окажется, что неверующий воспитатель, даже говоря ребенку о смерти, утверждает его в жизни: «Свободомыслящий, склоняющийся к натуралистическим доктринам, скажет ребенку, что смерть для нас — рассеяние существа, возврат к тайной жизни природы, новое начало вечной эволюции; добро, сделанное нами, останется; что бессмертие есть плодovitость жизни»⁴³.

³⁷ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 187–188.

³⁸ См. там же. С. 188, 189.

³⁹ Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 183.

⁴⁰ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 190.

⁴¹ См. там же. С. 167.

⁴² Там же. С. 184–185, 186.

⁴³ Там же. С. 198.

Последний фрагмент содержит ключевые слова учения Гюйо: жизнь, плодovitость жизни, природа, вечная эволюция, добро, свободомыслие, натуралистическая доктрина. Правда, к этому перечню можно добавить еще немало других слов: человек, иррелигиозность, религия, нравственность, искусство, наука, гармония, солидарность...

* * *

Жизнь — стремление вперед!

Ж.М. Гюйо

Мир — это вечная великая поэма.

Ж.М. Гюйо

К какому же философскому направлению в целом можно отнести творчество Гюйо? В философских справочниках его называют по-разному: экстатический виталист, позитивист, спиритуалист. Какова мировоззренческая основа всех его необычайных изысканий? Понятно, что он не мистик, не теист, не вульгарный материалист. И не позитивист. Он высоко ценил философию, которая, по его мнению, должна объединять в себе потребности не только мысли, но и чувства. Философия должна использовать поэзию и давать ответы не категорические, но вероятные. А. Швейцер в начале 30-х гг. писал: «Фулье и Гюйо были величайшими из всех мыслителей, разрабатывавших вопросы мировоззрения»⁴⁴. Возможно, в этой характеристике есть некоторое преувеличение, но Гюйо и в самом деле в последней части «Иррелигиозности будущего» подробно рассмотрел «главные метафизические гипотезы, которые заменят собой догмы», иными словами, выделил типы мировоззрений, которые определились к этому времени, и высказал предположения о возможности их трансформаций по мере прогресса человеческого разума. В суждениях Гюйо не всегда обнаруживается строгая последовательность изложения, ясная определенность формулировок, тем не менее суть самой его позиции видится отчетливо: выявить достоинства монистическо-натуралистического мировоззрения на фоне рассмотренных им других форм мировоззрения.

В 1911 г. выйдет небольшая, но достаточно оригинальная работа В. Дильтея «Типы мировоззрения и

обнаружение их в метафизических системах», изданная уже в 1912 г. в русском переводе. Дильтей выделил три основных типа мировоззрения: религиозный, поэтический (высший тип, с его точки зрения) и метафизический; последний делится им также на три: натурализм, идеализм свободы, объективный идеализм. Внутри указанных типов Дильтей находит целый ряд оттенков. Однако критерии различия им метафизических типов довольно расплывчаты. В этом отношении Гюйо, как увидим ниже, более определен, хотя, как и Дильтей, он не всегда обоснованно относил тех или иных мыслителей к определенному типу мировоззрения.

Довольно подробно, с многочисленными отступлениями, Гюйо рассматривает теизм, раскрывая противоречия идей «падения», провидения, чуда, всемогущества Бога, и видит перспективу сохранения теизма только в том случае, если он будет опираться «на неопределенный принцип, аналогичный идее духа, не отделенного от идеи мира», становиться кантовской «религией в пределах разума», т.е. нравственной философией⁴⁵. Гюйо полагает, что трансцендентный теизм превратится в имманентный — в пантеизм. Анализ пантеизма Гюйо уделяет немалое внимание, классифицируя его на оптимистический (Б. Спиноза с его уверенностью в способности разума постичь необходимость и тем самым обрести свободу) и пессимистический (здесь в качестве пантеистов выступают главным образом А. Шопенгауэр и Э. Гартман с их иррационализмом, гипертрофированием страданий, «чувством мировой скорби»).

В целом пантеизм представляется философу расплывчатой доктриной, доступной самым разным истолкованиям. Ближе всего ему натурализм — «убеждение, что все бытие исчерпывается природой вместе с существами, ее составляющими»⁴⁶. Он выделяет три формы натурализма: идеалистический, материалистический и монистический. В первой из них оказываются такие разные мыслители, как Ф.В. Шеллинг, А. Шопенгауэр (выше признанный пантеистом), В. Вундт, Ш. Ренувье, А. Фулье, — по мнению Ж.М. Гюйо, их объединяет признание воли как первоначальной силы, основы человека и Вселенной.

Но нас больше интересует отношение Гюйо к двум другим формам натурализма. Материалистический монизм (он же «чистый материализм»)

⁴⁴ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 261.

⁴⁵ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 308, 310.

⁴⁶ Там же. С. 340.

характеризуется им как система, наиболее далекая от религии и метафизических учений. Казалось бы, это мировоззрение должно быть признано нашим философом по крайней мере родственным его собственным взглядам. Однако Гюйо имеет довольно смутные представления о материализме, его сущности, и не подозревает о множестве его разновидностей. Он называет его «механическим монизмом». Материализм понимается им крайне узко, односторонне, — сводится к признанию материи в качестве некоей примитивной силы, эволюцией которой является весь мир. В основу же материи, полагает Гюйо, современные материалисты кладут водород в качестве первоначального элемента, образующего единство мира. Эти измышления Гюйо дополняет советами «расширить материализм»: ссылаясь на мнение Дидро, опираясь на Спенсера, который, кстати, имел на него большое влияние в некоторых вопросах, он рекомендует «приписать жизнь универсальному элементу, а не делать из него то, что называется грубой материей»; вместе с жизнью ввести и зачаток «психического». В конце концов, по Гюйо, над материализмом берет верх понятие бесконечности — перед этой «последней тайной» «материализм, подобно всем другим системам, покидает нас»⁴⁷. На самом же деле материализм не покидает нашего философа. Под многими его суждениями мог бы подписаться последовательный материалист и атеист. Так, Гюйо отвергает богословский тезис о развитии Вселенной по единому плану: «В мире нет ничего предначертанного, предустановленного, в природе нет предначертанной согласованности вещей, иначе мы должны были бы признать, что миру действительному, миру явлений и вещей предшествует мир идей»⁴⁸.

Разделом, завершающим рассмотрение «метафизических гипотез», является «Монистический натурализм». Это и есть мировоззренческая самохарактеристика Ж.М. Гюйо — «истинный монизм», который «не носит ни трансцендентного, ни мистического характера, он имманентен и натурали-

стичен». Будучи верным себе, Гюйо с самого начала дает понять, что он не навязывает свою концепцию монизма, — это, пишет он, гипотеза, основанная на современных научных данных. И вот суть этой концепции: «Мир представляет *единое развитие единого начала*, нет двух разных форм бытия, ни двух эволюций, имеется лишь единая эволюция, история которой есть история самой вселенной»⁴⁹. В едином начале объединяются в синтезе материя и разум, и этот синтез есть не что иное, как *жизнь*. Разум понимается здесь вовсе не в деистическом духе — Гюйо признается, что «наверно, больше всего приблизило бы нас к центральному пункту» понятие «ощущение», но уж точно можно сказать, что «жизнь в самом процессе своей эволюции стремится породить сознание»⁵⁰.

Гюйо всесторонне разработал понятие «жизнь», превратив его в философскую категорию. В основе внимания к этому, возможно, лежало восхищение, если не сказать, упоение, природой во всех ее проявлениях — в движении волн океана, в сиянии солнечных лучей, в возносящихся над равнинами горах, наконец, в человечестве, ставящем перед собой благородную цель единения. В стихотворении «Единение», посвященном А. Фулье, поэт показывает, как природа своими метаморфозами воздействует на чувства людей. Путники поднимаются в гору по крутой тропе, «как жизнь, суровой», усталые, «в унынии глубоком», — дул северный ветер, «еще дрожали в воздухе остатки бури». И вдруг «путь безлюдный и кремнистый» осветил «золотистый лучик» солнца. Человеческая душа откликается на изменения в природе:

В какой короткий миг мы чувствуем душой,
Что изменяется природы тайный строй?
Всё точно ожило, запело, улыбнулось,
И сердце радостью ответной вострепнулось.
.....
Мы все — ее одной, Всесильной, достоянье!⁵¹

Природа и ее силы предстают в стихах Гюйо в олицетворенном виде: «О ты, природа-мать! Своею

⁴⁷ См. там же. С. 332–345 (рассуждения о натурализме идеалистическом и материалистическом).

⁴⁸ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. М., 1923. С. 21.

⁴⁹ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 345.

⁵⁰ См. там же. С. 345. Любопытно, что В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) допускал возможность существования в «фундаменте самого здания материи» (выражение Э. Маха) «способности, сходной с ощущением», при этом он ссылаясь на мнение естествоиспытателей, а также — на «догадку Дидро» (Ленин В.И. Избр. соч.: в 10 т. М., 1985. Т. 5. Ч. 1. С. 211, 203).

⁵¹ Гюйо М. Стихи философа. С. 28.

грудью вечной неистощимая кормилица людей...»; «Океан, Океан! Беспредельно бурлив, ты — всемирной борьбы для меня воплощенье»; «Здравствуй, светлое море! Я снова с тобой...». А лунный свет, упав поэту на руку, прошептал: «Я мил тебе, поэт; не взглядом лишь, — душой ты ловишь мой привет». Понятно, что олицетворение сил природы всегда было художественным приемом в поэзии; и в случае Гюйо оно вполне гармонично сочетается с его мироощущением, исключая допущение «неба», сверхъестественной силы, господствующей над миром. Это мироощущение гилозоиста, чуть ли не пантеиста. Так, он повествует о том, как, будучи в горах, лежал на траве, и на его неподвижную ногу взобралась и безмятежно улеглась ящерица, чтобы погреться на солнце. Она не догадывалась, что под ней бесшумно «циркулировала могучая жизнь». И Гюйо подумал: не был ли он сам похож на эту ящерицу? «Не окружала ли и меня безмолвная жизнь, о которой я не знал? Не трепетала ли она под моими ногами? Не беспокоила ли и она смутно великое целое?»⁵². И, наверное, не один человек испытывал сходные с Гюйо чувства, когда тот задавался вопросом: может быть, в величественных горах, неподвижных деревьях, в вечно волнующемся море существует какая-то могучая скрытая жизнь? Может быть, природа думает о чем-то, нам неизвестном?

Подобного рода настроения и размышления как раз и могли быть для Гюйо толчком к формированию философской концепции жизни; в то же время признание им понятия жизни как важнейшего в философии было закономерно обусловлено теми изменениями, которые претерпевала европейская философия во второй половине XIX в. В ней со времен Кьеркегора обнаруживалось неприятие рационализма, на котором прежде строились философские учения, тем более что Гегель своей всеобъемлющей системой как бы дал понять, что после него время строгих систем прошло. Конечно, рационализм не исчез, сохранившись в творчестве неокантианцев и неогегельянцев. Но многие мыслители стремились, действительно, вдохнуть *жизнь* в философию, чтобы она, как говорил Гюйо, отвечала потребности не только мыслить, но и чувствовать. Однако для этого философия должна ощущать

себя более свободной от строгой системности, доказательности, пользоваться художественными методами изложения, в общем, как говорил Ницше, быть «веселой наукой», а не «скучной» философией предыдущего периода. Не случайно В. Дильтей, представитель философии жизни, писал, что «историческое самосознание... вскрывает зависимость от религии и поэзии путей метафизического творчества» и завершил «Типы мировоззрений» строками стихотворения Ф. Шиллера «Идеалы и призыв»⁵³. Но еще до Дильтея Гюйо скажет: «Поэзия и философия сольются на высшей ступени своего проявления; метафизика есть своего рода поэзия ума, как поэзия есть своего рода метафизика сердца»; при этом Гюйо считал, что «поэзия часто более проникновенна, чем философия»⁵⁴. Синтез философского и художественного творчества, столь ярко и необычно осуществленный Гюйо, конечно, требовал включения в философию всеобъемлющего понятия, допускающего многочисленные интерпретации, разнообразные способы познания мира, и необязательно рациональные, даже скорее иррациональные. Понятие жизни вполне отвечало этим требованиям, хотя сам Гюйо иррационалистом не был. Однако его творчество (в частности, идея жизни как основополагающего понятия философии) оказало влияние на учения представителей философии жизни.

Итак, жизнь — одно из центральных понятий философии Гюйо, и оно необычайно богато смыслами: это фундаментальная основа бытия, источник эволюции природы и человечества, плодородие, рождающее разнообразные формы духовной деятельности человечества, органического и неорганического мира, творческое могущество, внутренняя сила, которая живет в человеке и побуждает его к активной деятельности, единство индивида и общества и т.д. Жизнь проявляется в морали, религии, искусстве, воспитании, словом, везде.

Такая трактовка жизни не была для Гюйо абстрактным умозрением. Он был основательно осведомлен в достижениях науки своего времени — в астрономии, космологии, физике, биологии (в частности, дарвинизма), психологии, не говоря уж о гуманитарных науках. С научными данными вполне согласовывалась принятая им материалистическая

⁵² Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 319.

⁵³ См.: Дильтей В. Типы мировоззрения // Культурология: XX век: Антология. М., 1995. С. 235, 255.

⁵⁴ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 284, 35.

идея бесконечности мира, вечности времени и возможности разумной жизни на других планетах: мы не единственные существа во Вселенной. «Наука с каждым днем все расширяет область жизни, нет больше прочной демаркационной черты между органическим и неорганическим миром»⁵⁵, — писал Гюйо. Неудивительно, что он тесно увязывает жизнь с понятием эволюции, причем термины «жизнь» и «эволюция» иногда выступают как равнозначные. Жизнь эволюционирует по направлению к ощущению и мысли, она, следовательно, творит новое. Эволюция, говорит Гюйо, должна когда-нибудь произвести высшие виды существ по сравнению с человечеством, а, возможно, уже породила то, что древние называли богами. Жизнь разлита всюду, она расширяется, «...стремится как можно шире разлиться через посредство *действия*, все более неудержимого. Жизнь — это плодородие»⁵⁶, она проявляется в росте и размножении. Она имеет интенсивное и экстенсивное измерения.

Наиболее интенсивна жизнь в социуме, где она проявляется как солидарность. Жизнь «себе самой создает закон в страстном стремлении к непрерывному развитию; свою способность к действию она обращает в долг действия»⁵⁷. Не создается ли впечатление, что Гюйо, хочет он этого или не хочет, антропоморфизует понятие жизни, природы как ее проявления? Но Гюйо устраняет это подозрение, сказав: «Поступательное движение природы, так же как и человечества, совсем не регулируется идеей заранее созданной цели»⁵⁸. Жизнь, будучи стихийной силой, обретает разум в человеке, поэтому «...жить — значит становиться существом сознательным, нравственным и в конечном счете философски мыслящим»; «наиболее сознательная жизнь проявляется в интеллектуальном и нравственном творчестве»⁵⁹.

Гюйо не занимался специально, как Кант, Гегель и их последователи, проблемами гносеологии, но уже из двух вышеприведенных фраз мы можем почерпнуть информацию: мир, природа, жизнь

познаются посредством разума. Другое дело, что, осознавая бесконечность мира и его проявлений, считая, что человек — не господин природы, а лишь одна из ее драгоценных частиц, он не был уверен в постижении всех тайн природы. «Таинственность» природы будоражила его поэтическое воображение. Он вспоминал о том, как наблюдал за океаном: «Это был бесконечный, неисчерпаемый резервуар сил; я чувствовал бессилие человека перед этим наступающим океаном... Мне казалось, что я вижу в этой вздымающейся пучине вод образ всей природы, грозно наступающей на человечество...». Человечество храбро и отважно борется, желая овладеть силами природы, но оно не видит новых волн, вздымающихся на горизонте, которые могут поглотить его»⁶⁰. В стихотворении «Природа и мысль» Гюйо уподобляет человечество детям, избравшим «Океан в товарища забав». Они играют с Океаном, убегая от «шалюного прилива»; они думают, что победили его, — ведь он, «обдав детей волной, сбегает, белый след оставив за собой».

А мы — не дети ли? За нами по пятам
Не гонится ль волна, — и не растет ли там
За нею Океан, безбрежный и могучий?
Природа мрачная, окутанная в тучи,
Своими волнами захлестывает нас, —
А мы смеемся: рад наш близорукий глаз!
.....

Нам не проникнуть в глубь природы непонятной.
Дрожа, по ней скользит, теряется наш взгляд.
Пред беспокойной тьмой, где роются, бурлят
И тонут вновь валы, где всё хаос и тайна.
Игрушка наша мысль! Рожденная случайно,
Она всплывёт, блеснет минутной белизной,
И гибнет, сброшена разбившейся волной.
О пена лёгкая, сверкающая людям!
Чтоб ни было, тебя любить всегда мы будем.
И, Океан забыв, я первый побегу
Смотреть, как таешь ты, дрожа на берегу.⁶¹

Можно было бы, конечно, настроение, выраженное в этом стихе, оценить как агностицизм, но все творчество Гюйо — свидетельство доверия к познавательной способности человека, и не к некоей

⁵⁵ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 346.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Гюйо Ж.М. Задачи современной эстетики: Очерк морали. СПб, 1898. С. 373.

⁵⁸ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 347.

⁵⁹ Там же. С. 346.

⁶⁰ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 33.

⁶¹ Гюйо Ж.М. Природа и мысль // Гюйо Ж.М. Стихи философа. С. 24.

мистической интуиции, мгновенно схватывающей сущность бытия, но именно к разуму, к аналитической, исследовательской способности, которую пытались дискредитировать некоторые представители философии жизни. «Отличительный признак разума, — писал Гюйо, — действительно человеческого, действительно высшего, — тот, что он интересуется всеми предметами во Вселенной, а, следовательно, и всем разнообразием этих предметов». Человек всегда стремится к познанию нового, а оно проявляется во всем, «...будь это зеленый росток дерева, крыло встревоженной птицы, парящей в поднебесье, или переливающиеся цвета облаков»⁶².

На основе осмысления предшествующей культуры человечества, опираясь на поистине неисчислимое количество сочинений философов, писателей, естествоиспытателей, религиоведов и т. д. разных эпох, на собственные наблюдения за реальными процессами в духовной жизни общества, Гюйо пытался раскрыть перспективы духовного развития человечества от многовекового господства религии к иррелигиозности, от разобщения людей к их единению, солидарности.

* * *

Вера отвергает заранее все вопросы и проблемы, а это означает остановку движения вперед.

...

Догмат есть птицелов, охотящийся в лесу, который поймал воробья и думает, что посадил в свою клетку всех птиц голубого неба.

Ж.М. Гюйо

Религию, признав ее одним из сложнейших феноменов духовной жизни человечества, Гюйо исследовал с позиций свободомыслящего гуманиста. Он не искал союзников в спорных ситуациях среди теологов; его многочисленные «книжные» собеседники по проблемам религии — светские философы и религиоведы. Гюйо не ставил целью именно разоблачение религии или борьбу с Церковью и духовенством — в этом он следовал Л. Фейербаху,

мнение которого, судя по неоднократным ссылкам на идеи философа, высоко ценил. Гюйо подчеркнул, что он не приемлет «теорию обмана» французских материалистов XVIII в., которая видела «в основателях религии простых мистификаторов». По этой теории, говорит Гюйо, великая человеческая драма оказывалась только комедией, «забывалось, что едва ли кто всю свою жизнь способен посвятить лжи»⁶³. Свой подход к религии он считает научным: религия есть необходимое звено в цепи духовной эволюции, и она должна быть исследована научными методами.

В основе учения Гюйо о религии лежит, конечно же, его онтология с основным положением «все есть жизнь, постоянно находящаяся в процессе эволюции». Идею эволюции мира наш философ распространил как на собственно религию, так и на знания о ней. Правда, сама по себе идея эволюции религий не нова — еще в начале XVI в. П. Помпонаци писал о том, что религии возникают, возвышаются и гибнут, им на смену приходят другие, а «ныне все охладевает к нашей вере... близок ее конец»⁶⁴. Гюйо предрекает исчезновение «позитивных» религий, связанных с верой в сверхъестественное. Но для этого надо понять, почему существовала и существует эта вера, какими чертами обладает и что она значила и значит для человечества. Полагая, напомню, что XVIII в. разрушал религию, а XIX в. ее изучает, и в то же время не лишая себя возможности критиковать те или иные аспекты религии, Гюйо пишет: «Воссоздать историю позитивных религий — значит заняться их критикой»⁶⁵.

Во введении к «Иррелигиозности будущего» Гюйо формулирует основные положения своего учения, подробнейшим образом рассмотрев их затем в основной части работы. Прежде всего религия закономерна, считает философ. При этом он прямо не связывает возникновение и существование религии с конкретными историческими социально-экономическими процессами — по его мнению, религия, а вместе с нею мораль и искусство, появились в истории человечества потому, что их выплеснула в процессе эволюции жизнь. Эстетическое чувство, говорит Гюйо, это жизнь, осознавшая свою внут-

⁶² Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 328.

⁶³ Там же. С. 52. Гюйо, как видим, несколько односторонне и поверхностно представляет себе учение просветителей XVIII в. о религии, отнюдь не сводивших ее только к обману.

⁶⁴ Помпонаци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных религий». М., 1990. С. 268.

⁶⁵ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 102.

ренную гармонию; моральное чувство — это жизнь более интенсивная и экстенсивная, осознающая свою практическую плодovitость, деятельность для других и общение с другими. Религиозное же чувство — это осознание социального характера жизни, но специфическое. Особенность религии заключается в том, что она в фантастической и символической форме толкует сущее по аналогии с человеческим обществом.

Религию Гюйо определяет как «...мифическое по форме универсально-социологическое толкование мира»⁶⁶, иными словами, это мистифицированное отражение отношений между людьми, лежащее в основе интерпретации мира. Таким образом, религия не столько антропоморфизм, сколько социоморфизм. Отношения людей между собой, дружеские или неприязненные, по Гюйо, сначала были материалом для трактовки сил и явлений природы по аналогии с этими отношениями. Но затем они были расширены на всю Вселенную; «...мирные или враждебные отношения, господствовавшие среди людей, семейств, племен и наций, были перенесены на отношения между высшими силами»⁶⁷.

Как видим, социальные отношения между людьми здесь понимаются как моральные. В работе «Воспитание и наследственность» прямо сказано: «В человеке можно признать социальную основу, тождественную с основой нравственной» (с. 68). Хотя у Гюйо есть высказывания, свидетельствующие о том, что он более широко понимал «социальное», не сводя его только к «нравственному».

Таким образом, люди и боги образуют одно великое общество. Любопытно, что выдуманные существа обретают статус реальных не только в мифическом сознании верующих, но и в суждениях самого Гюйо. Кто такой религиозный человек, согласно Гюйо? Это «...существо социальное не только по его связи с живущими, но и всеми мыслимыми существами, которыми человек населяет мир»⁶⁸. Ниже, рассуждая о будущем человечества,

он скажет о солидарности, которая будет связывать все существа Вселенной, включая также существа воображаемые. В религии человек противопоставляет наличному обществу другое, выдуманное, сверхкосмическое, с которым общается посредством мыслей и действий.

Гюйо далее конкретизирует понятие религии, выделяя ее элементы: мифологическое толкование явлений природы; система догм, т.е. символических идей, фантастических верований, принятых в качестве безусловных истин; культ и система обрядов. И этим, по мнению Гюйо, религия отличается от философии.

В ранней своей работе «Стоицизм и христианство», полемизируя с теми, кто подчеркивал сходство стоицизма и христианства, Гюйо на основе анализа идей того и другого пишет о глубоких различиях между ними. По существу, это анализ соотношения религии и философии на конкретном материале⁶⁹.

Несколько ниже «необходимым элементом религии» он назовет «...веру в могущественную силу, чудесным образом распределяющую благо и зло, веру в провидение»⁷⁰.

Привлекая накопившийся ко времени творчества Гюйо обильный религиозно-философский материал^{71*}, наш философ прослеживает развитие религий от первобытных верований до их модернизированных форм. Но каков механизм возникновения религиозных представлений? Мы найдем в суждениях Гюйо отголоски уже известных к тому времени мнений мыслителей XVIII–XIX вв. — Юма, французских материалистов, Фейербаха — о факторах, определяющих возникновение и существование религии. Однако даже известные вещи приобретают в его поэтическом изложении особый смысл, тем более, что они обрастают тончайшими наблюдениями, придавая более глубокое измерение уже известному.

Какой-либо системы в изложении причин возникновения религии у Гюйо нет — его соображения

⁶⁶ Там же. Г.В. Плеханов не согласился с этим определением: «...религия, в самом деле, многое объясняет по аналогии с человеческим обществом. Но не все». Он справедливо заметил, что книга Гюйо далеко не исчерпала вопрос, даже прилизательно (*Плеханов Г.В.* Рецензия на книгу Гюйо «Безверие будущего» // *Плеханов Г.В.* О религии и церкви. М., 1959. С. 177, 178).

⁶⁷ *Гюйо Ж.М.* Иррелигиозность будущего. С. IV.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. С. IX; также см.: *Гюйо Ж.М.* Стоицизм и христианство: Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль.

⁷⁰ *Гюйо Ж.М.* Иррелигиозность будущего. С. 17.

^{71*} Так, в его текстах фигурируют концепции и мнения по отдельным вопросам И. Канта, М. Мюллера, О. Пфлейдерера, Э. Ренана, Г. Спенсера и других, с которыми он или соглашается, или полемизирует.

по этому поводу, не всегда четко сформулированные, разбросаны в разных местах его книги. Если оставить за скобками туманный тезис о стремлении жизни расширить сферу человеческого общения, включив в нее существа надземного мира, созданные нашей мыслью, эти соображения сводятся в целом к признанию обусловленности религии неблагоприятными жизненными обстоятельствами и не всегда адекватным отражением мира в сознании людей. Первобытный человек подвержен галлюцинациям, рождаемым страхом, — чувственные восприятия, получаемые от предметов, преобразуются в фантастические существа⁷².

В основе религии лежат суждения по аналогии: человек наделяет животных, растения, минералы жизнью, подобной собственной. Психологически это происходит так: в человеческом разуме в процессе познания мира возникают ложные представления, которые сливаются с другими ошибками или неполными истинами и затем подчиняют себе все остальное. В религиозном чувстве отражены сознание зависимости и потребность в освобождении, а также социальная потребность в привязанности, нежности, любви. Проскальзывает и мысль о низком уровне жизни и невежестве, которые обуславливают интенсивность проявления религиозного чувства⁷³.

Гюйо не является холодным регистратором фактов. Его суждения о религии проникнуты искренним сочувствием к верующим, когда он размышляет о том, что побуждает людей к вере. Причины, заставляющие обращаться к Богу, — «смерть любимых существ, несчастья всякого рода, неизлечимые болезни». Неслучайно к набожности больше склонны старики, чем молодежь, — из-за близости смерти, слабости тела и сознания, возрастающей потребности в поддержке. «Слабые, обездоленные, страдающие, все, кому несчастье не оставляет даже силы, необходимой для негодования, имеют одно убежище: сладкое и утешительное в любви к Богу. Всякий, кто не любит и не любим на земле достаточно сильно, всегда будет обращаться к Богу»⁷⁴.

У Гюйо есть и такое определение религии: «Религия есть главным образом размышление о смерти»⁷⁵. Еще в 1878 г. Гюйо написал небольшое стихотворение «Над первой могилой (Начало религии)», в котором обнаруживаются контуры будущего понимания религии: человек, впервые осознавший факт смерти ближнего, обращается к умершему, чувствуя его незримое присутствие, с просьбой спасти от голода, холода, нищеты. И к нему приходит ощущение связи с умершим: «Я чувствовал не раз: ты надо мной скользил, неслышной жизнью вея, сквозь шум ночной не раз мне голос твой звучал. Но ты являлся мне, манил — и исчезал».

Так, над могилою, рыданием звеня,
Молитва первая доверчиво всходила, —
Но не ответила безмолвная могила⁷⁶.

В этом стихотворении наличествует и причина религии — тяжелые жизненные условия, — и мысль о галлюцинации как результате неадекватной работы органов чувств, и жертва — дары, принесенные умершему (мясо, хлеб, плоды), и простейший культ: молитва на коленях. Л. Фейербах писал о том, что человек переносит на представление о Боге свои положительные качества. И Гюйо пишет о том, что «...человек, порой чувствовавший в себе безграничное могущество, перенес его на богов. И, естественно, будет считать их способными создать нечто новое. Идя от одной индукции к другой, человек предполагает, что мир в целом — творение божества»⁷⁷.

Гюйо замечает самые разнообразные признаки эволюции религии. В идее творца проявляется антропоморфизм: божество последовательно наделяется атрибутами силы, позже — разума, знания, предвидения, еще позже — нравственности, т.е. качествами человека. Понятие Бога эволюционирует: Бог все больше становится сознанием самого человека, возвысившимся до бесконечности, адекватным Вселенной. Эволюционирует и культ: от внешнего культа с его громоздкими неизменными обрядами — к культу внутреннему, внутренней

⁷² Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 34.

⁷³ См. там же. С. 243.

⁷⁴ Там же. С. 81, 82.

⁷⁵ Там же. С. 555. Эта мысль, судя по всему, навеяна словами Л. Фейербаха: «Если бы человек не умирал, если бы не было смерти, то не было бы и религии. Только могила человека есть место рождения богов» (*Фейербах Л. Избр. философские произведения*. М., 1955. С. 527).

⁷⁶ Гюйо Ж.М. Стихи философа. С. 108.

⁷⁷ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 62.

молитве. Это, говорит Гюйо, есть последний остаток обряда.

Что же не устраивает Гюйо в современных ему традиционных религиях? То, что религии продолжают сохранять многовековые черты древних религий, препятствующие прогрессу. Одна из особенностей религии — это «слепая вера в слово, в знак», «в свидетельство и авторитет», «в священный текст и даже в каждую букву этого текста», — ведь, согласно Тридентскому и Ватиканскому соборам, «никто не имеет права при истолковании Св. Писания уклоняться от толкования, данного Церковью». И Гюйо делает вывод: «Вера становится таким образом отречением мысли от ее свободы. Она налагает на себя правило не только логическое, но и моральное, возносить догму над собой как неизменный принцип»⁷⁸. Гюйо сравнивает догму с якорем, останавливающим корабль на его пути, прикрепляющим его к мели, в то время как безграничный и вольный океан (природа) зовет и манит к себе человека: «...догма держит вас в своих руках, владеет и повелевает вами вопреки вашему желанию; она укрепляется в Вашем сердце и делает неподвижной вашу мысль»⁷⁹. Догматическая вера «всегда стремится остановить мысль в ее поступательном развитии»⁸⁰.

Для Гюйо следование догме — не только род некоего гносеологического изъяна, но и проявление нравственного несовершенства: догматическая вера ведет к нетерпимости — это еще одна особенность религии. Нетерпимость — и теоретическая, и практическая — проистекает из веры в абсолютное, в том числе в абсолютность теологической санкции, которая оправдывает эту нетерпимость. Мыслитель раскрывает антигуманную сущность нетерпимости, полемизируя с апологетом догмы и нетерпимости профессором Сорбонны, утверждавшим, что принуждение могло способствовать просветлению, и что, если Церковь и проливала кровь для своего торжества, то это была ее собственная кровь. Ответ Гюйо профессору напоминает страстные обличения Католической Церкви французскими вольнодумцами конца XVII–XVIII в.

В 1686 г. П. Бейль написал «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти», где показал, что буквальная трактовка этих слов приводила к тяжчайшим преступлениям со стороны Католической Церкви. Известно, какими яркими антиклерикалами были Ж. Мелье, Вольтер, французские материалисты. «Всякая религия по сути своей нетерпима как в силу своих принципов, так и в силу своих интересов», — пишет Д. Дидро в «Беседе с аббатом Бартеlemi» (*Дидро Д. Избр. атеистические произведения*. М., 1956. С. 235).

Значит, Церковь никогда не проливала чужой крови? — спрашивает Гюйо и продолжает: «Если сосчитать все убийства, совершенные нетерпимостью во имя абсолютных догм во всех странах мира, если измерить количество пролитой крови, если сложить в кучу все трупы, то не поднимется ли эта куча выше соборных шпилей и куполов церквей, под которые люди все еще идут призывать и благословлять с неизменным рвением благого Бога? Гюйо при этом высказывает интересную мысль о том, что наиболее нетерпимыми бывают молодые религии. Если же религия начинает проявлять терпимость, то это «...указывает уже на слабость веры; религия, понимающая другую, есть религия умирающая»⁸¹.

Интеллектуальную ограниченность позитивных религий Гюйо усматривал в том, что они «всегда боялись открыть по всем направлениям бесконечную перспективу для человеческой мысли», — в этих религиях нет «осознания нашего невежества перед лицом непознаваемого», и они, стремясь остановить полет духа, отрицают способность человеческой мысли к безграничному прогрессу⁸². Иными словами, религии культивируют робость мысли, и не они являются стимулом интеллектуального развития народов. Гюйо дает достаточно резкую характеристику религиозной веры в ее отношении к познанию мира. Вера, пишет он, заранее отвергает все вопросы и с этой точки зрения становится леностью ума. «Вера представляет собой род умственного саморобства»⁸³. Путь религии лежит вне научного познания мира. Но религия несет в себе и моральный изъян: устроящая людей, она отрицательно влияет на их психику: «Все религии единогласно утверждают, что за нарушение их предписаний виновные под-

⁷⁸ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С.88–89.

⁷⁹ Там же. С. 90.

⁸⁰ Там же. С. 91.

⁸¹ Там же. С. 94.

⁸² См. там же. С. 13.

⁸³ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 42.

вергаются вечным мукам; перед теми страданиями, которыми угрожают религии, бледнеют даже все ужасы, какие может придумать самый злейший человек для своего врага»⁸⁴.

Он раскрывает еще немало особенностей религии, которые обуславливают ее неблагоприятную роль в жизни людей, — как в индивидуальном, так и в социальном плане. Так, ссылаясь на Канта, заметившего, что страх — это патологическое чувство, Гюйо пишет о том, что любовь к Богу смешана с искажающим ее чувством страха, который парализует само чувство любви, а «концепция общества, основанная на любви к Богу, содержит в зародыше теократическое управление со всеми его злоупотреблениями»⁸⁵. Чувство воображаемой зависимости от сверхъестественных сил не способствовало овладению силами природы, но, напротив, увеличивало действительную зависимость человека от природы.

В «Иррелигиозности будущего» есть одно место, которое, как представляется, раскрывает в образной форме восприятие религии нашим мыслителем применительно к его собственной жизни и соответственно к жизни других: «Религия с ее мифами включает в себе слишком большую долю иллюзий и химер, чтобы можно было ею жить: это как бы разноцветное и блестящее облако, которое окутывает вершину горы над нашими головами. Если мы поднимемся на нее и будем смотреть оттуда, то увидим, что это самое обыкновенное облако, темное и пустое внутри, тяжеловесное и холодное; оно только снизу было разлощено лучами оптической иллюзии»⁸⁶.

Но вот интересный вопрос: насколько священные книги, в частности, Библия, могут быть полезны для нравственного и эстетического совершенствования человека? Суждения Гюйо по этому поводу выявляют в нем не только ученого, превосходно разбирающегося в содержании священных книг, но и поэта, восторженно воспринимающего художественные шедевры древних, независимо от того, выступают они в религиозной или же светской

форме. Это пример объективного светского осмысления священных книг. Библия неоднородна по своему содержанию, по интеллектуальному, моральному и эстетическому уровню. Затрагивая вопросы, связанные с оценкой тех или иных ее аспектов, Гюйо всегда руководствовался гуманистическими соображениями. Современник Гюйо некий М. Арнольд доказывал, что Библия с ее сценами убийств, изнасилований женщин и возмездий божества является пищей для ума. «Мы ответим ему, — иронически возразил Гюйо, — что эта пища очень опасна и что лучше иногда немного попоститься, чем отравлять себя»⁸⁷.

И в то же время Гюйо тонко улавливает художественные достоинства восточной, как он говорит, литературы, родившейся на почве Иудеи. Сравнивая эту литературу с греко-римской, он признает в некоторых отношениях ее преимущества — она гораздо более колоритная и простая, это образец «реалистического лиризма». Гюйо высоко оценивает поэзию псалмов, ее влияние на творцов культуры последующего времени — Корнелия и Расина, Данте и Мильтона, Боссюэ и Паскаля, Ламенне и Флобера, Ламартина, Гюго. Романтическая литература, пишет Гюйо, вдохновлялась Библией. Особенность восточной литературы, по мнению Гюйо, в том, что она направлена «на внутреннюю эмоцию и стремится ее возбудить в нас»⁸⁸.

Оригинальность христианской литературы Гюйо усмотрел в том, «что в ней впервые звучит тот истинный и теплый язык любви, только отдаленно угаданный кое-где гениями языческой литературы, людьми вроде Сафо и Лукреция»⁸⁹. Искренним чувством восхищения проникнуто отношение Гюйо к Евангелию как литературному жанру. Евангелие, пишет он, является превосходной поэмой, в ней есть то, чего не было в Ветхом Завете, — «чувство необычайной нежности и новые приемы стиля — умиленность, которая действует сильнее лиризма пророков, это свод народной морали, одновременно глубокой и наивной»⁹⁰.

⁸⁴ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 131.

⁸⁵ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 128.

⁸⁶ Там же. С. 285.

⁸⁷ См. там же. С. 124.

⁸⁸ См.: Гюйо Ж.М. Искусство с социологической точки зрения. С. 144–146.

⁸⁹ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 83.

⁹⁰ Там же. С. 241.

Ему казался привлекательным образ Христа: легенда о Христе, — писал Гюйо, — «...приводила в движение все пружины человеческого воображения, все фибры человеческого существования. Легенда эта — чудо искусства». Гюйо видел, что в Библии содержатся не только религиозные идеи и сюжеты, но и многое из реальной жизни древних народов. И он задавался вопросом: какая же доктрина была истинной для еврейского народа? Акт пламенной веры Моисея, Илии и Исаяи или, может быть, «Песнь песней» со сверкающей в ней вспышкой чувственных инстинктов, а также «...сомнение Экклезиаста, уже предизображенное в книге Иова»?⁹¹ Вопрос этот, судя по всему, был риторическим, он имел скорее методологический смысл: обратить внимание на нерелигиозную основу некоторых книг и сюжетов Библии. Так, в «Песне песней» Гюйо усматривает «исключительно инстинктивное, наивное и ограниченное чувство, как все чисто естественное»⁹².

Как видим, для Гюйо сакральные книги — культурное наследие прошлого, не утратившее своего художественного и морального значения. Более того, он не раз скажет добрые слова по поводу «позитивных» религий, например: «Буддизм и христианство стояли во главе наиболее важных дел милосердия, когда-либо совершенных человечеством»⁹³. Однако, как мы видели, он не закрывал глаза на изъяны «позитивных» религий и полагал, что их время проходит, признаком чего является процесс дробления религии. Он пророчески замечает: «Будущее обещает бесконечно увеличенное разнообразие в религиозном мышлении, распадение на группы, все более и более многочисленные и независимые, — все увеличивающуюся индивидуализацию его»⁹⁴. (Не об этом ли в наше время пишут социологи религии?)

Несостоятельность религии Гюйо видит в том, что она не может ныне «озарить человеческий ум новой идеей». Между тем в обществе в среде интеллиген-

ции витает идея возрождения религии. Возможно ли возрождение религии? Гюйо отвечает на этот вопрос отрицательно.

С термином «религия» не всегда могли расстаться атеисты даже после Фейербаха. Так, основатель «Лондонского секуляристского общества» Ч. Брэдло в конце 70-х гг. XIX в. писал: «...слово “религия” дорого нам всем по воспоминаниям», а поэтому предлагал называть мировоззрение, отвергающее идею сверхъестественного, «естественной религией» (*Брэдло Ч. Атеизм, Достоинство, Свобода и Независимость: Рабство женщины*. СПб., 1907. С. 21).

Однако Гюйо еще может использовать слово «религия» в позитивном его значении, как это делал почитаемый им Л. Фейербах, но придает этому термину смысл совсем не традиционный. Иногда он отличает свою «религию» от «позитивных» религий с их идеей сверхъестественного, добавляя определение «истинная», «философская»: «Истинная “религия”, если уж сохранять это слово, состоит в том, чтобы не иметь больше суеверной и узкой религии»⁹⁵. Он может где-то назвать нерелигиозное мировоззрение будущего «универсальной религией» или сказать, что «ученый имеет свои верования, однако все это не религиозные верования». Мы встречаем и такое суждение: «В философском смысле слова только тот религиозен, кто ищет, мыслит и любит истину»⁹⁶. Или же он, давая волю поэтической фантазии, рассуждает о таком религиозном чувстве, которое «будет вполне совместимо с чувством научным»: он желает того, чтобы высшие существа, созданные эволюцией, «закрепили во Вселенной любовь к общественному благу или, лучше сказать, к самой Вселенной»⁹⁷.

Подобная оговорка давала повод для того, чтобы представить Гюйо как провозвестника расцвета религиозного творчества в будущем, религиозности, которая взойдет на новую ступень⁹⁸. Полемизируя с подобными мнениями, Г.В. Плеханов заметил, что под расцветом религиозного творчества Гюйо понимает расцвет науки, искусства и нравственности: «Гюйо — непоследовательный мыслитель,

⁹¹ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 173.

⁹² См.: Гюйо Ж.М. Задачи современной эстетики. С. 110.

⁹³ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 274.

⁹⁴ Там же. С. 239.

⁹⁵ См. там же. С. X.

⁹⁶ См. там же. С. XII.

⁹⁷ См. там же. С. 348.

⁹⁸ См.: Овсянко-Куликовский Д.И. Предисловие // Гюйо Ж.М. Безверие будущего. СПб., 1908. С. VI, IX.

но все-таки мыслитель, а не кликуша вроде наших русских богоискателей»; его «книга будет способствовать рассеянию густого тумана невежества в области религии»⁹⁹.

* * *

Все современные религии обречены на исчезновение путем медленного, но не останавливающегося процесса разрушения.

...

Что я ищу постигнуть в самом себе и других — это человеческую мысль во всей ее сложности, во всём её разнообразии, во всей её широте.

Ж.М. Гюйо

Гюйо предполагал, что общество в своем развитии достигло той ступени, на которой уже можно предсказать его скорое полное освобождение от религии. В том, что это освобождение будет благом для людей, он не сомневался, — ведь «...религиозное общество, общество, объединенное общностью суеверий, является социальной формой средневековья, постепенно вымирающей, которую странно было бы брать за идеал»¹⁰⁰.

Всем проектам обновленной религии Гюйо противопоставляет концепцию иррелигиозности (безверия) будущего. Залог исчезновения религии в будущем — ее непрерывная эволюция, которая приведет к иссяканию религии и все более обильному наполнению жизненными соками нерелигиозных форм духовного творчества. Постепенно идея творения будет заменяться идеей изменения и эволюции; божественное провидение — человеческим. Человечество придет к сознанию «своей внутренней самостоятельности и ко все более увеличивающейся свободе мысли и духа»¹⁰¹.

Однако Гюйо не соотносит процессов, происходящих в духовной жизни, с конкретными социально-политическими изменениями в обществе, и его абстрактные рассуждения о развитии цивилизации,

обусловившей будущее исчезновение религии, несколько обесценивают его изыскания, в частности, исследование феномена иррелигиозности. В то же время многие его суждения по этому поводу заслуживают внимания, поскольку они довольно достоверно рисуют умонастроения европейского общества второй половины XIX в. Причем речь идет не только об образованной части населения, — Гюйо отмечает, что «во Франции большинство нерелигиозно: простолюдин верит несколько не больше, чем ученый»; в Германии и в Англии также идет быстрое «разложение догмы». «Христианство, кажется, повсюду уступает место свободомыслию»¹⁰², — пишет он. Возможности расширения сферы иррелигиозности в разных группах общества (дети, женщины, народная среда) он усматривает главным образом в светском воспитании и образовании. Гюйо посвятил эти проблемам несколько глав в «Иррелигиозности будущего»: «Религия и безверие у народа», «Религия и безверие у ребенка», «Религия и безверие у женщины».

Гюйо с самого начала стремится убедить читателя в том, что иррелигиозность (безверие) не есть синоним нечестия, и быть иррелигиозным не значит быть антирелигиозным; в будущем сохранится «наиболее чистое» из того, что было в религиозном чувстве, — «...восхищение космосом и теми бесконечными силами, которые развиваются в нем; с другой стороны, искание идеала не только индивидуального, но и социального и даже космического, превышающего существующую реальность»¹⁰³. Как видим, это «наиболее чистое» не имеет непосредственного отношения ни к религиозному чувству, ни к религии.

Определение иррелигиозности нашим философом акцентировано на антидогматизме и антиавторитаризме: иррелигиозность «...есть просто отрицание всякой догмы, всякого традиционного и сверхъестественного авторитета, всякого откровения, всякого чуда, всякого мифа, всякого церковного обычая, возведенного в обязанность». Подобное определение не исключает последующего, кажущегося парадоксальным суждения: иррели-

⁹⁹ Плеханов Г.В. Рецензия на книгу М. Гюйо «Безверие будущего» // Плеханов Г.В. О религии и церкви. С. 174, 175.

¹⁰⁰ Гюйо Ж.М. Задачи современной эстетики. С. 309.

¹⁰¹ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 312.

¹⁰² Там же. С. 255.

¹⁰³ Там же. С. X.

гиозность «...может быть названа высшей ступенью развития религии и самой цивилизации»¹⁰⁴. Этому соответствуют размышления о том, что в недрах любой религии таится разрушительная сила — «независимость индивидуального суждения», — постепенно ослабляющая догматические верования; она приводила к победе одной религии над другой и приведет «к окончательному исчезновению религий»¹⁰⁵. Сознание человека подвижно: развиваясь, оно переливается из одного состояния в другое.

Гюйо объясняет движение общества к иррелигиозности «самой природой человека», который наряду со склонностью к созданию фантастических объектов и авторитаризму обладает также способностью сомнения, — последнему Гюйо придает исключительное значение: «Сомнение — это достоинство мышления». И вновь приходится удивляться прихотливой игре мысли Гюйо, увидевшего новые грани в устоявшихся, казалось бы, понятиях: истина и сомнение нравственны: «В области мышления нет более высшей нравственности, чем истина, и когда не владеешь ею в виде достоверного знания, нет ничего более нравственного, чем сомнение»¹⁰⁶.

В какой-то момент к Гюйо приходит мысль о том, что «...совершенной ортодоксии почти не существует. Ересь входит то в одну, то в другую дверь...». Если бы не ереси, то вряд ли могли бы догматические религии устоять перед лицом прогресса, — ведь «...“неподвижно-буквальная вера” слишком нелепа, чтобы существовать продолжительное время»¹⁰⁷. Всякая ересь есть пример тяги к освобождению, влекущей за собой ряд других ересей. В этом плане Гюйо рассматривал протестантизм как веху на пути к иррелигиозности, как незаметный переход в рамках христианства от узкой догматической веры к широкой, открывающей в свою очередь путь к символической и моральной вере. И, хотя роль протестантизма в шестивии к свободомыслию несколько преувеличена нашим мыслителем, само описание им последствий вторжения М. Лютера в сферу сакральных книг впечатляет богатством мыслительных оттенков.

Согласно Гюйо, Лютер признал за человеком право толкования и критики Библии, а тем самым

право вставлять собственные мысли в текст священных книг. Правда, Гюйо оговаривается, что право толкования Лютер, в отличие от многих его последователей, ограничивал второстепенными догматами. Тем не менее, «...“слово”, на которое раньше смотрели как на верное выражение божественной мысли, стало под конец выражением нашей собственной мысли». Тексты становятся гибкими, смягчается «варварство» священных книг. Бесперывно расширяются комментарии, — они в какой-то степени затемняют первоначальный текст; «...мы читаем только сквозь покрывало, которое скрывает безобразные стороны и показывает привлекательные». В результате «священное слово не является больше словом Бога», ибо теперь уже мы даем смысл «слову», и «иногда кажется, что наша мысль является истинным Богом».

Далее Гюйо показывает, как шаг за шагом совершается освобождение от религиозных догм: либеральный протестант начинает сомневаться в истинности Библии; Иисус Христос теряет божественный ореол; первородный грех рассматривается как символ; вообще все есть символ, кроме Бога, который есть вечная истина. «Но почему надо делать исключение для Бога? Свобода мысли, непрерывно переворачивающая догмы и приспособляющая их к своему развитию, может сделать и еще один шаг. ... Быть может, и сам Бог только символ», а именно олицетворение идеального человечества, моральности?¹⁰⁸

Гюйо рассмотрел целый ряд позиций европейских философов XIX в., отошедших от традиционно-богословской трактовки религии, — для того, чтобы убедить себя и читателей в достоверности своих предсказаний: уже осуществляется в разных формах переход религии в мораль. Этих философов объединяет мысль о свершающейся в их время трансформации религий, и они предлагают свои варианты осмысления религии: для неокантианцев это концепция «веры в долг»; гегельянцы превратили религию в символическую мораль; для Д. Штрауса религия — это гармонизация человека со Вселенной; для Э. Гартмана единственно возможная религия — та, которая освятит моральную

¹⁰⁴ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. X.

¹⁰⁵ Там же. С. XI.

¹⁰⁶ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 43.

¹⁰⁷ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 96.

¹⁰⁸ См. там же. С. 108–110.

автономию индивида; Ш. Ренувье кладет в основу религии моральную веру, а Ж.Э. Ренан видит сущность религии в жертвовании реальным ради идеала; для позитивистов О. Конт вроде Христа, они верят в абсолютность истины их учителя и т.д.¹⁰⁹ Другими словами, совершается процесс размывания религии. Но сами по себе эти позиции, по мнению Гюйо, подразумевают идею вечности религии, в то время как прогресс предполагает разложение религии и распространение безверия.

Помимо мысли о «независимости индивидуального суждения» как залога иррелигиозности в будущем, Гюйо выдвинул еще несколько вполне реальных причин распространения свободомыслия. Прежде всего это стремительное развитие науки. «Наука убила в нас веру в сверхъестественное в самых глубоких тайниках сознания», — пишет он¹¹⁰. Отметим, что Гюйо не был сторонником союза религии и науки, напротив, науку он считал «совершенно несовместимой со сверхъестественными откровениями и чудесами, составляющими основание религий ... Наука позволяет отдаваться бескорыстному исканию, не допуская никаких фантастических уклонений, она источник энтузиазма, свободного от бреда; она имеет собственную красоту, сотканную из истины»¹¹¹. Физика, астрономия, геология, метеорология, физиология и психология, разрушая религиозные представления, объясняют явления природы и психические процессы «естественным образом», а исторические науки исследуют сущность религии, формирование догм и т.д.

В одном месте Гюйо показывает, как неверие у индивида может возникнуть вследствие изучения религии. Епископ Колензо разъяснял кафрам Ветхий Завет; те попросили его дать честное слово, что все сказанное им — правда. Епископа обуяли сомнения; он стал читать Штрауса и других немецких мыслителей, после чего опубликовал книгу «Библейские рассказы — мифы».

Многие миссионеры для того, чтобы успешно бороться с религиозными системами Индии, вынуждены были детально изучать историю религий. Одни из них стали неверующими, другие обратились

в чужую веру. «Самым грозным оружием против религиозного догматизма» Гюйо называет критику религии («религиозную критику»), которая, по его словам, рано или поздно получит распространение даже в школе. Один из факторов ослабления религий, по Гюйо, — усовершенствование путей сообщения: «Папен, Уатт, Стефенсон сделали для распространения свободомыслия столько же, сколько сделали наиболее сильные мыслители»¹¹².

Развитие индустрии и торговли — тоже причина будущего безверия: современная индустрия заставляет рабочих действовать сознательно и обдуманно, что способствует освобождению духа. В торговле суеверия ослабевают по мере усиления личной активности и инициативы; Гюйо наивно полагает, что риск, связанный с торговлей, будет снижаться благодаря страхованию, которое «окажет нас защитной сеткой» и поможет устранить мысль о вмешательстве Бога. Любопытно, что мыслитель расширяет понятие страхования, включая в него, помимо экономического смысла, также «прогресс естественных наук» — «особого рода предохранительное страхование», которое позволит предвидеть ход событий и избегать неблагоприятных обстоятельств¹¹³.

Рассмотрев ряд факторов ослабления религии во второй половине XIX в., Гюйо не отметил основной причины этого явления, а именно развития социально-политической борьбы в Европе XIX в., революций 1830 и 1848 гг., Парижской Коммуны, распространения марксизма.

Во всех этих рассуждениях ощущается дух оптимизма, радостной уверенности в возможности преобразования человеческого сознания и общества на началах безверия, иррелигиозности. Одним из важных результатов распространения безверия Гюйо считает преодоление религиозной нетерпимости, на смену которой идет иррелигиозная терпимость. Гюйо стремится по-новому осмыслить понятие терпимости, которое, по его словам, до сих пор основывалось на уважении к личности и признании ее свободы даже в заблуждениях, «и нет ничего вернее этого». Но есть «более крепкое основание терпимости» — сомнение в силе человеческой

¹⁰⁹ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 110–116.

¹¹⁰ Там же. С. 242.

¹¹¹ Там же. С. 255.

¹¹² Там же. С. 102.

¹¹³ Там же. С. 103, 104.

мысли и воли: «...по мере движения вперед каждый из нас начинает осознавать, что он не знает ничего, что чужое верование является как бы дополнением его собственного, что никто из нас, взятый сам по себе, не может быть прав один за счет других», допущение бесконечного разнообразия мира исключает один-единственный взгляд на мир¹¹⁴.

Это, конечно, гуманистическая позиция: признание права каждой личности на собственное восприятие мира, более того, признание ценности духовного мира личности, ее востребованности другими людьми, обществом. Каждая личность с ее неповторимым своеобразием увеличивает силу, мощь, богатство духовной жизни социума. Ж.М. Гюйо пишет: «Человечество в своей совокупности имеет миллионы глаз и ушей; не советуйте их закрывать или направлять их только в одну сторону. Надо, чтобы бесконечное разнообразие точек зрения соответствовало бы бесконечному разнообразию вещей. Пестрое разнообразие учений доказывает богатство и силу мысли»¹¹⁵. Поневоле возникает вопрос: как быть с догматическими учениями? Доказывают ли и они «богатство и силу мысли», дополняют ли они другие учения? Как мы видели, в отдельных случаях Гюйо признавал за религией в ее далеком прошлом или в современном ему религиозном воспитании некоторую полезность, даже считал, что «...поэзия религий может пережить их догматику»¹¹⁶. Но он решительно выступал именно против догматических религиозных учений, перекрывающих пути к свободному индивидуальному взгляду на мир.

Что же должно прийти на смену религии? Не обернется ли ее разложение и в конечном счете ее естественное исчезновение духовным вакуумом для общества и личности? Обратим внимание на то, что нашему мыслителю чужда идея насильственного устранения препятствующих прогрессу догматических учений, — все должно произойти постепенно, как бы само собой, в силу законов неукротимого развития жизни.

На смену религии должны прийти: «дух космологической и метафизической любознательности», иными словами, философия, размышления о тайнах бытия, о бесконечном мире; «чистая

бескорыстная деятельность ума, отважившегося на поиски неизвестного»; свободомыслие — ведь прогресс человеческого разума ведет ко все большей свободе духа. Но свободомыслящий не может оставаться бесстрастным регистратором событий, он должен помогать в осуществлении прогресса мысли: «Всем религиям нужно противопоставить не одну философскую доктрину, а все философские учения». Наконец, главное: религию заменит расцвет науки, искусства и морали, и от нее ничего не останется^{117*}.

* * *

Высокое же произведение искусства создается для того чтобы вызвать самые благородные и социальные чувства.

...

У меня две руки, — одну я подаю тем, с которыми совершаю свой жизненный путь, другой я поднимаю тех, кто падает. Этим падающим я могу протянуть даже обе руки.

Ж.М. Гюйо

Искусство, мораль, наука и философия для Гюйо — это автономные образования, однако они настолько тесно связаны между собой в его творчестве, что порой создается впечатление об их тождестве.

Вл. Соловьёв писал: «Мысль о тождестве добра и красоты и о нравственной задаче искусства своеобразно и талантливо выразил недавно умерший французский писатель Гюйо в сочинении «Искусство с социологической точки зрения» (Соловьёв Вл. Общий смысл искусства // Соловьёв Вл. Соч. М., 1988. Т. 2. С. 394). Интересно, что Соловьёв ни словом не упрекнул мыслителя за иррелигиозность, присущую и этой работе. Кстати, влияние Гюйо на Соловьёва ощущается в его сочинении «Смысл любви», где речь, в частности, идет об эгоизме и его преодолении (см. там же).

Замену религии в будущем Гюйо видел именно в названных формах духовной деятельности человечества. Иногда писал о замене религии искусством совместно с философией, иногда — наукой и фи-

¹¹⁴ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 95–96.

¹¹⁵ Гюйо Ж.М. Задачи современной эстетики. С. 309.

¹¹⁶ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 285.

^{117*} Здесь Гюйо следует Л. Фейербаху, выдвинувшему идею «заменителей религии».

лософией («метафизическими гипотезами») или искусством и моралью («соединить реальность добра и красоту идеала»), а то и просто искусством. Это неважно, в любом случае Гюйо усматривает вытеснение религии с ее идеей сверхъестественного, догматизмом и нетерпимостью посредством распространения в будущем нерелигиозных форм сознания.

Искусству Гюйо придавал огромное значение и в деле постижения истины, и в укреплении морали. Он справедливо усматривал непреходящий характер великих произведений искусства, как бы далеко от нас по времени они ни отстояли. «Великие создания искусства воздвигаются одно за другим подобно высоким вершинам, никогда не покрывая и не уничтожая тех, которые поднялись первыми»¹¹⁸. Критерием истинной красоты произведений искусства, их художественной и социальной ценности Гюйо считал способность совершенствовать внутренний мир человека, «вызывать самые благородные и социальные чувства»: «Прекрасным показанием для произведения искусства служит то, что по прочтении его мы чувствуем себя не более страдающими и более униженными, а лучшими и возвышенными»¹¹⁹.

Искусство, по мнению Гюйо, имеет социальное значение. Однако не всякое искусство является благотворным, — он резко осудил современное ему декадентское искусство, признав его нелепым, непригодным к социальной жизни, и, напротив, высоко оценил социальное содержание реалистических произведений В. Гюго, О. де Бальзака, Г. Флобера. Искусство Гюйо рассматривал как действенное средство воспитания народа, ставя целью сделать доступными для всех «...наиболее здоровые и возвышенные произведения искусства ... И, может быть, их влияние будет так велико, что на развалинах нашего декадентского искусства расцветет другое, более свежее и живое искусство, которое сделается одной из форм универсальной религии»¹²⁰. Великим поэтам и художникам будущего безрелигиозного общества Гюйо предназначил роль моральных наставников.

Гюйо не мыслил подлинного искусства без высокой нравственности: истинная красота, говорит он, нравственна сама по себе. Но дело не только в этом. Гюйо создал оригинальное учение о морали, нашедшее сочувственный отклик не у одного мыслителя.

П.А. Кропоткин в работах «Этика» и «Справедливость и нравственность» подробнеем образом воспроизводит этическое учение Гюйо, находя в нем соответствие собственным идеям. Кропоткин назвал «Нравственность без обязательства и без санкции» трудом замечательным, «порадившим всех новизной и справедливостью выводов и художественной красотой изложения» (*Кропоткин П.А. Этика*. М., 1991. С. 247).

Незыблемые и постоянные моральные законы, санкционированные извне (и прежде всего предписанные религией), не могут обеспечить ни обществу, ни индивиду счастья. Мораль имеет самостоятельную ценность, она есть полнота и избыток жизни. Подлинная мораль не подчиняется ни религиозным, ни каким-либо другим установлениям; она не является обязательством. Мораль свободна, не опирается «ни на какой абсолютный долг и независима от всякой абсолютной санкции»¹²¹.

Гюйо не принял кантовскую идею категорического императива, считая ее одной из форм религиозной веры; он выступил против сторонников утилитарной морали, «цель которых — польза, а польза — удовольствие». Но как определиться с нравственным поведением? Откуда человек должен черпать представления о нравственности? Гюйо отвечает: «Основы нравственности мы должны искать в самой жизни»¹²². «Жизнь» у Гюйо, как мы знаем, понятие, в котором недостает реальной конкретности, но в данном случае оно позволяет выйти за пределы традиционных представлений о морали: «В нашей морали нет сверхъестественного принципа, все вытекает из самой жизни и из силы, сокрытой в ней; жизнь сама себе создает закон в своем страстном стремлении к непрерывному развитию...»¹²³. Никакой миф не нужен для того, чтобы вызывать любовь к добру и чувство универ-

¹¹⁸ См.: *Гюйо Ж.М.* Задачи современной эстетики. С. 85.

¹¹⁹ См.: *Гюйо Ж.М.* Искусство с социологической точки зрения. С. 462.

¹²⁰ *Гюйо Ж.М.* Воспитание и наследственность. С. 160.

¹²¹ См.: *Гюйо Ж.М.* Задачи современной эстетики. С. 370

¹²² См.: *Гюйо Ж.М.* Нравственность без обязательства и без санкции. С. 45.

¹²³ *Гюйо Ж.М.* Задачи современной эстетики. С. 373.

сального братства; человек в самом себе несет свой свет и огонь, одобрение нравственных поступков и порицание наших антиобщественных действий.

Источник нравственных чувств, согласно Гюйо, заложен в самом человеке, в его организме, в его влечениях и инстинктах: «В глубинах нашего существа скрыты инстинкты общности и, развиваясь, эти инстинкты сделали возможной общественную жизнь»¹²⁴.

Склонность Гюйо привлекать биологические, физиологические аргументы при решении проблем морали, игнорирование им того обстоятельства, что «...нравственность связана с исканием и борьбой», замечена Н.К. Лебедевым; отчасти это верно (см.: *Лебедев Н.К. Теория морали Гюйо // Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 8*).

Но инстинктами источник нравственности не исчерпывается. Несколько ниже мы читаем о совести и знании, которые «сами неизбежно становятся направляющими и регуляторами»; в другой работе¹²⁵ он напишет: «Человек сам себе создает нравственные законы при помощи высших способностей, приобретенных им в течение эволюции благодаря воспитанию».

В качестве нравственной жизни провозглашается жизнь возможно более интенсивная и экстенсивная, жизнь, обладающая избытком энергии. Но для чего она нужна? Гюйо формулирует гуманистическую нравственную максиму: нужно, чтобы индивидуальная жизнь расширилась для других и в других, чтобы в случае нужды она отдавала себя. Это и есть, по Гюйо, условие истинной жизни. Избыток энергии в чувствах, мысли и воле, который может накапливаться в человеке, нужно использовать для блага людей, но не для господства одних над другими.

Ощущение в себе избытка жизненной энергии уже вызывает потребность действовать во благо других. В связи с этим понятие долга приобретает нетрадиционный оттенок: Гюйо предлагает вместо формулы «я должен, следовательно, могу» другую — «я могу, следовательно, я должен». Для нравственного человека, обладающего избытком энергии, согласно Гюйо, вполне естественны «самоотречение и самопожертвование», которые «входят

в общие законы жизни». И вновь нетривиальный подход: это «не есть чистое отрицание Я и личной жизни: это сама жизнь, поднятая на ступень возвышенного»¹²⁶.

Нравственный долг человека — помочь падающему подняться.

Ницше, тоже сторонник «морали без санкций», изучавший работы Гюйо, провозгласил противоположный принцип: «падающего подтолкни!» (см.: *Фулье А. Ницше и имморализм. СПб., 1905*). Фулье сопоставляет позиции Гюйо и Ницше по многим вопросам, предполагая, что теории Ницше представляют частично видоизменения тех доктрин, которые защищал Гюйо. Сопоставление не в пользу Ницше.

Из нравственных качеств Гюйо более всего ценит любовь к людям, абсолютное бескорыстие, великодушие, благородство. Преодоление эгоизма, который обедняет и омертвляет жизнь, и установление гармоничных отношений между людьми — вот нравственная цель, которая, по Гюйо, стоит перед человечеством: «Жить полной жизнью можно, лишь живя для других»¹²⁷.

* * *

...Я не смягчусь душой
Пока здесь, на земле, есть хоть
один несчастный.

Ж.М. Гюйо

Но в каком же обществе должны реализоваться все эти прекрасные проекты? Не проступают ли во всех этических рассуждениях нашего мыслителя контуры коммунистического учения? Ведь модель общества будущего, нарисованная Гюйо, во многом соответствует представлениям об идеальном социалистическом обществе, где нет принуждения, где «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех» (К. Маркс и Ф. Энгельс), где созданы условия для расцвета творческой деятельности личности, и религия не препятствует больше бесконечному познанию мира и его совершенствованию, где «человек человеку — друг, товарищ и брат» и т.д. Все эти идеи у Гюйо есть. Нет теории классов и классовой борьбы, нет идеи необходимости устранения частной собственности, трагичес-

¹²⁴ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 62.

¹²⁵ Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 78.

¹²⁶ Гюйо Ж.М. Задачи современной эстетики. С. 295.

¹²⁷ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 276.

кого феномена человеческой истории. Судя по высказываниям в «Иррелигиозности будущего», отношение Гюйо к социализму неоднозначно, что объясняется скорее всего недостаточной осведомленностью о социалистической литературе.

Упомянув о том, что первоначально буддизм и христианство были социалистическими в силу проповеди общности имущества, а позже перенесли равенство в nirvanу и на небо, Гюйо переходит к рассмотрению социалистического движения XIX в. Однако, кроме Э. Кабе, которого К. Маркс назвал «...самым популярным, хотя и самым поверхностным представителем коммунизма»¹²⁸, и некоего Годена, имен социалистов в его книге мы не встретим. Причастными к социализму оказываются квакеры, шакеры, а также кредитные, потребительские и производительные общества. Напомню, что еще до рождения Гюйо Маркс и Энгельс опубликовали «Манифест Коммунистической партии», а позже разработали теорию научного коммунизма, но этого Гюйо не знает. Если бы знал, то не писал бы о том, что религиозные и социалистические системы «представляют себе личность как однообразный нравственный и интеллектуальный тип», «восковые куклы, скроенные по одному образцу»; что «теоретики социализма видели всеисцеляющую панацею в участии рабочих в прибылях хозяев». Социализм, по его мнению, предлагает «...жизнь размеренную до мелочей, заранее предусмотренную», одинаковую для всех, «...существование несколько утилитарное, довольно-таки бесцветное»; социализм даст человеку серенькое счастье, «отводя ему маленькую ячейку в социалистическом улье»¹²⁹. Социализм лишен высоких порывов, он не дает пищи для «любви к риску», к самопожертвованию.

Подобные оценки социализма — результат сведения всех его многообразных форм к «казарменному социализму», подвергнутому критике классиками марксизма, они типичны для буржуазного либерализма и не были чем-то новым во времена Гюйо. В этом плане он оказался в плену у ходячих представлений, но он не был бы Гюйо, если бы остановился на этом. Он признает будущее за социа-

листическими системами — в том случае, если они будут обращаться только к небольшим группам и не будут претендовать на преобразование общества и государственную власть. Не отрицает Гюйо у социалистов и «определенного нравственного уровня», который «можно найти только у нескольких сотен, а не миллионов».

Будущее общество видится Гюйо как союз разнообразных свободных ассоциаций, «чтобы разнохарактерные умы могли сблизиться и распределиться по группам, сохраняя при этом свою полную независимость». Они-то и переживут религии. Это «ассоциации умов», предназначенные для распространения научных знаний; «ассоциации воли» — «братство моральное и интеллектуальное», основанное на чувстве универсальной симпатии и идее солидарности; «ассоциации чувств» — «для совместного переживания эстетических эмоций». Социализм, создав и для себя подобного рода ассоциации, добавит разнообразия в виде «деревянного счастья» — материального благосостояния¹³⁰.

У Гюйо нет детально разработанной теории общества (исключая, разумеется, проблему религии и безверия), но для нас важно выявить его отношение к проблеме социального неравенства. Несмотря на неоправданную иронию в отношении социализма и на фантазии по поводу «ассоциаций», Гюйо трезво и критически воспринимал общество, в котором жил. В то же время, как можно было заметить, его рассуждения нередко принимают созерцательный характер, хотя это не умаляет их притягательности, например, когда речь идет о преодолении страданий на Земле.

Нравственное поведение, согласно Гюйо, — это прежде всего облегчение человеческих страданий. «Уменьшить на Земле хоть одно страдание есть уже цель, способная удовлетворить человека; на самом деле, уменьшая страдания, этим самым мы уменьшаем, пусть на бесконечно малую долю, всю сумму зла на Земле»¹³¹. Уменьшить же зло на Земле можно только соединив индивидуальные усилия. Человек отличается от всех других существ тем, что он обладает чувством симпатии ко

¹²⁸ Маркс К. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 146.

¹²⁹ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 269, 251, 252.

¹³⁰ См. там же. С. 268–291. В.М. Фриче, редактор перевода данного издания, в примечании к фрагменту, посвященному социализму, справедливо отметил, что представления Гюйо о социализме отличаются «большой наивностью», а «союз организаций» — «это анархическая концепция грядущего общества» (с. 253–254).

¹³¹ См.: Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 104.

всем существам в мире. Солидарность — вот что должно связывать людей на Земле. Каждый должен жить жизнью человечества, «совмещая в себе всю вселенную»¹³². Эти рассуждения впечатляют, но они абстрактны, а страдания носят здесь скорее экзистенциальный характер.

Однако Гюйо откликается и на страдания, порожденные социальным строем. Он пишет об эволюции чувств современного человека, о том, что сострадание стало более интенсивным, более обобщенным, обращенным не только к индивиду, но к народу. При этом наш философ ссылается на В. Гюго, который, говоря о детском труде на фабриках, «дает почувствовать бесконечные бедствия человечества». «Из самых недр реальной жизни», пишет он, Гюго черпает мысль «о жестоком противоречии между совершенством машин и умственной приниженностью рабочих», о том, что прогресс дает душу машине, отнимая ее у человека.

Сочувствие угнетенным Гюйо находит и у Г. Флобера: в старой крестьянке, изображенной писателем, олицетворено множество людей, раздавленных тем же вековым гнетом, это «...образ, превратившийся в общую и философскую идею...»¹³³. И у самого Гюйо сострадание угнетенным связано с осуждением существующего порядка вещей. Он не раз выражает неприязнь к «богатым классам», отказывая им в обладании высокой моралью: «Жизнь самых богатых классов нашего общества допускает только минимум самопожертвования, бескорыстных действий и реальной моральной возвышенности»; остаток нравственности у буржуазии, говорит Гюйо, уходит на любовь к деньгам¹³⁴.

Есть у Гюйо стихотворение «Роскошь», в котором явственно проступает глубокое сочувствие обездоленным. Сюжет его таков: возлюбленный подарил красавице украшения из сапфиров и жемчуга; указав в окно на каменщика, сказал, что эти камни ему не оплатить бы всей жизнью. Ей приснилось, как трудились под кнутом несчастные, добывая сапфиры; как в бездну волн за жемчугом кинулся

человек и, вынырнув, упал замертво. «Потом смешалось все».

И слышала она один лишь крик ужасный,
Всеобщий грозный крик задавленных судьбой,
Чья жизнь голодная — всего лишь труд напрасный,
Слепой и рабский труд для прихоти чужой.¹³⁵

Эти слова созвучны началу стихотворения «Кузнец» А. Рембо, ровесника Гюйо:

О, обездоленные! Вы, кому с рассвета
Под солнцем яростным гнуть спину, вы, кому
Работа тяжкая сулит лишь боль и тьму...

(Рембо А. В зеленом кабаре. М., 2005. С. 51)

Труд для Гюйо — явление не только экономическое, но и моральное: «работать значит производить — значит быть полезным себе и другим». Он убежден в том, что со временем труд будет становиться все более необходимым для человека. Труд нравственен, праздность безнравственна. Вместе с тем Гюйо замечает, что «труд становится опасным при условии его накопления в капиталистической форме», опасным потому, что он делает возможной праздность, которая может разрушить труд¹³⁶. Иными словами, праздность одних ведет к восприятию труда как проклятья другими, теми, кто трудится. «Современный социальный строй, — пишет он, — создает, с одной стороны, праздных, а с другой — переутомленных, и ставит первых в качестве идеала перед последними»¹³⁷. Не принудительный труд, губительный для трудящегося, а труд свободный, ощущаемый как потребность работать не только для себя, но и для других, — вот что могло бы поддерживать общество. Поэтому общество должно работать над воспитанием «любви к труду как таковому», связанной не с религией, а с «...культурой разума и чувства, делающей праздность невозможной и невыносимой»¹³⁸.

Сочувствие Гюйо людям труда обнаруживается и в решении им вопроса: влияет ли безверие на спад морального уровня народа. Поводом для его рассмотрения послужило заявление: «Без религии

¹³² См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 121.

¹³³ См.: Гюйо Ж.М. Задачи современной эстетики. С. 108, 110.

¹³⁴ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 162.

¹³⁵ Гюйо Ж.М. Стихи философа. С. 111–112.

¹³⁶ Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. С. 60.

¹³⁷ Гюйо Ж.М. Воспитание и наследственность. С. 206.

¹³⁸ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 163.

социальный вопрос захлестнет народы: именно церковь поддерживает собственность», — сделанное одним из учеников историка Ф. Гизо. «Кого здесь обманывают? — спрашивает Гюйо. — Бог является уже только средством спасти капиталиста?»

Он достаточно глубоко вникает в проблему соотношения религии и «социального вопроса», который, по его мнению, настойчиво встает ныне как перед религией, так и перед свободной мыслью: «Если существует социальный вопрос, то будем не замаскировывать его, а искренно и деятельно работать над его разрешением»¹³⁹. Гюйо пишет, что духовенство для обуздания толпы всегда твердило о небесном вознаграждении; ныне же христиане менее уверены в этом и хотят видеть осуществление справедливости здесь, на Земле.

Положение о безверии как факторе преступлений Гюйо опроверг, аргументируя самыми разнообразными фактами. На мнение о том, что «преступления Парижской Коммуны» были следствием безверия, Гюйо достойно ответил: «...правильнее было бы признать религию ответственной за Варфоломеевскую ночь, тогда как восстание Парижской Коммуны было всецело социальной войной». Он уподобляет это восстание, в частности, «тем суровым актам мести со стороны рабочих и крестьян, которые они проявляют по отношению к землевладельцам и капиталистам». И, если народ деморализуется, то это следствие «...роскоши и лени одних и нище-

ты, толкающей на протест других»¹⁴⁰, но никак не безверия. Эти мысли Гюйо вполне применимы и к современной жизни.

Как видим, в творчестве Ж.М. Гюйо много привлекательного; прежде всего это выход за пределы узкого прагматизма, эгоизма, «торгашеского расчета» в высокие сферы размышлений о сущности человека и судьбах человечества — размышлений с позиций гуманистического свободомыслия, философского атеизма. Сочинения Гюйо — это искренняя, глубоко человеческая поэзия в прозе, и не только в прозе. И, если в них иногда обнаруживаются иллюзии, то они будят воображение, оживляют мысль. Пусть некоторые проекты Гюйо утопичны, и он не предлагает научно обоснованных средств изменения несправедливых отношений, но сострадание обездоленным, стремление преодолеть буржуазный индивидуализм и эгоизм, содействовать воспитанию подлинного братства среди людей не может не вызвать чувства признательности этому замечательному человеку. Он принадлежит славному племени великих атеистов прошлого, прокладывавших путь к будущему.

Жизнь — сочетание, гармония вещей,
И лучший миг — когда, сливаясь стройно с вами,
Родные отзвуки несутся к вам, звуча,
Когда вибрируешь с другими существами.
Пылинкой, атомом единого луча!
Принадлежать себе никто не в состоянии,
Он без других ничто...¹⁴¹

© Тажуризина З.А., 2010

¹³⁹ См.: Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. С. 158.

¹⁴⁰ Там же. С. 161.

¹⁴¹ Гюйо Ж.М. Единение // Гюйо Ж.М. Стихи философа. СПб., 1901.

УЧЕНЫЙ ГОРОД ГАЛЬБЕРШТАДТ: ЛЮДИ И КНИГИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

М.Р. Ненарокова

Понятия «книга», «школа», «Церковь» в эпоху Средних веков были взаимосвязаны. В соборных и монастырских школах семь «свободных искусств» античности не только нашли убежище в смутные времена перехода от поздней античности к раннему Средневековью, но и сохранились и развились в стройную систему образования, которая включала и «тривиум», т.е. грамматику, риторику, диалектику, и «квадривиум» — арифметику геометрию, астрономию, музыку — и такие дисциплины, как богословие, право, медицина. Средневековое образование было религиозным, средневековая культура была культурой книжников, поэтому создание библиотек и любовь к книге отличают время, которое долго и не совсем справедливо называли темными веками.

В истории саксонского города Гальберштадта как в зеркале можно увидеть значение этих трех понятий — «книга», «школа», «Церковь» — для средневековой культуры. Проповедь новой веры требовала грамотных священнослужителей, принадлежавших к местному населению, и епископа, который мог бы их рукополагать. Гальберштадт был основан во времена Карла Великого как один из пограничных городов и миссионерских центров в новоприсоединенных саксонских землях, получил и епископскую кафедру, и одну из первых школ на завоеванных землях. Освоение саксонских земель началось в 780-х гг., когда войны с саксами еще продолжались, тогда же, в 780 г., в Остервике был построен монастырь св. Стефана¹, возможно, получивший такое посвящение, потому что св. Стефан был одним из первых мучеников за Христа и начал собой историю христианства и в Палестине, и семь столетий спустя в Саксонии.

Сразу после окончания саксонских войн, в 804 г., монастырь был перенесен в Гальберштадт, где была создана епископская кафедра. Гальберштадт стал центром диоцезы и вошел в церковную систему государства Карла. Отличительной чертой церковной системы при Карле Великом было стремление к одинаково высокому уровню образования как в центре империи, так и на ее окраинах.

Школы при монастырях и соборах должны были устраиваться «по обычаю Священного Дворца», т.е. школы при дворе Карла². Таким образом, в обширном государстве, включавшем в себя области с разными населением и уровнем культуры, появлялся дополнительный фактор стабильности. На вопрос, чему следовало учить франков, саксов, галлов, фризов, представителей прочих племен и народностей, вошедших в империю Карла, отвечал документ «Admonitio generalis» (Общее наставление, 789 г.): «И пусть будут созданы школы для того, чтобы учить мальчиков псалмам, пению по нотам, счету и грамматике при каждом монастыре и епископском доме»³. Наличие школы и образованных людей подразумевало и организацию скриптория, где переписывались книги: «И надлежащим образом исправляйте кафолические книги, ибо часто, когда люди желают как подобает молиться Богу, они все же делают это ненадлежащим образом из-за неисправленных книг. И не разрешайте мальчикам портить книги во время чтения или во время переписывания, и, если есть нужда переписать Евангелие, Псалтирь или миссал, пусть мужи в совершенном возрасте исполняют труд писания со всем усердием»⁴.

Людовик Благочестивый продолжил дело своего отца, не оставив без внимания и школьную рефор-

¹ См.: *Сквейрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквейрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»: Из собрания Научной библиотеки Московского университета: Каталог: Материалы и исследования (далее: Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»...). М., 2008. С. 12.

² См.: *Ненарокова М.Р.* Европейская школьная культура VIII–IX веков // Памятники средневековой латинской литературы: VIII–IX века. М., 2006. С. 24.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же.

му. На Аахенском соборе 817 г. вновь среди прочего говорилось об организации школ и «обучении и воспитании мальчиков»⁵.

Точную дату основания гальберштадтской соборной школы установить невозможно, ибо не сохранилось никаких прямых свидетельств о начале ее деятельности. Однако, исходя из приведенных выше фактов, можно предполагать, что школа была основана между 804 и 817 гг. Грамота, посвященная основанию Гальберштадтской диоцезы, датируется 814 г.⁶ Существование школы в 20–30 гг. IX в. может подтверждаться и рукописным фрагментом, входящим в состав «Коллекции документов Густава Шмидта», собрания средневековых рукописных и печатных фрагментов, которое происходит из Гальберштадта^{7*}. Речь идет об отрывках из риторических трактатов, датированных 20–30 гг. IX в. Это трактат «De Arte Metrica» и дополняющий его «De schematibus et tropis», составленные Бедой Досточтимым (672/3–735), и сочинение «Ex Charisii Arte grammatica excerpta» — извлечения из трактата «Ars grammatica» ритора Харисия (IV в.)⁸. Грамматика и метрика были необходимы для изучения латинского языка, а знание латыни было основой дальнейшего образования и соответственно карьеры.

Трактаты Беды и Харизия появились в Гальберштадте в правление первого епископа диоцезы Хильдегрин († 827) или, как его имя пишется в латинских источниках, Хильдегрима. Как повествуют древние источники, Хильдегрин происходил из знатной и благочестивой фризской семьи. Его братом был св. Лиутгер († 809), «заложивший основы христианской веры на этих [фризских] землях», позже первый епископ Мюнстерский (Monasteriensis)⁹. Учителем обоих братьев был

св. Григорий Утрехтский¹⁰ (700/705–770-е гг.), сподвижник св. Винфрида-Бонифация, англосаксонского миссионера, известного как Апостол Германии. Хильдегрин вместе с братом принял постриг в монастыре Монте-Кассино¹¹, связанном с именем св. Бенедикта Нурсийского, основателя западного монашества. Позже, возможно, после Италийских походов Карла, св. Лиутгер рекомендовал своего брата императору¹².

Так Хильдегрин попал ко двору, где познакомился с англосаксом Алкуином, главой придворной школы и знаменитым советником Карла¹³. В образовании Хильдегрин, таким образом, соединились как италийская традиция, идущая от античности, так и традиция придворной школы Каролингского времени, учитывающая особенности германского менталитета; но зачатки знаний он получил от св. Григория Утрехтского, представителя уходящей Меровингской культуры. Фрагменты риторических трактатов, сохранившиеся от времени его епископства, особенно сочинения Беды, свидетельствуют о том, что соборная школа Гальберштадта, несмотря на свое окраинное положение, по программе преподавания и набору использовавшихся книг не уступала столице империи.

Во времена Хильдегрин книжное собрание Гальберштадта было, вероятно, невелико. При соборе должны были храниться книги, необходимые для богослужений (Библия, Евангелия, псалтири, миссалы, сборники проповедей) и преподавания. О первой библиотеке города упоминают в связи с еще одним учеником Алкуина, который стал третьим гальберштадтским епископом.

Хаймон (Хеммон, Аймон), богослов и ученый, просиявший «высшим благочестием, добродетелью

⁵ См.: *Сквайрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 12.

⁶ *Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 1. Leipzig, 1883. P. 2.*

^{7*} Ныне это собрание хранится в Научной библиотеке МГУ.

⁸ См.: *Ненарокова М.Р.* Риторические трактаты Досточтимого Беды в «Коллекции документов Густава Шмидта» // *Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 192.

⁹ *Hermannus G.* *Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos. Jenae, 1675. P. 12.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibid.* P. 13.

¹² *Ibidem.*

¹³ См.: *Сквайрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 12.

и ученостью»¹⁴, «превозмогал всех блистательными познаниями». Он был комментатором Священного Писания и проповедником. Кроме того, он известен как автор церковной истории¹⁵. Хаймон был рукоположен на гальберштадтскую кафедру в 840 г. Полагают, что он был по происхождению из континентальных германцев¹⁶, но древние источники единогласно утверждают, что он был «из народа англосаксов, не брат, но кровный родственник Беды Досточтимого»¹⁷. Возможно, это правда, так как Хаймон был учеником Алкуина, вместе с которым ко двору Карла, а позже в монастырь св. Мартина в Туре приехало множество англосаксов. Вместе с тем именно учеба у Алкуина, а также необыкновенная одаренность Хаймона могли связать его имя с Бедой, прославленным англосаксонским ученым и богословом.

В Туре у Алкуина соучеником Хаймона был Храбан Мавр (780–856), впоследствии выдающийся педагог, богослов и ученый-энциклопедист. Вместе с Храбаном Хаймон отправился в Фульду, где они даже жили в одной келье, затем снова вместе — в Рим, откуда через шесть лет Хаймон возвратился в Фульду, где некоторое время преподавал, затем перешел в монастыри Корвей и Герсфельд¹⁸. Общность ученых занятий только способствовала укреплению дружбы. В период с 842 по 847 г. Храбан составляет энциклопедию в 22-х книгах «О вселенной» и посвящает его своему другу Хаймону, тогда уже епископу Гальберштадтскому¹⁹. Можно предположить, что это сочинение Храбана отражает интересы и его самого, и его друга, а посвящение Хаймону, принявшему епископскую кафедру на

окраине империи, проливает свет на цель, которую, вероятно, ставил перед собой Храбан: составить свод всех знаний о видимом и невидимом мире, с тем чтобы это обобщающее сочинение могло быть подспорьем в преподавании там, где книг было еще немного.

Связи между Фульдой и Гальберштадтом не ограничивались дружбой двух знаменитых богословов. В раннее Средневековье существовало такое понятие, как духовное побратимство. Духовными побратимами становились, например, монастыри, и члены такого духовного союза постоянно молились друг о друге, торжественно праздновали дни святых, особо почитавшихся у побратимов. Побратимство Фульды и Гальберштадта подтверждается фрагментом лекционария, хранящегося в «Коллекции документов Густава Шмидта». Это епископский богослужебный сборник, который можно датировать серединой IX в. В текст этого сборника включены чтения на праздник св. Эйгиля (818–822), четвертого настоятеля Фульды, которого на этом посту сменил Храбан Мавр. Почитание же этого местночтимого святого в Гальберштадте мог принести именно Хаймон, который был членом братии Фульды в настоятельство св. Эйгиля²⁰.

В сокращенном жизнеописании Хаймона, составленном на основе более ранних источников Г. Германном²¹, и в исследовании, посвященном его жизни и богословским взглядам, которое написал В.Э. Арндт²², особо подчеркивается, что Хаймон «украсил Гальберштадтскую Церковь образцовой библиотекой»²³, причем эпитет «elegant» может

¹⁴ *Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 15.

¹⁵ См.: *Сквейрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквейрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 13.

¹⁶ См. там же.

¹⁷ *Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 14–15.

¹⁸ См.: *Сквейрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквейрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 13.

¹⁹ См.: *Ненарокова М.Р.* Храбан Мавр // Памятники средневековой латинской литературы: VIII–IX века. С. 228.

²⁰ См.: *Ненарокова М.Р.* О Гальберштадтском Лекционарии («Коллекция документов Густава Шмидта», опись 1, № 20) // *Сквейрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 300.

²¹ *Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 15–17.

²² *Arndt W.E. Exercitatio historico-theologica, De vita et doctrina Haymonis, Episcopi Halberstadensis. Magdeburg, 1700.* (Популярность этого сочинения была так велика, что через пять лет оно было напечатано повторно.)

²³ *Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 17.

означать и «избранный», и «красивый», и «образцовый», и «логически выстроенный», указывая и на тщательный и неслучайный выбор книг, и на качество самих рукописей. Это первое упоминание о библиотеке Гальберштадта. Поскольку город обязан ее появлением епископу, логично предположить, что речь идет о библиотеке при соборе св. Стефана.

Хаймон умер в 853 г., но его преемник, Хильдегрин II, продолжил его дело. Он получил образование в монастыре в вестфальском Вердене²⁴ и так же ценил книги, как и Хаймон. Среди епископов X в. нужно отметить Сигизмунда (894–924), который «превосходил всех своих современников знанием [свободных] искусств»²⁵, и Хиллибарда (конец X в.?), который «с отрочества обучался в монастыре Сен-Галлен»²⁶. Благодаря Хиллибарду у Гальберштадта появился еще один духовный побратим, и в различных документах, вышедших из епископской канцелярии, часто упоминается праздник св. Галла. И в XI в. Гальберштадтскую кафедру занимали настолько образованные люди, что их ученость была особо отмечена в их жизнеописаниях. Бурхард-Букко II²⁷ († 1087) и Дитмар²⁸ были учителями монастырских школ до того, как стали епископами.

Среди ученых гальберштадтских епископов XI в. выделяется Херранд († 1093?). Он прославился своей образованностью и заботливым управлением монастырем Ильзенбург²⁹. В бытность свою настоятелем этого монастыря он собрал там прекрасную библиотеку, которая, к сожалению, «погибла во время крестьянских волнений следующего [XII] века»³⁰. Примерно в это же время соборная библиотека в Гальберштадте дважды сильно по-

страдала: во второй половине XI в. сгорел собор св. Стефана³¹, а в 1179 г. выгорел весь город³².

Потрясения XI–XII вв. не повлияли на общую культурную атмосферу города. С самого начала XII в. начали складываться связи Гальберштадта с крупнейшими культурными центрами средневековой Европы, в первую очередь с Парижем. XII–XIII вв. называют периодом расцвета гальберштадтской учености. В начале XII в. епископом Гальберштадта был Рейнхард († 1122). Основываясь на более ранних источниках, Г. Германн пишет, что родители отправили его учиться в Париж в монастырь Сен-Виктор, где он «просиял добродетелями и ученостью», а по возвращении стал епископом³³. В 1109 г. Рейнхард уже занимал Гальберштадтскую кафедру, хотя это не значит, что он не мог учиться в Париже в школе Виллельма из Шампо, основателя монастыря Сен-Виктор. Можно даже допустить, что какое-то время после основания этого монастыря в 1108 г. Рейнхард учился в школе Виллельма, которая переместилась в новооснованный монастырь из собора Нотр-Дам, где школа находилась прежде. Однако возможно, что упоминание монастыря Сен-Виктор в кратком жизнеописании пятнадцатого гальберштадтского епископа появилось под влиянием биографии его гораздо более знаменитого племянника — выдающегося богослова и мистика XII в. Гуго Сен-Викторского. Гуго, происходивший из влиятельного рода графов Бланкенбург, был отдан родителями в монастырь Хаммерслебен, где он должен был получить образование. Однако богословие столь сильно привлекло Гуго и успехи его в науках были столь велики, что он предпочел монастырскую жизнь светской карьере³⁴.

²⁴ *Сквейрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквейрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 13.

²⁵ *Hermannus G.* *Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 18.

²⁶ *Ibid.* P. 22.

²⁷ *Ibid.* P. 29–30.

²⁸ *Ibid.* P. 34.

²⁹ *Ibid.* P. 35.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibid.* P. 29.

³² *Ibid.* P. 42.

³³ *Ibid.* P. 36.

³⁴ *Kaufmann V.R.* *The Halberstadt glossed Mark, Parisian book painting of the 1130's to the 1150's, and the Augustinian Abbey of St. Victor // Halberstadt — studien zu Dom und Liebfrauenkirche.* Berlin, 1997. P. 166.

Некоторое время перед отъездом в Париж, куда Гуго прибыл в 1115 г., он провел у своего дяди Рейнхарда, возможно, посещая соборную школу и пользуясь соборной библиотекой. Можно предположить, что Гуго отправился в монастырь Сен-Виктор, узнав о нем от Рейнхарда. Париж XII в. привлекал своими школами студентов со всей Европы, в частности, и Германии. Возможно, монастырь Сен-Виктор стал одним из центров притяжения для немцев не только благодаря высокому уровню преподавания в монастырской школе, но и благодаря славе Гуго. Свидетельством связей Гальберштадта и Парижа является глоссированное Евангелие от Марка, ныне хранящееся в сокровищнице собора св. Стефана в Гальберштадте³⁵. Евангелие было переписано в Париже по образцу, взятому из библиотеки монастыря Сен-Виктор, и подарено гальберштадтской церкви Пресв. Богородицы³⁶.

Глоссированное Евангелие от Марка сохранило имя дарителя. Это каноник-августинец из Хильдесхайма Хардерад. Во владельческой записи говорится: «[Евангелие от] Марка св. Марии в Гальберштадте, которое привез магистр Хардерад, каноник Хильд [есхеймский]»³⁷. Кроме Евангелия, Хардерад подарил церкви Пресв. Богородицы еще две книги — глоссированные Книгу Судей и Книгу Пророка Осии, но они не дошли до наших дней³⁸.

Рейнхард был не единственным ученым епископом в период расцвета гальберштадтских школ. В исторических источниках особенно отмечены также Рудольф (1135–1149), богослов, написавший «Толкования на псалмы Давидовы» в трех частях и другие произведения³⁹, Конрад (1201–1226), «которого с немалым усердием каноники наставили

во всех свободных искусствах»⁴⁰, Мейнард (1241–1254), «о котором говорили, что он много написал, [в частности,] «Наставление о том, как читать Свящ. Писание», [посвященное] Иакову из Изенако»⁴¹.

В гальберштадтских грамотах XII в. упоминаются две школы. Школа при соборе св. Стефана — «Стефанеум» — работала в весьма благоприятных условиях. Многие настоятели собора начинали свою карьеру или заканчивали ее как наставники соборной школы. Так, в середине XII в. настоятелями собора были два весьма образованных человека, оказавшихся к тому же тезками. Кроме имени, их объединяла любовь к книгам. Марквард Старший († 1147/49)⁴² собрал небольшую, но ценную библиотеку, которую он позже подарил собору. В нее входил кодекс Присциана X в.⁴³ Марквард Младший некоторое время возглавлял соборную школу и, следовательно, был достаточно сведущ для этого в семи свободных искусствах⁴⁴.

Наставники соборной школы были весьма уважаемыми в городе и диоцезе людьми, поэтому их часто приглашали подписывать различные документы в качестве свидетелей. Впервые подобная подпись встречается в грамоте, датирующейся 8 августа 1108 г. В этом документе идет речь об основании монастыря каноников-августинцев в Остервике. Как известно, целью, которую ставили перед собой августинцы, было распространение просвещения, а на документе, удостоверяющем основание нового центра образования, стоит среди прочих имя «наставника Бурхарда... Большой Церкви», т.е. собора св. Стефана⁴⁵. Среди настоятелей собора есть некий Ульрих (1190–1202), который одновременно возглавлял и соборную школу⁴⁶. Его имя — «наставник

³⁵ Kaufmann V.R. The Halberstadt glossed Mark, Parisian book painting of the 1130's to the 1150's, and the Augustinian Abbey of St. Victor // Halberstadt — studien zu Dom und Liebfrauenkirche. Berlin, 1997. P. 144.

³⁶ Ibid. P. 144, 146, 165–166.

³⁷ Ibid. P. 144.

³⁸ Ibid. P. 144, 180 n2.

³⁹ Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos. P. 39.

⁴⁰ Ibid. P. 47.

⁴¹ Ibid. P. 53.

⁴² Meyer R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in Ihrer Persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter (далее: Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt...). Göttingen, 1967. P. 301.

⁴³ Сквайрс Е.Р. «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А. Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 16.

⁴⁴ Meyer R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt... P. 301.

⁴⁵ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 1. P. 91.

⁴⁶ Meyer R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt... P. 341.

Ульрик» — также встречается среди имен свидетелей на гальберштадтских грамотах⁴⁷. Стефанеум, должно быть, не был маленькой школой, и ученики в ней делились по уровню подготовленности. В любом случае вместе с Ульрихом в Стефанеуме преподавал еще один наставник — Адельберт, или Альберт, подписавшийся в грамоте от 17 апреля 1187 г. как «глава школ»⁴⁸. Имя Альберта встречается в нескольких грамотах с 1184 по 1193 г.⁴⁹

Вторая по времени основания школа в Гальберштадте была учреждена при церкви Пресвятой Богородицы. При школе должно было быть книжное собрание, необходимое для преподавания «семи свободных искусств». Благодаря грамотам известны имена наставников этой школы: Экбрехт (грамота 1193 г.)⁵⁰, Фольрад (грамоты от 22 февраля и 12 мая 1247 г.)⁵¹, Вернер (грамоты от 1 февраля 1249 и 24 марта 1253 г.)⁵².

К концу XII в. по всей Европе возрождалось изучение римского права⁵³, и Гальберштадт стал одним из важных центров юриспруденции в Германии. Упомянутый выше Экбрехт был не только каноником и главой церковной школы, но и знатоком местного законодательства. Так, когда в 1208 г. возник спор о том, какому из храмов пользоваться неким имением, купленным епископом Гардольфом, но на деньги церкви Пресв. Богородицы, суждение выносил епископ Конрад. Ему помогали представители собора и церкви Пресв. Богородицы, причем с обеих сторон в разбирательстве участвовали главы церковных школ: Арнольд, наставник Стефанеума,

и Экбрехт⁵⁴. Имя Экбрехта встречается и в связи с наследством, которое в 1212 г. один из каноников церкви Пресв. Богородицы оставил своему храму. Декан церкви Гунольд и наставник Экберт должны были заручиться согласием других наследников своего собрата. Засвидетельствовал эту грамоту тот самый Арнольд, «каноник Большой Церкви», т.е. собора, который ранее вместе с Экбрехтом решал вопрос о спорном имении⁵⁵. Арнольд подписывал в качестве свидетеля и другие грамоты⁵⁶. Наставники церковных школ, как юридически грамотные люди, вели дела своих приходов и назывались иногда «наставники и судьи»⁵⁷.

Не всегда клирики Гальберштадта сотрудничали плодотворно. Был случай, когда между «Большой Церковью», то есть собором, и бывшим «наставником Вернером» из церкви Пресв. Богородицы возникли «прения и несогласия»⁵⁸ касательно некоего имущества и должностей, приносящих доход, на которые претендовали обе стороны. Позицию капитула церкви Пресв. Богородицы озвучивал не только декан Иоанн, но и глава школы Хинрик⁵⁹, вероятно, сменивший Вернера и как наставник, и как юрист.

При настоятеле собора Иоанне Семеке († 1245), знатоке канонического права, Гальберштадт приобрел славу центра юридической науки⁶⁰. Его имя впервые появляется в грамотах собора в 1212 г. вместе с именем наставника Арнольда⁶¹. С 1220 по 1234 г. Иоанн исполнял обязанности главы школы⁶² и одновременно казначея собора а также

⁴⁷ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 1. P. 300, 301, 311, 324, 337, 356, 358, 368, 369, 376.

⁴⁸ Ibid. P. 287.

⁴⁹ Ibid. P. 273, 275, 278, 279, 284, 303, 307.

⁵⁰ Ibid. P. 307.

⁵¹ Ibid. Vol. 2. Leipzig, 1884. P. 79, 81.

⁵² Ibid. P. 94, 138.

⁵³ Dawson Ch. Religion and the Rise of Western Culture. L., 1950. P. 254.

⁵⁴ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 1. P. 404.

⁵⁵ Ibid. P. 422.

⁵⁶ Ibid. P. 383, 388, 389, 390, 423, 429.

⁵⁷ Urkundenbuch der Collegiat-Stifter S. Bonifacii und S. Pauli in Halberstadt / ed. Dr. Gustav Schmidt. Halle, 1881. P. 79.

⁵⁸ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 2. P. 353.

⁵⁹ Ibid. P. 353.

⁶⁰ Скайрс Е.Р. «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // Скайрс Е.Р., Ганина Н.А. Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

⁶¹ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 1. P. 423, 429.

⁶² Meyer R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt... P. 285.

скорее всего вел дела собора в качестве юриста. Позже Иоанн стал деканом и главой соборного клира, подчинявшимся непосредственно епископу⁶³. Юридическое образование Иоанн, имевший прозвище «Тевтонский», получил в Болонском университете, где стал и магистром, и доктором права⁶⁴. В Болонье были написаны его первые юридические трактаты, которые были использованы при составлении сочинения «Glossa Palatina» (1210–1215), объяснявшего римское право в свете христианского учения⁶⁵. Перу Иоанна принадлежат комментарии к собранию декреталий папы Иннокентия III (написаны в 1210–1216 гг.), глоссы к документам Латеранского собора (1215, 1217 гг.) и обширный аппарат к декрету Грациана, первому сочинению, систематизировавшему каноническое право⁶⁶.

Подобное внимание к юриспруденции отразилось и на составе соборной библиотеки, где хранились редкие, а подчас и единственные в Германии экземпляры трудов зарубежных юристов, например, Маттеуса Ангели⁶⁷. Собрание юридической литературы и источников по истории права, начало которому было положено в это время, представляло столь великую ценность, что в 1826 г. университет г. Галле пожелал получить ее в свое владение несмотря на протесты гальберштадцев. Согласие горожан было получено с тем условием, что остальная часть соборной библиотеки оставалась в ведении Соборной гимназии, выросшей из средневекового Стефанеума⁶⁸.

Юриспруденция была не единственной наукой, которая процветала в Гальберштадте в Средние века. Гальберштадтцы, кроме права, отличались еще в богословии, философии, естественных науках, писали исторические произведения⁶⁹. Деятельность Альберта, по его собственным словам, «рожденного в Гальберштадте»⁷⁰, но переехавшего в Тюрингию, показывает, насколько высок в XII–XIII вв. был уровень преподавания «тривиума» — грамматики, риторики, диалектики. «Сакс Альберт»⁷¹ родился и учился в Гальберштадте и, вероятно, выделялся среди соучеников успехами в «семи свободных искусствах». Он был приглашен в Тюрингию, в благочиние Йехабург и с 1217 г. возглавлял там школу⁷². В грамотах 1251 г. еще встречается имя «наставника Альберта», но тот ли это Альберт, неизвестно⁷³. В обязанности Альберта, кроме преподавания, входило, согласно «Йехабургским Статутам», наблюдение за качеством учебников, использовавшихся в школе, и, возможно, руководство хором. Он также составлял грамоты благочиния⁷⁴.

Возможно, на приглашение Альберта повлияли его литературные труды. В 1210 г. Альберт по просьбе ландграфа Германа Тюрингского⁷⁵, приглашавшего к своему двору певцов и поэтов со всей Германии, перевел «Метаморфозы» Овидия «с латыни на немецкий язык»⁷⁶. Перевод Альберта точен и тщателен. Он свидетельствует о прекрасном знании не только текста Овидия, но и античной мифологии вообще⁷⁷. С поэзией Овидия Альберт мог познакомиться во время своей учебы в Галь-

⁶³ Meyer R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt... P. 285.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Сквайрс Е.Р. «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А. Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

⁶⁸ Там же. С. 17.

⁶⁹ Там же. С. 13.

⁷⁰ Bartsch K. Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter. Quedlinburg; Leipzig, 1861. P. 128.

⁷¹ Ibid. P. 128.

⁷² Ibid. P. 129.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibid. P. 128.

⁷⁷ Ibid. P. 160.

берштадте. В «Коллекции документов Густава Шмидта» сохранился фрагмент Овидиевых «Писем с Понта»⁷⁸, но, поскольку Овидий был одним из трех наиболее читаемых в Средние века латинских поэтов, можно с уверенностью сказать, что и остальные его произведения были представлены в гальберштадтских библиотеках этого времени. Перевод «Метаморфоз», сделанный Альбертом, говорит также и о высоком статусе народного языка в XIII в., и о знакомстве переводчика с современной ему куртуазной литературой. Альберт изложил Овидиев текст стихом, которым пользовался, например, Вольфрам фон Эшенбах (около 1170 — около 1220), один из крупнейших эпических поэтов немецкого Средневековья, и учел в своем переводе «Энеиду» Генриха фон Фельдеке (около 1140 — около 1200), сделавшего перевод Вергилиевой поэмы на нижне-немецкий (фламандский) язык⁷⁹.

Кроме Стефанеума, в Гальберштадте в это время известны еще две школы — при церквях св. Бонифация и св. ап. Павла. Об их существовании можно почерпнуть сведения из приходских документов, в частности, из завещаний. Завещания каноников этих церквей содержат упоминания сумм, которые необходимо выделить «в утешение» неимущим школярам и «на помин души» усопших⁸⁰. В этих же документах упоминаются книги — Псалтирь, Евангелие, Апостольские Послания — и подразумеваются нотные сборники. По усопшим читали Псалтирь⁸¹, а также Евангелие и Послания⁸². Часть завещанных денег должны были получать школяры, певшие в церковном хоре⁸³.

В 1240 г. «по нашей [т.е. епископа] и господ наших Большой Церкви каноников воле и еди-

нодушному согласию»⁸⁴ была основана еще одна школа — при церкви св. Маврикия, куда были переведены каноники из церкви св. Бонифация, причем здание школы было особо упомянуто среди построек, возведенных для нового прихода⁸⁵. К 1316 г. школ было уже семь: самая старая — Стефанеум, школы при церквях Пресв. Богородицы, прп. Бонифация, св. ап. Павла, св. Маврикия, при монастыре св. ап. Иоанна и добавившаяся к ним школа при церкви св. Мартина — Мартинеум⁸⁶, впоследствии первая реформированная школа города⁸⁷.

Не все учащиеся в городских школах были людьми обеспеченными, поэтому многое в жизни школяров зависело от пожертвований. Как уже говорилось выше, в завещаниях клириков небольшие суммы предназначались неимущим ученикам. Среди прочих завещаний выделяется документ из церкви св. ап. Павла, датирующийся 22 февраля 1268 г.: «...возлюбленный наш учитель Альберт... из своих собственных средств купил некое имение для этой же церкви, решая и постановляя, чтобы доход от этого имения постоянно и неизменно употреблялся на нужды бедных школяров, в этой же церкви усердно служащих Богу, и для облегчения их нищеты, чтобы они могли с большей легкостью посвящать себя изучению школьных дисциплин и более свободно предаваться Божественному служению... чтобы школяры из родни вышеназванного учителя Альберта, желающие служить Христу, после его кончины никоим образом не лишались этой милости»⁸⁸. Таким образом, школа при церкви св. ап. Павла становилась независимой от приходской казны.

Для удобства преподавания при всех семи школах должны были существовать библиотеки, а также

⁷⁸ «Коллекция документов Густава Шмидта» (Фонд № 40): Каталог. Опись I: Латинские рукописи. № 7 // *Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 40.

⁷⁹ *Bartsch K.* Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter. P. 166.

⁸⁰ *Urkundenbuch der Collegiat-Stifter S. Bonifacii und S. Pauli in Halberstadt / ed. Dr. Gustav Schmidt.* P. 243, 244, 245, 246, 247, 249, 252.

⁸¹ *Ibid.* P. 246, 247, 248.

⁸² *Ibid.* P. 252.

⁸³ *Ibid.* P. 248, 253.

⁸⁴ *Urkundenbuch der Stadt Halberstadt. Vol. 1 / ed. G. Schmidt.* Halle, 1878. P. 47.

⁸⁵ *Ibid.* P. 47.

⁸⁶ *Ibid.* P. 284.

⁸⁷ *Сквайрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

⁸⁸ *Urkundenbuch der Collegiat-Stifter S. Bonifacii und S. Pauli in Halberstadt / ed. Dr. Gustav Schmidt.* P. 322.

скриптории, в которых не только составлялись приходские документы, но, возможно, переписывались и книги. Известно, что большие и постоянно увеличивавшиеся книжные собрания существовали при церкви Пресвятой Богородицы и при монастыре св. Иоанна⁸⁹. Последнее к моменту передачи его в библиотеку Стефанеума в 1816 г. насчитывало более полутора тысяч книг⁹⁰.

Библиотеки пополнялись за счет дарений. Уже в Средние века в Гальберштадте существовали не только те библиотеки, которые можно было бы назвать общественными, библиотеки при церквях и церковных школах, но и частные книжные собрания. Владельцы книг, представлявших собой весьма ценное имущество, завещали их своим общинам. Выше уже упоминались имена Маркварда Старшего и Хардерада, оставивших свои собрания приходам, с которыми эти клирики были как-либо связаны. И в XIII, и в XIV вв. бывали подобные случаи. Так, среди документов прихода церкви св. Бонифация сохранилось завещание каноника этой церкви Эльгхера, датированное 1236/1237 гг., в котором говорится: «Господин Эльгхер, субдиакон, брат наш, умерший в городе Париже, передал нашей церкви книги, оцененные в 20 марок»⁹¹. Генрих фон Пабсдорф, чье завещание датируется 1258 г., просит братию церкви св. Бонифация: «...что касается книг, которые я пожертвовал в церковь, оставляю это на ваше усмотрение; когда вы, братия, будете хоронить меня, позаботьтесь о спасении моей души из их [цены]»⁹². Вероятно, здесь имеется в виду количество поминальных служб, которые можно отслужить по усопшему, ориентируясь на цену подаренных им книг. В завещании Генриха фон Хакенстеде от 12 июня 1339 г. несколько раз упоминаются «книги» как одна из ценных частей имущества наряду с доходами от пребенды и бенефициев⁹³.

Обычно в завещаниях состав книжного собрания не указывается, возможно, потому, что книг в них было сравнительно немного. Если же собрание было достаточно большим, чтобы называться библиотекой, то упоминались наиболее ценные книги. В некрологе XIII–XV вв., происходившем из церкви св. Бонифация, говорится: «Февраля в 8 день умер пресвитер Альберт, брат наш, который оставил нашей церкви библиотеку, хорошо написанный миссал, антифонарий с нотами и прочие полезные книги»⁹⁴. «Антифонарий с нотами», который был подарен пресвитером Альбертом церкви св. Бонифация, указывает на практическое применение одного из «свободных искусств», преподававшихся в средневековой школе, а именно музыки. Церковные службы сопровождались пением, и в грамотах и завещаниях, происходящих из Гальберштадта, часты упоминания «хоров» и «неимущих школяров, поющих в хоре»⁹⁵. В «Коллекции документов Густава Шмидта» сохранился интересный фрагмент, содержащий не только текст, но и ноты к нему. Это фрагмент духовной драмы, относящейся к «Страстным действиям», — «Плач Богородицы» на средненемецком языке⁹⁶. Духовные драмы, или «игры» (лат. — *ludus*), приурочивались к различным праздникам литургического года.

Наиболее распространенными не только в Германии, но и во всей Европе, были драмы Страстного и Рождественского циклов. То, что и в Гальберштадте, и в Гальберштадтской диоцезе были известны действия из этих циклов, а может быть, и какие-то другие духовные драмы, подтверждается существованием не только фрагмента «Плача Богородицы», но и письма горожан Хильдесхайма епископу Гальберштадтскому. Это письмо, с одной стороны, представляет собой просьбу о помощи и справедливом суде, с другой — является бытовой зарисовкой. Горожане пишут: «...в дни Рождества Господня

⁸⁹ Сквайрс Е.Р. «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А. Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

⁹⁰ Там же. С. 14.

⁹¹ Urkundenbuch der Collegiat-Stifter S. Bonifacii und S. Pauli in Halberstadt / ed. Dr. Gustav Schmidt. P. 245.

⁹² Ibid. P. 249.

⁹³ Ibid. P. 405–406.

⁹⁴ Ibid. P. 268.

⁹⁵ Ibid. P. 247, 248, etc.

⁹⁶ См.: Ганина Н.А. Гальберштадтский «Плач Богородицы» // Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А. Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 167.

школяры и причт господ [Хильдесхаймского собора], репетируя свою игру, две ночи трудились и прилагали усилия для того, чтобы сотворить в нашем городе пожар, но благодаря некому школяру, сыну нашего горожанина, и другим нашим горожанам им этого не разрешили. Наконец, чего не смогли они сделать в ночное время, то совершили при свете дня, устроив пожар. Мы же, увидев пламя, по настоянию и жалобе нашего горожанина, чей дом они подожгли, собрали народ и прибежали, по обычаю, который существует во всех городах и местечках, желая потушить огонь и действуя так, чтобы спасти от убытков наших господ и наш город»⁹⁷.

Можно предположить, что «игра» из Рождественского цикла, которую пытались поставить школяры и клирики, рассказывала о царе Ироде и избииении Вифлеемских младенцев. Скорее всего действие должно было происходить вне церковной службы, на улицах города, и Хильдесхайм, таким образом, символически становился на время духовного действия Вифлеемом. Однако актеры увлеклись: огонь, в который жестокие воины царя Ирода, вероятно, должны были кидать младенцев, оказался вполне настоящим, а горожане, мало ценя высокое искусство, не только стали тушить пожар, но и пожаловались епископу, требуя наказания обидчикам.

С конца XIII в. Гальберштадт видел не только стремление к знаниям и прилежание в учебе, но и «самоуверенность школяров»⁹⁸, не желающих признавать никакой дисциплины. Дошло до того, что границы общин стали размываться. В 1295 г. епископ Гальберштадтский Фольрад вынужден был своей властью положить конец беспорядкам: «...опираясь на закон и обычай, мы так написали о школярах, учащихся и размещенных в нашем городе, постановляя, что те из упомянутых школяров, учащиеся и слушающих лекции частным образом, кто из школы в школу туда и сюда бегают, чтобы слушать частные лекции, в каком приходе пребывают и где принимают церковные таинства, там же должны,

без сомнения, быть погребены, если только в свой последний час не выбрали по канонам церковное погребение в более благочестивом месте...»⁹⁹.

Как уже говорилось выше, последней по времени основания школой Гальберштадта являлась школа при церкви св. Мартина, впоследствии первая реформированная школа города. Однако мятежный характер школы проявился задолго до начала Реформации. Ученики этой школы вносили смуту в размеренную жизнь города, так что в 1316 г. появилась грамота, предписывающая под страхом отлучения от Причастия не допускать на занятия учеников школы св. Мартина никуда, кроме Стефанеума, поскольку «вышеупомянутые школяры, имея неограниченную возможность переходить из школы в школу, впадают в распущенность»¹⁰⁰ и нарушают школьную дисциплину. Это строгое запрещение не распространялось, впрочем, на учеников других городских школ, а именно: «Пресв. Богородицы, св. Иоанна, св. Бонифация, св. Павла»¹⁰¹. Им предоставлялась «неограниченная возможность посещать [любую из школ], которая покажется им полезной»¹⁰².

Несмотря на трудности, которые переживал в начале XIV в. Стефанеум, школу возглавлял настоятель собора, Хейденрик Овен († 1331/2 гг.). Его имя стоит среди подписей свидетелей на грамотах с 1308 по 1317 гг.¹⁰³. Его прозвище — Овен (лат. *Aries*) — может свидетельствовать об авторитете, которым наставник пользовался у своих учеников: овен — вожак, глава стада, которое готово идти за ним куда угодно. Много позже, в 1365 г., в завещании келаря собора св. Стефана Людвиг фон Ванцлебена, возможно, в юности учившегося у Хейденрика, читаем: «...из денег вышеупомянутого дается на поминовение декана Хейденрика [по прозвищу] Овен»¹⁰⁴, что свидетельствует о несомненной верности памяти наставника.

Сочинение «Трехчастный [трактат] о нравственности», составленное между 1342 и 1350 гг., дает

⁹⁷ Urkundenbuch der Stadt Halberstadt. T. 1 / ed. G. Schmidt. P. 204.

⁹⁸ Urkundenbuch der Collegiat-Stifter S. Bonifacii und S. Pauli in Halberstadt / ed. G. Schmidt. P. 257.

⁹⁹ Urkundenbuch der Stadt Halberstadt. T. 1 / ed. G. Schmidt. P. 209.

¹⁰⁰ Ibid. P. 284.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 3. Leipzig, 1887. P. 44, 45, 83, 112, 113, 116, 117, 143, 146.

¹⁰⁴ Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe / ed. G. Schmidt. Vol. 4. Leipzig, 1889. P. 61.

некоторое представление об уровне изучения наук, входящих в «тривиум», в XIV в. Хотя в зарубежной науке нет единой точки зрения на то, кто является автором этого произведения, факты, приведенные немецким исследователем Э. Раунером¹⁰⁵, позволяют предположить, что «Трехчастный [трактат] о нравственности» был составлен доминиканцем Конрадом Гальберштадтским, или Младшим (первая половина XIV в.), весьма образованным церковным администратором, который одно время преподавал в Магдебургском университете. Именно ко времени его преподавания и может относиться составление им «Трехчастного [трактата]», флорилегия, который мог быть полезен при чтении как лекций, так и проповедей.

«Трехчастный [трактат] о нравственности» представляет собой подборку цитат и примеров-ехемпла. Темы, затронутые в трактате, довольно разнообразны: это отречение от земных благ, милосердие, жестокость, счастье, закон, скромность, военная служба, философия, процветание, умеренность, будущая жизнь, жена, старость, неблагодарность. В каждой из трех частей приводятся высказывания о Христе. В трактате, кроме Священного Писания и трудов Отцов церкви, перечисляются книги, к которым обращался автор, что дает возможность представить себе круг чтения образованного гальберштадтца XIV в.: «философы» Гермес Трисмегист, Платон, Аристотель, Апулей, Цицерон, Саллюстий, Сенека, Макробий, Авл Геллий, Квинтилиан, Фронтин, Вегетий, Валерий Максим, Теренций, Варрон, Боэций, Плиний, Юлий Цезарь¹⁰⁶.

Автор упоминает и «поэтов», из произведений которых он выбрал нужные ему цитаты: это не только наиболее читаемые в Средние века Вергилий, Гораций, Овидий, но и Лукан, Стаций, Персий, Ювенал, Тибулл, автор эклога Кальпурний Сикул, христианские поэты-эпики Авиан, Седулий, Проспер, Арат, Ювенк, Пруденций, средневековые авторы Алан Лилльский, Гвалтерий и другие¹⁰⁷.

Одна из рубрик первой книги помогает понять, каков был для автора трактата идеал учителя, наставника: «...наставник должен быть ученый, спокойный, строгий, старый, не небрежный, не высокомерный. Ученый, ибо подобает, чтобы прежде он сам научился тому, чему учит. Спокойный, ибо полезно уметь переносить порывистость учеников. Тут должно прибегать к спокойствию. Строгий, ибо весьма удобно в окружении школяров пользоваться строгостью, чтобы налагать взыскание за ошибку, разбирать распри спорщиков, отвечать на выпады ругателей, принуждать к согласию противоречащих, наказывать дерзких. Стар не годами, но непрестанно возрастающим знанием; если же в наличии и то, и другое, дело обстоит более основательно. Не небрежный, ибо небрежность есть мачеха всякого обучения и науки. Не высокомерный, ибо живая искра [маленьких учеников?] гасится высокомерием начальствующего, и желание учиться хоронится [надменными] богачами»¹⁰⁸.

Цитата взята автором «Трехчастного [трактата]» из Боэциева сочинения «О наставлении учащихся»¹⁰⁹, но важен сам выбор отрывка, на который могли повлиять воспоминания автора о собственных школьных годах. Возможно, он так же тепло вспоминал о своем наставнике, как и упомянутый выше Людвиг фон Ванцлебен о Хейденрике по прозвищу Овен.

Конец XIV — начало XV в. было временем последнего взлета гальберштадтской учености. Во главе диоцезы стал Альберт III, тридцатый епископ Гальберштадтский (1366–1390), сын крестьянина из Рикмерсдорфа, «муж необычайной учености, особенно хорошо известный занятиями философией»¹¹⁰. Он получил степень магистра в Пражском университете, степень доктора в Парижском, там же читал лекции по праву и философии, был основателем и первым ректором Венского университета¹¹¹. Согласно источникам, использованным Г. Германном, Альберт считался одним из «мужей,

¹⁰⁵ Rauner E. Konrads von Halberstadt O.P. "tripartitus moralium": Studien zum nachleben antiker Literatur im spateren Mittelalter. 1 Band. P. 17–32.

¹⁰⁶ Ibid. P. 30.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibid. P. 40.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos. P. 69–70.

¹¹¹ Сквайрс Е.Р. «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // Сквайрс Е.Р., Ганина Н.А. Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

славных ученостью, и церковных писателей» и «написал сочинение по логике»¹¹².

Чуть позже, в начале XV в., настоятелем собора стал Генрих, также весьма образованный человек. Он проделал похожий путь, начиная с Парижа, где стал магистром, потом отправился в Прагу, где стал бакалавром и лицензиатом права. В новооснованном Гейдельбергском университете Генрих преподавал право, а в 1388 г. возглавил этот университет в качестве ректора. Одновременно Генрих стал и настоятелем собора св. Стефана (1387–1410) в Гальберштадте. Докторскую степень он получил в Праге в 1394 г., после чего в 1395 г. преподавал в Эрфурте, а в 1403 г. возглавил Стефанеум¹¹³.

Ученая жизнь Гальберштадта, в которой были периоды и расцвета, и затишья, была прервана Реформацией. В первую очередь пострадали школы. Преподавание в них было запрещено, и некоторое время в городе оставалась только одна школа — при реформированной церкви св. Мартина, так называемый Мартинеум, где учились дети горожан-протестантов¹¹⁴. Пострадали и библиотеки церквей, не принявших Реформацию, особенно собора, поскольку он был символом власти католического епископа: «Тогда также было совершено нападение на Библиотеку [собора], книги частью унесены, частью разорваны, остальные же, и среди них сочинения блаж. Августина, частью брошены

в отхожее место»¹¹⁵. Уничтожение книг блаж. Августина должно было символизировать роспуск и уничтожение ордена каноников-августинцев, чьим центром и местом жительства в течение многих веков был собор. Прошло более ста лет, в 1629 г. собор был реформирован, в 1674 г. его школа Стефанеум снова была открыта, но это была уже другая школа¹¹⁶, и библиотека при ней создавалась заново¹¹⁷.

Из сказанного выше видно, сколь велико было значение книги и образования в жизни Гальберштадта. Как кажется, неслучайно история средневековой учености в этом городе начинается с основания соборной библиотеки и заканчивается ее разорением. Жизни людей и судьбы книг оказались тесно переплетены между собой, но эта связь не была столь же живой в более поздние периоды гальберштадтской истории. Книги, которые позже становились украшением коллекций, в этот период служили повседневным нуждам их владельцев. Школы были не просто местом, где получали образование, но влиятельным социальным институтом, члены которого выносили суждения, во многом направлявшие течение городской жизни. Хотя в Гальберштадте жили далеко не только ученые клирики и школяры, но и рыцари, купцы, ремесленники, именно книга, школа и Церковь создали образ этого города в веках.

© Ненарокова М.Р., 2010

¹¹² *Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 69–70.

¹¹³ *Meier R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in Ihrer Persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter.* P. 226.

¹¹⁴ *Сквэйрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквэйрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

¹¹⁵ *Hermannus G. Historia Halberstadensis ab originibus per singulos episcopos.* P. 89. Приведенная цитата взята из повествования за 1523 г.

¹¹⁶ *Сквэйрс Е.Р.* «Коллекция документов Густава Шмидта» в собрании Московского университета // *Сквэйрс Е.Р., Ганина Н.А.* Немецкие средневековые рукописи и старопечатные фрагменты в «Коллекции документов Густава Шмидта»... С. 14.

¹¹⁷ Там же. С. 15.

«ПОУЧЕНИЕ О МОРОВОЙ ЯЗВЕ» ПАТРИАРХА НИКОНА (лингвотекстологический анализ)

А.С. Новикова, С.Н. Юсупова

«Поучение о моровой язве» — акцентуированный памятник церковно-славянской письменности. Оно было написано Патриархом Никоном в августе 1656 г. и издано в тот же год церковной кириллицей на 53-х страницах¹.

«Поучение...» было приплетено к одной книге с другим памятником, также приписываемым Патриарху Никону, — «Рай мысленный» (1659). Эта книга была напечатана в типографии Иверского монастыря, основанного Патриархом Никоном. Изучаемое произведение не имеет названия, поэтому в исследовательской литературе, в частности, в работах В.В. Шмидта, оно озаглавлено как «Слово на моровое поветрие». В настоящее время один из сохранившихся списков «Поучения...» хранится в отделе рукописей библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова. Этот памятник в оригинальном виде не переиздавался с 1656 г.*

Жанровое своеобразие и текстологические особенности «Поучения о моровой язве» Патриарха Никона

По жанру «Поучение...» — пространная проповедь. Оно было написано Патриархом Никоном в ответ на необоснованные нападки на него за то, что во время чумы, бывшей в Москве в 1654 г. в царствование государя Алексея Михайловича, он по высочайшему указу уехал с царской семьей из города. Этому событию предшествовали эпизод с иконами** и солнечное затмение, что было преподнесено противниками Патриарха как Господнее наказание Никону и Москве за поругание икон.

В Москве появилась пророчица, которой якобы было видение, что все это наказание за грешное поведение Патриарха Никона. Святейшего также обвиняли в том, что его примеру последовали и другие священники, оставив умирающих без исповеди и последнего причастия. В «Поучении...» Патриарх со всей неистовостью своей природы обрушивается на лжепророков, о которых сказано и в Библии, много внимания уделяет разъяснению понятия *греха внешнего и тайного* и тому, каким должно быть поведение истинного христианина: очищение от грехов через *покаяние* и *соблюдение постов*. В памятнике отражены основные религиозно-нравственные догматы Православия:

1) сознание доминирующего значения греха в личной и общественной жизни как причины несчастий, которые неизбежно последуют за уклонение от Воли Божией;

2) стремление исправить жизнь по церковному канону как лучшее средство отрешения от личной, испорченной грехом воли человека;

3) стяжание благодати Духа Святаго, ибо в церкви Дух Святой является Строителем и Вершителем жизни.

Композиционно «Поучение...» можно разделить на две части. В первой Патриарх говорит о том, что, по его мнению, является причиной моровой язвы — людские грехи, несоблюдение поста, недостаточное усердие в молитве, лжепророки. Во второй Никон призывает народ помолиться всем миром, соблюдать заповеди Бога, поститься во очищении от грехов. Хочется отметить эмоциональную окраску обеих частей. Если в первой звучит страстный при-

¹ Особенностью текста является путаница с нумерацией страниц, которая начинается с 18-й страницы. 17-я и 18-я страницы помечены одинаковой цифрой — 17. Таким образом, номера всех последующих страниц до 25-й включительно меньше на единицу фактического номера. 26-я страница отмечена цифрой 27 (кз), а 27-я, наоборот, цифрой 26 (кѣ). Следовательно, номера всех последующих страниц до последней, 53-й, вновь на единицу меньше. В настоящей статье при ссылке на текст «Поучения...» указаны фактические номера страниц.

* В 2004 г. в издательстве МГУ вышел сборник «Патриарх Никон. Труды», в котором В.В. Шмидт опубликовал «Поучение...» в современной русской графике.

** Будучи человеком, ратующим за сохранение чистоты Православия, Патриарх Никон осуждал ставшее в то время довольно модным написание христианских икон по канонам католицизма. Он велел изъять эти иконы из домов богатых московских купцов, выколоть на изображениях глаза и в таком виде носить по Москве в назидание другим.

странах моровые поветрия не бывают, а в родных городах часто случаются? И снова ответ он находит в священных книгах:

«Поучение...» (с. 13–14)	Евангелие от Матфея (10: 29)*
... недеѣли птѣицѣ продаютѣса на іеріи, ѿ єдина шнѣхъ непадѣтъ безѸца моего иже на нѣсѣхъ: башниже ѿ влѣи главнии би и зочтени сѣтъ.	Не двѣ ли птѣицѣ цѣничѣса єдиноу іерію; ѿ ни єдина шѣ нѣхъ падѣтъ на земли, безѸца башнегъ: башнѣ же ѿ влѣи главнии би и зочтени сѣтъ.

Таким образом, пересказывая Евангельское чтение, Патриарх Никон напоминает прихожанам, что ни один волос не упадет с головы человека без ведома Божия.

Интересно отметить, что святейший Патриарх Никон в посланиях к царю тоже использовал этот стилистический прием (вопрос — ответ), а также большое количество примеров из Библии, для убеждения царя в том, как правильно строить взаимоотношения светской и духовной властей.

Затем Патриарх вновь задает вопрос: можно ли спастись от морового поветрия, убежав в другой город? И отвечает словами из 138-го псалма Давида: Кѣмъ поидѣ шѣхъ твоегѸ ѿ шѣица твоегѸ кѣмъ поѣжѣ? (с. 14)². Бог вездесущ, и нельзя убежать от него даже в самые дальние страны, даже за море. В 138 псалме Давида (ст. 8–11) говорится: ѿще възидѣ на нѣбо, ты тѣмъ єси: ѿще снѣдѣ во ѡдз, тѣмъ єси: ѿще возымѣ кричѣ мой рѣнѸ, ѿ влѣи вѣз послѣднѣхъ моря, ѿ тѣмъ во рѣкѣ твоѣ настѣвѣтъ мѣ, ѿ Ѹдержѣтъ мѣ десница твоѣ³.

Патриарх Никон вспоминает эпизод с избивением младенцев («Житие пророка Захарии»), когда Мария, предупрежденная ангелом, убежала с младенцем Иисусом в Египет, а Елисавета, жена Захарии, не нашла, где спрятаться. По велению Божию гора расступилась и скрыла ее. Но от гнева Божия не убежать, как не смогли спастись фараон и его войско, преследовавшие Моисея. Как не смогли спастись ассириане, не захотевшие принять закона Божия: ...лвы поадоша, ѿ нигдѣже шѣтнѣхъ комѸ моцнѸ башне изкрѣчѣса, но видѣ лвы ѿ поражаѸ (с. 17). Если Богу будет угодно, Он спасет человека. Патриарх напоминает прихожанам об апостоле Павле, который неоднократно оставался жив благодаря помощи Бога (Деяния апостола Павла).

Патриарх Никон напоминает им, как вступился за пророка Моисея Господь, когда ропщущие хотели побить Моисея камнями за то, что он привел их в пустыню (книга Исход).

Но люди должны и сами стараться помочь себе в напастьях и Ѹрѣжѣе бѣсѣе сѣмѸхъ поѣнѣвшѣи («Поучение...», с. 16). Поэтому Патриарх говорит словами из книги Исаи (гл. 26, ст. 20):

«Поучение...» (с. 18)	Ветхий Завет
СтѸпайте людѣ мои, внидите вѣкѣтъ своѸ, затворите двѣри своѸ, Ѹкрѣйтега бѣмѣтъ, єлику дѸндеже мѣмѸ идетѣ гнѣбѣ гдѣнь.	Идите, людѣ мои, внидите во хрѣминѣ башѸ затворите двѣри своѸ, Ѹкрѣйтега мѣмѸ єлику єлику, дѸндеже мѣмѸидетѣ гнѣбѣ гдѣнь.

Так же и Моисей призывал поступить евреев, когда Господь посылал на Египет мор за нежелание фараона отпустить иудеев в землю обетованную.

Евреи укрылись в своих домах, отмеченных красным крестом, и мор обошел их стороной, не пощадив при этом египтян.

Святейший Никон разъясняет прихожанам (с. 19), что моровое поветрие обошло стороной те русские города, где ...здрѣвствѸютѣ заповѣди глѣителныѣ исполняюще, ѿ принѸ поѣчѸютѣ на бѸгѸгѸдѣмѣ дѣлѣнѣ, ѿ Ѹпѣсѣнѣи своѣмѸ шѣ ѸноѸ ѡзвѣ хвалѣ творѣ своѣмѸ воздающе. Те же, кто полон своеволия, кто слушает сны ложных провидцев, ...воспрѣимѸтъ мѣрѣтъ шѣвѣдержѣтелевы рѣкѣ (с. 20). Патриарх вспоминает праведного Лота, которого ангелы вывели из Содома, в то время как ...за беззакѸнѣи во градѣхъ нѣхъ ѸгнѣмѸ ѿ жѸпеломѸ на показѣнѣ непокорѣвымѸ почгопѣ (с. 22). Господь показал путь спасения Лота в побеге из города, который был полон греха (Быт. 19). Патриарх Никона многие укоряли за то, что он вывез царскую семью из Москвы, на что он справедливо отвечал, что Бог не осуждает тех, кто заботится о спасении своем. Напротив, Богу угодно, чтобы люди были благоразумны. Патриарх Никон возражал, утверждая, что сделал это ...по ѸказѸ великагѸ гдѣра црѣ ѿ великагѸ кнѣзѣ мѣвѣа мѣхѣиловичѣ вѣсѣ великѣа ѿ мѣлыѣ ѿ вѣлыѣ рѸссѣи самодѣрѣжа (с. 25).

Снова и снова Патриарх словами из Священного Писания призывает людей быть готовыми войти в Царство небесное, потому что человеку не дано знать, когда придет его последний час:

* Здесь и далее текст Нового Завета цитируется по изданию Санкт-Петербургской синодальной типографии 1890 г.

² Псалтирь. М., 2008. Пс. 138. В тексте Псалтири вместо поѣжѣ написано вѣжѣ.

³ Там же.

Вслед за В.В. Шмидтом С.К. Севастьянова, исследуя эпистолярное наследие Патриарха Никона, также указывает на характерное для его писем большое количество цитат из Священного Писания: «Сгущение» цитат — прием, который использует Патриарх Никон намеренно: несколько объединенных единой тематикой цитат оказывают одновременно и назидательное, и эмоциональное воздействие на адресата. Короткие и емкие цитаты размером не больше стиха чередуются с более обширными точными фрагментами новозаветных текстов объемом до трех стихов. Цитатное нагромождение придает инертность тексту. Функцию своеобразного «ускорителя» выполняет авторская речь, отделяющая друг от друга разные по объему фрагменты прецедентного текста: типичные формулировки *И паки, И помалѣ*, соседствующие с авторскими указателями на конкретный источник цитат (*от святого Евангелия,; апостол Павел глаголет; написано во святом и священном Евангелии*) и традиционными обозначениями границ цитируемого текста (*и прочее*), придают движению инертному цитатному блоку»⁵.

Тот же самый прием Патриарх Никон применяет и в «Поучении...». По наблюдению С.К. Севастьяновой, Никон сначала точно воспроизводит цитату из библейского источника, затем своими словами передает основную идею процитированного фрагмента, подготавливая появление новой цитаты. Таким образом, «авторское слово играет доминирующую роль в формировании смыслового единства процитированной и своей речи»⁶.

Патриарх Никон призывает верующих послушать не лживых пророков, а слова Господа, напоминая, что и в библейские времена были лжесновидцы.

Далее Патриарх рассуждает о том, что душа согрешающая, как сказано в стихе 2 гл. 18 книги пророка Иезекииля, умрет, но дети не понесут вины за отцов своих. Он вспоминает иудейскую пословицу, которая гласит, что у того, кто ест терпкое, будет оскомина:

«Поучение...» (с. 43)	Ветхий Завет
ѿще ктѡ ѣстъ терпкое, томѡ ѿмѡтъ быти ѿ ѡскѡмны.	Отцы ѡдоша терпкое, и зѡемъмъ чѡдъ ѿхъ ѡскѡмны быша.

Если человек согрешает, он должен понести наказание. И Патриарх обращается к своей пастве

с советом жить по заповедям Божиим и не судить других (с. 43): *не сѡдѣте да не сѡдѣми бѡдете.*

Заканчивая проповедь, Никон призывает помолиться Богу всем миром о прощении грехов.

При сопоставительном анализе текста «Поучения...» и текста Елизаветинского издания Библии 1751 г. стали видны некоторые несовпадения. Например, в цитате из книги пророка Иезекииля (гл. 34, ст. 3–4) Патриарх Никон использует слово *пастѣи*, а в Библии находим *пастыре*, в «Поучении...» *заклаѣте*, а в книге пророка Иезекииля — *заклаѣте*, в исследуемом памятнике — *...и окрѣшѣннаго не ѡблѡзѣте, и ѡуѡзвеннаго не зарѣчѣте, и плабѡцаго не ѡбратѣте, и погнѣшаго не понискѣте*, а в Священном Писании — *...и погнѣшаго не взыкаѣте и крѣпкое ѡкорѣте трѡдомъ и блѣстїю наказѣте ѿ и нарѡганїемъ).*

При сравнении данного отрывка из текста «Поучения...» с соответствующими чтениями в Острожской Библии оказалось, что тексты практически полностью совпадают (разница лишь в использовании точек вместо запятых, отдельных сокращений, *ѡ* на месте *о*, а также *ѡ* на месте *w* в Острожской Библии, что вполне закономерно, так как Острожская Библия была написана в XVI в.). Также находим почти полное совпадение цитаты из гл. 23 книги пророка Иеремии у Патриарха Никона с текстом Острожской Библии, что позволяет предположить, что при написании «Поучения...» Патриарх Никон пользовался именно Острожской Библией.

Однако цитаты из гл. 13 Евангелия от Марка и из гл. 10 Евангелия от Матфея у Патриарха Никона не совпадают ни с Елизаветинским изданием Библии, ни с Острожской Библией (хотя в обеих библиях представлен абсолютно одинаковый текст, за исключением написания отдельных слов). Следовательно, Патриарх Никон заимствовал эти цитаты из других известных ему источников.

Из истории второго южнославянского влияния

В «Поучении о моровой язве» Патриарха Никона отражены черты второго южнославянского влияния, которое имело место на Руси с конца XIV по XVII в. Как известно, подъем духовной жизни в Византии, Болгарии, Сербии и на Руси, обусловленный распространением учения исихастов,

⁵ Шмидт В.В. Особенности экзегетики Патриарха Никона // *Патриарх Никон. Труды.* С. 1019–1020; Севастьянова С.К. Эпистолярное наследие Патриарха Никона: переписка с современниками: исслед. и тексты. М., 2007. С. 30.

⁶ Там же. С. 31.

лѣздандрїйскаго (с. 33); великаго гдѣа црѣа ѿ великаго кнѣзѣа лѣзїа мѣхїиловнча ... ѿ великимъ кнѣземъ лѣзїемъ лѣзїевнчемъ (с. 25).

Другие буквы, за исключением буквы ѡ, встречаются только в заимствованных словах: ѣвлькомѣ, ѣдланїа, гдѣа свѣбѣа, ѣѣ мѣа (соответственно на с. 18 и 21, 21 и 33, 46, 35). Буква ѡ может употребляться и не в заимствованных словах на месте о, причем часто встречаются написания одного и того же слова в разных вариантах: великаго — великаго, бѣзаконникѣ — бѣзаконникѣ, сновѣдцовъ — сновѣдцовъ, ѣвѣкаго — вѣкаго (соответственно на страницах 35 и 25, 8 и 7, 33 и 34, 9 и 2).

2. Вводится снова буква юс большой (ж), которая ко времени второго южнославянского влияния исчезла из русской орфографии. Это исключительно орфографическое нововведение «красоты ради»¹¹ в подражание болгарской орфографии Тырновских и Ресавских списков, потому что буква употребляется писцами вне зависимости от этимологии (например, жѣвѣта пишется наряду с ѡвѣта). Только русский писец мог путать употребление этих букв. С прекращением второго южнославянского влияния буква ж постепенно исчезает. С началом книгопечатания она еще встречается в малороссийских изданиях. После реформ Патриарха Никона ее уже нет в церковно-славянском языке (она служит только для обозначения Пасхи 24 апреля). В тексте «Поучения...» этой буквы нет.

3. Буква зело (з), употреблявшаяся ранее в основном в числовом значении (б), начинает регулярно писаться в словах зѣлѣ, зѣлѣ. Если в южнославянской орфографии противопоставление букв з и ѣ могло иметь фонетическое значение, то в России оно является орфографической условностью. Написание з для обозначения з встречаем на страницах 7, 41 и 47: ѣ слѣбъ, не слѣбѣю, зѣлѣхъ (но зѣлѣа, зѣлѣбѣа рѣдн на с. 2 и 49). В «Поучении...» (с. 3) встречаем з в числовом значении: лѣвѣта въ зѣ дѣнь.

4. Наряду со старым типом геометрического написания буквы з встречаются негеометрические з и ѣ. Написание в виде цифры 3, встречающееся в среднеболгарских списках Евангелия, впоследствии появилось и у русских. Геометрическое з используется в «Поучении о моровой язве» значительно реже и только в словах с двумя (и даже тремя) звуками [z]: бѣззаконно, зѣбѣззаконїа (на с. 8, 17,

22, 49), но на страницах 37 и 20 в подобных случаях находим две буквы з: бѣззаконїа, роззаконїемъ.

5. «L-epentheticum», т.е. л, полученное из сочетания губных согласных с j, свойственное древнеболгарскому наречию Кирилла и Мефодия, было восстановлено на письме в результате реформы Патриарха Евфимия Тырновского. В «Поучении...»: кѣпльствѣющїхъ (с. 12), возлѣбленнѣмъ (с. 2), но здесь же встречаем бѣгословѣнїе.

6. Буква еры начинает писаться как ѣ, а не как зѣ. Это связано с меной еров в южнославянских рукописях, так как зѣ понималось как диграф и раньше могло писаться зѣ, ѣ, ѡ, ѡн. В «Поучении...» встречаем только графему ѣ.

7. Теряется графическое различие между буквами ѣ и е для обозначения фонем [je] и [e] в начале слова. Древняя традиция произношения гласного [e] без [j] сохраняется в Юго-Западной Руси, но отсутствует в Московской Руси, где в начале слова автоматически перед «е» появляется йотация. В «Поучении...» графема ѣ отсутствует, буква е (широкое) используется для обозначения двух звуков — [j] и [e] в начале слова: едїнъ, еже, емѣ, егѣ, егѣтѣвѣю, евлькомѣ, егдѣ, едннорѣднѣй, егѣтѣвѣа, (соответственно на страницах 3, 20, 2, 22; 4 и 43; 10, 18, 22, 39, 47). Эта же буква для обозначения двух фонем — [j] и [e] встречается и в середине заимствованных слов в позиции после гласного: архїєпїкопъ, їєремїю (с. 1; 28 и 32). Для обозначения гласного [e] не в начальных слогах слова используется буква е (узкое), но иногда и е (широкое) для различения падежных форм имен существительных во множественном числе (в родительном, дательном и предложном падежах): мѣжека, ѣвѣдержїтелѣа (с. 2); множественное число: ѡлюдѣхѣ, словѣсѣа (с. 4, 40).

8. Там, где раньше писалась буква лѣ, начинает писаться л, например, мол, ѣвол, вѣла рѣн. Это фонетическое зїяние возникло в говорах болгарского языка и графически распространилось в России даже в таких случаях написания, где в болгарском языке никогда не было звука [a]. Такой орфографический принцип ассоциировался и с написанием грецизмов, в которых могли писаться нейотированные буквы, например, Марїа, Накѣвѣа, днѣконъ. Южнославянские и греческие принципы сливались в одно целое у русских книжников. В «Поучении...» на первой странице читаем: ѿвѣдѣа великїа ѿ малѣа ѿ вѣлѣа рѣсїн патрїархѣа.

¹¹ См.: Щеткин В.Н. Русская палеография. М., 1999. С. 143.

графем *н* и *ñ* возникло в малороссийской печати в XVII в. в ходе книжной sprawy при киевском митрополите Петре Могиле. Буква *ñ* появляется в Никоновских изданиях богослужебных книг и в оригинальных произведениях Патриарха, в том числе в «Поучении...». Написание буквы *ñ* без кавыки до сих пор сохраняется у старообрядцев.

15. Второе южнославянское влияние характеризуется написанием разного рода надстрочных знаков и знаков препинания: запятой, точки с запятой (в значении малой точки), острого ударения «´» — акута, тупого ударения «`» — грависа и придыханий в подражание греческому письму. По словам В.Н. Щепкина, «...югославянское влияние принесло нам запятую в качестве знака препинания»¹⁴. Однако запятая используется не так, как в современном русском языке, а ставится только для обозначения ритмической паузы. Это очень четко прослеживается в «Поучении о моровой язве», так как оно является проповедью и должно читаться не монотонно, а с выражением. Семиотизируется написание титла: написания одних и тех же слов под титлом и без титла начинают противопоставляться. Так, слово «ангел» в подтительном написании обозначает благого вестника, а в написании без титла — падшего ангела. В «Поучении...» находим: *лжнвыꙗꙗ пророкъ* (с. 28), но *рече гдѣ гназ, не хощите поглышати словеса прркъ* (там же).

Если до второго южнославянского влияния такое противопоставление встречалось лишь спорадически, например, в Зографском Евангелии, то вследствие этого влияния данное правило было закреплено в разных грамматиках, словарях и грамматических сочинениях (в словаре Памвы Берынды, в «Грамматике» по списку начала XVII в. и др.). Принцип написания сакральных слов под титлом получает дальнейшее развитие в Библии, напечатанной в 1891 г. в Петербургской синодальной типографии¹⁵.

В «Поучении о моровой язве» Патриарха Никона часто употребляются паерок, акут, гравис, титла, вынесенные под титлом надстрочные буквы: ´, ¨, ˆ, ˜, ˘, ˙, ˚, ˛, ˜, ˘, ˙, ˚, ˛ и др.

Второе южнославянское влияние сказывается и в принципах постановки ударения во фразе. В Московской Руси в акцентной группе, включавшей эн-

клитики и проклитики, ставился лишь один акцентный знак: *бѡвѣки, бѡврѣма, бѡнма, вриздѣмѣма* и т.д. Характерно, что в таких случаях ставится знак акута, а не грависа, что свидетельствует об объединении этих слов в единый фразовый сегмент, так как гравис ставился на конце слова. Во второй половине XVII в. справщики начинают ставить ударение на каждом слове, в том числе на предлогах, частице *не*, союзе *но*, а также (хотя и менее регулярно) на местоименных энклитиках (*мя, ты*). Когда слово оканчивается на ударную гласную, ставится гравис, а не акут, что придает энклитикам и проклитикам статус отдельного слова. Подобная расстановка была принята в юго-западной грамматике. Таким образом, в книгах никоновской sprawy можно встретить следующее написание: *бѡвѣки*. Ударение на значимом слове было усвоено в русском литературном языке.

В «Поучении...» гораздо чаще встречается великорусское, а не юго-западное написание, что дает нам возможность проследить становление подобного написания и произношения. Так, в памятнике встречаем: *пѡплотн, ѿбѡврѣма, кѡкѣзю, бѡградѣ, ѿзградѣ, зѣйомъ, ѿбѡгто, бѡнма* (с. 3, 18, 10, 3 и 12, 14, 25, 10, 30 страницы соответственно). Иногда ударение переносится с проклитики на значимое слово, особенно если перед существительным стоит местоимение или прилагательное: *ѿзградѣже, погилѣ, позвѣзда, ѿпѣтн, ѿрѣкн тѡвоѡ, ѡмене, ѿнрода, вопробоцѣ, погтенѣ, во вѣ лѣто, во вѣкѣа среды ѿ пѡткн, во црѣвѣющеѣ градѣ* (с. 10, 5, 13, 7, 7, 7, 15, 8, 15, 5, 5, 4 соответственно), причем, в «Поучении...» еще не наблюдается регулярное написание грависа над проклитикой и акута над значимым словом.

16. В «Поучении...» встречаем разное написание слова «мир»: *миръ* и *миръ*. Два варианта написания отражают семантическое противопоставление этих слов. Так, слово *миръ* обозначает «вселенная», а слово *миръ* — «покой». В Юго-Западной Руси в период второго южнославянского влияния два значения этого слова были отражены в словарях Лаврентия Зизания и Памвы Берынды. В Московской Руси эта дифференциация значений была принята в результате книжной sprawy Патриарха Никона, но наоборот. В исследуемом памятнике на с. 2 находим: *чѡдѡмѣ нѡшнмъ бѡгодѣть, миръ*. На с. 26 читаем: *но да сплѣѣ миръ*.

¹⁴ Щепкин В.Н. Указ. соч. С. 143.

¹⁵ См.: Успенский Б.А. История русского литературного языка (XVI–XVII вв.). М., 2002. С. 315.

Однако это правило не всегда выдерживается: *нѣбола́цагѡ не ѹбѣдѣ́тъ* (с. 8).

В «Поучении...» отражена важная особенность церковно-славянского синтаксиса, появившаяся в результате второго южнославянского влияния, — одинарное отрицание. Приведем некоторые примеры: *...ѿкъ бѣа ѹбѣдѣ́ти никтѡ́же мо́жетъ* (с. 14), *...и ѣ́дина ѡ́ннѣхъ непадѣ́тъ безъ О́ца мо́его ѡ́нже на́нбѣ́хъ* (с. 13), *...лвы поадо́ша, ѡ́ннгда́же ѡ́ннѣхъ ко́мѡ мо́щнѡу бѣа́ше скръѣ́тиа* (с. 17).

На русский язык эти предложения следует переводить с двойным отрицанием. Например, перевод на русский язык первого предложения: «Так как от Бога убежать никто не может».

«Поучение о моровой язве» является ярким образцом нового, зарождавшегося в XVII в. на Руси жанра духовной литературы, возникшего в связи со вторым южнославянским влиянием, — церковной проповеди. В XVII в. на Руси в церквях еще не читались проповеди (это было принято у католиков), поэтому можно говорить о том, что Патриарх Никон был одним из первых, кто ввел эту форму общения с прихожанами. Развитию этого жанра способствовало и написание Патриархом писем поучительного характера царю Алексею Михайловичу.

В исследованиях переписки Патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем, проведенных С.К. Севастьяновой, отмечается использование Патриархом элементов народной речи, которые обладают эмоционально-экспрессивным зарядом, наряду с цитатами и парафразами из Священного Писания. Севастьянова подчеркивает умение Патриарха писать разными стилями в зависимости от цели послания. Этим приемом пользовались в своих посланиях и челобитных также протопоп Аввакум и Неронов²⁰.

О наставнической деятельности Патриарха Никона говорят многие исследователи: «Он сам служил неспешно, благоговейно, стремясь к тому, чтобы церковные службы были как можно более учительными, любил говорить проповеди и, что важно, — умел их говорить! В те времена в Русской Церкви ему не было равных в слове!»²¹.

Дидактический характер «Поучения...» подчеркивает обращение Патриарха к верующим: *чѣда лѡбѣ́знаа*. «К признакам учительной литературы можно отнести и употребление сложных слов, которые делают слог автора витиеватым, размеренным и спокойным, особенно при обращении к адресату»²². Действительно, в «Поучении о моровой язве» встречаем много слов, образованных сложением основ: *ѣ́дннорѡ́днѡу, мнѡмоше́дшнѣхъ, жѡвѡтѡворѡ́цннѣхъ, мнѡгонѡ́рѡ́дннѣхъ, мнѡгобѣ́ннѣхъ, члѣтѡворѡ́ннѣхъ, жѣтѡсѣ́рднѣхъ, бѣ́гобѡ́днѡа, всѣдѣ́ржнѣтѣлѣвы, самѡнзѡ́бѡ́нѡ, самѡдѣ́ржца, лже́лѡвѣ́нннѣхъ, блѡнослѡ́бѡн, мнѡгобѡ́дѣ́нѡ, чѣ́колѡ́бѡа* и др.

Появление подобных неологизмов было характерно для второго южнославянского влияния²³.

* * *

Проведенный в статье сравнительно-сопоставительный анализ текста «Поучения...» и некоторых отрывков из книг Священного Писания показал, что Патриарх Никон был талантливым наставником и проповедником, органично включавшим материалы библейских текстов в проповедь. «Поучение о моровой язве» Патриарха Никона имеет большое культурно-историческое значение, поскольку в нем отражены не только важнейшие догматы православия, но и хорошо прослеживается эволюция языковой и графико-орфографической систем церковно-славянского языка, обусловленная вторым южнославянским влиянием.

²⁰ См.: Севастьянова С.К. Указ соч. С. 29.

²¹ Лебедев Лев, прот. Патриарх Никон // Патриарх Никон: Трагедия русского раскола. М., 2006. С. 585.

²² Севастьянова С.К. Указ. соч. С. 29.

²³ См.: Успенский Б.А. Указ. соч. С. 319.



ПОУЧЕНИЕ О МОРОВОЙ ЯЗВЕ

Никон, Патриарх Московский и Всея Руси

(а) Никонъ вѣією млітїю архієпископъ црѣвдѹющагѡ великагѡ града москвы, ѡ всеа великіа ѡ малыа ѡ бѣлыа русїи патріархъ.

(б) Всѣмъ всѣмъ повсюду, ѡ коємъждо ѡсобену пребывающымъ, сѣннимъ ѡ четнымъ архієреємъ, архимандритомъ, игуменомъ, ѡ всемъ сѣенномъ причтѣ: к сѣмъ блгороднымъ болярѡмъ, ѡ прочимъ всѣмъ всакагѡ чина ѡ возрста, мѡжека полѡ ѡ женска, правослаивнымъ хрѣтіанѡмъ, возлюбленнымъ во сѣбѡмъ дѣѣ, чадамъ нашимъ блгодѣть, миръ, ѡ мліть, ѡ вседержителя бѣа, Оца, ѡ єдинороднагѡ сѣгѡ сѣа, гда нашего іиса хрѣта, ѡ оутѣшителя сѣагѡ дха, ѡ наше блгословеніе

(г) ѡ млітѡа; настоѡщагѡ вѣремене нѣѣшнагѡ, ѡ созданіа міра, зрѣд гѡдѡ, ѡ ѡѣже поплотн рѣтѡа гда бѣа, ѡ сѣа іиса хрѣта, дхнѡ, ѡ вѣдѣста вѣ с дѣнь, ѡ звѣртнѡ вѣдн бамъ, ѡ кѡ во многнхъ градѣхъ моровѡе повѣтрѣ сѣть, ѡ ѡ чегѡ, тѡ єдинъ бѣг сѣгѡй вѣѣть, ѡ никомѡ ѡ сѣмъ знѣтн неналежитъ, рѡзвѣѣ сѣже глатн ѡ кѡ не бывѡетъ злѡба, сѣрѣчь искорь ни воградѣ ни в селѣ ѡще не гдѣ поплѣтитъ, сѣже глѡд гвѣнтѣлѡста, недѡгн, ѡ ѡзва, ѡ ннѡа, ѡ ннѣже многѡ зѡѣ писѣтн

(д) не належитъ. нѣѣ же грѣхъ рѡдн нашнхъ ѡ зѡѣ во црѣвдѹющѣмъ градѣ москѣѣ ѡ бѣавнѡла повѣтрѣс не во єдинѡмъ мѣѣтѣ. нѡ мы ѡкоже намъ належитъ, дѡлжнн сѣмы сѡмн ѡ сѣѣѣ ѡ ѡ лѡдѣхъ молітнѣа, ѡ плакатнѣа прѣдъ гдѣмъ бѣомъ, дабы гдѣ со всѣмн намн сотворнѡа сѣѡю своѡ мліть, ѡ всѡхъ коєгѡждо вѣдѣѣ. ѡ ѡсобену молнмъ, ѡ свонхъ мнмошѣдшнхъ ѡ ѡ настоѡшнхъ прегрѣшѣннѣа клѡтнѣа, ѡ грѣхн своѡ сѣгѡмъ чнѣтымъ нѡповѣданіемъ ѡчнѣтнтн, ѡ млітѡѡ ѡ портѡмъ сослѡамн, правѣднн гнѣѣ вѣжн

(1) Никон, Божию милостью архиепископ царствующего великого града Москвы и всей Великой и Малой, и Белой России Патриарх

(2) Всем, всем повсюду и каждому, особенно пребывающим во священстве и досточтимым архиереям, архимандритам, игуменам и всему церковному притчу, к сим благородным боярам и прочим всем всякого чина и возраста, мужского пола и женского, православным христианам, возлюбленным во Святом Духе чадам нашим — благодать, мир и милость от Вседержителя Бога Отца и Единородного Его Сына, Господа нашего Иисуса Христа, и утешителя Святого Духа и наше благословение

(3) и молитва.

В настоящее время, в нынешний 7164 год от создания мира и 1656 год от рождества Господа Бога и Спасителя Иисуса Христа, в 6 день августа, да будет вам известно, что во многих городах чума есть, а от чего она, об этом только один Бог Святой ведает и никому об этом знать не нужно, разве что говорят, будто не бывает зла, то есть скорби, ни в городе, ни в селе, если Господь не попустит голода губительного, недугов, чумы и иного, о них же много здесь писать

(4) не надлежит. И ныне из-за грехов наших и здесь, в царствующем городе Москве, появилась чума, и не в одном месте. Но мы, как нам и подобает, должны сами о себе и о людях молиться и просить Господа Бога со слезами, чтобы Господь надо всеми нами смилостивился, над каждым из нас и надо всеми вместе. И особенно просим вас во всех прошлых и настоящих грехах покаяться, и от грехов своих святой чистой исповедью очиститься и молитвою и постом со слезами праведный гнев Божий

(Ѡ) оуставити, и по священнымъ правиламъ повелѣваюцимъ преданныя церкви, четыре поста, описану хранити, мѡнашъ поститица. на непостящихъ бо еа глетъ прѣвлю стѣихъ аплз, ѡдъ, иже: иже которыи епископъ, или пресвитеръ, или дѣакопъ, или подѣакопъ, или чтецъ или певецъ въ мѣ днѣи, срѣчь вѣ великѣи постъ не поститица, и вѣ впрѡчѣа поста, и во все лѣто во всѣхъ средѣ и пактѣи, да ижеверженъ бѣдетъ, иже же мирскѣи человекъ не поститица, да ѡблѣтитъ. чѣмъже всѣхъ ѡ всѣхъ глѡвоу еиъ восточныя церкви

(ѡ) по силѣ да поститица, и елѣицы по разсудженію Оцъ своихъ дѣобныхъ, иже достѡини гавѣтѣа прѣчѣихъ и животворѣащихъ тѣанъ, тѣла и крове хрѣтѡвы да причастѣтѣа. иже по еѣмъ нашѣмъ завѣщаніи кто ѡ слѡбѣ не ѡтѣпнѣтъ, и стѣимъ иповѣданіемъ и постѡмъ и молитвами не приводеѣтѣа гдѣи, и по разсудженію Оцъ своихъ дѣобныхъ, стѣи тѣанъ не сподобитѣа, и ѡбращѣтѣа егѡ бѣтъ, глѡвоу ѡбращѣтѣа, по речѣннѡмъ во прѡрѡцѣ, вѣ чѣмъ тѣа зачатѣа, вѣ томъ тѣа и ѡждѣа, и пакн глѡволетъ гдѣ

(ѣ) вседержитель, прѡрѡкомъ* кѣ пастыремъ. возопѣи рече крѣпостѣи и не пощадѣи, глѡвоу и тѣрѣвѣ вознесѣи глѡвоу еѡи, и возвѣститѣи людемъ моимъ грѣхѣи ихъ, и пакн еѡице человекѣи, стѣража дѣхъ тѣа домѣ израилевѣ**, да слышиши слѡво ѡ стѣенъ моихъ, и воспрѣтѣиши имъ ѡ менѣ. внигдѣа глѡвоу бѣзакѡнникѣа, смертѣи ѡмрѣши, и не возвѣститѣи еѣмъ, ни соглѣши, глѡвоу стѣитица бѣзакѡнникѣа, и ѡбратитица ѡ пѣтѣи егѡ, глѡвоу же живѣа быти еѣмъ, бѣзакѡнни же тѡи вѣ бѣзакѡнни еѡемъ оѣмрѣтѣа, кровѣи же егѡ ѡ рѣкѣи тѡеа

(и) взыщѣа. и ты же иже возвѣститѣиши бѣзакѡнникѣа, и не ѡбратитица ѡ бѣзакѡнни еѡегѡ, и ѡ пѣтѣи еѡегѡ бѣзакѡнна, тѡи бѣзакѡнникъ вѣ бѣзакѡнни еѡемъ оѣмрѣтѣа***, ты же дѣи еѡи ижебѣиши. и еѣще, рѣцы пастѣухѡмъ: еѣ глетъ аданѣи гдѣа, еѣле пастѣи израилевѣи, еѣа пастѣа пастѣи еѡи, не ѡвцы ли бѣв пастѣа пастѣи. еѣ млекѡ гдѣаѣте, и волнѡу ѡдѣбѣаѣте, и тѣиноѣ заклѣаѣте, и ѡвѣцъ моихъ не пасѣте, ижемогшаго не подѣаѣте, и болѣацаго не ѡврачевѣаѣте, и сокрѣшеннаго не ѡблѣаѣте,

(5) остановить и по священнымъ правиламъ, повелевающимъ тем, кто предан Церкви, четыре поста строго соблюдать. Умоляем вас поститься, ибо так гласит 69 правило святых апостолов о непостящихся: «Если какой-нибудь епископ или пресвитер, или дьякон, или иподиакон, или чтец, или певец в течение 40 дней, то есть в Великий пост, не постится, и в другие посты, и во весь год в каждую среду и пятницу, да лишен будет духовного сана, если же мирской человек не постится, да будет он отлучен от Церкви. Поэтому каждый из вас, как сын Восточной Церкви,

(6) пусть постится по мере сил своих, и те, кто по достоинству покаяния получили разрешение своих духовных отцов к принятию пречистых животворящих Тайн — Тела и Крови Христовой, да причастятся. Если после этого нашего наставления кто-то от зла не отступится и святой исповедью и постом, и молитвами не приблизится к Господу, и по решению отцов своих духовных святых Тайн не сподобится, то и найдѣт его Бог таковым, как было сказано у пророка: «В чѣм тебя застану, в том тебя и судить буду». И опять говорит Господь

(7) Вседержитель словами пророка*¹ к пастырям: «Возопи, — сказал, — изо всех сил, не щадя себя, как трубу вознеси голос свой и возвести людям Моим о грѣхах их». И опять: «Сын человеческий, я поставил тебя стражем над домом Израилевым**¹, и ты будешь слышать слово из уст Моих и будешь вразумлять их от Меня. Когда Я скажу беззаконнику: «Смертью умрешь», — а ты не возвестишь ему, не скажешь, как уберечься от грѣха беззаконнику и отвратиться от пути его, чтобы ему остаться в живых, то беззаконник тот в беззаконии своем умрѣт, кровь же его Я взыщу от руки твоей.

(8) А если ты возвестишь беззаконнику, и он не отвратится от беззакония своего и от пути своего беззаконного, то беззаконник тот в беззаконии своем умрѣт***¹, ты же душу свою спасѣшь. И еѣще скажи пастухам: «Вот говорит Аданѣи Господь. О горе пастухам Израилевым! Когда пастухи пасут себя сами? Разве не овец пасут пастухи? Молоко ели, шерстью одевались, откормленных овец на мясо заклѣвали, а овец Моих не пасли — и ижемогшего не подѣали, и больного не ѡврачевали, и отчаявшегося не утѣшили,

* На поле помета: іаіа іи

** На поле помета: іезекіі глѣ і

*** На поле помета: іезекіі іа

*¹ На поле помета: Исайя, гл. 58.**¹ На поле помета: книга Иезекииля, гл. 3***¹ На поле помета: книга Иезекииля, гл. 34

(дї) главніи вси исчтении сѣть.

Κοπρός.

Ѣдиже ползываетъ, или избавляетъ ѿ смертнаго, и зграда во ннѣю странѣ бѣгла.

Ἐβήθη.

Пророкъ к бѣглющѣмъ: кама поидѣ ѿ дѣла твоего, и ѿ лица твоего кама побѣждѣ. Гвлѣннѣ дѣво, ѣко бѣла оубѣгнѣти никтоже можетъ. ѣще же воздѣхъ некий, или ина тварь вина сѣть гвлѣтелное творѣщаа, негли и збѣгаетъ тоа во ннѣю странѣ прешѣдѣ. До здѣ дѣво блжѣнный афанасій. Но и христосъ спаситель

(еі) наказѣла насъ не пометѣти себѣ самыхъ в напасти. Овогда оубо ѿ нрѣда не трѣбѣла бѣжѣти бѣгаше, овогдаже хотѣшнма нанѣ непокорнѣвымъ жидѣомъ каменіе метнѣти, прошѣдъ сокровѣннѣмъ посредеѣ ихъ прохождаше, глагола не оубо приидѣ часъ мой. Овогда же хотѣшнма ѣго і горы низрнѣти, такожде оутѣла ѿ жестокосердѣхъ прохождаше, ѣмѣ же подобна и ученикъ ѣго павелъ аплѣ творѣше. Овогда оубо ѿ сомнища хотѣшаго ѣго оубѣти, оубоцѣмъ по стѣнѣ бѣшенъ, овогдаже сотнникомъ

(сї) возхушенъ быти, и избавѣе ловленіа. иногда же ннѣми образы, да не сопротивѣ гвлѣтѣла оучителю хрѣсту, ипѣніе себѣ оутѣраше. и ѿвнѣдъ гвлѣннѣмъ ѣко не лѣтъ кождѣмѣ себѣ самого в напасти пометѣти. ѣще бо в напасти себѣ самѣхъ пометѣющнѣмъ ѿправдѣтѣла, оубо и тнѣ ѿправдѣтѣла, иже в пѣчннѣ себѣ самыхъ бѣвершнѣ, радн потопленіа, и оубоже в себѣ самыхъ подкнѣвшнѣ. ѣще бо на весь градъ гнѣва бжѣа проліаніе было бы, ѣже данѣ бѣдетъ, то никакѣже нгдѣ же оубокрытѣла моцнѣмъ.

(зї) было бы ѣкоже бѣ и на фараѣна і вои при мѣнѣ потопленіе. или в самарннѣ прѣ црѣвѣ ізраилевѣ*. лѣііріанѣ занѣже не возхотѣша прѣѣти законъ бжѣннѣ, лѣвы подѣшлѣ,

и нгдѣ же ѿ ннѣхъ комѣ моцнѣмъ бѣше скрѣтѣла, но внѣдъ лѣвы а поражѣхѣ. ѿ оного же повѣтѣра ѣще бы оубо было невозможнѣмъ нгдѣ же оубѣгнѣти, или и бѣжѣти ѿ того было бы беззаконно, не бы рѣтнѣ дѣхъ афанасіева оубо бѣлакаго возвѣщѣніе ѿ семъ всѣкомѣ правослѣвномѣ подвижѣ, ѣкоже и нынѣ блгодѣтнѣ бжѣію виднѣмо

(зї)** сѣть на сотворшнхъ прѣхожденіе ѿ москѣвы, во время морѣвогѣ повѣтѣра, иже бо на бѣла надѣюцѣе и ѣвѣлѣкомѣ велѣнію бѣжѣти ѿ града во градъ, ѿ

(14) на голове все сосчитаны».

Вопрос.

Неужели излечиваются или избавляются от смерти, из города в другую страну убегая?

Ответ.

Пророку, к Богу говорящему: «Куда пойду от Духа Твоего и от Лица Твоего куда убегу», ибо известно, что от Бога убежать никто не может, будь хотя над ним покров некий. Или другая тварь виновная, губительное творящая, может ли она это избежать, в другую страну придя? Но и Христос Спаситель, и до сего времени блаженный Афанасий

(15) наставляють нас не ввергать самих себя в напасти. Ибо однажды Он и от Ирода убежал, хотя и не нужно было бежать. Однажды, когда в Него хотели бросить камень непокорные евреи, Он тайно проходил посреди них, говоря: «Не пришѣл еще час мой». Однажды, когда Он проходил и когда Его хотели с горы сбросить, Он так же спрятался от жестокосерднѣхъ. Подобное же Ему и ученикъ Его, апостол Павел, делал. Ибо однажды из синагоги, где хотели его убить, он из окошка по стене был опущен. Однажды сотником

(16) был пойман и избежал засады. Иногда и иными способами, чтобы не противостоять учителю Христу, спасение себе обретал. И отовсюду явлено, что нельзя каждому себя самого в напасти ввергать, так как в напасти себя самих ввергающие оправдаются. Но и те оправдаются, которые сами себя в пучину ввергли из-за наводнения и оружие сами себе подкинули, так как на весь город было бы пролитие гнева Божия. Если же дано будет, то никак нигде нельзя будет укрыться,

(17) как было и на фараона с войском при Моисее потопление или в Самарии при Осии, царе Израилеве*¹, потому что ассирияне не захотели принять закон Божий. Львы их съели, и нигде никому от них невозможно было скрыться: повсюду львы их настигали. От этой же чумы, если бы было невозможно никуда убежать или бежать от неѣ было бы незаконно, то не было бы возвѣщѣнія Святого Духа устами великого Афанасія об этом подвиге всякому правослѣвному. Так же и сейчас благодѣть Божия, виднѣмо,

(18) есть на совершивших уход из Москвы во время чумы, которые на Бога надеются и следуют Евангельскому закону, повелевающему бежать из

* На поле помета: црѣ дѣ зї ^{*1} На поле помета: 4Царств [гл.] 17.

** Так в тексте оригинала — см. здесь сноску № 1 — с. 200.

напáстн, повелѣва́ющѣ поглѣдѹющее, и пророческое речѣніе на умѣ имѹще. Ступáйте людіе мои, вни́дите въ кáдѣть свою, затворите дверь свою, о́крѣпите́са въ мáлѣ, ѣ́лікѣ ѣ́лікѣ до́ндеже мѣ́ш ѣдетъ гнѣвъ гáнь. И великаго цр́ковнаго о́чнителя а́дана́сія великаго вы́ше за́дѣ написанномѹ наказáнію не протѣвншася, и во́время бы́вшася

(нї) тогда морово́го повѣ́треа: ꙗ́коже ѿ москвы, и́ще и ѿ и́нихъ градѹвъ въ за́рѣвѣ мѣ́ста прехо́ждѣніе сотвори́ша. И тамъ до́ндеже моръ мѣ́ш ѣде, пребы́ша тѣ́и ꙗ́ко исполнители ѣ́лькихъ велѣ́ній милосе́рдїемъ е́жнмъ и ны́нѣ здравствѹютъ за́повѣди спасительныя исполна́юще, и при́сно подча́ютсѣ на бѓо́гдана дѣ́анїа, и ѿ спасѣ́ніи свое́мъ ѿ Оно́а ꙗ́звы хвалѹ творѹ́ свое́мѹ возда́юще: ꙗ́ ꙗ́же не поглѣ́шáнемъ сво́имъ прехо́ждѣніе сотвори́ти не вохотѣ́ша, и не тóчїю самѣ́хъ себѣ ѿ совѣ́сти

(дї) прелáемн въ волнѹ и непотрѣ́бнѹ напáръ вр́нѹ́ша, но и прочимъ мно́гимъ ненао́у́ченнымъ ложна́а видѣ́нїа, и лѣ́кала своа́ со́нїа казѹ́юще. и снми тѣ́хъ прелáтѣше лю́тою то́ю ꙗ́звою своево́нѣ тѣ́хъ о́морити сотвори́ша, за нѣ́же воспрї́мѹтъ мѣ́сть ѿ вседе́ржнтелевы рѣ́кн, мнѹ́ немѣ́нше оуби́нцѣ. въ мѣ́стѣ бо ѣ́же ѿ погнѣ́елн брáтїю вохр́нцáти, смѣ́ръ тѣ́мъ самонзбо́лнѹ страстнѣ́мъ и розказáнїемъ прї́а́ти смы́слишя, и ѣ́ще и ны́нѣ бѣ́и ѿ се́мъ свое́мъ зло́мъ дерзнове́нїи

(к) не стыда́тсѣ, и сáми сопротѣ́вны ѣ́лькомѹ велѣ́нїю и а́дана́сїевѹ, праведномѹ наказáнію, ꙗ́че же все́й во́рточнѹ цр́квн сѹ́ща. ѣ́же бо а́дана́сїи мѹ́дрствѣ́тсѣ, сѣ́ и вса́ правосла́вннл цр́квѣ исполнители́ хр́стовыхъ словесъ, и бл́женнаго а́дана́сія наказáнїа совершнтели́ дерзостнѣ́ о́карáетсѣ, и неправеднѣ́ и себѣ самыхъ ѿ мно́гїа бѣ́естн, во исполнѣ́нїи зло́бы сво́еа́ похва́лаютсѣ: по речѣ́нномѹ прр́комъ мѹ́жáемсѣ глаго́люще, и протѣ́внмсѣ, ирѣ́чь, мѹ́жáемсѣ въ сво́емъ сопротѣ́влѣнїи,

(кá) и и́стиннѣ́ никогда́же хо́ще^м покорн́тсѣ. и что́ мно́го глаго́латн. ѿблчáетсѣ бо снхъ сáмъ вы́шнїи промы́сла свое́го исполнѣ́нїемъ, ѣ́гда бо о́мно́жнл предн́мъ зло́ба лю́дей содомскнхъ и гоморскнхъ, тѣ́хъ о́бъ за беззаконїа во градѣ́хъ нхъ о́гнѣмъ и жѹ́пеломъ на показáніе непокорн́вымъ потопн. ꙗ́ ѣ́гоже вохотѣ́ ѿ погублѣ́нїа спáстн, праведнаго глаго́лю лю́та, не во́градѣ́, но нзвѣ́дъ ѣ́го ѿтѹ́дъ вонъ спáсе. снмъ пѣ́ть и́сенїа показá, ꙗ́ко ѣ́же ѿ гвѣ́нтельствá бѣ́жáти, нетóчїю нѣ́етъ грѣ́хъ,

города в город от напасти и держать в уме пророческое изречение: «Ступайте, люди Мои, войдите в комнату свою, затворите дверь свою, укройтесь на малое время, весьма ненадолго до тех пор, пока мимо идёт гнев Господень». И великого церковного учителя Афанасия выше здесь написанному наставлению не противились, и во время бывшей

(19) тогда чумы, поскольку из Москвы, также и из других городов, был совершен исход в другие незараженные места. И там они пребывали до тех пор, пока мор не прошел мимо. Как исполнители евангельских заветов, они милосердием Божиим и ныне здравствуют, заповеди спасительные исполняя, и всегда подвизаются на богоугодные деяния, и о спасении своем от этой заразы хвалу Творцу своему воздают. А те, которые из-за непослушания своего не захотели уйти, не только самих себя, прельщаемые совестью, в вольную и позорную напасть свергли,

(20) но и многим другим непросвещенным [словом Евангелия] ложные видения и лукавые свои сны рассказывая и ими тех прельстив, лютою той болезнью своевольно тех погубили. За них же воспримут мечь от руки Вседержителя, думаю, не меньше убийц. Ибо вместо того, чтобы от погубели братьев уберечь, страстными теми рассказами смерть самовольную принять задумали. И еще и сейчас, глупые, этой своей злой дерзости

(21) не стыдятся и сами противятся евангельскому закону и Афанасиеву праведному учению и, более того, всей существующей Восточной Церкви, как размышляет Афанасий. Вся Православная Церковь исполнителей слов Христовых и наказа блаженного Афанасия укоряет с дерзновением тех, кто неправедно самих себя во множестве буйств во исполнение злобы хвалит, по сказанному пророком: «Мужаемся, говоря, и противимся, то есть мужаемся в своем сопротивлении,

(22) и истинно никогда не захотим покориться». И что много говорить! Ибо обличает их сам Вышний исполнением Своего промысла. Ибо когда умножилась пред Ним злоба людей Содомских и Гоморрских, тех за беззакония их в городах их огнѣм и серой в поучение непокорным потопил. А его же, праведного Лота, говорю, захотел от погубели спасти, не в городе, но выведя его оттуда вон, и спас. Этим путь спасения показал, так как от гибели бежать — не только не грех,

(кб) но и боли бжѣа исполнѣнїе. и что к' семѹ ѡвѣщїають Оні противники, ѣже самн себе, и нѣхъ в' лючюу ѣзвѣд' вметати нѣдѣцїеа, войстннѹ ничтѹже. ѣщеаи кто лѣкаво и се помышлѣетъ, Онъ ѣкоже хощетъ да творитъ. Нѣцый же в' мнмошѣдшлѣ лѣта, самн себѣ не внимающе, ни хранѣщаа сегѡ, и ѡ тогѡ размноженїа грѣхъ радн ѣзвѣ, и ѣкѡ молнїа во всю рѡссїю прѡстрѣа, и колнкѡ дшѣ правослѣвнхъ хрїтїанъ тою лючюу ѣзвѣю икончїашаа. Мнози же за смлленїе іеревѣв

(кв) ннже спѣтннѣа добрагѡ нашегѡ пречнстагѡ тѣла и кровѣ хрїтоѡвѣ сподѡбншаа. нѣже всемъ вѣмъ предпѡвѣствѣемъ, и не тошюу нѣшнню грѣхъ радн ѣзвѣю, к' подвнгл' добромѹ вѡстѣвлѣемъ, и постїтнѣа и молнѣнїа велнмъ, но всегдѣшнмъ гдннмъ повелѣнїемъ оустрашѣемъ, ѣже речеа во стѡмъ ѣвлїн: бднѣте и молнѣтѣа, ѣкѡ не вѣстѣе в' кнї чѣсъ гдѣ вѣшъ прїидетъ. И пѣкн, бднѣте и молнѣтѣа да не внїдетѣ в' напѣсть. а ѣже в' тѣ же мнмошѣдшлѣ лѣта в' морѡѡѡе повѣтрїе мнѡзи кдпнѡ

(кд) и ѡсѡбѣ собнрающеа ѡ насъ глѣхѹ неподѡбнаа, и грѣхн наша помннѣюще, ѣже мы нечѡшюу не содѣлѣхѡмъ, но ннже во нѣ помыслнхѡмъ, и ѡхѡждѣнїе наше ѡ црїтѣвѡщїагѡ града москѡвѣ, ѣже быѣть по ѡказѹ велнкагѡ гдѣа црїа и велнкагѡ кнѣза лезїа мнхѣановнча всеа велнкїа и малыа и вѣлыа рѡссїн самѡдержца, за бѣговѣрнѡю гднню нашу црїцю и велнкою кнїгнню марїюу нлнчнѡю, и за стѡмъ ѣгѡ црїекогѡ велнчѣства за гдремъ нашнмъ црѣвѣемъ и велнкнмъ кнѣземъ лезїемъ лезїевнѣемъ, вннѡвно творѣтъ, бдн

(кз) ѣмъ мѣть бжѣа, и не постѣвн ѣмъ гдн грѣхѣ, ѣщеаи же живыа нлн ѡшѣдшїа, понѣже трѣбѡютъ ѡшѣдшїн оѹже не нмѡще ѡправдѣнїа, но ннн дерзѡюще на сѣа вѡхнщїтн сѣдз бжѣн, и сѣдѣтъ нскренннхъ, ѣже ѡречеа нынѣ и вѣ^м снз бжѣн глѣ: ѣще кто оѹслышнтъ, рече, слово моѡ, и не прїемлетъ ѣ, ѣзъ не сѣждѹ ѣмѹ, не прїндѡхъ бо да сѣждѹ мїровн, но да сплѣд мїрѣ. ѡметѣнїаа глагѡлѣ моѡхъ, ѣмѣть сѣдѣцагѡ ѣмѹ слово, ѣже глѣхъ, то сѣднтъ ѣмѹ в' послѣднн дѣнь. тн же котѡрѡвшїн на насъ не ѡдовлѣвшаа сн^м, но и лѡжнаа

(23) но и воли Божией исполнение. И что на это отвѣчают противники, которые самих себя и других в лютую чуму ввергнуть принудили? Воистину ничего. Если же кто коварно это замышляет, то, как он хочет, так пусть творит. Некоторые же в минувшие годы сами себя не понимали, не береглись, и от этого размножилась из-за грехов чума и, как молния, по всей России распространилась, и сколько душ православных христиан от той лютой чумы скончалось! Многие же по малочисленности иереев

(24) даже не сподобились Спутника нашего доброго — пречистого Тела и Крови Христовой. И ныне же всем вам возвещаем (не только из-за грехов нынешней чумы — к подвигу доброду призываем) и поститься и молиться велим, но неизменным Господним повелением предупреждаем, как сказано в Святом Евангелии: «Бдите и молитесь, так как не знаете, в какой час Господь ваш придет». И снова: «Бдите и молитесь и не впадѣте в напѣсть». А если в те прошедшие годы во время чумы многие, вместе

(25) и по отдельности собираясь, о нас говорили неподѡбюще и грехи наши поминая, то мы же их не только не совершили, но и во сне не помыслили. И исход наш из царствующего города Москѡвѣ, который был по указу великого государя, царя и великого князя Алексея Михайловича, самодержца всей Великой и Малой, и Белой Россїи, с благовернѡю государыней нашей царицею и великой княгнней Марїей Ильннчнѡю и сыном его царского величѣства государем нашнм царевичем и великнм князем Алексеем Алексеевичем, в вину нам ставят. Да будет

(26) им милость Божїа, и не поставит им Господь это во грѣх, живые ли они или в мир иной отошедшие, потому что отошедшнм уже не нужно оправдѣнїа. Но некоторые, дерзая взять на себя суд Божїи, судят ближнх. От ннх же отрѣкся ныне и Сын Божїи и вам говорит: «Если кто услышнт слово Моѡ, — сказал, — и не прїемлет его, Я не буду суднть его, ибо Я не прїшѣл, чтобы суднть мнр, но чтобы спасти мнр. Отрекающнйся от Моїх слов будет нметь слово Судящего его, которѡе Я сказал, что буду суднть его в послѣднн дѣнь. Те же, которѡе высказали недовѡльство нами по поводу этого, лживые,

(кб) ѿ лѣкаваго срѣца видѣнїа и сонїа прѣ О҃чи простѣйшихъ предлагашу, прости же и ненадѣнїи не бѣдѹще полѣзнаго, и внимашу бѣснѣмъ ихъ крамольнымъ, и бѣсовскимъ, и ложнымъ ихъ пророчествомъ: ѿ нихъ же бж҃твенный апостолъ превидѣвъ гл҃етъ, внимающе рече дѹховѣмъ лѣстичимъ, и о҃ученїемъ бѣсовскимъ в лицемѣрїи лжесловесникъ, сожженыхъ своєю совѣстїю. мнози бо тогда не внимающе правомѹ велѣнїю, и ѿ оныхъ крамольникѡвъ, лживыхъ баснословїи написана клеветашу, ѡвѣ на сегѡ, ѡвѣ на инѡгѡ

(кв) ѿкъ повинныхъ творяще моровомѹ повѣтрю, и мнози невѣгли бѣсомъ прелїени пророчествоваху ложнаа, по нихъже бѣмъ то ѿвно, ѿкъ ничтоже ѿ глаголѡхъ ихъ ложны^ѣ събытѣса, точїю себѣ гл҃аще, и братїю свою, и на б҃га хл҃аще, ѿки ѿмъ и звѣщенїе бытѣ се и се ѿ б҃га, да чл҃вцы то сотворѡт. на тѣковы бо лживы пророкъ, бж҃твенный глаголюще вопїетъ сице. б҃га рече гд҃ь сїахъ, не хощите послѣшати словеса прр҃къ иже пророчествѹт*^ѣ вѣмъ и прелїашу бѣсѡ, видѣнїе срѣца своего гл҃ютъ не ѿ о҃цѣ гд҃нїи, рекѹтъ си^ѣ иже хл҃ащѣ ма,

(кн) гл҃ахъ сѣть гд҃ь, миръ бѣде^ѣ вѣмъ, и бѣмъ иже хл҃ащѣ в стротнѣствѣ срѣца своего, рекѡша, не прїидетъ на насъ лѣкаво, кто бо бытѣ в совѣтѣ гд҃нїи, и видѣ и слыша слова сѣгѡ. кто помысли слово того и слыша, в послѣднїа дни, сраздѣкете совѣтѣ ихъ, не послѣхъ прр҃кѡ, а они течѹху, не гл҃ахъ кни^ѣ, и тїи пророчествоваху, ище бы ст҃ли в совѣтѣ моѣ^ѣ, и возвѣстїи слова моѡ людемъ моїмъ, ѡвратїахъ быхъ о҃вѣ а, ѿ пѣтїи ихъ зл҃агѡ, и ѿ помысленїи ихъ строптнѣыхъ, сд҃а мнїиш ѿкъ точїю ѡблїзка

(кд) бг҃ъ ѡзъ сѣмь рече гд҃ь а не бг҃ъ ѡдалѣчи, ище о҃учаитѣса мѡжъ в сокровенныхъ, а ѡзъ не ѡзрѡ сѣгѡ рече гд҃ь, сд҃а нѣко и зѣмлю не ѡзъ наполнию, рече гд҃ь, слыша иже рекѡша прр҃цы прр҃чествѹюще вонма моѡ лжѹ, и рекѹще, видѣхъ сонъ, видѣ^ѣ сонъ. доколѣ то сѣть в срѣцы прр҃кѡвъ прорнцїашу ихъ лжѹ, и прр҃чествѹющїи^ѣ лценїемъ срѣца своего. что хощаще творити зл҃вдѣтѣ люде мои ѿма моѡ радн сонїа ихъ иже вѣщашу^ѣ сд҃нїи кождо ко искреннемѹ своемѹ прр҃кѡ иже ѿматъ сно- видѣнїе, вѣщанїе^ѣ сновидѣнїе, и иже ѿматъ

(27) от лукавого сердца, видения и сны перед очами простых людей предлагали. Простые же и непросвещенные [словом Евангелия], не зная полезного, внимают их басням крамольным и бесовским и ложным их пророчествам. О них же Божественный апостол, предвидев это, говорит: «Внимают, — сказал, — прельщающим духам и бесовским учениям через лицемерие лжесловесников с клеймом на совести. Многие же тогда, не внимая истинному Божественному велению, и от этих крамольников лживых баснословий напитавшись тот на того, этот на другого,

(28) как на виновных в сотворении чумы, клеветали. И многие невежды, бесом прельщенные, пророчествовали ложное. По ним же всем то явно, что ничто из слов их ложных не сбылось, только себя губили, и братьев своих, и на Бога хулу возводили, словно им весть была: «Сие и сие от Бога, пусть люди то сотворят». Ибо на таких ложных пророков Божественный голос вопиет так: «Это сказал Господь Саваоф: “Не желайте послушать слов пророков, которые пророчествуют*¹ вам и прельщают вас. Мечты сердца своего рассказывают не из уст Господних. Говорят тем, которые хулят Меня”».

(29) Сказал Господь: «Мир будет вам и всем, которые ходят с гордыней в сердце своем». Они сказали: «Да не будем прельщены». Кто же последовал заповедям Господним и увидел и услышал слова Его? Кто внял слову Его и услышал? В последние дни уразумеете смысл их. «Я не послал пророков, а они бежали. Я не говорил им, а они пророчествовали. Если бы находились в согласии со Мной и возвестили слова Мои людям Моим, Я бы отвратил их от пути их злого и помыслов их своевольных. Разве думаешь, что Я только Бог вблизи, —

(30) сказал Господь, — а не Бог и вдалеке?» «Разве утаится человек в потайных местах, а Я не увижу его?» — сказал Господь. «Разве небо и землю не Я наполняю?» — сказал Господь. «Слышал, как сказали пророки, пророчествуя от имени Моего ложь и говоря: “Я увидел сон, Я увидел сон”». До каких пор это есть в сердцах пророков, прорицающих ложь и пророчествующих прельщением сердца своего? Что хотят, творят, чтобы забыли люди Мои имя Моѡ ради снов их, которые вещают каждый к ближнему своему. Пророк, который, если имеет сновидение, пусть вещает сновидение, и, если имеет

* На поле помета: іс҃ре^ѣ к҃ѣ

*¹ На поле помета: Иеремия, гл. 23

(л) слово моё глёт, слово моё истинно, что плёвел ко пшенице рече гдъ, еда словеса моа не етъ такъ Огнь горящій рече гдъ. и такъ млтцъ стрыющій камень. егво рдн азъ к прркъмъ рече гдъ, иже крадѣтъ словеса моа едннз кождо ѿ искреннагво своего. е азъ к прркъмъ рече гдъ, иже воспріемлютъ языки своа и глѣютъ, рече гдъ е азъ на прркн мечтѣющіа лжѣ рече гдъ: иже провѣщаша тѣ и прелстнша людн моа во лжѣ своа, и в чюдесѣхъ своихъ, такъ азъ не послахъ ихъ, ни заповѣда имъ: Онн же ничто же оупѣша люде имъ рече гдъ. и пакн рече гдъ,

(ла) да не препираютъ васъ лжн пррцы, иже в васъ, и не поглядшате сновъ свохъ, иже вы видите, такъ неправеднѣ тн прорнцѣютъ вамъ, воимѣ моа, а не послахъ ихъ. дозѣбѣ словеса иже етъ гла чрезъ іеремію, на Обличеніе и нынѣшнн лжнбы пророкѣмъ, иже лживѣ вопіаху к люде, и не оутверженыхъ сердца своимъ лжнбы оумышленіемъ возмущающе, и глѣющн видѣхъ сонъ видѣхъ сонъ, и иже вѣщеніе се, и се, пріахъ ѿ бга, дабы многн блѣдъ себе ѿторгнли. и многн томѣ воелѣдѣюще по ихъ рѣказанію погнаоша, и ничтоже быеть на ползѣ, то чю не берегуще себе

(лаб) смущающеса вн тѣмъ Огне обѣати лютою азѣвѣ оумножѣхъ, и не днвнтеса чѣда моа снмъ реченнымъ, не ѿ себе ко к вамъ ед гла, но бжѣа прркъмъ на обличеніе Оныхъ, лживыхъ, сновнцѣхъ словеса, и великагво адансіа александрийскагво, егво же егла право-славнаа восточнаа црковн столпъ православіа нмѣетъ. ащеи кто вѣрѣа снмъ да творитъ такоже тои пишеть, во рѣ и, и во рѣ и главѣ. ащеи кто не покарѣтса, то да творитъ что хощеть себе и прочнмъ. ащеи не нмдцнн благоати бжѣа, ниже боащеса бжѣа преценіа начнѣтъ вѣщати

(лаг) в прѣндѣщее время ложнаа вѣщаніа и соннѣ, ихъже по прркъмъ етъ до конца шрнѣ, заповѣда никакоже поглядшати ихъ не пріемлете ихъ, и глѣмымъ ѿ нихъ никакоже вѣрѣйте, зане сопротивна етъ бговн, и аще кто хощеть пребонтнса гдѣн, да никакоже вѣрѣетъ ѿ Оныхъ лживыхъ прркъмъ сновнцѣхъ глѣмымъ, и не то чю да не вѣрѣетъ имъ, но и обличѣетъ ихъ скорѣ, такъ сопротивннцѣхъ бжнхъ и антхрїстѣхъ ѿ таковыхъ бо аптѣмъ вѣщѣетъ, такъ и ннѣ многн антхрїстн етъ, ѿ насъ ко нзыдѣша,

(31) слово Моё, то пусть говорит слово Моё правильно. Что общего у мякины с чистым зерном?» — сказал Господь. «Разве слова Мои не есть словно огонь горящий и словно молот, разбивающий камень? Ради этого Я — к пророкам, — сказал Господь, — которые крадут слова Мои каждый от ближнего своего». «Вот Я — к пророкам, — сказал Господь, — которые принимают языки свои и говорят: “Сказал Господь”». «Вот Я — на пророков, выдумывающих ложь, — сказал Господь, — которые возвестили то и прельстили людей Моих ложью своею и чудесами своими, тогда как Я не послал их, не заповедал им. Они же никакой пользы не принесли людям этим», — сказал Господь. И снова сказал Господь:

(32) «Пусть не одолевают вас лживые пророки, которые среди вас, и не слушайте снов своих, потому что вы видите, что несправедно те пророчествуют вам от имени Моего, а Я не послал их. До сего времени слова, каковыя Бог сказал через Иеремию, — в обличение и нынешних лживых пророков, которые лживо кричали людям и сердца нетвердых своим лукавым умыслом возмущали и говорили: «Я увидел сон, я увидел сон, и весть ту и эту я принял от Бога», — дабы многих они вслед за собой отторгли. И многие, следуя их рассказам, погибли, и ничто им не было на пользу. Только все: себя не берегущие,

(33) смущающиеся, тем огнём объятые — все те лютою чуму умножали. И не удивляйтесь, чада мои, сему сказанному, ибо не от себя это говорю вам, но словами Божиих пророков для обличения этих лживых сновидцев и словами великого Афанасия Александрийского. Его же святая Православная Восточная Церковь столпом Православия имеет. Если же кто, веря им, творит, как он [Афанасий] пишет в 102-й и в 103-й главах, если же кто не покоряется и творит, что хочет, себе и другим, если же не имеющие благодати Божией и также не боящиеся Божиего возмездия начнут вещать

(34) в будущем ложные речи и сны, то их же, по словам пророка, Господь окончательно отринет, наставляя нисколько не слушать их: «Не принимайте их и сказанному ими нисколько не верьте, так как они [слова] противны Богу. И если кто хочет приблизиться к Господу, пусть нисколько не верит сновидениям, рассказываемым этими лживыми пророками, и не только не верит, но и обличает их сразу, как противников Божиих и антхрїстов, ибо о таковых апостол говорит: «Как и ныне, многие антхрїсты есть, ибо от нас же произошли,

(лѧ) но ѡце бо оубо были ѿ насъ, пребыли оубо быша с нами, но да авѣтсѧ ѡкъ не бѣша с нами, да прнеоднѣтъ к намъ пастырю, мы же данною намъ ѿ великаго архіереѧ іиса хр҃а, истиннаго бѣла нашего вл҃стїю вѣзѣти и рѣшати, подобіющее ѡбличеніе на таковоу лжебл҃говѣстѣхъ наложимъ по преданію свѣдѣнїемъ восточнѣныа цр҃кви, к таковоу бо лѣкѣбнымъ лжебл҃говѣстѣхъ сновѣдѣнїемъ, самъ бѣгъ вѣщѣетъ* пророкомъ, грѣшникъ же рече бѣгъ: взиждѣ ты повѣдѣши ѡправданїа моѧ, и вопрїемѣши звѣстѣ моѧ оубо ты бѣши,

(лѢ) ты же возненавидѣл еси наказанїе, и ѡвергл еси словеса моѧ впаѣти. ѡце оубо бѣгъ на таковоу лице вопіетъ, кто смѣетъ с нимъ совѣщатисѧ, рѣше бѣгъ сопротивлѣнїемъ. и ѡвсѣмъ явленно ѡкъ не точїю не внимати лѣтъ естѣ лжебл҃говѣстїю, оубо лживыа сновѣдѣнїя, но и бл҃говѣстїа ѡкъ ѡкъ гвѣстїей, покарѣвающїахъ незлобїемъ подобѣетъ. и се самъ хр҃тосъ спаситель превозвѣщѣла намъ, да не прельщенїемъ вѣдемъ ѿ нихъ гл҃голетъ: бл҃говѣстїа да никтоже вѣстѣ прелстїтѣ, мнози бо прїидѣтъ во имя моѧ гл҃гоще**, ѡзъ есмь хр҃е, и мнози прелстѣтѣ.

(лѤ) и бѣдете ненавидимы всеми из-за имени Моего. И тогда соблазнѣтѣ мнози, и другъ друга предадутъ, и возненавидѣтъ другъ друга. и мнози лжепророцы востѣнѣтъ и прелстѣтъ мнози, и за оумноженїе беззаконїа исскнетъ любѣ мнози. претерпѣвїи же до конца, сирѣчь пребывѣаи во ученїи хр҃тосѣ и не поплѣшѣаи по свѣдѣнїю оубо лжебл҃говѣстїахъ сновѣдѣнїа, и бѣтѣ ненавїстнаго ѡкъ пророчества ложнаго, той ѡкъ истинный хр҃тїанинъ истиннаго нашего оубо хр҃тѣ послѣднїи и оубо, спасѣтсѧ. зане хр҃тосъ

(лѦ) спаситель до конца, ненавїдѣаи лжепророчества, и лѣкѣбныа сновѣдѣнїя, ѡкъ истинный бѣгъ самъ истинно, широчѣше намъ ѿ чѣхъ бл҃говѣстїахъ заповѣдѣетъ. да не словеса лѣкѣбными ѡкъ и нынѣшнїи лживїи сновѣдѣнїа прелстѣтъ насъ, сего ради самыи свои прелстѣти оубо вѣщѣетъ: ѡце кто речетъ вѣстѣ се здѣ хр҃тосъ или оубо не имѣте вѣры: востѣнѣтъ бо лжехр҃стїи и лже пророцы, и дадѣтъ знаменїа бѣла и чудеса, ѡкъ лже прелстѣти ѡце возмѣжнѣ и избранныа. нынѣшнїи же лживїи пророцы и сновѣдѣнїа ничѣмъ же чюдѣтѣ

(35) но, если бы от нас были, пребывали бы с нами, но предстанут, как если бы не были с нами. Пусть приводят к нам, к пастырю. Мы же данную нам от Великого Архидиакона Иисуса Христа, истинного Бога нашего, властью вязать [пресекать грехи] и решать [отпускать совершенные грехи после покаяния], подобающее обличение на таких лжеблговестников наложим по преданию святой Восточной Церкви. К таким же лукавым, говорящим ложь сновидцам, сам Бог вещает*1 через пророка: «Грешнику же сказал Бог: “Зачем ты исповедуешь уставы Мои и воспринимаешь завет Мой устами твоими?»

(36) Ты же возненавидел наставление и снова отверг слова Мои». Поэтому Бог на таких так вопиет: «Кто смеет с ними совещаться, не Богу ли сопротивляется? И отовсюду известно, что нельзя не только внимать лжи этих лживых сновидцев, но подобает и остерегаться их, как губителей, обольщающих незлобивых». И вот сам Христос предвозвещает нам: «Да не будем прельщены ими, — говорит Он. — Следите, чтобы никто вас не прельстил. Ибо многие придут, от имени Моего говоря**1: “Я есть Христос”», — и многих прельстят.

(37) И будете ненавидимы всеми из-за имени Моего. И тогда соблазнѣтѣ мнози, и друг друга предадут, и возненавидѣтъ друг друга. И мнози лжепророцы востѣнѣтъ и прелстѣтъ мнози. И из-за умножения беззаконїа исскнетъ любѣ мнози. Претерпѣвїи же до конца, то есть пребывающїи в учении Христовом и не слушающїи, согласно Евангелїю, этих говорящих ложь сновидцев и богоненавїстнаго их ложнаго пророчества, тот, как истинный христианин истиннаго нашего Учителя Христа послушник и ученик, спасѣтсѧ, потому что Христос

(38) Спаситель, до конца ненавїдѣающїи лжепророчества и лукавыа сновѣдѣнїя, как истинный Бог, Сам истинно, всячески нас их наставляет остерегаться, чтобы и нынѣшнїи лжеблговестїи лживыми словами не прельстили нас. Поэтому Он самими Своими пресвятыми устами вещает: «Если кто скажет вам: “Вот здѣсь или там Христос”, — не верьте, ибо востѣнѣтъ лжехр҃стїи и лжепророки и дадут вам знаменїа великїа и чудеса, чтобы прельстїи, если возможно, и избранных». Нынѣшнїи же лжепророки и сновѣдѣнїа никаких чудес

* На поле помета: ѿ мѣ

*1 На поле помета: псалом 49

** На поле помета: мѣ ѿз

**1 На поле помета: Матфея, зачало 97

(лй) сотвориша, ниже творятъ, разве что послѣдующихъ имъ сотвориша безвременно и самоболюе въ бѣды себѣ пометати и многихъ прежде времени лѣтнвыми боими словесы сотвориша оумрети. такожде и сами вси оумроша. и чюдо какъ и симъ таковыми живыми сновидомъ мнози ненаказанни послѣдуютъ. по реченномъ аптломъ мнози рече послѣдуютъ нечистота^м ихъ, и ниже истинный путь сиречь хрѣтово учение похлнтса. о нихъ же хрѣтосъ самаа истина, единородный сынъ бжій запрещаетъ намъ глнъ сице. се прежде рѣхъ вѣмъ

(лд) лице оубо рекдтхъ вѣмъ, се въ пустыни естъ, не изыдите. се въ сокровищницахъ, не имйте вѣры. такъ и вы чюда любезнаа, такъ истинни хрѣтѣне, истиннаго сего вѣки нашего хрѣта, повелѣниа никакоже прелдшайте, и оныхъ лѣкавыхъ лжепророковъ, и ложныхъ ихъ сновидѣннй и лѣтнхъ словесъ шнудъ не поглдшайте, даже такъ заповѣдси хрѣтовыхъ исполнителн, самогъ того хрѣта заповѣдавшаго лжепророчествъ и живыхъ сновидѣннй не поглдшати, мздъ многогдѣенъ воспрїимете, такъже и дрѣвнн

(лм) хрѣтѣне непослушавшии живыхъ учителей. бѣхъ ео и тогда живнн апостолы, хотѣщи оуподобитиса хрѣтовыми истиннымъ аптломъ, но не поглдшадъ ихъ хрѣтѣне, портоанни во хѣтѣ ученин пребывшии. кннмже коемждо шъ нихъ хѣ спаситель вѣщлетъ. вѣмъ твоа дѣла, и трддъ твоа, и терпѣнне твое, и такъ не можешн носити злыхъ*, икдннл еси глаголюща быти апостолы, и не ебтъ, и вѣрѣте лъ лжл, и понесл еси. и терпѣнне имашн, и зл има мое трддннса, и не изнеможе. Сздите сами чюда возлюбленнаа

(лн) когдъ вѣмъ трѣбѣ поглдшати. онн ео лжепророчествдущн повелѣвдтхъ вѣмъ поглдшати, лѣкавыхъ своихъ сновидѣннй. мы же молнмъ вѣсъ гдшати хрѣта, и сгв стыхъ и непорочныхъ вѣннй. и вѣмъ такъ вѣакъ шъ вѣсъ вохощетхъ поглдшати хѣ, и сгв истинныхъ и извѣстныхъ ученин, еже и сотворивше здравствдйтѣ, чюще воспрїати за доброе свое еже ко хѣ поглдшанне, мздъ многогдѣенъ, но и шъ сн здѣ назнменде^м, такъ мнози не вѣддше бжїа шъ нѣ промысла, и не восполнннюще свои согрѣшеннй, грѣхн ко грѣхм^м прилагаютъ глнще, такъ сгв радн

(39) не сотворили и не сотворят, разве что следующихъ за ними безвременно и по собственному желанию в беды ввергли и многих преждевременно лстивыми своими словами заставили умереть, также и сами все умерли. И чудо, как этим таким лживым сновидцам многие незнающие последуют! По сказанному апостолом: «Многие, — сказал, — последуют нечистотам их, ими же истинный путь, то есть Христово учение, будет подвергнуто хуле. Из-за них же Христос, сама Истина, едиnorodный Сын Божий, укоряет нас, говоря так: “Вот, Я раньше сказал вам:

(40) ибо если скажут вам: “Вот, Он в пустыне”, — не выходите. “Вот, Он в потаенных местах», — не верьте”». Так и вы, чада любезные, как истинные христиане истинного сего Владыки нашего Христа, повелений никаких не слушайте и этих лукавых лжепророков и ложных их сновидений и обольщающих слов совсем не слушайте. Тогда же, как исполнители Христовых заповедей самого того Христа, наставляющего лжепророчества и лживые сновидения не слушать, награду обильную воспримите, как и древние

(41) христиане, не послушавшие лживых учителей, ибо были и тогда лживые апостолы, которые хотели уподобиться Христовым истинным апостолам. Но не послушали их христиане, постоянно во Христовом учении пребывающие. К ним же, к каждому из них, Христос Спаситель вещает: «Ведаю дела твои и труд твой, и терпение твоё, и то, что не можешь ты переносить злых^{*1}. Я испытал тех, которые говорят, что они апостолы, а они не таковы, и Я нашёл, что они лжецы. Ты много переносил и имешь терпение, и ради имени Моего трудишься, но не изнемог». Судите сами, чада возлюбленные,

(42) кого вам нужно слушать? Ибо они, пророчествующие ложь, повелевают вам послушать лукавые свои сновидения. Мы же умоляем вас слушать Христа и Его святых и непорочных наставлений и знаем, что всякий из вас захочет послушать Христа и Его истинных и известных учений, которые выполнив, здравствуйте, надеясь получить за доброе своё Христу послушание награду обильную. Но и на то здесь указываем, что многие, не зная Божия о нас промысла и не вспоминая своих прегрешений, грехи к грехам прилагают, говоря, что из-за этого

* На поле помета: апд б ^{*1} На поле помета: Апокалипсис, гл. 2

(мѣ) чѣка нѣнъ Оногоу такоуаа ѣзва бытъ вѣ мѣрѣ, нѣ сѣ глѣтъ тѣне, забывше речѣнное бѣгомъ ко прѣрокѣ, ѣже ѣще ктѣмъ ѣтъ терпкое, томѣ нѣмѣтъ быти нѣ шѣкомныи, тѣко ѣже ктѣмъ согрѣшѣтъ, за сѣ самъ нѣ сѣмъ вопрѣимѣ, а не нѣнѣ за него. а ѣже ѣскреннагоу прегрѣшенѣа воспомнѣти, никомѣже сѣ не належитъ, глѣтъ бо хрѣтосѣ, не сѣдѣте да не сѣдѣнѣмъ бѣдете, ѣмѣже бо сѣдомъ сѣдѣте, шѣсѣдѣте. нѣ вѣнѣже мѣрѣ мѣрѣте, возмѣрѣте. ва^м. Сѣмъ слышѣе чѣмъ разѣмѣнѣте, кѣмъ полъза ѣже ѣскреннѣхъ сѣдѣти, нѣ не своѣмъ грѣхѣмъ смѣтрѣти,

(мѣ) тѣмъ пѣмъ дѣшѣ, нѣ бѣмъ сопротивленѣе. нѣ чѣмъ сѣмъ оубѣженѣе, самъ бо хрѣ, ѣванна саваитскагоу вѣгда ѣнѣ шѣдѣнѣмъ некоего, повелѣ шѣ себѣ шѣрѣнѣти глѣ, нѣзрѣнѣте ѣго речѣ вѣнѣ, ѣкѣмъ антѣхрѣстѣ мѣ сѣтъ, прѣже моегоу сѣдѣа тѣмъ шѣдѣнѣ брѣта своегоу. сѣмъ рѣдѣ молѣ чѣмъ вѣлюбленнаа, прѣстанѣте бѣжѣи сѣмъ на сѣмъ вѣсхнѣнѣюще ѣскреннѣхъ сѣдѣти. тѣмъ рѣдѣ бо сѣ самомѣ бѣмъ прѣтѣвнѣнкѣ сѣтъ по вѣшѣречѣннѣмъ хрѣтосѣмъ словѣ. послѣшѣйте ѣптѣмъ вѣшѣнѣюща, бѣзѣшѣтѣнѣхъ сѣнѣ шѣ человекѣе вѣмъ сѣдѣа, ѣмѣже бо сѣдомъ сѣдѣнѣмъ дрѣмъ

(мѣ) себѣ шѣсѣдѣеши, тѣмѣже бо тѣмъ рѣнѣи сѣдѣа: вѣмѣ же ѣкѣмъ сѣмъ бѣжѣи сѣтъ на тѣмъ рѣнѣнѣхъ такоуаа. помѣшлѣеши ли сѣ шѣ человекѣе, сѣдѣа такоуаа тѣмъ рѣнѣи^м, нѣ тѣмъ рѣ самъ тѣмѣже, ѣкѣмъ тѣмъ нѣзѣбѣжѣиши ли сѣдѣа бѣжѣа. нѣ пѣки, тѣмъ ктѣмъ сѣнѣ ѣже сѣдѣа чѣмѣдѣмъ рѣбѣ: своемъ глѣвѣ шѣомѣтъ нѣмъ пѣдетъ. тѣмѣмъ не ѣже нѣнѣхъ сѣдѣти, но ѣже своѣмъ грѣхѣмъ зрѣти, нѣ себѣ самѣхъ шѣсѣдѣти навѣкнѣнѣте. вѣдѣаще сѣ ѣкѣмъ мѣмъ непрѣстаннѣмъ шѣмъ бѣзѣмъ молѣмъ бѣа нѣ молѣтѣмъ бѣзѣмъ самѣхъ молѣмъ, но прѣнѣдѣте оубѣ вѣнѣ ѣкоже

(мѣ) тогда нѣ мѣмъ нынѣ сѣ бѣомъ словѣмъ григорѣемъ возопѣемъ, нѣ воплѣче^м вѣнѣ правослѣвнѣнѣ нарѣдѣ, мѣжѣи нѣ женѣи нѣ отроуаа, вѣмъмъ чѣна нѣ возрѣмъ, поклѣнѣмъ нѣ прѣпадѣмъ нѣ плѣчѣмъ прѣдѣмъ глѣмъ сотворѣннѣмъ нѣмъ, бѣмъ глѣвнѣмъ шѣмъ плѣчѣ, на возрѣмъ нѣ рѣмъ раздѣлѣше. возвысимъ глѣмъ молѣнѣа, вѣмъ бѣтѣмъ ненавѣдѣнѣмаго сѣмъ крѣнѣнѣа, тѣмъ бо шѣмъ глѣмъ саваофа вознѣе^м. прѣдварѣмъ гнѣмъ сѣмъ во нѣповѣданѣнѣ. вѣсхнѣе^м сѣмъ вѣдѣти ѣкоже прѣгнѣвѣана, тѣмъ нѣ прѣмъ глѣмъ. ктѣмъ вѣтѣтъ речѣ, ѣще шѣмъ рѣтѣтѣмъ нѣ раскѣтѣтѣ, нѣ шѣмъ глѣмъ по себѣмъ бѣвѣнѣе,

(43) человека или другого чума таковая была в мире. И это говорят напрасно, забыв сказанное Богом к пророку, что если кто ест терпкое, у того и будет оскомина. Так, если кто согрешает, за это сам и суд примет, а не другие за него. А прегрешения ближнего вспоминать — никому это не надлежит. Ибо говорит Христос: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким и вас будут судить, и какою мерой мерите, такой и вам будет отмерено». Сие слыша, чада, подумайте, какая польза есть ближних судить, и не на свои грехи смотреть —

(44) только пагуба души есть и Богу сопротивление. И что сего ужаснее, ибо сам Христос Иоанна Саваитского, когда тот осудил некоего человека, повелел от Себя отторгнуть, говоря: «Изгоните его, — сказал, — вон, так как он есть антихрист Мне: прежде Моего суда он осудил брата своего». Поэтому молю, чада возлюбленные, перестаньте Божий суд на себя брать, осуждая ближних. Творящий же это самому Богу противник есть, по выше-сказанному Христову слову. Послушайте апостола, говорящего: «Безответен есть, о человек, всякого судящий, ибо каким судом судишь другого,

(45) и сам себя [таким же] осуждаешь, ибо ты, судящий, делаешь то же. Знаем же мы, что суд Божий есть на поступающих так. Думаешь ли, о человек, осуждающий поступающих так, что ты избежишь суда Божия, сам же подобное творя? И снова: кто ты такой, чтобы судить чужого раба, — перед своим Господом стоит он или падает. Научитесь не тому, чтобы других судить, а чтобы свои грехи видеть, и себя самих осуждать научитесь. Зная о том, как мы непрестанно о вас молим Бога, умоляем вас самих молиться. Ибо придите все, как некогда,

(46) и мы ныне с Григорием Богословом возопием и заплачем. Все православные народы, мужи и жены, и дети, всякого чина и возраста, поклонимся и припадем и заплачем перед Господом, сотворившим нас; возобновим общий плач, по возрастам и родам разделившись. Возвысим глас моления, вместо ненавистного Ему крика тот глас в уши Господа Саваофа вознесем. Предварим гнев Его исповедью. Захотим видеть Его как прогневанным, так и сменившим гнев на милость. «Кто знает? — Сказал Он. — Если обратится и раскается, то получит благословение».

(мб) вѣмъ еѣ ѿвѣ ѿзъ вѣѣа чѣколюбѣа и спорѣчникъ. и ѣже чрезъ ѣстество ѣсть ѣмъ гнѣва ѡстаѣль, на ѣже по ѣстествоѣ ѡбратитѣа на мѣть. на оного ѡ насъ нѣдѣтъ, на сѣ же стремленіе имѣть. и ѡце поражаемъ нѣдѣмъ, кѣкъ не ѡстаѣнтъ ѣстествомъ примѣшѣемъ, тоѣю сѣмъ сѣ помнѣемъ, праведнымъ оца мѣрдѣемъ, пѣтъ ѡбѣрзше. сѣемъ со слезами, да вѣ радостн поженемъ. бѣдемъ ниневитяне, а не содомитѣ. ѡбратимъ слово, да не словою скончѣемъ. ѡглышнимъ іонѣ проповѣдѣюща, да не огнемъ и жѣпело^м потопимъ.

(мв) и ѡце нѣйдѣмъ ѡ содомѣ, възвысимъ кѣ горѣ, пренеѣнемъ вѣ сигоръ, воидѣмъ совнѣемъ сѣнѣ, не стѣнемъ во всемъ ѡбѣльствѣн. не ѡзрѣмъ, не ѡбратѣемъ вѣ тѣло солн, тѣло воистинѣ безсмертно, и ѡкрѣнѣмъ дѣшн вѣ слово ѡбращѣющѣа. сѣ ѡѣв моѣн стѣхъ и слово. и сѣце ѿзъ волю кѣ ѡвѣ, и сѣце молюсѣ мѣтвоею, ѡже и приложѣ речѣннымъ, согрѣшнѣомъ, беззаконновахомъ, не чѣтвѣвахомъ, ѡкъ забыхомъ заповѣдн твоѣ, и вѣлѣдъ мысли нашѣа ѡкѣвѣа нѣдохомъ. ѡкъ недостѣнѣ звѣнію и бѣговѣстѣю

(мг) хрѣта твоегѣо пожнѣхомъ, и стѣхъ ѣгѣ стѣрѣн, и ѣже насъ радн нѣтоцѣнѣа. ѡкъ быхомъ поношеніе возлюбленномѣ твоемѣ. шѣннѣ и людѣн, ѡстѣпнѣхомъ вѣдѣтѣ вѣн. ѡкклоннѣомъ кѣднѣ и не трѣбѣ быхомъ. нѣбѣть твѣрѣа сѣдъ и правдѣ, нѣбѣть до сѣднѣго, затворнѣхомъ щѣдрѣты твоѣ, и чѣколюбѣе твоѣ, и мѣрдѣе мѣлѣстн бѣа нашѣгѣо, злѣбы радн нашѣа, и ѡкѣвѣа начинѣннѣи нашнхъ, сѣ нѣмн же пожнѣхомъ. ты бѣгъ, но мы беззаконновахомъ. ты долготѣрпѣливъ, но мы рѣнъ достѣнн. вѣмъ тн бѣгѣтѣ, и ѡѣв

(мд) не раздѣмѣюце нн мѣа, ѡхъ же согрѣшнѣомъ, вѣемъ ѣемъ. ты стѣрашенъ, и кто прѣтнѣвѣ стѣнѣ^т тн. трѣпетъ прѣемлютъ ѡ тѣбѣ горы^{*}, и величѣю мышцы твоѣа кто прѣтнѣнтѣа. ѡце затворнѣши небо, кто ѡтворнѣтъ. и ѡце разрѣшнѣши (ѡбѣрзѣши) дѣрн ѣгѣ. кто содержитъ, легко прѣдѣ очнѣа твоѣа, ѡво ѡѣв жнѣтн и богѣтнѣтн, ѡжнѣтн и ѡморнѣтн, поразнѣтн і нѣцѣлнѣтн, и ѣже вохѣтѣтн дѣлѣнѣ ѣсть совершено. ты прогнѣвалъ и мы согрѣшнѣомъ, глѣтъ нѣкто ѡ дрѣвннхъ нѣповѣдѣаа. мнѣ же и сопрѣтнѣвое времѣа рѣцн

(47) Знаю точно, что я Божия человеколюбия поручитель. И если сверхъестественно [через Сына Божия] Он гнев свой оставил, то гнев Его соответственно обратится в милость. От каждого из нас же нужно к этому стремление иметь. И если себя толкаем, принуждаем, неужели Он нас оставит, поскольку в Нем два естества смешаны: Божественное и человеческое. Только самих себя помилуем, праведным Отца милосердием путь открыв. Сеем со слезами, да в радости пожнем. Будем, как ниневитяне, а не как содомиты. Излечимся от злобы, но не со злобою умрем. Услышим Иону проповедующего, да не потонем в огне и сере.

(48) И если выйдем из Содома, возвысимся гор, прибежим в Сигор, совнидем с лучезарным Солнцем [Христом] горѣ, не остановимся нигде в окрестности, не оглянемся, не превратимся в соляной столп. Тело воистину бессмертно, а гордыня души в злобу обращается. Ибо это моѣ предупреждение и слово. И так я страдаю из-за чумы и так молюсь молитвою, которую и приложу к сказанному: мы согрешили, сотворили беззакония, бесчествовали, так как забыли заповеди Твои, пошли вслед мысли нашей лукавой, прожили как недостойные призыву и благой вести

(49) Христа Твоего, и святых Его страстей, и Его ради нас унижения, потому что мы были поношением возлюбленному Твоему. Священники и миряне, мы отступили все вместе, уклонились вместе и небрежны были. Нет творящего суд и правду, нет ни единого. Отгородились от щедрот Твоих и человеколюбия Твоего, и милосердия Бога нашего из-за злобы нашей и лукавства наших начинаний. С ними же мы прожили. Ты благ, но мы беззакония сотворили. Ты долготерпелив, но мы наказаний достойны. Знаем Твою благодать, и,

(50) не сознавая ничего, согрешили, за что и принимаем наказание. Ты страшен, и кто против Тебя встанет? Трепет приемлют от Тебя горы^{*1}, и величю силы Твоей кто воспротивится? Если Ты закроешь небо, кто отворит? И если откроешь двери его, кто сдержит? Легко пред очами Твоими: или жить [духовно], или обогащаться; или оживить, или уморить; или поразить, или исцелить, — и, если захотеть, то деяние совершено. «Ты прогневался, и мы согрешили», — говорит кто-то из древних, исповедуясь. Мне же надо и о пагубном времени сказать.

* На поле помета: ѡло^м оѣ

*1 На поле помета: Псалом 75

(н) мы согрѣшихомъ, и ты прогневался. егѡ рѣдн быхомъ поношеніе согрѣдѡмъ нашимъ: ѡвратилъ єси лице твоѡ, и безчестїа исполнихомъ. но ѡтоли гдѣи, ѡстѣви гдѣи, ѡчисти гдѣи, не предаждь насъ до конца за беззаконїа наша, ниже за нашихъ покѣшенїихъ рѣнъ. мощно намъ ииѣхъ дѣла мѡки ѡцѣломъдритиса. кїнхъ сїхъ, языкъ не знающихъ тѣ, и црѣвъ, яже твоѡ державѣ не покорїшася. мы же людіє твои гдѣи, и жезлъ достоянїа твоегѡ: егѡ рѣдн накажи насъ, обѣче бл҃гостїи и не дростїю твоѡю, да не малѣхъ насъ

(нѣ) сотвориши, и паче всѣхъ живущихъ на землїи ѡнчїижемыа. ии ми язъ словеса привлекаю мѣть: яще ли же и всеожженїи, или жертвами бы ѡмолїти ѡ гнѣбѣ, ниже и тѣхъ ѡѣво пощадилъ бы: вы же и сами подражайте ѡчїтѣла: єси, чада любезная, єси бж҃твеннагѡ наказнїа ѡбщницы и чл҃колюбїа, стѣжнїте дш҃ъ башнхъ покѣнїемъ, слезами, мѣтнєю, любовїю, правдою, смиренїемъ, ѡстѣвнїте гнѣбъ, лѣша сотворїте начиннїа баша. преклонїте добродѣтельными ищѣнныхъ євѣлїкнхъ заповѣдей исполнѣнїи всещедрѣю

(нѣ) ѡчѣрѡбѣ бж҃їю на мѣть, даже неиповѣдїи егѡ бл҃гостїю, зѣѣ многолѣтнѣ безвѣднѣ же и бл҃гополѣчнѣ, настѡщагѡ жнчїа брѣмѣ препроводїмъ, и вѣдѣщемъ вѣчнннѣ радостнїи сподобнїсѣ не лишїсѣ, мѣтвами пребл҃гословѣнннѣ дѣвы бц҃ы мрїи, сїлою чтнїагѡ и живѡтворѣщагѡ крѣта, и бг҃внннхъ аптѣлъ, и великнхъ вселѣнскнхъ ѡчїнчїелїей, васїлїа великагѡ, грїгорїа бг҃ослѡба, іѡанна златѡустѣагѡ, и великнхъ чудотѡрѡцѡ и ѡчїнчїелїей москѡвскнхъ, и всеѣ рѣсїи, петрѣ, лл҃екїа, іѡны, и филїппѣ, и всѣхъ стѣхъ амїнь.

(51) Мы согрѣшили, и Ты прогневался. Из-за этого мы были поношением соседей наших: Ты отвратил лицо Твое от нас, и мы бесчестьем наполнились. Но утоли, Господи, прости, Господи, очисти, Господи, не дай нам окончательно погибнуть из-за беззаконий наших и не накажи нас за наши грехи другими напастями. Можно ли нам ради избавления от других [новых] мучений очиститься? Какие из этих народов, не знающих Тебя и царств Твоей власти не покорились? Мы же люди Твои, Господи, и жезл достояния Твоего, поэтому награди, однако, нас благодатью Твоею, а не яростью. Да не малым [народом] нас

(52) сотвори, а более [многочисленнее] всех живущих на земле. Униженные, этими словами я привлекаю на вас милость. Если же и всеожжением или жертв приношениями возбудили бы Его гнев, то даже и тех Он пощадил бы. Вы же и сами подражайте Учителю. Да, чада любезные, да, Божественного наставления и человеколюбия соучастники, стяжайте души ваши покаянием, слезами, милостыней, любовью, правдою, смирением. Укротите гнев, измените вашу жизнь к лучшему. Склоните добродетельным исполнением священных евангельских заповедей всещедро

(53) сердце Божие к милости. Даже в настоящее время неисповедимую Его благодатью здесь многие годы безбедное и благополучное житие проводим. И в будущем вечной радости сподобиться не лишимся молитвами пребл҃гословенной Богородицы Девы Марии, силою честного и живѡтворящего креста и светозарных апостолов и великих вселенских учителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и великих чудотѡрѡцѡв и учителей Московских и всея Руси Петра, Алексїа, Ионы и Филиппа и всех святых. Амїнь.

© Новикова А.С., 2010

© Юсупова С.Н., 2010

© Струнин К.А., худож.-графич. работы, 2010

© Шмидт В.В., общ. ред. материалов, 2010

К ВОПРОСУ О ЗАПАДНЫХ ВЛИЯНИЯХ В ГОМИЛЕТИКЕ СВЯТИТЕЛЯ МОСКОВСКОГО ФИЛАРЕТА (размышления над «Келейными записками» Святителя)*

И.Ю. Смирнова

Среди обширного эпистолярного наследия Московского Святителя Филарета (Дроздова) несколько особняком стоит так называемый «Келейный дневник Московского митрополита Филарета»¹, известный в литературе также под названием «Заметки митрополита Московского Филарета на календаре»². Это единственный вышедший из-под пера знаменитого архипастыря автобиографический источник, обращение к которому позволяет проникнуть за завесу внешней жизни митрополита Филарета, уловить *пульс его внутреннего человека*, выявить духовные, нравственные, богословские и государственные приоритеты — для того, чтобы приблизиться к истокам тех глубинных побуждений, которые служили катализатором и движущей силой архипастырской деятельности Святителя. Неслучайно дневник признан «достовернейшим свидетелем его внутренней жизни и верований»³.

На протяжении всего 1827 г. митрополит Филарет почти ежедневно вносит в календарь выписки из читанных им книг, список которых весьма показателен: «Добротолюбие», «Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (семь сотниц)» св. Максима Исповедника, сочинение св. Григория Нисского «Об устройении человека», «Слово против язычников» св. Афанасия Александрийского в латинском издании, «Защитительное слово о иконах» св. Иоанна Дамаскина, Лимонарь, Четьи-Минеи, синаксари. В соответствии с содержанием выписок их можно сгруппировать по темам: о целомудрии, о Священном Писании, о духовном рассуждении, об Иисусовой молитве, о безмолвии, о созерцании, о Божественном свете.

Известно, что в личной библиотеке митрополита Филарета⁴ содержались книги таких авторов, как свв. Каллист Ангеликуд, Исаак Сириин, Симеон Новый Богослов, Максим Исповедник, Григорий Нисский, Нил Сорский и др. А если принять во внимание тот факт, что еще до назначения на московскую кафедру Филарет был хорошо знаком с сочинениями Максима Исповедника, Макария Великого, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы, то «цитатник» 1827 г., при всей своей лаконичности, убедительно свидетельствует о пристальном и неослабном внимании Святителя к византийской святоотеческой традиции аскетического богословия. Разумеется, это внимание не ограничено лишь 1827 г. (вспомним об инициативе Филарета при его вступлении на московскую кафедру переиздать «Добротолюбие» прп. Паисия Величковского (г. 1–2. М., 1793–1797) в 1822 г., а также о последующих переизданиях 1832, 1840, 1851 и 1856 гг., об участии в подготовке изданий переводов святых отцов в МДА и Оптиной пустыни)⁵.

Особого внимания заслуживает тот факт, что выписки из греческих святых отцов в дневнике Святителя чередуются с записями изречений католических мистиков, наиболее существенные из которых приведены ниже:

«9/21 марта 1827 г. Среда. 40 мученик.

Надобно терпеть, себя не лаская, и укорять, не повергая в уныние, забывать свою собственность и бдеть над собою так же, как над ближним.

(Фенел<он>. Exp<plication> d<es> max<imes> d<es> sain<ts sur la vie intérieure>⁶).

Мы возвращаемся в самих себя, любя любовь, вместо того, чтобы любить Вселюбезного).

¹ Келейный дневник Московского митрополита Филарета // Московские церковные ведомости. 1908. № 3. С. 68–69; № 4. С. 88–90; № 5. С. 124–125; № 6. С. 145–147; № 7. С. 169–172; № 9. С. 226–227; № 12. С. 292–293; № 17. С. 415–416; № 18. С. 445–446; № 19. С. 463–465; № 20. С. 495; № 21. С. 533–534; № 22. С. 556–558; № 23. С. 575–577.

² Заметки митрополита Московского Филарета на календаре // Русский Архив. [М.], 1914. Ноябрь. С. 299–329.

³ МН. Митрополит Филарет в его отношении к миру таинственных явлений // Душеполезное чтение. 1883. Май. С. 18.

⁴ РГБ ОР. Ф. 317: Рукописные книги из библиотеки митрополита Филарета.

⁵ См.: Смирнова И.Ю. Наследие Филарета, святителя Московского, в свете православной исихастской традиции // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1.

⁶ Fènelon F. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure. P., 1697 («Извлечение из мыслей святых о внутренней жизни»).

(Франц<иск>. Сал<ьский>. Там же).
10/22. Четв. Муч. Кодрата.

Духовная смерть есть совершенное очищение любви, а *духовное воскресение* — состояние навыка чистой любви. (Там же).

11/23 марта 1827 г. Пятн. Софрония Патриарха.

Святые всех времен соблюдали некоторый род таинственности, чтобы говорить о строгих испытаниях и высоком упражнении чистой любви тем токмо душам, которым Бог сообщил уже благодатное ощущение, или свет. Они давали млеко младенцам, и хлеб — душам твердым.

Там же. (И примечание Святителя: «Сие осуждено Папою»).

12/24. Субб. Преп. Феофана.

Малое число сущих в ней (любви совершенно бескорыстной) душ, размышляя о себе, сие знают, в ней ли оне. Там же.

12/24 августа 1827 г. Пятн. Муч. Фотиа.

Собственный взгляд есть взгляд василиска, все убивающий.

(Ж<изнь> Г<оспожи> Г<ийон>. ч. II. г. 8)».

Можно видеть, что среди прочитанного за 1827 г. — книга архиепископа Камбрийского Франсуа Фенелона^{7*} «Извлечение из мыслей святых о внутренней жизни», биография современницы и наставницы Фенелона Жанны Гийон де Шеснуа^{8**}, а также сочинение их предшественника епископа Женевского Франциска Сальского^{9***} «Руководство к благочестивой жизни». Наличие выписок из католических авторов в дневниковом «срезе»

^{7*} Фенелон Франсуа де Салиньяк (1651–1715), архиепископ, французский писатель, религиозный деятель, последователь учения квиетизма (от лат. *quies* — покой). С 1693 г. член Французской академии; с 1695 г. — архиепископ Камбре; в 1689–1699 гг. был воспитателем внука Людовика XIV герцога Бургундского.

^{8**} Жанна Гийон де Шеснуа (Жанна-Мари Бувье де ла Мотт; 1648–1717), французский мистик, основательница квиетизма — движения за духовное уединение для личного поклонения Богу. Овдовев в 1676 г., она погрузилась в жизнь молитвы и богопочитания. Была осуждена Римо-Католической Церковью в 1698 г. и заключена в Бастилии, где пробыла до 1703 г. Автор ряда сочинений, в том числе «Автобиография», «Метод молитвы», которые пользовались большой популярностью в России, особенно в Петербурге.

^{9***} Франциск Сальский, епископ (1567–1622), святой Римо-Католической Церкви. С 1602 г. епископ Женевы, основатель конгрегации визитанок (1610); известен своим благочестием и любвеобильностью. Автор многих сочинений, наиболее известные из которых «О любви к Богу», «Наставление в христианской вере», «Руководство к благочестивой жизни» (*Introduction à la vie dévote*). В 1665 г. папа Александр VII канонизировал Франциска Сальского, в 1867 г. ему был присвоен почетный титул Учитель Церкви, в 1923 г. Папа Пий XI провозгласил его покровителем писателей и журналистов.

¹⁰ Цит. по: Корсунский И.Н. Петербургский период проповеднической деятельности Филарета (Дроздова), впоследствии митрополита Московского. Харьков, 1885. С. 154.

¹¹ См.: Хондзинский П., *свящ.* Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 36–41.

¹² В 1819 г. в Петербурге было издано сочинение «О подражании Христу» в переводе М.М. Сперанского. Фома Кемпийский (ок. 1380–1471), католический монах-теолог, автор религиозно-нравственных трактатов. В 1399 г. стал послушником августинского монастыря близ Зволле (Нидерланды), где находился под духовным руководством «братьев общинной жизни», участников религиозного движения «современного благочестия». Впоследствии был помощником приора монастыря, получил священный сан. Ему приписывается авторство анонимного сочинения «О подражании Христу», относящегося к 1427–1441 гг.

¹³ См.: Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. I. СПб., 1885. С. 398.

за 1827 г. наводит на размышления об отношении Святителя Филарета к западной традиции созерцательного богословия.

Интерес Святителя к западным богословам-мистикам, проявившийся со всей очевидностью в дневниковых записях за 1827 г., нельзя рассматривать как эпизодический или случайный. О том, что истоки его восходят к гораздо более раннему времени, существуют многочисленные свидетельства. Так, в письме к отцу от 28 ноября 1811 г. Филарет сообщал: «В продолжение осени я несколько раз был у князя Александра Николаевича, и в его иногда экипаже. Он подарил еще мне духовные творения Фенелона на французском. Теперь он нездоров: помолитесь о нем: он истинный ревнитель веры и Церкви»¹⁰. В литературе встречаются указания на текстовые параллели с сочинением Фенелона в филаретовской проповеди на Рождество Христово 1812 г.¹¹ В 1814 г. Филарет предлагал включить сочинения Фенелона в программу курсов для подготовки священников, окончивших Санкт-Петербургскую Духовную академию, в 1817–1819 гг. в число рекомендуемых им книг, помимо святоотеческих писателей, входили сочинения Арндта, Фенелона, Горнбекия, Фомы Кемпийского¹² (если «испытание в языке немецком» проводилось «посредством сочинений Арндта», то для испытания студентов МДА в французском языке «употреблены духовные творения Фенелона»¹³).

В 1818 г. состоялся разговор Филарета со Евстафием Станевичем, в книге которого¹⁴ критиковалось учение Фенелона о чистой любви¹⁵. По поводу той же книги князь А.Н. Голицын 6 января 1819 г. выступил с предложением в Комиссии духовных училищ, в котором среди аргументов против сочинения Станевича приводил и следующий: «Между прочим упоминается об известной распри между Боссюетом и Фенелоном, и сей последний обвиняется в лжеучении. Одним словом, книга сия противна началам, руководствующим христианское наше правительство по гражданской и духовной части»¹⁶.

Если сочинения Ж. Гийон и епископа Фенелона, наиболее читаемых авторов в аристократических кругах России конца XVIII — начала XIX в., были известны Филарету еще в петербургский (если не в лаврский) период, то с трудами Франциска Салье Святитель познакомился не ранее 1822 г., хотя сочинения швейцарского богослова были хорошо известны в его окружении. Так, в письме к Е.В. Новосильцевой от 13 ноября 1822 г. Филарет писал: «Ежедневных размышлений Франциска Салийского я не читал: впрочем, знаю, что писатель сей доброго духа»¹⁷. С трудами женевского епископа была знакома и близкая Святителю по духу игуменья Евгения (Мещерская), подтверждением чему могут служить строки ее письма внучке, будущей игуменни Евгении (Озеровой), от 27 февраля 1826 г.: «У матушки отыщи мою книгу “Vie de saint Francois de Sale”: да поступит и она в твою библиотеку»¹⁸.

Дневниковые записи и письма говорят о том, что митрополит Филарет и с годами не утратил интерес к духовному опыту Католической Церкви. В 1833 г. студентов награждали книгами Фенелона,

Ардта или Иоанна Масона¹⁹. В 1840 г. митрополит Филарет послал в лавру для чтения знакомому монаху книгу «О подражании Христу»²⁰. В 1846 г. он вновь обращается к сочинению госпожи Гийон, обнаруживая основательное знакомство с ее трудами, как можно видеть из письма к Е.В. Новосильцевой: «Возвращаю книжку о преставлении света. Прочитав выписки из Священного Писания и дойдя до размышлений писателя, я увидел, что это похоже на г. Гийон. Я взял ее толкование на Апокалипсис и увидел, что это действительно выписки из ее книги»²¹. В этой связи любопытно воспоминание епископа Никодима (Казанцева), который писал: «Припоминаю одно обстоятельство. Бородинская игуменья <Мария> Тучкова показывала мне Библию митрополита Филарета, которую он ей подарил. Библия преисполнена замечаний и отметок рукою Филарета, чернилами. Я помню отметки в Апокалипсисе: над каким-то Ангелом с трубою отмечено на поле: «г-жа Гийон?»²². (Добавим, что и по прошествии многих лет, в 1861 г., рассуждая о возможности толкования Апокалипсиса, митрополит Филарет вновь возвращается к сочинениям г-жи Гийон: «Апокалипсис толковал Андрей Критский, потом Ньютон, — это краткие нравственного содержания заметки, и толкования тут нет нисколько; г-жа Гийон — это опять не толкование, а отражение апокалипсических сказаний в ее душе, и исторические события превращены в иносказания. Апокалипсис толковать нельзя, пока не исполнились его пророчества»²³).

В 1849 г., когда великой княгине Марии Александровне после смерти старшей дочери потребовалась духовная поддержка Святителя, он обратится к гимнографии Фенелона, переложив составленную

¹⁴ См.: Станевич Е. Беседа на гробе младенца о безмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина онаго утверждается на точном учении веры и Церкви. СПб., 1818.

¹⁵ См.: Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 35.

¹⁷ Свт. Филарет, митр. Московский. Письма к Е.В. Новосильцевой. М., 1911. С. 10.

¹⁸ См.: Игуменья Евгения, основательница Борисо-Глебо-Аносина общежительного девичья монастыря. М., 1994. С. 62.

¹⁹ См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 191.

²⁰ См.: Свт. Филарет, митр. Московский. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1831–1867. Т. 1. Серг. Посад, 2007. С. 183.

²¹ Письмо свт. Филарета к Е.В. Новосильцевой от 13 февраля 1846 г. // РГБ ОР. Ф. 219. К. 63. Ед. хр. 69.

²² Никодим (Казанцев), еп. О Филарете, митрополите Московском, моя память // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1877. Кн. 2. С. 60.

²³ Из записок преосвященного Леониды (Краснопевкова), архиепископа Ярославского. М., 1907. С. 289.

последним молитву в духе святоотеческой традиции²⁴. В том же году в его личной библиотеке появится рукописный перевод сочинения Фомы Кемпийского «О истинной премудрости»²⁵, а спустя три года, в 1852 г., Филарет выступит в роли апологета Фомы, защищая приписываемое ему сочинение от нападок святителя Игнатия (Брянчанинова). «Видите, — писал Святитель наместнику Троице-Сергиевой Лавры, — что о. архимандрит Сергиевой пустыни Игнатий написал книгу против книги Фомы Кемпийского и желает, чтобы я ее видел и побудил его к изданию ее в свет. Не надеюсь, чтобы, если прочитаю книгу, мог я написать о ней то, что понравилось бы ему. Мне странно кажется мысль писать назидательную книгу именно против книги Фомы Кемпийского. <...> Не читав книгу, если скажу, что не надеюсь быть с нею согласен, это будет жестко, а может, еще менее могу сказать мягко, если прочитаю книгу»²⁶. Пройдет пять лет, и Филарет вновь обратится к состоявшейся все-таки полемике: «Вспоминаю разговор мой с пустынноиком архимандритом Игнатием. Книгу о подражании Христу он так не одобрял, что запрещал читать. Я возразил ему, что святитель Димитрий приводит слова сей книги, оговариваясь, что Фома Кемпийский, хотя иностранный купец, но приносит добрый товар»²⁷.

Митрополит Филарет не боялся сам обращаться и других обращать к католическим авторам, относясь к ним при этом вполне критически. В письме к А.Н. Муравьеву от 7 августа 1836 г. он, например, писал: «Христианская философия аббата Ботеня^{28*} не пленила меня, т. е. не заставила себя читать до конца. Посмотрите, как он, желая поставить веру в воскресение Христово, отвергает

доказательства истины сего события, и говорит, что оно не имело свидетелей кроме Самого Воскресшего. Это значит ломать нижний этаж, чтобы заставить Вас перейти в верхний. Да как же будет стоять верхний, когда нижний будет сломан, если бы, по несчастию, сие удалось аббату? Как Вам угодно, а я более нежели аббату, верю апостолам, которые именно называют себя свидетелями воскресения Христова (Деян. 1: 22)»²⁹.

И в дальнейшем Святитель не переставал следить за новинками французских изданий, относящихся к истории ранней Церкви. Так, в конце 1842 г. он подарил А.Н. Муравьеву книгу об отцах-пустынноиках, о чем Андрей Николаевич вспоминал при подготовке к публикации писем к нему Святителя: «Владыка мне подарил прекрасное сочинение французское: жизнь пустынных отцев Востока, автора Marie-Ange-Marin, в 9 частях, где исторически изложены не только жития, но и учения сих отцев пустыни»³⁰. В ответ на благодарность писателя Филарет отвечал: «Радуюсь, что книга о пустынных отцах будет Вам полезна в деле»³¹. В письме к Е.В. Новосильцевой от 17 февраля 1844 г. митрополит упоминал о неизвестном нам сочинении: «Книжка возвращаемая представляет следы писателя Римской Церкви, но может быть читана православным с пользою»³².

В феврале 1859 г., когда наиболее наступательно проявлялась католическая активность, вызванная призывом Папы Пия IX о воссоединении под его омофором отделившихся восточных христиан (под которыми в первую очередь подразумевались члены Русской Православной Церкви)³³, Святитель поднимает вопрос, «в каком отношении нынешний французский язык находится к французскому

²⁴ См.: Хондзинский П., свящ. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 25.

²⁵ РГБ ОР. Ф. 317. К. 8(9) (список втор. пол. XIX в. с изд. 1849. 290 л.).

²⁶ Свт. Филарет, митрополит Московский. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1831–1867. Т. 2. Серг. Посад, 2007. С. 205.

²⁷ Там же. С. 11–12.

^{28*} Ботень Луи Эжен Мари (1796–1867), французский аббат, философ, теолог, бывший профессор Страсбургского университета. В письме Святителя речь идет о книге Л. Ботеня «Philosophie du Christianisme», в которой автор рассматривает разные системы философии, господствовавшие в XVIII–XIX вв., от шотландской школы до мнимого эклектизма Кузеня. Особой похвалы в книге аббата Ботеня удостоилась философия И. Канта.

²⁹ Свт. Филарет, митрополит Московский. Письма к А.Н.М. Киев, 1869. С. 40.

³⁰ Там же. С. 119.

³¹ Письмо к А.Н. Муравьеву от 13 января 1843 г. // Свт. Филарет, митрополит Московский. Письма к А.Н.М. С. 117.

³² Письмо свт. Филарета к Е.В. Новосильцевой от 17 февраля 1844 г. // РГБ ОР. Ф. 219. К. 63. Ед. хр. 69.

³³ См., например, книгу Анджело Тамборры «Католическая Церковь и Русское Православие» (М., 2007).

языку XVII в.»³⁴, желая, по-видимому, уяснить, насколько современные ему переводчики будут в состоянии сделать хороший литературный перевод богословских сочинений, написанных на старо-французском³⁵. Это обращение к сочинениям галликанских богословов, читанных им в оригиналах, и соотнесение современного положения Церкви во Франции с эпохой галликанизма еще раз свидетельствует о неослабном внимании московского архиепископа к состоянию Католической Церкви в условиях частых политических перемен.

* * *

Обращение к проблематике, связанной с отношением святителя Филарета к западному созерцательному богословию, выявляет ряд аспектов, требующих непредвзятого анализа, — каковы были его истоки, нашло ли оно какое-либо преломление в богословском наследии митрополита Филарета, отразилось ли на отношении Святителя к современному ему западному христианству.

Выявление причин интереса митрополита Филарета к богословскому наследию как восточной, так и западной традиции, а также осмысление этого духовного опыта в его собственном творчестве представляет серьезную задачу, при решении которой, на наш взгляд, в первую очередь следует исходить из укорененности Святителя в аскетическом предании святых отцов.

Основные черты ранней гомилетики Святителя определены влиянием сочинений духовных писателей IV–XIV вв., чему во многом способствовало назначение молодого преподавателя Троицкой семинарии Василия Дроздова лаврским проповедником (1803–1808). Но, если можно говорить о том, что из

школы митрополита Платона (Левшина) будущий Святитель вынес глубокое знание святоотеческого наследия³⁶, то в неменьшей степени той же школе он обязан своим интересом к традиции западного христианства. Это неудивительно, если вспомнить, что Филарет был любимым учеником митрополита Платона, идеалом которого было «просвещение ума и сердца, — чтобы “в добродетели преуспевали”»³⁷. У Платона, пишет о. Георгий Флоровский, «была своя идея о духовенстве. Он хотел создать вновь ученое и культурное духовенство через гуманитарную школу. Он хотел поднять и возвысить духовный чин до социальных верхов, — в век, когда его старались снизить и растворить в “третьем роде людей” и даже в безликой податной массе. Вот почему Платон так заботился применить обучение и воспитание в духовных школах ко вкусам или понятиям “просвещенного” общества»³⁸. В соответствии с этой установкой строились программы занятий, проводились диспуты учащихся и наставников, в которых принимал участие и сам митрополит.

Известно, что во времена митрополита Платона сочинения Фенелона приобретались для библиотеки Московской духовной семинарии. Оставила о себе память и богословская дискуссия вокруг духовно-аскетических творений Фенелона, в которой участвовали среди прочих И.В. Лопухин и митрополит Платон, причем последний разделял позицию оппонента Фенелона Боссюэ³⁹. Все это позволяет предположить, что знакомство Филарета с литературным наследием Фенелона состоялось довольно рано, уже в семинарские годы, хотя нельзя исключить и того, что в домашней библиотеке Михаила Федоровича Дроздова, отца Святителя, наряду с учебником Винклера⁴⁰ могли быть и книги Фене-

³⁴ Из записок преосвященного Леонида (Краснопевкова), архиепископа Ярославского. С. 259–260.

³⁵ Уместно также упомянуть об интересе к католическим авторам святителя Феофана Затворника, который обращался к переводу Франциска Салье и других духовных писателей, но так и не осуществил его. См.: Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. VI. М., 1994. С. 115–123 (письма № 985, 986, 989).

³⁶ См.: Смирнова И.Ю. Наследие Филарета, святителя Московского, в свете православной исихастской традиции // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 163.

³⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 110.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: Гаврюшин Н.К. У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 133.

⁴⁰ В своих воспоминаниях святитель Филарет ссылался на знакомство с учебником Винклера «Установления Вольфовой философии» (см.: Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 2), который вплоть до начала XIX в. был принят в качестве руководства как в Московском университете, так и в «платоновской» Духовной академии и был выдержан в духе философии Христиана Вольфа, систематизатора лейбницианства.

лона, который по популярности в России XVIII в. был сопоставим с Вольтером. Сочинения Фенелона, как светские, так и религиозные, были признаны образцом французской классической прозы и пользовались в России большой известностью. Ряд сочинений, написанных Фенелоном для его воспитанника, герцога Бургундского, в екатерининской России и позже входили в круг обычного детского и юношеского чтения. Высокого мнения о Фенелоне и его творчестве был А.С. Пушкин. В.Д. Рак сообщает, что «в статье “О ничтожестве литературы русской” (декабрь 1833 — март 1834) Пушкин назвал Фенелона в числе “созвездия гениев”, явившихся во Франции в конце XVII в. (Акад. XI, 270), а в рецензии “Об обязанностях человека. Сочинение Сильвио Пеллико” (1836) писал, что Фенелон “в высшей степени” принадлежит “к сим избранным, которых ангел Господний приветствовал именем человека благоволения” (Акад. XII, 99)»⁴¹.

При пристальном интересе в обществе к «философии веры и чувства» можно полагать, что целенаправленное изучение западной литературы Филарет начал в Петербурге, куда был вызван в 1809 г. для участия в работе реорганизованной Духовной академии. Этот период церковно-административной и научно-богословской деятельности святителя Филарета, условно называемый *петербургским* (1809–1821), совпал по времени со значительными церковными и государственными преобразованиями в Российской империи и, на наш взгляд, требует особого внимания в силу своей значимости для последующей деятельности знаменитого архипастыря. В столице он был вовлечен в круг общения с ведущими государственными и церковными деятелями александровской эпохи.

О духовной ситуации в России, и в частности в сановном Петербурге того времени, было немало сказано, но наиболее верную характеристику, отражавшую духовный *градус* царствования Александра дал о. Георгий Флоровский: «Это было *пробуждение сердца*... Но сразу же приходится продолжить: еще не пробуждение *мысли*... И воображение еще не было обуздано, еще не было закалено в умном

искусе, в интеллектуальной аскезе. <...> То была эпоха мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений. Для всей эпохи так характерно именно это расторжение ума и сердца, мысли и воображения, — не столько даже безвольность, сколько эта *безответственность сердца*. <...> Это была вряд ли не самая высшая точка западничества. Екатерининская эпоха кажется совсем примитивной по сравнению с этим торжествующим ликом Александровского времени, когда и самая душа точно отходит в принадлежность Европе»⁴².

На этом фоне происходит постепенное взаимопроникновение двух традиций — столичного «мистицизма» в различных вариантах его европейских заимствований, с одной стороны, и православной духовности школы митрополита Платона (Левшина) — с другой; если под воздействием проповедей Филарета в петербургском обществе пробудился интерес к святоотеческому наследию, то и Филарет, оказавшись в столичной среде, близкой к придворным кругам, под личным патронатом князя А.Н. Голицына, не мог не учитывать интересы и духовные запросы своего нового окружения и отчасти не проникаться ими, что в свою очередь стимулировало его обращение к западной литературе. Святитель рассказывал прот. А.В. Горскому, что, едва приехав в столицу, он начал осваивать французский язык: «Вскоре после того, как я приехал в Петербург, ректор Евграф повез меня к Феофилакту»^{43*}. Тот спросил, чему я учился. Я отвечал: философии. <...> Узнав о знакомстве моем с языками древними — еврейским, греческим и латинским, он рекомендовал непременно учиться и какому-нибудь из новых, а в особенности французскому, уверяя, что на нем пишут или на него переводят все примечательное в науке. Это заставило меня обратиться к изучению французского языка. Может быть, впрочем, было бы лучше, если бы я знал немецкий язык»⁴⁴. Как отмечает о. Георгий Флоровский, будущий Святитель читал Массильона и Бурдалу, а также, «как все в то время, и Юнга Штиллинга, Эккартсгаузена, Фенелона и Гийон, и книгу о ясновидящей Превортской... Он умел находить общий язык не

⁴¹ См.: <http://www.pushkinskiydom.ru>

⁴² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 128.

^{43*} Митрополит Феофилакт (Русанов; † 19.07.1821). Образование получил в Александрово-Невской духовной семинарии, где учился одновременно с М.М. Сперанским; 30.10.1799 рукоположен во епископа Калужского; с 25.10.1803 — архиепископ; с 5.03.1809 — архиепископ Рязанский; с 14.05.1817 — экзарх Грузии; с 1.02.1819 — митрополит Карталинский.

⁴⁴ Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 5.

только с Голицыным, но и с Лабзиным, и даже с проезжавшими квакерами, — его интересовали и привлекали все случаи духовной жизни»⁴⁵.

В литературе встречаются различные оценки того, насколько Филарет был подвержен западному влиянию. Георгий Флоровский, отмечая, что от чтения того времени «бесспорный след остался навсегда в душевном и мыслительном складе» Филарета, в то же время утверждал, что «при всем том Филарет оставался церковно твердым и внутренне чуждым этому мистическому возбуждению»⁴⁶.

На наш взгляд, мнение о. Георгия Флоровского требует разъяснения. Полностью разделяя его точку зрения на церковную позицию Филарета, хотелось бы сделать некоторые замечания в связи с отношением Святителя к западному мистицизму. Трудно согласить между собой два утверждения — что, с одной стороны, сочинения западных авторов *навсегда* оставили *бесспорный след в душевном и мыслительном складе* Филарета (т.е. знакомство с ними оказало глубокое влияние на его личность), и при этом он смог остаться *внутренне чуждым этому мистическому возбуждению*. Налицо некоторый парадокс: невозможно одновременно находиться под сильным впечатлением от прочитанного — настолько, что постоянно, на протяжении десятилетий, обращаться к нему, заимствовать ключевые понятия, рекомендовать и распространять богословские сочинения западных мистиков — и в то же время *быть внутренне чуждым* (абстрагироваться, или чуждаться его). Восприимчивость Филарета к учению, например, квиетистов должна обуславливаться отнюдь не равнодушием или отрицанием, а внутренним интересом, духовной потребностью диалога о созвучных предметах. А таковых было достаточно — о Евангелии, о чистоте сердца, о сердечной молитве, о тишине и безмолвии. Несомненно, что та аскетико-созерцательная составляющая, которую западное богословие восприняло и впитало от византийского, представляла интерес для Филарета как общехристианский духовный опыт неразделенной Церкви, несмотря на те «издержки», истоки которых о. Георгий Флоровский предлагает «искать в испанской, голландской и французской мистике

XVI и XVII веков», отмечая в ней при *сдержанности воли* отсутствие *трезвости сердца и воображения*⁴⁷. Последствием всеобщего увлечения квиетизмом, этого *массового*, по словам о. Георгия Флоровского, *пробуждения*, было «воспитание души в мечтательности и чувствительности, в какой-то постоянной задумчивости и в некой “святой меланхолии”... И не всегда это было собиранием души. Привычка слишком пристально следить за самим собою гораздо чаще оказывалась квиетивом воли»⁴⁸.

Святителя Филарета, с юности имевшего строгую аскетическую «прививку», отличал искренний интерес к западному мистицизму. При все более глубоком проникновении в наследие святых отцов Православной Церкви ему были небезразличны проявления данного направления в традиции западной. Безусловно, еще в лаврский период, как свидетельствуют ранние проповеди 1803–1808 гг., Филарет приобрел изрядный духовный опыт, чтобы оценивать сочинения католических мистиков сквозь призму православной духовности, и был достаточно «застрахован» от увлечений *эпохи сентиментализма*.

Интерес Святителя к западному богословию мог иметь еще одну причину — вполне вероятно, что Филарет, принадлежавший к византийской аскетической традиции, обращался к тем же источникам, что и западные духовные писатели, в том числе французские мистики-квиетисты Гийон и Фенелон. Объяснение этому нужно усматривать не только в нехватке греческих первоисточников, а также их переводов на русский язык, но и во всей системе духовного образования, сложившейся в России к началу XIX в., когда владение русским и греческим языками оставалось делом немногих, в то время как предпочтение отдавалось латыни и школьной схоластике.

Во время обучения Филарета и преподавания в Троицкой семинарии, а затем в Санкт-Петербургской духовной академии латынь была основным языком российских духовных школ. Известно, что покровитель Филарета, митрополит Платон, был убежденным сторонником преподавания на латыни, виной чему, по мнению о. Георгия Флоровского, была боязнь «падения учености и особенно ученой чести»⁴⁹, а именно

⁴⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 169.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 117.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 113.

на развитие этих качеств в учениках, по мнению митрополита Платона, должны быть направлены усилия семинарских наставников. Поэтому, когда в 1805 г. обсуждались новые планы духовной школы, московский владыка был решительно против перехода в преподавании на русский язык. Он писал: «Наши духовные и так от иностранцев почитаются почти неучеными, что ни по-французски, ни по-немецки говорить не умеем. Но еще нашу поддерживает честь, что мы говорим по-латыни и переписываемся. Ежели латинскому учиться так, как греческому, то и последнюю честь потеряем, поелику ни говорить, ни переписываться не будем ни на каком языке. Прошу сие оставить»⁵⁰. Предпочтение латинского языка русскому приводило к тому, что, по замечанию митрополита Филарета, «происходили священники, которые довольно знали латинских и языческих писателей, но мало знали писателей священных и церковных»⁵¹.

О преподавании в лаврской семинарии в его время Святитель вспоминал: «Лаврская семинария славилась знанием латинского языка. Я застал там еще хороших латинистов... Но отделение от Лавры Калужской семинарии, с образованием Калужской епархии, и влияние ректора Евграфа⁵², который был более расположен заботиться об усовершенствовании в знании русского языка, были причиною, что латынь стала у нас упадать»⁵³. Сам же Филарет владел латынью настолько, что и в преклонных летах мог часами вести беседы с при-

езжими иностранными богословами. Надо полагать, что и круг чтения Филарета на латинском языке был достаточно разнообразен, как видно, например, из следующего письма: «Честь имею, — писал архимандрит Филарет директору Императорской публичной библиотеки А.И. Оленину 27 февраля 1817 г., — при сем возвратно предоставить Вашему Превосходительству полученные мною под расписку при отношении Вашем от 27 октября 1815 г. принадлежащие Императорской публичной библиотеке следующие книги: 1) *Ioachimi Hildebrandi de veterum concionibus dissertatio 1664 in 4.* 2) *Ioachimi Langi oratoria sacra ab artis homileticae unitat: repurgata Francofurti ac Lipsae 1707 in 8.* 3) *Friderici Verniri clavis Scripturae Sacrae sive praxis Theologiae exegeticae. Francof... 1756 in 8*»⁵⁴. Кроме того, в Келейном дневнике есть выписка из «Слова против язычников» («*Oratio contra gentes*») св. Афанасия Александрийского (см. запись от 23 июля 1827 г.).

Для прочтения некоторых сочинений Филарет пользовался французским изданием «*Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*» (27 томов; Лион, 1677), в котором творения церковных писателей (латинских и греческих) печатались в хронологическом порядке, и греческие тексты издавались в латинском переводе. Например, переводы двух гомилий на Преображение св. Григория Паламы, которые с большой долей вероятности принадлежали Филарету, были сделаны с этого издания⁵⁵.

⁵⁰ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия.

⁵¹ Цит. по тому же. С. 114.

⁵² Архимандрит Евграф (Музалевский-Платонов; † 1809), с 7 августа 1800 по 6 января 1802 г. был префектом, а затем ректором Троицкой семинарии; в начале 1809 г. определен ректором Санкт-Петербургской Духовной академии. В своих беседах с протоиереем А.В. Горским Святитель упоминал об архимандрите Евграфе, что он «увидел нужду изучать отцов и изучал их» (см.: Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 3).

⁵³ Там же. С. 3.

⁵⁴ 1) *Гилдебранд И.* Рассуждение о речах древних авторов, 1664; 2) *Ланг И.* Священная риторика в соединении с проповедническим искусством. Франкфурт-Липс, 1707; 3) *Вернер Ф.* Ключ Священного Писания, или Применение истолковательного богословия. Франкфурт, 1756 [цит. по: *Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова)*. М., 2009. С. 108. со ссылкой на: *Чтение в обществе любителей духовного просвещения*. 1872. Кн. 6. С. 115. Материалы].

⁵⁵ См.: *Смирнова И.Ю.* Наследие Филарета, святителя Московского, в свете православной исихастской традиции // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 173. Что касается «*Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*» (Лион, 1677. Т. 1–27), то, хотя это лишь предположение, практически нет сомнений, что русский перевод гомилий свт. Григория Паламы со штампом «Из скитской библиотеки наместника Антония», в свое время принадлежал Филарету. В пользу этого говорят: 1) очевидное влияние Паламы на «преображенские» проповеди Филарета 1820 г.; 2) то соображение, что вряд ли архимандрит Антоний мог сделать указание преподавателям МДА перевести из «*Maxima Bibliotheca*» неизвестные в русском переводе гомилии Григория Паламы; 3) то, что и сама «*Maxima Bibliotheca*» отсутствовала в собрании библиотеки МДА; 4) кроме того, достоверно известно, что книги из личной библиотеки Филарета оказывались в библиотеке архимандрита Антония и наоборот: и Филарет, и лаврский наместник были последователями умозрительного направления — творцами умного делания и непрестанной молитвы, о чем, в частности, выразительно свидетельствует состав их библиотек.

Для западных мистиков круга Гийон и Фенелона наверняка было доступно лионское издание 1677 г., как, впрочем, и более ранние собрания святых отцов Восточной и Западной Церквей⁵⁶. Вообще влияние изданных на Западе святоотеческих сочинений на католическое ученое монашество было весьма велико. Как пишет профессор МДА А.И. Сидоров, «издания XVI–XVII вв. подготовили почву для серьезного начинания т.н. “мауристов”, связанного с созданиями французскими бенедиктинцами в 1618 г. в Париже конгрегации святого Мавра. Основным делом этой конгрегации была публикация текстов творений отцов и учителей Церкви: начавшись в 1679 г. изданием трудов блж. Августина, оно закончилось в 1778 г. выходом в свет первого тома произведений св. Григория Богослова, охватив большинство самых выдающихся авторов христианской древности»⁵⁷.

Обращение проповедников квиетизма к святым отцам Восточной Церкви привело к известным схождениям и даже порой к внешнему (поверхностному) сходству с византийской исихастской традицией. Свящ. Павел Хондзинский отмечает, что Фенелон, выступая в защиту «новой мистики», считал ее «прямой наследницей древнего мистического учения Церкви»⁵⁸. Конечно, с «прямым наследованием» согласиться трудно, учитывая, что исходные установки квиетизма — достижение абсолютного покоя души, «безмолвия сердца» для «полной отдачи себя Богу», «созерцания Господа», средством к которому должна служить *молитва простоты* в состоянии *полного покоя пред Господом*⁵⁹, — имеют явный и неистребимый характер «душевности», говоря словами православных традиционалистов.

О влиянии святоотеческих творений на учение квиетистов свидетельствует, в частности, запись

в Келейном дневнике от 11/23 марта 1827 г., обнаруживающая явное сходство отрывка из книги Фенелона с сочинением св. Каллиста из того же «Добротолюбия», читанного Филаретом незадолго до того. И, кто знает, может быть именно в силу подобного сходства и была сделана выписка: «Святые всех времен соблюдали некоторый род таинственности, чтобы говорить о строгих испытаниях и высоком упражнении чистой любви тем токмо душам, которым Бог сообщил уже благодатное ощущение, или свет. Они давали млеко — младенцам, и хлеб — душам твердым»⁶⁰. Приведем для сравнения наставление св. Каллиста: «Никто из непосвященных или еще млека требующих (Евр. 5: 12), да не касается того, как такового, чего касаться не в свое время запрещено. Покушение тех, которые прежде времени взывают того, что бывает в свое время, и тщатся насильно протесниться в пристань бесстрастия, без должного к нему приготовления, святые отцы называли умоисступлением. Ибо не знающему букв невозможно читать книг»⁶¹.

В петербургских проповедях Филарета неоднократно встречаются некоторые понятия, типичные и для квиетистов, например, такие как *Бог сердца* (Пс. 72: 26), *ключ молитвы*, *чистая любовь*. Так, Ж. Гийон пишет: «Чтобы установить Его Царство, сделайте Его *Правителем сердца*»⁶² (курсив мой. — И.С.). У святителя Филарета в первой же его проповеди в Александро-Невской Лавре, на Благовещение 1810 г., говорится о том, что «Небесный Царь... уносит от взоров наших Свою награду, и даже выставляет иногда пред нами некоторые неприятности, чтобы дать нам непринужденнее и бескорыстнее избрать Его *Владыкою нашего сердца*»⁶³. Этот же оборот Святитель употребляет в проповедях 1822 г.: «Как приятно пред *Богом*

⁵⁶ Одним из самых ранних собраний святоотеческих писаний является так называемая *Bibliotheca sanctorum patrum*, (т. 1–8. Париж, 1575–1579), которая содержит сочинения латинских отцов в подлиннике, а греческих в латинском переводе. Можно назвать также «Большую Библиотеку» (*Magna Bibliothecaveterum Patrumetantiquorum scriptorum ecclesiasticorum*. 14 томов; Кельн, 1618), где греческие авторы также даны в латинском переводе, или издание Ф. дю Дюка (F. du Duc) (Париж, 1624), в котором два тома содержали некоторые сочинения греческих церковных писателей в оригинале и с латинским переводом, а также издания Ф. Комбефи (1648, 1672), составленные по такому же принципу.

⁵⁷ Сидоров А.И. Курс патрологии. М., 1996. С. 22–23.

⁵⁸ См.: Хондзинский П., свящ. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 28.

⁵⁹ См.: Гийон Ж. Метод молитвы // <http://www.hesychasm.ru/library/catholic/method.htm>

⁶⁰ Келейный дневник Московского митрополита Филарета // Московский церковный вестник. 1908. № 6. С. 145.

⁶¹ Блаженнаго Каллиста Патриарха главы о молитве // Добротолюбие. Серг. Посад, 1992. Т. 5. С. 426.

⁶² См.: Гийон Ж. Метод молитвы.

⁶³ Слово в день Благовещения. 1810 // *Свт. Филарет, митр. Московский*. Слова и речи. Т. 1. С. 58.

сердца успокоиться в любви и благодарности!»⁶⁴ или: «Скажем сердцу нашему: мы не отнимаем тебя у родителей, присных и ближних; но и тебя, и их вместе отдаем *Богу сердца* навеки»⁶⁵.

Образ ключа — один из частотных в «Методе молитвы»: «Как же вам прийти к Господу, чтобы глубоко познать Его? Молитва — вот ключ», или: «Подчинение — это ключ ко внутреннему двору, ключ к бездонным глубинам. Подчинение — это ключ к внутренней духовной жизни», или: «*Дайте новообращенному ключ к духу*, к внутренним частям его существа! Откройте ему эту тайну в самом начале, и вы обнаружите, что его внешняя жизнь естественно и легко изменится. Сделать это очень просто. Как? Просто научите верующего искать Бога в своем собственном сердце»⁶⁶.

Столь же часто и разнообразно используется «ключ» и в гомилетике Филарета, подтверждение чему находим в следующих примерах: «Ключ, который должен отверзать и хранить сокровища дома Господня, есть вера смиренная, прозорливая, деятельная»⁶⁷; «...как крест Христов есть дверь Царствия для всех, так крест христиан есть ключ Царствия для каждого сына Царствия»⁶⁸. Особенно показательным является пример Слова на Преображение 1820 г., в котором, с одной стороны, наиболее явно проявилось влияние гомилий святителя Григория Паламы⁶⁹, а с другой — присутствуют излюбленные «словечки» из г-жи Гийон: «В самом деле, для чего евангелист, приступая к изображению славного Преображения Господня, прежде всего свое и наше внимание обращает на молитву: *взыде на гору помолитися?* Для чего еще,

как будто не полагаясь на проникание некоторых читателей и слушателей Евангелия и опасаясь, что не довольно поймут важность замеченного обстоятельства, он тут же повторяет, что Преображение Господне случилось во время молитвы: *бысть, егда моляшеся?* Для чего иначе, если не для того, чтоб указать нам *в молитве* путь к свету Фаворскому, *ключ таин духовных*, силу откровений Божественных?»⁷⁰ и далее: «Дабы усмотреть еще, с какой удобностию *ключ молитвы* отверзает духовные и божественные сокровища, воззрим паки к Фавору, к которому и старались мы приблизиться настоящими размышлениями»⁷¹.

Прочно вошло в лексикон Святителя и понятие *чистой любви*, составляющее основу богословия квиетистов⁷². Так, в марте 1826 г. он писал Е.В. Новосильцевой: «Надобно, чтобы душа подвизалась, сквозь толпы помыслов, пробиться *в область чистой любви*»⁷³. Игуменни Марии (Тучковой) в письме от 27 марта 1833 г. Филарет давал совет: «Привязывающийся к единомудушным пусть старается еще теснее привязать их и себя к Единому, связующему Своих союзом *любви чистой* и свободной»⁷⁴ (ср. с высказыванием г-жи Гийон в «Методе молитвы»: «Когда вы приходите к Господу помолиться, придите сердцем, наполненным чистой любовью. Любовь, которая не ищет ничего для себя. Придите с сердцем, которое ничего не ищет от Господа, но лишь желает угодить Ему творить Его волю»). И это далеко не все примеры, позволяющие говорить о заметном влиянии сочинений квиетистов на формирование образно-понятийного ряда святителя Филарета.

⁶⁴ Слово при освящении храма Живоначальной Троицы, созданного тщанием княгини Е.Н. Мещерской, и при открытии основанного ею Высочайше утвержденного Борисоглебского женского общежития: Произнесено 4 мая 1822 г. // Там же. С. 307.

⁶⁵ Слово в неделю всех святых при посещении города Коломны: Произнесено 28 мая 1822 г. // Там же. С. 322.

⁶⁶ *Гийон Ж.* Метод молитвы.

⁶⁷ Слово по освящении в Казанской соборной церкви придельного храма во имя Рождества Пресвятой Богородицы: Произнесено 17 сентября 1811 г. // *Свт. Филарет, митр. Московский.* Слова и речи. Т. 1. С. 77.

⁶⁸ Слово в Великий Пяток. 1813 // Там же. С. 119.

⁶⁹ См.: *Смирнова И.Ю.* Наследие Филарета, святителя Московского, в свете православной исихастской традиции // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 173–174.

⁷⁰ Слово в день Благовещения. 1810 // *Свт. Филарет, митр. Московский.* Слова и речи. Т. 1. С. 238.

⁷¹ Там же. С. 242.

⁷² О «чистой любви» как основе богословских рассуждений Ф. Фенелона см.: *Хондзинский П., свящ.* Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 28–36.

⁷³ Письма высокопреосвященнейшего Филарета Московского к Екатерине Владимировне Новосильцевой. М., 1911. С. 67.

⁷⁴ Письмо от 27 марта 1833 г. // ЧОЛДП. 1873. V. С. 92.

Преломлению в гомилетике святителя Филарета богословских воззрений Фенелона, которого, как отметил отец Георгий Флоровский, Филарет читал «больше других [авторов]»⁷⁵, посвящена уже упоминавшаяся статья священника Павла Хондзинского⁷⁶, который одним из первых обратился к проблеме синтеза восточных и западных богословских традиций в гомилетике святителя Филарета.

В качестве примера основательного знакомства Святителя с сочинениями Фенелона автор проводит разбор Слова на Рождество Христово, произнесенного Филаретом в домово́й церкви князя А.Н. Голицына на третий день Рождества 1812 г. Отец Павел сравнивает его со Словом на Рождество Христово епископа Камбийского, указывая и на существенные различия в интерпретации евангельского сюжета. Так, если Фенелон категорически отвергает путь волхвов как образ земной и неспасительной мудрости («Умолкни же, надменный разум, я терпеть тебя не могу!»⁷⁷) и превозносит путь пастырей «во мраке веры»⁷⁸, то у архимандрита Филарета отношение к «пути ведения» и «простоте верования» иное: предпочитая последнюю, он не оставляет без надежды и идущих путем волхвов, который, по Филарету, есть «путь света и ведения»⁷⁹, и в конечном счете призывает «прославить Прославившего путь волхвов, не презреть пути пастырей»⁸⁰.

Священник Павел Хондзинский объясняет расхождение в богословии Фенелона и Филарета различиями в восприятии евангельского текста: «На евангельский текст Фенелон смотрит глазами аскета-мистика, ищущего в Писании подтверждение своего опыта, святитель же Филарет — глазами библииста-экзегета, не имеющего права обойти молчанием данность евангельского рассказа»⁸¹.

Трудно согласиться с этим мнением, ограничивающим масштаб филаретовской гомилетики тесными рамками исключительно герменевтического подхода, а также с утверждением автора статьи, будто Святитель обращается «к аскетической составляющей учения Фенелона» лишь «по обстоятельствам времени и собственной жизни»⁸².

Мнение о. Павла заслуживает, на наш взгляд, особого внимания. В поисках ответа на вопрос, «чем дорог святителю Фенелон», он исходит из двух небесспорных установок: «Молодой иеромонах, затем архимандрит Филарет, оказавшись в Петербурге, вынужден был вести практически светский образ жизни (вспомним его воспоминание о первом приезде в Петербург и знакомстве с тем же князем Голицыным)». Кроме того, автор статьи подчеркивает, что «до знакомства Филарета с пр. Антонием (Медведевым) нам ничего не известно о его духовниках: кто они были и были ли вообще (не в смысле формального приема обязательной, очевидно, и тогда для духовенства исповеди, а в смысле духовного, тем более “старческого” окормления»⁸³.

Исходя из этих положений, автор делает следующий вывод: «Между тем аскетика Фенелона подразумевает как раз и пребывание в миру, и непосредственное послушание воле Божией через жертву воли человеческой, приносимую на возлагаемом самой жизнью (а стало быть и Промыслом) кресте»⁸⁴. Но ни *пребывание в миру*, ни *непосредственное послушание воле Божией* не противоречат духовной практике Русской Православной Церкви, в том числе исповедальной и старческой, в то время как отказ в ней будущему Святителю можно принять за косвенный упрек его в протестантизме, за что в свое время укорял митрополита Филарета и обер-прокурор Св. Синода граф Н.А. Протасов⁸⁵.

⁷⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 168.

⁷⁶ См.: Хондзинский П., священник. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 25–45.

⁷⁷ Цит. по: Хондзинский П., священник. Указ. соч. С. 39.

⁷⁸ Там же. С. 40.

⁷⁹ Слово на Рождество Христово: Произнесено 27 декабря 1812 г. // *Свт. Филарет, митр. Московский*. Слова и речи. Т. 1. С. 113.

⁸⁰ Там же. С. 114.

⁸¹ Хондзинский П., священник. Указ. соч. С. 40.

⁸² Там же. С. 42–43.

⁸³ Там же. С. 42.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Palmer W. Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. L., 1882. P. 174.

Рассмотрим вопрос подробнее. Если мы, следуя совету автора, вспомним обстоятельства, при которых иеродиакон Филарет был впервые представлен обер-прокурору Св. Синода, а именно во время праздника в Таврическом дворце в самом начале 1809 г., на который были приглашены высшие духовные лица столицы, то следует сказать, что этот эпизод еще никак не характеризует *образа жизни* Святителя, тем более, сам он вспоминал, что «смешон был тогда в глазах членов Синода» и «так и остался чудачком»⁸⁶.

Но, возможно, в статье имеются в виду частные контакты будущего Святителя с государственными сановниками и светскими особами. Безусловно, ему приходилось по долгу службы принимать участие в работе различных обществ, посещать императорский дворец и дома петербургских вельмож. Но можно вспомнить, например, что в первые месяцы пребывания в Петербурге ему приходилось спать на полу в келье ректора Санкт-Петербургской Духовной академии архимандрита Сергия, не стоит забывать и изнурительных трудов Филарета в качестве инспектора Александро-Невской семинарии, а затем профессора и ректора академии, составление им новых курсов, частые проповеди по особо значимым поводам. Кроме того, Филарет был правой рукой первоприсутствующего в Св. Синоде митрополита Амвросия (Подобедова), что также накладывало на него определенные обязательства. Наконец, приведем внешний отзыв, а именно воспоминания посетившего Филарета в 1818 г. квакера: «Его апартаменты (в Александро-Невской лавре. — *И.С.*) отличались большой простотой, как

келья монаха, чему соответствовало небольшое количество мебели; ...в нем было заметно большое смирение. Он был известен как набожный и духовный человек»⁸⁷.

Петербургский образ жизни Филарета, прошедшего за десятилетие иерархический путь от иеродиакона до архиепископа, фактически приурочивал его к будущему святительскому служению, и не вполне понятно, что имел в виду автор статьи, приводя в качестве иллюстрации «светского образа жизни» первое появление иеродиакона Филарета в свете.

Можно также согласиться с автором, что нам мало известно о внутренней жизни Святителя. Тем не менее существует достаточно свидетельств, позволяющих утверждать, что святитель Филарет знал и ценил практику духовного окормления, и не только в смысле, как пишет о. Павел, «обязательной для духовенства исповеди». Обратимся, например, к его переписке с Е.В. Новосильцевой⁸⁸ или с А.Н. Муравьевым⁸⁹, где он рекомендует им для исповеди духовно опытных лиц из московского и петербургского духовенства, отдавая должное уважение исповедальной практике. Разумеется, подобное отношение к духовному окормлению не возникло у московского владыки в одночасье. Не вдруг избрал он в духовники и архимандрита Антония. Еще в начале 20-х гг. XIX в. он сближается с такими выдающимися старцами, как преп. Зосима (Верховский), Филарет (Пуляшкин), пустынножитель Свенской пустыни Арсений, Филарет (Данилевский). Последнего, в частности, святитель Филарет рекомендовал как «довольно искушенного, чтобы *советы его принимать со вниманием*»⁹⁰ и

⁸⁶ См.: *Сушков Н.В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, Митрополита Московского. М., 1868. С. 224.

⁸⁷ «Divers passages, tires des memoires d' Etienne de Grillet de Mobilier, membre de la societe des amis, autrement nommes Quakers, sur son voyage en Russie en 1818» — см.: *Сушков Н.В.* Квакеры в С.-Петербурге // Чтения в Обществе истории древностей российских. 1867. Кн. 1. С. 154.

⁸⁸ Письма Высокопреосвященного Филарета Московского к Екатерине Владимировне Новосильцевой. М., 1913.

⁸⁹ Письма митрополита Московского Филарета к А.Н.М. Киев, 1869.

⁹⁰ В письме к княгине Е.Р. Вяземской от 30 марта 1823 г. Святитель писал: «Мир и благословение от Господа рабе Его княгине Елизавете! На прошедших днях с о. Филаретом, которого и Вы знаете и который довольно искушен, чтобы советы его принимать со вниманием, говорили мы об одном монахе, который говорит, что монаху стыдно лечиться. Я заметил на сие: не лучше ли смириться и признать себя недостойным особенной помощи Божией и просить, чтобы она послана была чрез обыкновенное посредство врача, которого *Господь создал, и врачеваний*, которые также *Господь создал, и муж мудрый не возмущается ими* (Ис. Сир. гл. 38). А Филарет сказал, что отцы советуют уединенным пустынножителям не лечиться, а предавать себя единственно в волю Божию, а живущим в обществе принимать врачевание. Чрез несколько часов после сего разговора я узнал, что Ваше Святельство не хотите принимать лекарств: и мне тотчас пришло на мысль сообщить Вам случившийся между нами разговор. Не имею времени ни слова более написать. Господь да исцелит Вас и сохранит как ведает, о чем молю Его» (Душеполезное чтение. 1868. Ч. 3. С. 80–81).

как «старца доброго и *внимательного к делу старчества*»⁹¹ (курсив мой. — И.С.).

Известно, что практика духовничества была вполне распространена в окружении Филарета и в первом десятилетии XIX в. в Петербурге. Напомним, например, что преподобный Макарий (Глухарев), будучи студентом Петербургской духовной академии, ежедневно приходил к архимандриту Филарету для открытия помыслов; князь А.Н. Голицын обращался к Филарету с просьбой стать его духовным отцом, на что последний ответил отказом в силу их тесных отношений; позже с той же целью князь обращался к архимандриту Фотию (Спаскому). Наконец, о том, что Филарет в Петербурге имел опыт общения с духоносными людьми, свидетельствуют слова его проповеди на Преображение 1820 г.: «Путь к созерцанию Фаворской славы не поглощен бездною, не прегражден стеною, не зарос тернием, не забыт, не потерян, но еще и ныне указывается знающими желающим»⁹².

В контексте вышесказанного, из того факта, что нам неизвестны некоторые обстоятельства внутренней и келейной жизни Святителя, делать вывод, что Филарет ограничивался «непосредственным послушанием воле Божией», не представляется корректным.

Также, на наш взгляд, неправомерно и противопоставление *аскета-мистика* Фенелона библеисту-экзегету Филарету. Для подобной оппозиции необходимо было бы показать сначала, что Филарет *аскетом-мистиком* вовсе не являлся. Он и *не является* им в узком смысле. Его понимание евангельского учения гораздо шире и глубже как *аскетизма* и *мистицизма* Фенелона, так и возможностей западного мистико-аскетического опыта в целом — и вовсе не по *обстоятельствам времени* или *жизни*, а по исконной принадлежности к православной аскетической традиции. Именно внутрен-

ней потребностью, а отнюдь не данью столичной моде, было обусловлено его обращение к творениям западных мистиков, имевших собственный духовный опыт божественных созерцаний, тогда как личный опыт Филарета (и как аскета, и как мистика) позволял ему интерпретировать учение квиетистов в безукоризненно православном духе.

Имевшие место заимствования из сочинений католических авторов-квиетистов в ранней гомилетике Филарета прежде всего свидетельствуют о том напряженном внимании, с которым он относился к духовному опыту «другого» христианства и прежде всего в области аскетики и гомилетики. В целом же свое отношение к литературе Святитель сформулировал в письме к архимандриту Антонию (Медведеву) от 26 ноября 1838 г., написанном по поводу ужесточения цензуры: «Но что будет?.. Запретят “Краткий способ молиться”, сочинение г-жи Гийон, но запретят ли книги развратные и развращающие? — Надобно нам по долгу и возможности убеждать людей, чтобы черпали из обильных чистых источников православия и святыни и не простирали почерпала в кладенцы мутные, или со вредом, или по крайней мере без нужды и с опасностью вреда»⁹³.

* * *

Определение позиции митрополита Филарета по отношению к западным авторам важно и потому, что оно непосредственно затрагивает еще один недостаточно исследованный вопрос — о его отношении к различным проявлениям мистицизма и масонства, которое было характерным для петербургского аристократического общества и в котором неоднократно упрекали впоследствии московского Святителя.

А.С. Стурдза^{94*}, тесно общавшийся с Филаретом в Петербурге, писал, что в петербургский период

⁹¹ В письме к архимандриту Афанасию от 18 августа 1823 г. Святитель писал: «Вручителя сего, отца строителя Глинской пустыни Филарета примите братом и упокойте. Сим одолжите меня; и Вам, думаю, сие не в тягость будет; он старец добрый и внимательный к делу старчества» (цит. по: Письма Филарета, митрополита Московского, к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Афанасию. М., 1886. С. 36).

⁹² *Свт. Филарет, митр. Московский*. Творения: слова и речи. М., 1873. Т. I. С. 100.

⁹³ *Свт. Филарет, митр. Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1831–1867. Т. 1. С. 183.

^{94*} Стурдза Александр Скарлатович (1791–1856), князь, дипломат, религиозный деятель, литератор. Родился в г. Яссы, в семье, принадлежавшей к одному из самых влиятельных родов Молдавского княжества. Играл видную роль в Петербурге в царствование Александра I. После Адрианопольского мира (1829) из-за разногласий как с министерством иностранных дел, так и с министерством народного просвещения вышел в отставку и поселился в Одессе,

Филарет был «колеблен внушениями духов много-различных»⁹⁵. С.М. Соловьев в своих «Записках» писал, что, «принадлежа, бесспорно, к числу даровитейших людей своего времени, Филарет шел необыкновенно быстро, поддерживаемый масонскою партией, к которой принадлежал, особенно другом своим князем Александром Николаевичем Голицыным»⁹⁶.

Подобные суждения, несправедливые и чрезмерно обобщенные в духовном смысле, фиксируют, однако, вполне реальную черту мировоззрения святителя Филарета в общем культурологическом аспекте. Можно с уверенностью сказать, что так называемые *мистические*, или, по выражению Филарета, *религиозно-масонского толка* источники не вызывали у него отторжения не только в первое десятилетие или 20-е гг. XIX в., но и позже, и не так далеки от истины авторы, которые говорили, что они даже возбуждали и стимулировали его богословскую мысль. Тем не менее принадлежность к масонам лиц из ближайшего окружения Филарета набрасывала некоторую тень и на Святителя, хотя надо отметить, что даже известный архимандрит Фотий (Спасский), восставший в 20-х гг. против князя А.Н. Голицына и возглавляемого им Российского Библиейского общества, а заодно и против Филарета Московского, в своей «Автобиографии» писал, что в годы его обучения в Петербургской Духовной академии, «живя под тонким взором архимандрита Филарета», он «никогда не заметил и не мог заметить даже единой тени противу учения Церкви, ни в классах в академии, ни частно»⁹⁷.

Однако предоставим слово самому Святителю, который выразил свое отношение к масонству в беседе с епископом Леонидом (Красноповковым) 2 апреля 1865 г., обнаруживая не только осведомленность, но и вполне трезвое и взвешенное воззрение на различные его направления: «Масоны

очень различны: во Франции масонство привело к революции; масонство Феслера смотрело на христианство как на философскую систему; было масонство эпикурейское; когда один из масонов спросил цифрами, восстановится ли в России ложа, упраздненная Александром, я спросил полковника Слободского, умевшего чрез вычисления давать ответы, то вычисление Слободского ответило: полезно иногда соблюдать диету, намекая на то, что масонские ложи собирались для того, чтобы после речи и песни хорошо поужинать. Наконец, были люди, которые христианство вполне признавали, но думали, что в ложах оно возвышеннее, совершеннее, нежели в Церкви. Люди вовсе чуждые христианства чрез этого рода ложи были привлекаемы к доброй жизни: Лабзин (вице-президент Академии художеств) всякого нового адепта из неверующих посылал прежде всего к духовнику. Некоторые из них нравственно исправлялись, а иные даже входили прямо в Церковь: так, Гамалея из масона обратился в христианского отшельника; известный протоиерей Семен Иванович был примерный священник, а несомненно, он принадлежал к ложе. Не говоря о прочих видах масонства, и этот чисто религиозный вид представляет собою односторонность»⁹⁸. Таким образом, вполне ориентируясь в разновидностях масонства, Филарет, не имея нужды уклоняться в чуждые ему новые течения, не отвергал и того позитивного влияния, которое оказывало на своих членов так называемое им *религиозное масонство*, хотя и подчеркивал его ограниченность.

В ответ на приглашение Лабзина войти в ложу Филарет ответил: «Если там что-либо иное, чего в Церкви нет, то я не хочу изменять Церкви, а если там то же, что в Церкви, так мне не за чем и выходить из Церкви»⁹⁹, из чего можно видеть, что его отношение к членству в масонской ложе было пре-

посвятив себя общественной, благотворительной и литературной деятельности: вел активную полемику с представителями западных конфессий; состоял в качестве депутата в одесской комиссии для борьбы с чумой; при его участии было учреждено Общество истории и древностей Новороссии, основаны Архангельский женский монастырь и община сестер милосердия; в течение 12 лет состоял вице-президентом общества земледелия южной России.

⁹⁵ Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 169.

⁹⁶ Соловьев С.М. Вестник Европы. СПб., б. г. С. 14.

⁹⁷ Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 170.

⁹⁸ Из записок преосвященного Леонида, архиепископа Ярославского // Московские церковные ведомости. 1908. № 46. С. 2048–2049.

⁹⁹ Там же.

дельно ясным — он сохранял верность Православию и твердую позицию по отношению к Церкви. Делом первостепенной важности Святитель считал созидание Церкви и совершенствование церковной жизни, тем самым четко оппозиционируя себя масонству в любых его проявлениях: «Церковь, говорят, действует неудовлетворительно; но в таком случае на нее и надобно обратить внимание: укрепить здание Божие, а не строить свои хижины подле ослабевающего здания»¹⁰⁰.

Священник Георгий Флоровский замечательно охарактеризовал подход Святителя к представителям мистического направления в масонстве, среди которых были важные государственные деятели и даже архиереи: «Филарет не верил в пользу и надежность суровых запретительных мер, не торопился вязать и осуждать. От заблуждения он всегда отличал человека заблуждающегося и с доброжелательством относился он ко всякому искреннему движению человеческой души. В самих мистических мечтаниях он чувствовал подлинно духовную жажду, духовное беспокойство, которое потому только толкало на незаконные пути, что “не довольно был устроен путь законный”. И потому обличать нужно не прещениями только, но прежде всего учительным словом. Прежде всего нужно наставить, вразумить — о такой положительной и творческой борьбе с заблуждениями прежде всего и думал Филарет и воздерживался от нетерпеливых споров... Под покровом мистических соблазнов он сумел распознать живую религиозную потребность, жажду духовного наставления и просвещения»¹⁰¹.

Интересно и свидетельство епископа Никодима (Казанцева): «19 декабря 1839 г. был я у митрополита Филарета. Между разговорами он сказал: и иностранные газеты пугают чем-то враждебным против веры и Церкви в будущем 1840 г. Потом пошла речь о лжепророках, о Штилинге. Жаль, что не записаны были в то время речи владыки. Они, конечно, интересны. Филарет не увлекался сими лжепророками: это я твердо знаю. А, однако, он не был к ним равнодушен, по крайней мере не презирал их»¹⁰².

На наш взгляд, позиция Филарета, достаточно определенная, будет еще более ясной, если исходить из критериев его отношения к западному мистицизму, о котором говорилось выше. Он не обличал тех, кто был склонен, как, например, князь Голицын или Лабзин, к увлечению западными мистиками, но, следуя принципу духовного врачевания [трости надломленной не переломить, льна курящегося не угасить (Ис. 42: 3; Мф. 12: 20)], всей силой своего красноречия и убеждения, со всем талантом проповеднического искусства способствовал тому, чтобы прививать здоровый вкус к святоотеческому богословию, к высокому и таинственному созерцательному мистицизму в православной византийской традиции, не утрачивая искреннего интереса к тому, как святоотеческое наследие неразделенной Церкви интерпретировалось богословами западной традиции¹⁰³.

* * *

Исходя из осознания Филаретом некоторой духовной общности двух традиций, следует подходить и к рассмотрению его опыта общения с представителями Западных Церквей.

Из дошедших до нас воспоминаний известно, что в 1818 г. состоялась встреча епископа Ревельского Филарета с английскими квакерами; в 1840 г. произошло его знакомство с архидиаконом Кентерберийского собора Вильямом Пальмером, повлекшее за собой многолетние контакты митрополита Филарета с членами и последователями Оксфордского движения Георгом Вильямсом, Нилем, Станлеем и др. Из представителей Римской Церкви можно назвать имена известного литургиста и канониста кардинала Жана Батиста Франсуа Питра, аббата Владимира Гетте, впоследствии принявшего православие. Нельзя обойти молчанием и встречи Святителя с американским пастором Юнгом.

Ни принадлежность к иным христианским Церквам, ни различие религиозных убеждений, ни иерархический статус лиц не могли повлиять на характер приемов митрополита Филарета, всегда исключительно уважительных, содержа-

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 170.

¹⁰² МН. Митрополит Филарет в его отношении к миру таинственных явлений // Душеполезное чтение. 1883. Май. С. 28–29.

¹⁰³ Свт. Филарет, митр. Московский. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1831–1867. Т. 1. С. 183.

тельных, духоносных. Их доминантой, невидимым стержнем, движущим импульсом был неизменно искренний интерес Святителя к собеседникам, стремление уловить внутренний нерв тех интересов, проблем, духовных запросов, которые привели их в Россию.

Иностранные собеседники Филарета, как красноречиво свидетельствуют мемуарные источники, были покорены обаянием его личности, поражены мощью интеллекта, остротой ума, широтой эрудиции. Одно из самых сильных впечатлений оставила добросердечность маститого Святителя.

Приведем фрагмент из воспоминаний квакера Э. де Грийе де Мобилье, члена «Общества друзей», о встрече с епископом Филаретом в Петербурге в 1818 г.: «Наша встреча с ним была очень торжественной и полной переживаний; он нам рассказал свободно и с христианской любовью о его занятиях и христианских заботах, мы провели несколько благоговейных мгновений, мы почувствовали духовную общность, так как нас осенило крещение истиной. Он был очень взволнован, прощаясь с нами, обнял нас и поцеловал с христианской любовью»¹⁰⁴. Квакеры отметили в молодом епископе такие черты, как скромность, деликатность, духовность, благоговейность. Подводя итоги, Э. де Грийе де Мобилье заметил: «Удивительно, насколько больше живой религии у некоторых высокопоставленных духовных лиц Греческой Церкви, чем среди папистов, как правило, их образ жизни проще; к тому же те, которых мы встречали, отличались своей набожностью»¹⁰⁵.

А вот выдержка из неопубликованного письма англиканского каноника Г. Вильямса к А.Н. Муравьеву: «Я никогда не забуду его великую доброту и, как и В. Пальмер, буду глубоко хранить самые добрые о нем воспоминания. Молю Вас выразить Его Высокопреосвященству заверение моего глубокого

уважения и признательности за его незаслуженное расположение и благосклонность»¹⁰⁶.

Открытость и доступность Московского Святителя оказались полной неожиданностью и для представителя Римо-Католической Церкви монаха-бенедиктинца, кардинала (1863) Жана Батиста Франсуа Питра, предпринявшего в 1859 г. путешествие в Россию для занятий в архивах Москвы и Петербурга с целью «опубликования неизвестных в науке творений святых отцов и учителей Церкви греческих и латинских»¹⁰⁷. Наслышанный о непримиримости Филарета в вопросах распространения католичества в России и о том, «будто бы митрополит враждебно относится к католикам», Питра был встревожен «мыслью о невозможности проникнуть в заветную библиотеку и безуспешности его дальнего и трудного странствия»¹⁰⁸. Вопреки опасениям он был удивлен тем приемом, который оказал ему Святитель. Питра вспоминал, что на просьбу работать в Синодальной библиотеке «митрополит ответил, что ему «во всем будет предоставлена полная свобода в пределах правил Синодальной библиотеки; что он сам сделает распоряжение в этом смысле» и надеется, что Питра останется доволен и при отъезде из Москвы сообщит ему о своих научных новостях»¹⁰⁹. На изъявления благодарности Питра, обещавшего «никогда не забывать о благодеяниях всякого рода, которыми он был осыпан в городе Москве», митрополит отвечал: «Я сам нарушил бы все обязанности гостеприимства, если бы со всем вниманием не принял монаха и иностранца»¹¹⁰.

Закон гостеприимства, закон уважения к личности, к индивидуальным убеждениям и личной религиозности, понимание духовных исканий и стремления к благодатным дарам были главными критериями Святителя в его отношениях с представителями Западных Церквей. И, полагаем, что не последнюю роль здесь играли его знакомство

¹⁰⁴ «Divers passages, tires des memoires d'Etienne de Grillet de Mobilier, membre de la societe des amis, autrement nommes Quakers, sur son voyage en Russie en 1818» — см.: *Сушков Н.В.* Квакеры в С.-Петербурге // Чтения в Обществе истории древностей российских. 1867. Кн. 1. С. 154–155.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Письмо Г. Вильямса к А.Н. Муравьеву. С.-Петербург, 8 октября 1845 г. / пер. с англ. И.Ю. Смирновой // РГБ ОР. Ф. 188. К. 4. Ед. хр. 52. Л. 10.

¹⁰⁷ *Соколов И.И.* Митрополит Филарет и кардинал Питра // Прибавление к Церковным Ведомостям. № 18. 1897. С. 635.

¹⁰⁸ Там же. С. 636.

¹⁰⁹ Там же. С. 637.

¹¹⁰ Там же. С. 639.

с европейской литературой, глубокое знание тех истоков западного мировоззрения, которые питали многие поколения Западной Церкви.

В глубоком проникновении в тайны Евангелия, в наследие византийского богословия нужно искать ключ к пониманию и *мистицизма*, и *веротерпимости* митрополита Филарета, и его открытости к представителям как английского Библейского общества и членам англикано-протестантской епископии, так и к ученым-католикам. Прямым следствием многолетней деятельности Святителя в сфере межцерковных контактов с представителями Западных Церквей было образование право-

славных приходов в Англии и Франции, а также Православной Церкви в Америке.

Основательное знакомство с «ортодоксальным направлением» Галликанской Церкви имело заметное влияние на последующую церковно-дипломатическую деятельность митрополита Московского Филарета. Благодаря глубокому пониманию им исторической ситуации и основательному знакомству с религиозными направлениями других конфессий за время архипастырского служения Святителя был заложен фундамент для будущего диалога между Русской Православной Церковью и христианским Западом.

СЛУЖЕНИЕ ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИСАВЕТЫ ФЕОДОРОВНЫ

А.Б. Ефимов

Духовно-нравственная жизнь Европы в конце XIX и начале XX в. по своей проблематике во многом напоминает современную. Христианские народы в своей основной массе отказывались от идеала чистого христианского служения Богу и людям и принимали те или иные подмены вплоть до идей социализма и атеизма. Различные общественные и религиозные течения вели ожесточенную борьбу с Церковью и с церковным сознанием. В результате большинство людей в Европе жили уже не в Церкви и не Церковью. Россия же в это время еще сохраняла во всех сословиях верность православному идеалу святого, совершенного служения. Однако не все представители сословий сумели сохранить этот идеал: часть, пусть и меньшая, приняла подмены, и все слои общества оказались разделенными на тех, кто остался верен идеалам святого служения, и на восстающих против этих идеалов, — по Достоевскому, «бесов». Не сохранились единство и верность христианским идеалам также и в семье Романовых¹. Об остроте борьбы свидетельствуют длинные списки верных служителей России, которые были убиты или пострадали в результате террора. Еще задолго до революции, в 1909 г., тысячи имен жертв революционного террора были помещены на стенах храма в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение» на Ходынском поле.

Для каждого христианина несение креста становится школой веры, надежды и любви; оно вводит в благодатную радость, которая есть начало и залог райской радости. Вся русская культура, от семейной крестьянской до дворцовой, строилась на основании православного понимания этого священного и радостного долга служения Богу и людям и была тщательно продумана и подробно разработана. Честное служение Богу, Царю и Отечеству воспитывалось и поддерживалось христианским обще-

ством, государством и Церковью, а разрушители этого порядка, освященного Церковью, издревле назывались ворами и считались преступниками. Особо важны были верность и честность (честь) служения в правящих сословиях, которым народ и Церковь доверили управлять страной.

Великий князь Сергей Александрович и Великая Княгиня Елисавета Федоровна совершали путь служения Церкви, Самодержавию и Отечеству до своей мученической кончины. «Великая Матушка» уже прославлена Церковью и с сонмом новомучеников предстоит за нас пред Богом. Преподобномученица Елисавета особенно дорога нам; она явила пример совершенной сострадательной любви и помогает в наше смутное время восстановить утерянный идеал святости и веру в «Сына Божия, возлюбившаго меня и предавшаго Себя за меня» (Гал. 2: 20).

* * *

Елисавета Федоровна родилась и выросла в протестантской немецкой семье великого герцога Гессенского. Гессенский дом был хранителем традиций веры, нравственности и милосердия. В роду почиталась Елизавета Тюрингенская (1207–1231), канонизированная Католической Церковью еще в 1235 г. именно за дела благотворительности. Наибольшее влияние на формирование личности Елисаветы оказала мать, великая герцогиня Алиса, а после ее смерти в 1878 г. — бабушка, английская королева Виктория. Английская система воспитания была воспринята Елисаветой в меньшей мере, чем немецкая. После смерти матери Елисавета стала помощницей отцу в воспитании младших детей, в том числе и Аликс, будущей российской императрицы Александры Федоровны.

В двадцатилетнем возрасте Елисавета становится женой Сергея Александровича Романова,

¹ См.: Великая Княгиня Елисавета Федоровна и Император Николай II: материалы и документы: 1884–1909 г. СПб., 2009.

младшего брата императора Александра III. Для Сергея Александровича, так же как для его племянника Николая, будущего императора, Александр III был примером веры и служения Богу и Отечеству. Сергей Александрович был старше Елисаветы на 6 лет, имел глубокую веру и основательное разностороннее образование. Он был знатоком искусства, прежде всего живописи, а начинал свое служение идеалам Империи военным в Преображенском полку, которым впоследствии и командовал. Наиболее близкими членами семьи для него были младший брат Павел и двоюродный брат Константин Константинович Романов (талантливый поэт К.Р.).

Великосветское общество Петербурга вскоре было покорено красотой, естественностью и приветливостью, а также искренностью, прямоотой, тактом и сердечным умом молодой жены Великого Князя. Она охотно участвовала в светских развлечениях и балах. Со многими в семье у нее и прежде всего с императрицей Марией Феодоровной установились душевные, добрые отношения. Среди аристократических семейств ее близкими подругами впоследствии стали княгини Мария Васильчикова и Зинаида Юсупова, соседка по подмосковному имению Ильинское.

Жизнь Елисаветы Феодоровны в России была постепенным восхождением к новым, все более глубоким и совершенным формам служения Богу и людям. Можно выделить ее основные этапы. Первые подготовительные к служению петербургские годы (1884–1891) были наполнены радостями светской культурной жизни и постепенным вхождением в проблемы царской семьи и великосветского общества. С принятием Православия в 1891 г. началась новая жизнь в Москве, уже в качестве генерал-губернаторши, первой дамы московского общества, «хозяйки» Москвы (1891–1905). Одновременно налаживалась жизнь двух «малых миров» — имения Ильинское с окрестными селами и поместьями и Александровского дворца в Нескучном саду на окраине Москвы. Сергей Александрович и Елисавета Феодоровна были самыми близкими людьми молодой царской семьи, их советы были необходимы Николаю, еще неопытному в государственных делах. Сразу же вокруг молодого Царя началась борьба за влияние на него и его государственные решения. Борьба за императора, нетвердого в своих решениях и

«слишком доброго», чтобы крепко держать бразды правления в беспокойное, смутное время, трагически переживалась «дядей Сергеем» и «тетушкой Эллой», которые готовы были отдать за него жизнь и крепко стояли за твердый порядок самодержавия, завещанный Александром III.

Так было до трагической кончины Сергея Александровича. После его гибели Елисавета Феодоровна оставила светскую жизнь и отдала всю себя делам милосердия. *На этом новом жизненном этапе* (1905–1909) ее усилиями вырабатывались формы полумонашеского служения страждущим и обездоленным. Этот во многом новый для России путь служения оформляется в Марфо-Мариинскую обитель милосердия. В создании этой обители принимали участие: Государь Николай II, митрополит Московский Владимир и его викарные епископы Трифон, Анастасий (а позже и Арсений), литургист профессор А.А. Дмитриевский, художники М. Нестеров и В. Васнецов, архитектор А.В. Щусев, духовники и старцы оптинские, иеросхимонах Алексей Зосимовой пустыни, схиархимандрит Гавриил (Зырянов), священник Митрофан Сребрянский и многие другие.

Полное самоотвержения служение в обители милосердия становится для Елисаветы Феодоровны венцом ее подвига и духовного возрастания (1909 — конец 1917 г.). Расширяется и сеть находившихся в ее ведении духовно-просветительных учреждений в Москве и по всей России. Особенно широкий размах милосердие и просветительская деятельность приобретают с началом войны в 1914 г. Елисавета Феодоровна вместе с императрицами Марией Феодоровной и Александрой занимается созданием, совершенствованием и обеспечением всем необходимым госпиталей, санаториев, домов реабилитации для инвалидов войны, помощью детям и семьям фронтовиков, спасением бедствующих детей, которые убегали из семей на фронт.

Отдавая себя делам милосердия, Елисавета Феодоровна не переставала поддерживать императора Николая, продолжала опекать племянников покойного мужа Марию и Дмитрия и др. В последний год царствования, когда Государю особо нужна была духовная помощь, Елисавета Феодоровна старалась утешить и поддержать императора, находившегося в ставке вблизи фронта. Она вместе с императрицей Александрой Феодоровной организовала торжественный переезд великой святы-

ни — Владимирской иконы Богородицы в ставку 28 мая 1916 г. Елисавета Феодоровна с сестрами Марфо-Мариинской обители, с духовенством крестным ходом провожала икону из Успенского собора на Александровский вокзал и в тот же день телеграфировала Государю: «Только что проводила икону Божией Матери Владимирской. Масса народу, настроение умиленное. Весь народ со слезами. Молились за своего обожаемого батюшку Царя, обожаемого Вождя и за дорогих родных воинов». Икона пребывала в ставке до апреля 1917 г., когда была возвращена в Успенский собор.

После гражданско-государственной катастрофы 1917 г. Елисавета Феодоровна отказалась уйти со своего поста и покинуть Россию как в 1917, так и в 1918 г., и сознательно принесла себя в жертву за несчастный обезумевший русский народ. *Это был последний, мученический, этап жизни — с конца 1917 до 18 июля 1918 г.* На свою добровольную Голгофу она пошла так же, как и семья императора, митрополит Владимир (Богоявленский), Патриарх Тихон и сонм новомучеников и исповедников российских, а также ее ранее погибший муж Сергей Александрович, которого она считала мучеником за веру.

* * *

В чем особенность служения преподобно-мученицы Елисаветы Феодоровны и ее обители? В конце XIX в. в России шло усиление процессов разрушения духовно-нравственных и культурных устоев жизни. Все больше симпатий, преимущественно в образованном обществе, завоевывали идеи «свободы» (а по существу — отказа) от традиций, от христианских заповедей, от веры и Церкви. Разрушительные идеи атеизма, социализма и революции, так же как и различные сектантские учения, постепенно захватывали умы и сердца молодежи образованных классов общества. Быстро распространялись толстовство, пашковство, баптизм и др. В начале XX в. уже любое собрание, встреча, вечеринка сопровождалась «ругательными речами» в адрес родителей, Церкви и самодержавия.

Что же противопоставили Сергей Александрович и Елисавета Феодоровна этому быстро набирающему силу разрушительному процессу? Прежде всего глубокую личную веру и должное христианское отношение к святыне, святости и нравственным вопросам. Оба они ясно понимали, что только

самоотверженное служение может остановить разложение общества и спасти Россию.

Правление помазанника Божия для Сергея Александровича и Елисаветы Феодоровны являлось основой самодержавного государственного строя православной Святой Руси, поэтому всякое отступление Николая от идеи самодержавия рассматривалось ими как разрушение российской государственности, как начало конца православной России. В день помазания императора 14 мая 1896 г. Сергей Александрович писал в своем дневнике: «Господи, благослови их и помилуй нас, Боже. Все это было потрясающе хорошо. Что за глубокий религиозный смысл в миропомазании Государя и в его причащении!».

Поскольку целью либеральных интриганов было изменение монархического строя правления на демократический, то с момента воцарения Николая II Сергей Александрович посчитал себя обязанным оказать всяческую поддержку в проведении твердой линии в управлении государством. Уже в 1896 г. Сергей Александрович писал брату Павлу по поводу интриг и борьбы за влияние на молодого царя: «Я совершенно спокоен, но бесконечно огорчен; мы дожили до того, что “раскол” идет сверху вниз — прежде по крайней мере он шел более нормально, т.е. снизу вверх! Видя все, что происходит за последнее время, невольно спрашиваешь себя, да кто же царствует...? Я даже не понимаю, чем все это может кончиться; но будущее неприглядно, и, если не будет сильной остротки... то разлад семейный и, что еще хуже, государственный, неизбежен...».

Служение же самого Сергея Александровича было прямо, твердо, ясно, и другого пути, кроме православного, церковного, отношения к Богу, Царю и Отечеству для него не существовало. Он был генерал-губернатором Москвы 14 лет и оставался как воин на всех фронтах до тех пор, пока император Николай II не согласился на ограничения царской власти. Служение новому типу царства представлялось Сергею лишеным духовно-нравственной основы, и не только потому, что благодать царского служения была неразрывна связана с обетами царя при миропомазании. Не менее важными для него были обещания Николая II следовать заветам отца, которого оба они боготворили. В разговоре об отставке с поста генерал-губернатора Москвы (1904 г.) он говорит Николаю, что для него стало «нравственно

невозможно оставаться на службе». К решению уйти в отставку он шел несколько лет. Каждый раз, как Николай II под влиянием тех или иных людей был готов начать либеральные реформы и снисходительно отнестись к разрушителям государственности, Сергей писал, говорил, настаивал на верности твердой линии Александра III, в противном случае предлагал ему уйти в отставку.

Елисавета Феодоровна всегда вместе с Сергеем занимала единую позицию по нравственным и государственным вопросам. Она настолько его понимала, что временами высказывала многие суждения государю вместо мужа. Наиболее ярко это видно во время студенческих беспорядков в 1899 г., когда либеральная политика С.Ю. Витте и других министров привела к поощрению и нарастанию антиправительственных выступлений. Она пишет Николаю II, который уже «не слышит» Сергея: «Витте — предатель,.. выслушай Сергея...». После этого письма Николай II принял и выслушал помощника Сергея Александровича В.К. Истомина. И беспорядки прекратились, как только политика правительства стала твердой и очевидной для общества.

Идея освященной Богом и Церковью царской власти как единства в России Церкви и государства, как священного долга служения Богу, Царю и Отечеству была жива в народе в конце XIX — начале XX в. Об этом свидетельствует многое в описываемых ниже событиях: встреча невесты Сергея Александровича в Петербурге народом и обществом, встреча Сергея Александровича и Елисаветы Феодоровны в Москве при его назначении, приезды императора Николая II в Москву, начиная с миропомазания на царство в 1896 г. Особенно теплым было пребывание его с семьей в Москве на Страстной и Пасхальной неделях (1900, 1903 гг.). Наконец, единство царя и народа ярко проявилось во время войн (1904, а затем с 1914 г.), когда десятки тысяч людей собирались, чтобы увидеть государя и приветствовать его. Были случаи, когда многотысячная толпа опускалась на колени, когда к ней обращался император. Это же отношение видно и на его встречах с профессорами и студентами, со светской публикой,

с художниками и актерами. Церковь учила этому все слои народа.

Ко времени ухода Сергея Александровича со службы его здоровье было расстроено разладом между его честным служением и тем, что происходило в Петербурге, в стране, в Москве, где, например, собрание представителей земств решило просить государя о даровании конституции. Воспитанные им в православной крепкой традиции государственные служащие высокого ранга, по его рекомендации занимавшие важные посты министров, не могли честно служить из-за отсутствия твердой политической линии и постоянных интриг. Остающихся непреклонными убивали революционеры. И самым опасным Сергей Александрович и великая княгиня считали отсутствие нравственного и политического единства в великосветском обществе и в семье Романовых.

На сохранение этого единства и была направлены силы великокняжеской четы. Сначала в Петербурге, а затем в Москве Сергей Александрович и Елисавета Феодоровна организуют встречи, приемы, праздники, даже балы, — прежде всего с целью объединения, консолидации общества*. Этому же служили их покровительство наукам и искусствам, общение с творческой интеллигенцией, организация различных благотворительных акций и структур. Наиболее яркие события из этой серии — благотворительные базары, которые впервые были организованы в Петербурге. В Москве организацию таких базаров взяла на себя Елисавета Феодоровна. Последние два дня двери базара были открыты даже для крестьян, которые шли потоком, и каждый хотел купить хоть что-нибудь из рук великой княгини.

Покровительство Сергея Александровича и Елисаветы Феодоровны искусствам и наукам играло значительную роль в культурной жизни России. Широко известна история создания Императорского исторического музея (Сергей Александрович и проф. И.Е. Забелин), Музея изящных искусств им. Императора Александра III** (Сергей Александрович и проф. И.В. Цветаев), Строгановского и Суриковского художественных училищ (Елисавета Феодоровна), Московского музыкального филар-

* Для этого великий князь Сергей Александрович стал членом Дворянского собрания г. Москвы, что до тех пор было не принято.

** Ныне Музей изобразительных искусств им А.С. Пушкина.

монического общества, Театрального училища (Елисавета Феодоровна), Московского синодального училища церковного пения, Московского археологического общества и др.

Менее известна роль Сергея Александровича и Елисаветы Феодоровны в создании Московского художественного театра. В Москве были организованы любительские спектакли силами дворян, где играла и Елисавета Феодоровна. В качестве режиссера-постановщика был приглашен К.С. Алексеев (Станиславский). Театралы Москвы вполне оценили и актеров, и режиссера. После спектакля К.С. Станиславский и В.И. Немирович-Данченко были приглашены к генерал-губернатору С.А. Романову. С этого спектакля идея создания Художественного театра начала воплощаться при активной поддержке Сергея Александровича и Елисаветы Феодоровны.

Столь любимые русской душой паломничества к почитаемым святыням начались для Елисаветы Феодоровны, когда она была еще протестанткой. Путешествие в 1888 г. вместе с Сергеем Александровичем, председателем Православного Палестинского Общества, на Святую Землю, паломничество и участие в освящении храма св. Марии Магдалины в Гефсимании укрепили ее решимость перейти в Православие. Она была на торжествах прославления прп. Серафима Саровского в Сарове и в Дивееве, и духовная связь с преподобным и с Саровом — Дивеевом с годами крепла.

После смерти Сергея Александровича паломничества заняли еще более важное место в ее жизни. Она участвовала в торжествах прославления прп. Анны Кашинской, свт. Гермогена в Москве, свт. Иоанна Тобольского. Паломничества включали посещения подвижников-духовников: о. Алексия в Зосимовой пустыни, архим. Гавриила в Седмиезерной пустыни под Казанью (когда старец Гавриил был переведен в Спасо-Елеазаровскую пустынь под Псковом, поездки к нему Елисаветы Феодоровны стали регулярными), Оптиной пустыни и ее старцев, Киево-Печерской лавры и др. Сохранились подробные описания ряда ее путешествий: в Архангельск и на Соловки, в Екатеринбург и в Верхотурье, по Казанской епархии, по Уфимской епархии, в Николо-Березовский монастырь.

По просьбе епископа Уфимского Нафанаила Елисавета Феодоровна взяла миссионерскую дея-

тельность в епархии под свое попечение. По сохранившимся письмам и документам видно, что она не только духовно возрастала в этих паломничествах, но и помогала решать проблемы далеких и близких монастырей, одновременно укрепляя духовные связи этих святых мест и народа с престолом. Народ и духовенство принимали ее как посланницу и представителя самого государя. Об этой радости народной от встречи ее как посланницы государя она неизменно писала и рассказывала императору Николаю II. Торжественными богослужениями сопровождалась поездка царской семьи и Елисаветы Феодоровны в дни празднеств трехсотлетия дома Романовых (1913 г.) по городам Нижний Новгород, Владимир, Кострома, Ярославль, Ростов Великий. Всюду присутствие Елисаветы Феодоровны — Великой Матушки, — известной всей России своими делами милосердия, помогало воодушевить добрый порыв народный в отношении к государю и его семье.

После гибели Сергея Александровича она направила свою жизнь на молитву и служение людям. В момент создания Марфо-Мариинской обители она писала А.Н. Нарышкиной, с которой раньше много общалась по делам благотворительности: «Если бы Вы знали, до какой степени я чувствую себя недостойной этого безмерного счастья, ибо, когда Бог даст здоровье и возможность работать на Него, это и есть счастье,.. люди, страдающие от нищеты... должны получать хотя бы немного христианской любви и милосердия — это меня всегда волновало, а теперь стало целью моей жизни. Говорят, что есть люди, которые хотят уйти из мирской жизни, покинуть ее, я же, наоборот, хочу войти в нее... У меня нет ни ума, на таланта — ничего у меня нет, кроме любви к Христу... Я не покидаю тех, кому я нужна, кого знала до того, как начала это новое дело; есть обязанности, отношения, которые не должны от этого пострадать...»

Среди тех, кого она не покидала, были прежде всего царь Николай и его семья, а также Императорское Православное Палестинское Общество и проблемы Святой Земли. Она с глубокой ответственностью приняла огромный груз Палестинского общества на себя и несла его до самого конца. Проблемы семьи императора вскоре усложнились с появлением Григория Распутина, которого Елисавета Феодоровна воспринимала как зло и беду, и, сколько могла, пыталась устранить его от двора.

Убийство Распутина она расценила как «патриотический акт» и после этого сделала последнюю попытку открыть Николаю II глаза на грозные признаки предсмертной агонии власти царя и правительства. Она писала в своем последнем письме императору:

«Слова св. Жанны д'Арк: “Если я унываю от того, что не могу своей верой разжечь сердца других, я удаляюсь и молюсь в уединении... И в конце молитвы я слышу Его голос: Дерзай, Дщерь! Я не оставлю тебя — дерзай! И когда я слышу этот Голос, я испытываю великую радость...”».

Читая эти святые слова, вселяющие мужество, я позволю себе смиренно обратиться к тебе, дорогой мой Ники. Я не могу понять твое молчание — ту стену молчания, которой все вы, мои дорогие, меня окружили. Когда я писала тебе раньше, что чувствую, пусть даже в слишком сильных выражениях, ты снисходительно отвечал на мои письма... Я высказала Аликс все свои опасения, ту муку, которая переполняет мое сердце. Кажется, огромные волны вот-вот настигнут всех нас, и в отчаянии я бросилась к вам, к тем, кого я так искренне люблю, чтобы предупредить вас — людей всех сословий, от высших до низших, даже тех, кто находится на фронте, находятся в полном недоумении... Она не позволила мне поговорить с тобой, поэтому я тебе написала, и я уехала с очень печальным чувством, удастся ли нам свидеться вновь; ведь мы стоим на пороге величайшей драмы, величайших страданий.

...О если бы ты знал, как все слезно молят Бога, чтобы он просветил тебя. О Ники, дорогой! Взгляни на вещи, как они есть, о поверь мне, слабой, ничтожной, смиренной, но верной твоей подданной, что я говорю тебе правду. О если бы преподобный Серафим мог прийти к тебе и своими святыми словами наставить тебя к благоденствию твоей страны, Церкви и дома.

...Пусть в Новом 1917-м году тучи рассеются и воссияет солнце над всеми любимой Россией, а победы — внутренние и внешние — принесут вожделенный мир тебе, нашему возлюбленному Государю, всем-всем твоим подданным, и мне в их числе. Да благословит тебя Господь... Твоя верная сестра Элла». (29 декабря, 1916 г.)

Кто был ее опорой после гибели Сергея Александровича? С ней рядом были те, кто приближались в подвиге служения Богу и людям к высоте ее самоотвержения. Из помощников Сергея Александровича при ней остались М. Степанов, барон Менгден и Н. Аничков, ставший вице-президентом Императорского Православного Палестинского Общества. Еще при Сергее Александровиче он создавал и поддерживал сеть многих десятков школ для бедствующих православных арабов на Святой Земле. Это огромное дело, непосильное для Императорского Православного Палестинского Общества, надо было передать в ведение и

на попечение российского правительства. Сделать это удалось Елисавете Феодоровне и Аничкову лишь в 1916 г. при напряжении всех сил и за счет здоровья Аничкова — он полностью ослеп и вскоре умер, оставив без материального обеспечения жену и пятерых детей. Его неизменным девизом было: «Да возвеличится Россия и да погибнут [будут забыты] наши имена».

* * *

Как уже говорилось, начало XX в. в жизни Русской Православной Церкви и Российской империи характеризуется наличием антицерковных и антигосударственных течений в обществе, явным сочувствием сектантству, социализму и атеизму значительной части интеллигенции, студенчества и либеральных общественных деятелей. Антиправославные течения захватили простой народ, отрывая его от Церкви. В результате основным направлением духовного просвещения Русской Церкви в этот период становится не столько обращение к православию язычников, иноверцев, инославных, сколько борьба за сам православный народ против нахлынувших антицерковных течений, а также проповедь к отпавшим от Церкви. Последнее направление в церковных и государственных документах начала XX в. получило название «внутренняя миссия».

Главным делом жизни Елисаветы Феодоровны теперь стало особое служение страждущим, обездоленным, озлобленным, отчаявшимся. Сама Елисавета Феодоровна определяла это служение не только как милосердие, но как миссионерское несение страждущим русским людям Любви Христовой, Света Христова.

После гибели любимого супруга Елисавета Феодоровна посвятила себя новому служению по образу Марфы и Марии — как в созданной ею системе благотворительных учреждений, так и главным образом в открытой в феврале 1909 г. Марфо-Мариинской обители милосердия. Последняя была задумана и создана на опыте Иверской и Елисаветинской общин как обитель нового типа, и было бы неверным видеть главную идею и цель лишь в системах лечебных учреждений и социальной помощи. С самого начала великая княгиня ставила задачи внутренней миссии, обращенной к страждущему русскому народу. С годами эти задачи расширялись и занимали все большее место в жизни и деятельности обители.

В письме к кн. З.Н. Юсуповой от 1 октября 1908 г., когда до открытия обители оставалось несколько месяцев, Елисавета Федоровна говорит словами Евангелия о сочетании дел милосердия и духовного просвещения: «Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного». Бог даст, мои милые сестры понесут этот свет и не придется бояться того, что будут говорить со зла, ни ошибок, которые мы будем совершать, потому что Господь найдет наше дело достойным, благословит его, ведь это ради Него мы трудимся. И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человека. Работая для Господа, надо любить ближнего, потому что о каждой душе, которую мы к Нему приводим, будет радость на Небесах».

В опубликованном к открытию обители пояснительном слове сказано, что «целью устраиваемой Обители Милосердия является помощь ближнему во всех ее видах, но помощь не [только] материальная, но и нравственно-духовная в чисто христианском православном смысле, и ближайшей целью Обители Милосердия является стремление удовлетворить обращающихся к ней в одинаковой степени как по запросам духовного мира человека, так и помощи бедному больному, голодному и обездоленному ближнему...»².

Согласно ежегодным отчетам обители, осуществлялось три вида служения: *попечительное, просветительское и деятельное*.

Под *попечительным* понималось посещение сестрами и помощь вне обители; это попечение «принимает само собой характер внутренней миссии, на каковую сестры и посвятили себя» (Отчет Марфо-Мариинской обители за 1910 г.).

К *просветительскому* служению обители отнесены были вечерние воскресные беседы, сиротской приют и воскресная школа.

К *деятельному* служению обители относились больница, амбулатория, аптека, убежище для чужоточных женщин (преобразованное в 1913 г. в квартиру для девушек, работавших на фабрике), а также бесплатная столовая и библиотека.

В основе попечительского и просветительского служения лежали задачи внутренней миссии; по-

степенно они стали играть все большую роль и в деятельном служении обители. С началом войны 1914 г. опыт сочетания дел милосердия и духовного просвещения был использован в созданных почти по всем монастырям Московской епархии лазаретам, а также и в светских благотворительных организациях — как самостоятельных (созданных также Елисаветой Феодоровной), так и состоящих во всероссийской структуре Комитета Великой Княгини Елисаветы Феодоровны по оказанию благотворительной помощи семьям лиц, призванных на войну (1914–1917)*.

Сегодня в России вновь возрождаются монастыри. В течение последних двадцати лет каждые две недели возникает новый монастырь. Духовная жажда и стремление в совершенстве служить Богу и людям приводят современных людей в стены обителей, и оказывается, что виды этого служения весьма разнообразны. Возрождаются храмовое строительство, церковное пение, богослужение, различные формы социальной помощи. Медленнее всего развивается миссионерско-просветительская деятельность монастырей. Это служение требует углубленной специальной подготовки, опыта духовной жизни и серьезных богословских знаний. Сегодня жизнь предъявляет высокие требования к свидетелям о вере и Церкви, к миссионерам и веропроповедникам, несущим свет Христов.

Пример Марфо-Мариинской обители и ее настоятельницы указывает путь устройства современных монашеских общин и миссионерских приходов, обращенных к страждущему миру. Сочетание милосердной благотворительности и духовного просвещения сегодня становится, может быть, самой востребованной формой церковного служения, требующей действенной сострадательной любви от людей образованных, глубоко знающих свою веру и готовых самоотверженно трудиться Богу. Такого типа монастыри могли бы стать центрами православного образования, православной культуры и православного свидетельства.

Девиз Елисаветы Феодоровны: «Наш долг служить и сеять... Нам не нужно считать, сколько душ мы спасли, скольким людям помогли. Мы должны подняться от скорбной земли до Рая и радоваться с

² Пояснительное слово об открываемой в Москве Ее Императорским Высочеством Великой Княгиней Елисаветой Феодоровной Марфо-Мариинской Обители Милосердия. М., 1908. С. 3–5.

* Включал в себя более трех тысяч отделений; оказал помощь семьям общей численностью до миллиона.

Ангелами об одной спасенной душе, об одной чаше холодной воды, поданной во имя Господа»³.

Служение Елисаветы Феодоровны постепенно углублялось духовно, с годами крепло, было увенчано подвигом Марфо-Мариинской обители и, наконец, мученической кончиной. Мученик — это совершенный свидетель о Любви Христовой (в греческом языке мученик и свидетель — синонимы, обозначенные словом *μαρτορῆς*). Огромную под-

держку и помощь Елисавете Феодоровне оказывали митрополиты Владимир и Макарий, епископы Трифон, Анастасий, Арсений, святые духовники и старцы Оптиной пустыни, Зосимовой пустыни, отец Иоанн Кронштадтский, архимандрит Гавриил (Зырянов), отец Митрофан Серебрянский, отец Иоанн Восторгов и многие другие. Но подвиг служения пришлось совершить ей самой и запечатлеть этот подвиг мученической кончиной.

© Ефимов А.Б., 2010

³ Марфо-Мариинская Обитель Милосердия. М., 1914. С. 20–21.

ОТ ИСТОРИИ ЯЗЫКА — К ЯЗЫКУ ИСТОРИИ: на память академика Олега Николаевича Трубочёва (1930–2002)

Н.В. Масленникова

23 октября 2010 г. исполнилось 80 лет со дня рождения великого русского филолога академика О.Н. Трубочёва (1930–2002).

Простота и скромность, честь и честность, доброта и порядочность, справедливость, искренность, «бойкий русский ум», гениальность, сопоставимая разве что с пушкинской, «вещий дух и добрый смысл», взвешенное национальное самосознание, преклонение перед своим народом и Отечеством, «высокое служение славянам», бескорыстное отстаивание Истины и «поиск абсолютного добра» — таковы, пожалуй, важнейшие черты личности ученого.

Широта его исследовательских интересов была поразительной. Какой бы области гуманитарных наук ни касался Олег Николаевич, везде мысль его оказывалась новой, часто неожиданно-остроумной, пронзительной, своеобразной; независимость суждений, тонкая интуиция, блестящий литературный и полемический дар — все это приметы *трубочевского стиля*. И все же этимология стала главным предметом его научных изысканий. Знание более чем 50 языков*, в том числе древних, «мертвых» стало тем необходимым инструментом, «саблей вострою», который помогал безошибочно добираться до самой сути слова, делать поразительные научные открытия в области славянских и индоевропейских древностей, этногенеза славян, русской культуры. Как-то, раздумывая над работой лексикографа, Трубочёв заметил: «Мы по-прежнему представляем себе слишком схематично и неизбежно упрощенно, скажем, те же древние славяно-иран-



ские отношения как отношения двух монолитов, здесь найдется работа и для этимологии, и для лингвистической географии. Золото скифов поныне лежит в земле. Другие народы давно населяют эту землю, но до сих пор называют они реки юга... России этимологически скифскими, сарматскими, алано-осетинскими именами. Скифский мир с его языком и культурой не исчез без следа, он растворился и ушел в нас, живущих и населяющих эти обширные пространства. Это — часть нашего самосознания,

часть нас самих. Я не стану цитировать Блока, скажу лишь, что *нет дела почетнее и труднее, чем дело раскрытия истоков, питающих наше самосознание* (курсив наш. — Н.М.)... В этом — глубокий смысл этимологии — «науки об истинном»¹.

Действительно, судьба слова, его происхождение распахивают перед нами глубинные тайны домостроительства народа; безусловно, язык есть самый правдивый источник и свидетель истории этноса, и как просто эта истина выражена в известном афоризме А.А. Ахматовой:

Ржавеет золото и ислеваает сталь,
Крошится мрамор — к смерти все готово.
Всего прочнее на земле печаль,
И долговечней — царственное слово.

Отстаивая теорию дунайской прародины славян (о чем еще в начале XIX в. размышляли и В. Копитар, и П.-Й. Шафарик) в фундаментальном исследовании «Этногенез и культура древнейших славян»² (которое явилось обобщением серии публикаций в журнале «Вопросы языкознания»

* Заметим, что в архиве в работах ученого О.Н. Трубочёва после его кончины были обнаружены ссылки на 63 языках.

¹ Трубочёв О.Н. Размышления о словарях и личности лексикографа // Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка. М., 1995. С. 113–122.

² Трубочёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: лингвистические исследования. М., 1991 (2-е изд., доп. М., 2002). В 2001 г. Президиум РАН присудил академику Трубочёву премию им. А.С. Пушкина.

за 1982–1985 гг. под названием «Языкознание и этногенез славян»), ученый, в частности, писал: «Этимологические разыскания выдвигают на первый план центральноевропейские связи славян (преимущественно с древними италийцами), причем балты оставались длительное время в стороне. Лишь после миграции балтов и славян намечается их сближение, приводящее к позднему соседству. Узвими выдвинутые в последнее время теории балтоцентристской ориентации всего индоевропейского комплекса Европы; более вероятна относительная периферийность балтийского. Постепенно становится ясным, что славянская проблематика в гораздо большей степени является продолжением индоевропейской, чем принято было думать; для проблемы славянской прародины весьма существенны указания на связь древнеиндоевропейского ареала также с дунайским регионом». Защищая свои позиции, Трубачёв рассматривал среднеднепровский славянский ареал (откуда затем вышли все восточные славяне) как периферию, «а не как центр всего славянского этноязыкового пространства. Вторично освоены были славянами и польские территории, по свидетельствам ономастики, вопреки польской автохтонистской теории висло-одерской прародины славян. *И польские, и серболужицкие земли заселялись славянами с юга.* В жизни праславян существовал период, когда макроэтноним *славяне* еще не требовался... Этот период отсутствия у славян на Дунае макроэтнонима ученые неправильно истолковывали как отсутствие славян на Дунае. О древнем наличии славян по Среднему Дунаю, то есть в Венгрии, говорит разнообразная древняя славянская топонимия страны...». Критически рассматривал Трубачёв и современный диалог между археологией и сравнительным языкознанием, он утверждал, что «попытки точно датировать “появление” праславянского языка теряют свою актуальность в языкознании. Правда, умами многих ученых еще владеет традиция поздно датировать все славянское, считать славянский “молодым языком”. Однако можно думать, что, например, балто-славянские языковые отношения постэтногенетичны для праславянского как уже сложившегося языкового типа с процессами, отличными от

балтийских... Именно славяно-кельтские контакты, разработка их следов и их локализация, кажется, могли бы помочь выработать компромиссный вариант между такими принципиально разными концепциями, как польская автохтонистская теория славянской прародины и новый, современный вариант дунайской прародины славян», который и выдвигал исследователь³. Во втором издании труда «дунайская» или центрально-европейская теория локализации древнего ареала славян была подкреплена новыми аргументами и доказательствами; расширен диспут с критикой, хорошо знакомой с прежними исследованиями Трубачёва; важным представляется аспект реконструкции праславянской культуры (второй и третий разделы). Итак, автор подверг существенному пересмотру, казалось бы, уже устоявшиеся взгляды на формирование языка и культуры древнейших славян, проблемы славянского этногенеза и прародины славян; выдвинул свою концепцию, углубляющую хронологию образования праславянского языка и этноса.

Пронзительно уловил смысл трубачевского делания поэт Ю. Лошиц. Его стихотворение «Невод» (2000 г., к 70-летию О.Н.), написанное в форме монолога мысли ученого заканчивается такими словами:

Закину я невод,
шелковые сети
до неба,
до недра,
до дна и до выси,
до самой до сути —
до Божией мысли⁴.

Сокровенный замысел Творца о человеке незримо и промыслительно устраивал судьбу О.Н. Трубачёва. С молодых ногтей проявилась у него неодолимая тяга к языкам, к чтению: он самостоятельно выучил немецкий, польский, затем английский, французский... Учил упорно, целеустремленно — усваивал легко, воистину, то было апостольское призвание, и стал он разуместь *всякую речь человеков*. Еще в студенческие годы будущий академик увлекся сравнительным языкознанием, тогда-то у него и возникла идея полной, насколько это возможно, реконструкции праславянского

³ Трубачёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 5–7.

⁴ Эти стихи открывают посмертное (второе) издание одного из важнейших трудов Трубачёва «Этногенез и культура древнейших славян».

лексического фонда. Задуманный Трубочёвым «Этимологический словарь славянских языков»⁵ (выходит с 1974 г., на сегодняшний день издано 35 т.) стал новым явлением в отечественной и мировой славистике; одновременно осуществилась его заветная мечта — сопоставить славянские языки в синхроническом и диахроническом разрезе. Но следует отметить, что прежде чем начал выходить этот словарь, Трубочёв завершил почти десятилетний труд над переводом с немецкого «Этимологического словаря русского языка» Макса Фасмера (в 4 т. М., 1964–1973). Интерес к Словарю превзошел все ожидания — тираж немедленно был раскуплен, а само издание стало библиографической редкостью. Надо сказать, что опыт этой работы оказался неоценимым: ведь переводчик-исследователь и существенно дополнил Фасмера, ввел новые этимологии, расширил список литературы и проч., в результате его прибавления составили почти целый том. О.Н. Трубочёв очень ценил «русского Фасмера» и в Послесловии к первому тому второго издания, упоминая уже о работе над «Этимологическим словарем славянских языков», в частности, писал: «Словарь этот охватывает все предположительно древнее лексическое богатство *всех* живых и мертвых славянских языков. Ясна не только научная, но и общественно-культурная важность такого труда... На этом достаточно обширном древнем славянском фоне особенно впечатляет огромность собственно русского лексического вклада. И по-прежнему нельзя не сказать о чувстве неизменной признательности, которое испытывают к Фасмеру и его словарю практически на каждом шагу своей работы составители “Этимологического словаря славянских языков”. Не будь своевременно выпущен труд Фасмера, наши дальнейшие исследования были бы во многом поставлены под вопрос. Преемственность поколений в науке и зависимость последующих успехов от

первых надежных шагов предшественников — это вещи в общем понятные»⁶.

Академик В.Н. Топоров замечательно точно охарактеризовал исследовательскую работу О.Н. Трубочёва: «Геродота греки называли “отцом истории”... В этом смысле и Олега Николаевича Трубочёва смело можно было бы назвать “отцом русской этимологии” в ее предельно полном виде, осуществившим тотальный подход к этой области знания и исследуемому материалу. И именно в этом пространстве и на этом уровне так тесно и органично сплетаются тайны человека и познаваемого им мира явлений, в отношении которого человек и этимолог выступает, по сути дела, как ономаст, не только дающий всему имена, но и познающий самого себя в зеркале имен. По ступеням этого познания нас ведет великий проводник Олег Николаевич Трубочёв»⁷.

По существу, Трубочёв создал Московскую этимологическую школу, он произвел настоящий переворот в понимании задач этимологии, сформулировал ее исторические принципы. Колоссальная эрудиция выдающегося ученого-лингвиста позволяла ему как бы снимать «одежки», различные наслоения времени со *слова* и вскрывать его изначальное значение, но не только — ибо поиск истоков всегда заставлял рассматривать *слово* как важнейшую единицу той культуры, в рамках которой оно *жило*. Поразительно, но, реконструируя языковые реликты, Трубочёв умел *вдохнуть в них дыхание жизни*. Оплотнить, сделать видимыми, почти осязаемыми; а потому путешествия в глубины истории под водительством Трубочёва более чем увлекательны. Этимологические изыскания ученого стали фундаментом современной науки о происхождении слов. Долгие годы (1961–2002) он был заведующим Отделом (до 1986 г. — сектор) этимологии и ономастики в Институте русского языка им. академика В.В. Виноградова РАН, с 1966 по 1982 г. служил

⁵ «На основе коллективно составленной картотеки весь текст словаря пишет Трубочёв. Этим объясняется однородность всех элементов словаря, его цельность, единство в подаче материала и его семантического и словообразовательного анализа. Такого единства нет в польском этимологическом словаре, выходящем под общей редакцией Ф. Славского. <...> Под руководством Трубочёва работать трудно, ибо он требует полной отдачи сил, четкой организации труда, точного выполнения всех планов. Это однако никогда не вызывает нареканий или обид, так как к самому себе он относится еще строже. Во многих отношениях О.Н. может служить примером» (*Бернштейн С.Б.* Олег Николаевич Трубочёв: к 50-летию со дня рождения // Академик Олег Николаевич Трубочёв: очерки, воспоминания, материалы. М., 2009. С. 192). До 13 тома включительно весь текст словаря принадлежит О.Н. Трубочёву; далее словарь писался в соавторстве с сотрудниками Сектора этимологии Института русского языка РАН. Этот труд в 1995 г. был отмечен золотой медалью им. В.И. Даля.

⁶ *Трубочёв О.Н.* Послесловие // *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М., 1986–1987. Т. 1. С. 567–568.

⁷ *Топоров В.Н.* Слово о Трубочёве // Академик Олег Николаевич Трубочёв... С. 9.

заместителем директора Института русского языка; с 1963 г. начал издавать ежегодник «Этимология», являлся главным редактором журнала «Вопросы языкознания», возглавлял Национальный комитет славистов России (1996–2002).

Коротко обозревая научное наследие академика О.Н. Трубачёва, нельзя не сказать о его исследованиях проблем Азово-Причерноморской Руси. Его «Indoarica...»⁸ — явление исключительное в мировой индоевропеистике. Ученый поставил перед собой сложнейшую задачу, связанную с реконструкцией реликтов языка индоевропейского населения Приазовья. Замысел этой работы относился к 1973 г. На протяжении двух десятков лет Трубачёв методично обращался к данному вопросу; но уже в первой публикации⁹ заявил, — оговорившись, правда, что обобщения целесообразно отложить на будущее, — «что уже сейчас, при всей скудости данных, можно, опираясь на доступный эпиграфический и ономастический материал из этих районов, предположительно говорить об особом индоевропейском языке синдо-меотских племен восточного Приазовья и Таманского полуострова с наличием в нем черт, противопоставленных иранским языковым особенностям как в лексике, так и в словообразовании и фонетике». Итак, ученый выдвинул принципиально новую концепцию индо-иранского изначального размежевания, сосуществования и окончательного раздела в припонтийских областях. Его открытие заключалось в том, что на юге Русской равнины было обнаружено присутствие одной из ранних форм *индоарийского языка*: на пространстве от Северного Кавказа до Закарпатья, Дакии и Трансильвании; и соответственно была установлена индоарийская, т.е. собственно индийская принадлежность синдов и меотов. В книге более конкретно показаны связи и различия между индоарийским и иранским

языками в данном ареале, кроме того, обозначены связи языка «причерноморских ариев» с северокавказскими, тюркскими и, что особенно важно, славянскими идиомами. Ученый утверждал, что «между древнейшими местами обитания славян... и древним культурным районом Северного Причерноморья существовали связи, и следы этих связей сохранились. Более того, названные связи, по крайней мере отчасти, относятся к индоарийскому компоненту северопонтийского населения [поскольку славяне вышли к берегам Черного и Азовского морей в V–VI вв. Тогда еще существовали древние боспорские города и синдомеотский элемент в них еще не совсем угас — с. 59]. Наши наблюдения над реликтами этого рода касаются: 1) этнонимов (хорваты, сербы. — *Н.М.*); 2) культурной лексики (серебро. — *Н.М.*); 3) сведений о берегах Черного моря (Керчь. — *Н.М.*)»¹⁰. Автор коснулся здесь и сложной проблемы происхождения этнонима *Русь*¹¹, во всяком случае, он высказал твердую уверенность, «что продолжать искать надо именно тут, потому что при этом открываются связи имени *Русь* и значение его прототипа, как будто исключающие его германскую этимологию»¹². Таким образом, лингвистическая картина данного региона не только усложнилась, но на ней появился новый рисунок языковых и этнических контактов. Не имевшие письменности синды и меоты Приазовья, тавры Крыма «заговорили», а результаты реконструкции языковых реликтов позволили сделать еще один любопытный вывод: «таинственные жестокие тавры должны были говорить на индоарийском диалекте»¹³. Эти открытия позволили сделать новые этимологии древних названий мест и имен людей. Все эти наблюдения, безусловно, важны для самопознания русского народа. Как замечал в свое время историк Штриттер: «Не бесполезно также и для любителей российской истории

⁸ См.: Трубачёв О.Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. М., 1999. Отметим, что «Indoarica...» — это не только название книги, но и целое направление в науке, новая ветвь знаний о древности южнорусского региона, включающего весь Крым и северо-западный Кавказ.

⁹ Трубачёв О.Н. *Temarundam "matrem maris"*: К вопросу о языке индоевропейского населения Приазовья // *Античная балканистика*, 2: предварительные материалы. М., 1975. С. 38–47.

¹⁰ Трубачёв О.Н. *Indoarica...* С. 54.

¹¹ Позже О.Н. Трубачёв вновь вернулся к этой проблеме, посвятив ей специальный очерк «К истокам Руси. Наблюдения лингвиста» — см.: Трубачёв О.Н. *В поисках единства*. М., 1997. С. 184–265.

¹² Трубачёв О.Н. *Indoarica...* С. 57

¹³ Там же. С. 45.

знать похождение того народа, который в древние времена имел жительство в соседстве, или паче в пределах России, хотя бы после того и совсем в другую часть света он преселился»¹⁴.

Оценивая сей труд академика Трубачёва, другой крупнейший лингвист нашего времени академик В.Н. Топоров писал: «Книга О.Н. Трубачёва — весьма важное событие в науке. Главный объект книги — язык, доселе остававшийся неизвестным, но присутствовавший в качестве неопознанных следов в других языках. Опознан этот язык автором книги, и — парадоксально — с помощью самого этого языка, и, значит, язык-объект открыт с помощью того же языка-средства, инструмента. Но для такого открытия-реконструкции нужно было еще до всего этого обладать двумя необходимыми качествами — глубокой проницательностью, учитывающей все, что может относиться к этноязыковой истории соответствующего ареала, и выдающейся интуицией. И то и другое у автора было. И еще нужны были трудолюбие, жесткая последовательность и исследовательский оптимизм, чтобы буквально по крупичкам создать полноценную картину далекого прошлого с той степенью густоты, подробности, которая позволяет с уверенностью сказать — цель достигнута, открытие состоялось»¹⁵.

«Высокое служение славянам» Олег Николаевич осуществлял и на поприще научно-просветительском. Он выступал с лекциями в лексикографиче-

ском семинаре «Славянский мир» (рук. д-р филол. н. Г.А. Богатова), на факультете иностранных языков МГУ (декан проф. С.Г. Тер-Минасова), охотно принимал участие в «Сергиевских» и «Кирилло-Мефодиевских чтениях» МГУ (рук. канд. филол. н. Н.В. Масленникова), читал лекции по этимологии и ономастике в Институте русского языка РАН, Московском гос. педагогическом университете, университетах Пскова, Смоленска, Рязани, Твери, Днепропетровска, в ряде университетов Финляндии, ФРГ, США. Начиная с 1984 г. он неоднократно выступал в газете «Правда», тогда имевшей многомиллионный тираж, с научно-популярными статьями по русско-славянской проблематике, в журнале «Дружба народов». Их отличал всегда высокий профессионализм, доходчивость изложения, патриотизм, тактичность, весомая аргументация. Много откликов он получал от простых русских людей, живо интересовавшихся судьбами русского народа и братьев-славян. Как правило, люди относились с болью и пониманием к острым вопросам нашего национального бытия, однако, с известным раздражением и недоверием эти статьи были восприняты либеральной, частью академической, общественностью. Доходило иногда и до откровенных недоразумений, резкого неприятия позиции Трубачёва — уж слишком русским он был да еще с искрой Божией! — в частности, со стороны академиков В.В. Иванова, В. Л Янина. Заслуги Олега Николаевича стремились замалчивать или исказить¹⁶, увы, но продолжается это и

¹⁴ Трубачёв О.Н. *Indoarica...* С. 47.

¹⁵ Топоров В.Н. Предисловие // Трубачёв О.Н. *Indoarica...*

¹⁶ См., например, письмо Трубачёва к В.А. Дыбо в связи с искажениями оригинала при переводе книги Х. Бирнбаума «Праславянский язык: достижения и проблемы его реконструкции. М., 1986». В частности, редакторы (В.А. Дыбо и В.К. Журавлёв) опустили следующий пассаж, где ученый оценивал научные достижения Трубачёва в славистике: «Важный вклад Трубачёва в предисторию славян основан на всестороннем, хотя и виртуальном пересмотре доступных наблюдению лингвистических данных и существующих гипотез. Это довольно сжатая характеристика недавней работы советского лингвиста дается здесь как показательный пример многих захватывающих направлений и путей, открытых для будущего исследования даже на существующей стадии нашего научного знания и методологической изощренности»; постарались избавиться при переводе от одобрительных эпитетов Бирнбаума в адрес Трубачёва...» (см.: Академик Олег Николаевич Трубачёв... С. 136–139). Резкую отповедь В.В. Иванову, считающемуся теперь, после ухода корифеев, первым лингвистом и получившему директорство в Институте мировой культуры МГУ, по вопросу о *языковом союзе* Трубачёв дал на страницах журнала «Дружба народов» (1988. № 9. С. 261–264). Он указал на нечистоплотные манеры сего академика: «Пример: Вяч. Всев. Иванову “основное направление рассуждений О.Н. ... напоминает плохие времена” (!) Лично мне манера “разоблачать” мои научные заблуждения тоже что-то напомнила и тоже — из нехороших времен, с которыми В.В. Иванов себя, конечно, никак не ассоциирует. Полноте, не скромничайте, вы же родом из того самого незабвенного прошлого, от которого отпихиваетесь теперь руками и ногами: те, кто ратует против “навешивания ярлыков” и “публичных доносов”, а глядь — и сам навешивает...; все те, кто — послушать их — демократ на демократе, плюралист из плюралистов, гуманист, а попробуйте возыметь свое мнение, вразрез с ихней группой, которая еще, к примеру, возомнила себя влиятельной в науке или около науки, попробуйте и вы меня поймете: эти же самые плюралисты обернутся такими душителями инакомыслия...» (см.: Академик Олег Николаевич Трубачёв... С. 152–158).

пояныне. Видно, гениальные прозрения русского ученого, даже оставившего мир земной, все страшат некоторых граждан¹⁷.

«Олег Николаевич Трубачёв был великим языковедом XX и самого начала XXI в., всемирно признанным этимологом — разведчиком древнейших корней славянской речи, “человеком словаря”, — вспоминал хорошо знавший его поэт Ю. Лоциц. — Но памятен он и долго будет любезен русскому и славянскому читателю также и тем, что, уже став ученым с мировым именем, не замкнулся в академическом коконе, но с энергией возвращенной молодости стал искать пути к самой широкой аудитории. Скорее всего, таким рубежом в его творчестве можно считать 1984 год, когда опубликованная в “Правде” статья “Свидетельствует лингвистика” открыла миллионам читателей Трубачёва-публициста¹⁸. В итоге ученый оставил нам не только тома монографий, словарей, сотни выступлений в специальных филологических изданиях, но и богатое, несмотря на свою сравнительную компактность, публицистическое наследие. Именно это наследие не в последнюю очередь подсказывает нам, что мы вправе говорить об О.Н. Трубачёве как о великом гражданине России и выдающемся славянофиле наших дней»¹⁹.

Цикл статей Трубачёва «Славяне, язык, история» в 1988 г., а также ряд его монографий²⁰ выдвигались на соискание Государственной премии СССР в остро дискуссионных условиях; академический синклит отклонил сие предложение. Думается, по одной простой причине — ведь Трубачёв своим весомым искренним словом очень легко пробуждал мысль, заставлял русского человека вспомнить и свою историю, и культуру, великость и величие, пробуждал национальное самосознание и возвра-

щал достоинство истерзанному за вековое унижение народу русскому. Именно это совсем не нужно «гражданам мира», как не нужно ни французское, ни германское, ни сербское... национальное «я», особенно в русле политики «нового мирового порядка», так называемой глобализации, одна из целей (может быть, важнейшей) которой — уравнивание человечества, разрушение национальных стереотипов мышления, традиций народов, их верований, обычаев, трансформация личности национальных мировоззрений и нравственных ценностей в некую аморфную «общечеловеческую философию» потребительства, удовольствия и бытового комфорта, создание некоей «общечеловеческой культуры». Очевидное богоборческое начало этого проекта, разумеется, приведет человечество к уничтожению и, наоборот, лишь отрицание этой тоталитарной модели позволит народам пойти по пути подлинного объединения. Это хорошо понимали и русские мыслители недавнего прошлого. В частности, кн. Н.С. Трубецкой писал в свое время о невозможности «общечеловеческой культуры, одинаковой для всех народов»; он справедливо утверждал, что «культура должна быть для каждого народа другая». Общечеловеческая культура «при пестром многообразии национальных характеров и психических типов... свелась бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей при полном игнорировании потребностей духовных, либо навязала бы всем народам формы жизни, вытекающие из национального характера какой-нибудь одной этнографической особы»²¹. Между тем все чаще СМИ и различные «народные витии» грозят нам этой самой «общечеловеческостью». Одна из примитивных уловок затягивания русских и других славян на сию стезю состоит в постоянном

¹⁷ См., например: Аналитический доклад Московского бюро по правам человека с характерным названием «Мифы современного расизма в РФ» (www.antirasizm.ru/lv/publ_028.doc). Вместе с академиком Трубачёвым в расисты попали и академик Б.А. Рыбаков, и Ю. Чивилихин со своим романом «Память», а заодно там же упоминается и одиозная компания под названием «Память» и еще ряд неких «неоязычников».

¹⁸ Поясняя необходимость выступления в широкой печати, О.Н. замечал: «Речь идет о том, что могло сохранить и развивать национальное самосознание, а, значит, помочь человеку познать самого себя, что во все времена считалось вершиной всякого серьезного знания, и, если в наш технически и экономически ориентированный век заметна тенденция об этом забывать, тем острее надобно писать и напоминать об этом» (см.: Академик Олег Николаевич Трубачёв... С. 140).

¹⁹ Лоциц Ю.М.: Человек словаря // Академик Олег Николаевич Трубачёв... С. 440.

²⁰ См.: Трубачёв О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959; Он же. Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960; Топоров В.Н., Трубачёв О.Н. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962; Трубачёв О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966; Он же. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968. С. 289.

²¹ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2000. С. 111.

навязчивом приглашении нас в Европу, де выгоды будут ощутимые. Но что за этим стоит? Уроки «европеизации» в прошлом слишком дорого обошлись России (тут и реформы Петра, и Екатерины... и большевики). Увы, народ, в массе своей плохо знающий свою историю, «клюет» на эти посулы. «При европеизации, — отмечал Трубецкой, — происходило сначала разрушение духовных основ национальной культуры одновременно с прививкой отдельных внешних черт европейской культуры, затем постепенная прививка духовной европейской культуры»; а далее подчеркнул: «Затаенной мечтой всякого европейца является полное обезличение всех народов земного шара, разрушение всех своеобразных и обособленных национальных обликов и культур, кроме одной, европейской, которая сама является национальной... но желает прослыть общечеловеческой»²².

Однако славяне издавна живут в Европе, в конце концов, ее географическая граница проходит по Уралу, Волге, и Крым — Европа. А за этим приглашением нас в Европу просматривается тенденция как раз разделения славян и Европы, своего рода выталкивание, стремление как раз *подчинить* «Европе». На это обстоятельство не раз указывал в публицистических статьях и выступлениях и академик О.Н. Трубочёв. Вот и в эссе «Славяне и Европа» он, среди прочего, замечал: «Как славист-компаративист я имею дело с реконструкцией, при которой очень многое вторичное отпадает. Остается, быть может, главное: *древнее обитание славян в Европе, близко к ее дунайскому центру*, т.е. то, во что верили и пытались обосновать фактами поколения Шафарика и Палацкокого, повторяя мысль последнего о чешском народе: “Мы были до Австрии, мы будем и после Австрии”. Почти столь же постоянно я имею дело с многоликой

тенденцией — *вытолкнуть славян из Европы*. Этим занимались и публицисты от науки, и просто публицисты, а порой и серьезные ученые. Любопытно, что феномен “*выталкивания славян из Европы*” временами сменяется, перемежается с демонстративными акциями “*вхождения славян, русских в Европу*” — то ли при Петре I, при Екатерине II, или при нынешних, когда Европу, впопыхах, путают с НАТО. Всему этому сопутствуют терминологические всплески, которые моя наука фиксирует и даже знает им цену... (например, судьба пары терминов “русский” — “российский”, второй из них этнически безликий и потому насаждаемый)»²³.

Разумеется, этот и целый ряд других важных вопросов поднимались в означенном выше цикле статей. Поскольку проблематика их остается весьма актуальной и сегодня, хотя со времени споров прошло 25 лет, четверть века! Война же против славян, объявленная в европейской печати Марксом и Энгельсом еще в 1848 г.²⁴, похоже, идет полным ходом, — придется напомнить о некоторых важных положениях академика О.Н. Трубочёва.

«1. История славян накрепко связана с Европой. Это одна из реальностей жизни и сознания... всех славянских народов. В Европе их предки более одиннадцати веков тому назад приобщились к великой греко-римской культуре. Но в этой же самой Европе они жили значительно раньше.

2. Разгаданное наукой замечательное свойство языка — изменяясь, оставаться самим собой — помогает раздвинуть рамки познаваемой истории. Роль свидетельства языка неопределима и в области изучения прошлого славян.

3. Историческая наука во многом базируется на письменных источниках, но эти источники составлялись людьми своего времени и своих интересов. Римские и греческие источники трактуют о сла-

²² Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2000. С. 265, 281.

²³ Трубочёв О.Н. В поисках единства. М., 2005. С. 241.

²⁴ В известной статье Энгельса «Борьба в Венгрии» сделаны совершенно откровенные заявления. Автор противопоставляет «трусливой контрреволюционной ярости революционную страсть» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 175), говорит о «16 миллионах фанатизированных славян», «славянских варварах», о нациях революционных, носителях прогресса — спрашивается только, для кого? (немцы, поляки, мадьяры) — и контрреволюционных (все славяне, кроме поляков, румыны и трансильванские саксы). Всем неревolutionным «большим и малым народностям и народам предстоит в ближайшем будущем погибнуть в буре мировой революции» (там же. С. 179), или глобалистских процессов? Продолжает Энгельс порицать славян за «некультурность» и заключает, что «панславистское единство — это либо чистая фантазия, либо *русский кнут*» (там же. С. 182). Южных славян он именуется «обломками народов» и утверждает, что они обнаружили «реакционный характер» задолго до 1848 г., предвещает восстание «французского пролетариата» и «всеобщую войну, которая тогда вспыхнет, рассеет этот славянский Зондербунд и сотрет с лица земли даже имя этих упрямых маленьких наций. В ближайшей мировой войне, — заключает классик-пророк, — с лица земли исчезнут не только реакционные классы и династии, но и целые реакционные народы (т.е. славяне. — Н.М.). И это тоже будет прогрессом» (там же. С. 186).

вянах, как правило, руководствуясь корыстными государственными и военными интересами... и не столько о славянах, сколько против славян... когда славян нарекали то «скифами», то «гуннами». Кажется ясно, как важно не принимать на веру многое в подобных реляциях. Тем не менее... унаследовали многое удобное из этого античного видения славян, и такие воззрения живут... в серьезных трудах на Западе (но не только).

4. Если бы мы не обратили должного внимания на данные языка, мы просто не знали бы всей исторической правды, которая состоит в том, что славяне ни в чем особенно не отставали от других современников по родоплеменному строю. В частности, они имели свои древние названия копья, щита и стрелы. Больше того: рассказы древних писателей о пеших славянах, почти не знавших конницы, просто перечеркиваются свидетельствами языкознания о древности славянских названий седла и стремени. А это уже говорит не просто о езде верхом, но о кавалерийских усовершенствованиях, которых Запад долго не знал. При Александре Македонском, Юлии Цезаре и много позже там ездили, сидя “охлопкой”, как сказал бы Даль.

5. Менандр Протектор включил в свое сочинение речь вождя склавинов (славян), исполненную дерзкого вольнолюбия и обращенную, между прочим, к аварам... специалисты обратили внимание, что в то время, как славянские ученые обычно цитируют это место, ученые других стран его опускают. Не потому ли, что оно не вставляется в образ покорных славянских масс, неспособных к коллективным действиям, подчиненных аварам и под аварским командованием занявших Балканы? Здесь все неверно — и исторически, и хронологически, и лингвистически.

6. ...например, научный миф о древних славянах, не знавших первоначально якобы ни порядка, ни культурного скотоводства и обязанных в том и другом германцам и аварам-тюркам, хотя и был создан славянским ученым, но — в рамках Австро-Венгерской монархии. Как все это напоминает более новые “научные” сценарии о хазарском господстве, благоприятном будто бы для развития восточноевропейской торговли, о “культурном вкладе” ордынского владычества на Руси...

7. ... общим местом некоторых исторических сочинений оказывается утверждение о культурной от-

сталости славян... даже об извечной их отсталости. А между тем нельзя не видеть, что, когда недоброжелательный к славянам стратег Псевдо-Маврикий говорит: “Вместо городов у них болота и леса”, то это несовместимо с картиной богатой материальной культуры древних славян, восстановимой, в частности, лингвистически. Достаточно сказать, что у древних и древнейших славян было название города в смысле огражденного поселения (живые по сей день слова *город*, *град* и т.д.) и оно не только праславянское, но и праиндоевропейское.

8. Индоевропейцы — еще более обширная языковая совокупность, куда входят также и славяне и их языки, входят как самостоятельная ветвь. После того как великий чех Иосиф Добровский ликующе провозгласил еще в начале XIX в.: “Славяне есть славяне!” утекло много воды, и были накоплены горы лингвистических фактов, говорящих о правоте этих слов. Но вопрос хотят закрыть, и на новом, качественно более высоком, уровне науки нас вновь стремятся вернуть к архаической концепции вторичности происхождения славян и их языка от какого-либо другого, “более древнего” языка и народа.

9. Раньше, подражая средневековым авторам, выводили, например, славян от скифов, действительно живших на юге России в древности... Говорили же скифы на иранских наречиях, короче, были предками современных осетин. Но на этом дело не кончилось. С некоторых пор муссируется отношение славянских языков к балтийским, причем с особенным энтузиазмом поднимается не вопрос их близкой связи ввиду данных общений и родства, а специфическая концепция, ставящая опять славян в положение некоего производного, на этот раз от балтов.

10. Нельзя не отметить активность отдельных западных ученых в их стремлении переместить район поисков прародины славян куда-нибудь подальше на восток (в район припятских болот, например). Иногда это похоже на тенденцию «вытолкнуть» славян из древней Европы, если угодно — вместе со всеми остальными индоевропейцами...»²⁵.

* * *

В конце 80-х гг. (сентябрь 1988 г.) Всероссийский фонд культуры выступил с инициативой создания многотомной, фундаментальной «Русской энцик-

²⁵ На Москва-реке // Академик Олег Николаевич Трубачёв... С. 129–131.

лопедии», председателем Общественно-научного Совета Русской энциклопедии стал член-корреспондент АН СССР Трубочёв (11 июня 1992 г. избран действительным членом РАН). Поначалу проект был принят как будто благосклонно: проводились заседания и круглые столы, председатель Совета РЭ выступал в печати, на телевидении в общественных собраниях; в журнале «Народное образование» была открыта рубрика «Русская энциклопедия. Начало пути»; рядовые граждане буквально заваливали редакции журналов и газет письмами с вопросом: «Когда будет Русская энциклопедия?». Кабинет Трубочёва в Институте русского языка на Волхонке напоминал штаб Совета РЭ, к Олегу Николаевичу шли и ехали бесконечные посетители с различными предложениями — одним словом, возникло целое движение «Русская энциклопедия», поддержанное и писателями России, и Международным фондом славянской письменности и культуры и разными общественными организациями — резонанс был немалый. О.Н. Трубочёв был твердо убежден, что в ряду важнейших задач науки стояло создание Русской энциклопедии. В первом своем интервью о РЭ он подчеркнул, что в энциклопедии «должны быть представлены максимально полные персоналии сынов и дочерей русского народа, знатоков и друзей русской культуры в других странах. Если коротко, то это история русского человека в пространстве и времени»²⁶. Вспоминая о работе над этим проектом, рязанский профессор Л.В. Чекурин писал: «В многотрудных делах академика О.Н. Трубочёва граждански значимое место занимает его позиция по созданию Русской энциклопедии, конкретная разработка теории, ее общих принципов и многих деталей. Мы все надеемся, что эта работа по организации и разработке принципов построения Русской энциклопедии будет востребована Россией. [Но тогда] ...мы поняли главное, что Русской энциклопедией нельзя не заниматься. “Русская нация, ее история и культура, — отмечал Трубочёв, — оказались как бы растворенными в общесоюзной истории и культуре. Существующие энциклопедии говорят о тех или иных аспектах жизни всего советского народа. А это невольно создает впечатление о том, что

русский народ уже исчерпал свою национальную самобытность. <...> основополагающий принцип РЭ — глубокая демократичность, правдивость, полнота информации. Другой принцип, не менее важный — гуманитарность. Мы в большом долгу перед человеком в России, поэтому хотим любые знания рассматривать под углом зрения науки о человеке»²⁷ (курс. наш. — Н.М.). К сожалению, этот проект, «объемный портрет России», тогда так и не удалось реализовать в силу ряда причин²⁸. Однако в 1994 г. вышел первый пробный сборник под грифом «Русская энциклопедия» — «Русская ономастика и ономастика России. Словарь» под ред. О.Н. Трубочёва. В Предисловии редактор отмечал: «Имя собственное (предмет ономастики) — визитная карточка, с нее приличествует начинать знакомство, в данном случае — со страной... Сборник этот первый в своем роде <...> этот труд знаменателен тем, что, пожалуй, впервые выделил задачу полной инвентаризации русского ономастического богатства. Не претендуя на полноту, ономастический сборник РЭ — впервые для универсальных энциклопедий — дает ценнейшую систематическую информацию по целому ряду разделов, практически *никогда* прежде не освещавшихся в энциклопедиях вообще: русские отчества (а ведь сама категория отчества — яркая особенность именно русской общественной культуры!), фамилии донского казачества, традиционные народные названия ветров, клички животных (зоонимия), имена языческих божеств (теонимия) Древней Руси, названия племен и народов»²⁹. Предполагавшееся широкое включение ономастического материала в Русскую энциклопедию не имело прецедентов в истории отечественного словарного дела. В частности, и поэтому остается сожалеть, что проект РЭ, которым руководил О.Н. Трубочёв, так и не был осуществлен.

Вспоминая об общественно-просветительской деятельности академика О.Н. Трубочёва, нельзя не сказать о серии его блистательных выступлений на Праздниках Славянской письменности и культуры. С конца 80-х гг. XX в. эти праздники стали общенародными, государственными, хочется верить, что традиция удержится в нашей куль-

²⁶ Чекурин Л.В. Академик О.Н. Трубочёв и Русская энциклопедия // Академик Олег Николаевич Трубочёв... С. 383.

²⁷ Там же. С. 384.

²⁸ Об этом см.: Академик Олег Николаевич Трубочёв... С. 161–165, 371–387.

²⁹ Трубочёв О.Н. Предисловие главного редактора // Русская ономастика и ономастика России: словарь. М., 1994. С. 5.

турной жизни. В 1988 г. О.Н. Трубачёв побывал в Новгороде, затем были Киев, Минск, Смоленск, Симферополь, Москва. И везде его речи — по сути, научно-популярные доклады — носили серьезный, весомый характер. В 1992 г. издательство «Наука» выпустило книгу Трубачёва «В поисках единства», в которую вошли выступления на Кирилло-Мефодиевских праздниках в Новгороде, Киеве, Минске и Смоленске³⁰; тогда она включала четыре очерка: «Великий Новгород», «Откуда есть пошел Киев... и другие вопросы», «“А кто там идет?” Взгляд на этногенез белорусов» и «Смоленские мотивы». Второе издание пополнилось еще двумя — «К истокам Руси (наблюдения лингвиста)» и «Русский — российский: История динамика, идеология двух атрибутов нации». В третье же издание вошло еще и эссе «Славяне и Европа», а также обширное Приложение (даты жизни и творчества Трубачёва, библиография его трудов и проч.). Во Введении автор определил свою главную задачу — разговор о *единстве* и выделил такое важное понятие, как *русский языковой союз*. Эта проблема остается весьма злободневной и в наше время, кроме того, целый ряд положений, выдвинутых академиком О.Н. Трубачёвым, сегодня звучат как его завещание нам, всем тем, кто, несмотря ни на что упорно продолжает отстаивать и развивать национальные традиции русской культуры, ее самобытность, напоминает о ее величии. Впервые мысль о *русском языковом союзе* была высказана Олегом Николаевичем в 1987 г. на страницах газеты «Правда», в книге же она получила подробную разработку. В частности, Трубачёв напоминал, что «ни одна подлинно великая страна, не кончается там, где кончается ее территория. Значительно дальше простирается влияние культуры великой страны, и это влияние идет практически всегда через ее язык. Знание языка великой культуры пускает корни в сопредельных инонациональных регионах, языки которых при этом связывает с наиболее авторитетным языком макрорегиона целая система своеобразных отношений, которые укладываются в понятие языкового союза, уже относительно давно принятое в мировой лингвистической науке». В Российской империи именно русский язык стал средством самой широкой коммуникации. «Базой языкового союза, особенно такого, с которым мы

имеем дело, всегда служит культура. Языковой союз — это масса тождественных по значению и употреблению слов, терминов культурной жизни, оборотов речи, не говоря о прямых заимствованиях. “Дающим” по преимуществу является при этом наиболее авторитетный язык региона, и не надо забалтывать также и эту реальность демагогическими лозунгами уравниловки...

Я говорю о языковом союзе в границах старой России — союзе, который не признает новых лоскутных границ... вижу в этом нечто, в чем можно черпать уверенность, что не все еще пошатнулось и пошло в распыл. <...> Жизнь серьезно испытывает нас, перед глазами постоянно проходят апокалиптические картины общего распада. Давно уже, при чтении одного исторического сочинения мне запомнилась одна пронзившая меня простая мысль о том, что в самую, казалось, безнадежную годину дробления Древней Руси... именно в эту пору... началось *сложение русской народности*. Этот ободряющий пример хотелось бы подольше задержать перед глазами. Он поучителен тем, что отводит материальному относительно скромное место и позволяет оценить истинные потенции духовного в той его части, о которой вспоминают в последнюю очередь... — в языке...

Русский языковой союз — великое и достаточно уникальное культурное наследие, его надлежало бы хранить, а не замалчивать, тем более, что в нем — одна из гарантий сохранения единства страны и ее культуры также в будущем»³¹ (выдел. наше. — Н.М.).

Прочность такового союза обуславливается еще и тем, что его никто не строил, подобно союзам политическим или торговым, нет! По воле Божией срасталась великая Империя русская — по воле Творца сложился и русский языковой союз, а стало, только по воле Всевышнего, но не человека, если тому быть, он и исчезнет.

Сегодня, когда уже прошло 20 лет нашего взаиморазобщенного существования, видится, что проблема упрочения русского языкового союза вышла на первый план, и не только на Украине или в Молдавии, но и в среднеазиатском и кавказском регионах. Принудительное внедрение английского языка на пространстве бывшей Российской империи вряд ли принесет положительные плоды.

³⁰ Трубачёв О.Н. В поисках единства. М., 1992 (2-е изд., испр. и доп. — 1997 г., 3-е — 2005 г.).

³¹ Трубачёв О.Н. В поисках единства: Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М., 1997. С. 3–12.

Значительное препятствие тому составляет и наша азбука, древняя кириллица³². Однако и на нее успели покуситься радетели глобализации. И характерно, что одно из последних интервью академика Трубочёва как раз касалось вопроса сохранения нашего алфавита, работающего «от финских хладных скал... до стен недвижимого Китая». В разговоре с писателем Ю. Лоцием был поднят вопрос о волюнтаристском предложении академика Арутюнова о скором, если Россия хочет войти в круг цивилизованного мирового пространства в век всеобщей компьютеризации, переходе на латиницу (заметим лишь попутно, что известные временные компьютерные трудности, связанные с кириллицей к настоящему времени успешно разрешены). Трубочёв привел множество аргументов против такого безответственного отношения к национальной истории, русскому языку, к трудам многих поколений отечественных деятелей культуры. Ведь переход русского языка на латиницу одним махом заставит нас отказаться от нашего колоссального духовного наследия, от того, чем жив всякий народ на свете, отказаться от прародителей нашего национального «я». Среди прочего О.Н. Трубочёв подчеркнул: «Да, во всех этих посягательствах, и заявленных вслух, и еще, похоже, припасаемых для более удобного момента, просматривается *какое-то мертвенное неуважение к великим культурным традициям православного славянства и народов, обретших письменность сравнительно недавно или совсем недавно — на основе той же нашей работающей и щедрой кириллицы*. Худшего варианта глобализации, если это она и если это одно из ее проявлений, трудно было бы придумать. Могу ответственно сказать, что *все эти досужие разговоры о преимуществах латиницы и о ее совершенстве есть не что иное как новейший культурный, а правильной сказать, антикультурный миф*. Глобализация, не успев еще внятно обозначить на мировой сцене свои подлинные намерения, уже оборачивается массовым обманом и

мифотворчеством» (www.voskres.ru/interview/trubachev.htm). Профессор Е.М. Верещагин, вспоминая о последней встрече с О.Н. Трубочёвым уже в больнице, рассказывает, что их разговор как раз касался этой же самой проблемы. Сначала Олег Николаевич говорил с юмором, который очень скоро перешел в сарказм: «Как еще, однако, много остается народов, алфавиты которых обрекают их на нецивилизованное бытие! Греки, евреи, арабы, народы Индии, японцы, китайцы... Сердцем духовной культуры является язык, а если язык имеет алфавит тысячелетней традиции, на котором написаны и напечатаны миллионы и миллионы книг, то призыв изменить алфавит на поверку оказывается призывом отказаться от всей предшествующей духовной культуры. Что же до России, то даже если ей грозит опасность якобы оказаться за бортом цивилизации, народ (может быть, в отличие от “прогрессивной интеллигенции”) легко свое культурное достояние... не отдаст. <...> древняя церковнославянская основа нашего языка берет начало в Кирилло-Методиевские времена, в середине IX в. Посчитайте, уже значит, двенадцатое столетие, как эта азбука с нами. И что же, мы все это проигнорируем в угоду непонятно чему? В угоду какой-то глобализации, которая тоже непонятно что с собой несет?»³³

Кажется, бесконечно можно вспоминать и говорить о нашем выдающемся соотечественнике и современнике академике Олеге Николаевиче Трубочёве, чья беспредельная чисто русская искренность и увлеченность, глубокая мысль обнаруживаются в каждом его высказывании. Невосполнима боль утраты и по прошествии восьми с половиной лет, и одновременно бодрит сознание, что имели счастье видеть, слышать его, говорить с *богатырем*. Невольно думается, как много мы не успели спросить у него, какие еще тайны *славянского слова* он унес с собой... разгадаем ли? Ясно одно — великим даром русского духа раб Божий Олег щедро поделился с нами, взыскующими Истины и в науке, и в жизни.

© Масленникова Н.В., 2010

³² Молдавский язык недавно перевели на латинское письмо, и трудно даже представить, какова ныне социокультурная ситуация в этой республике. Переход на латиницу вырывает православный народ из древней национальной духовной традиции, обрубают корни молдавской культуры для будущих поколений, отрывает от великого наследия русской культуры, с которой самым тесным образом связана культура Молдавии.

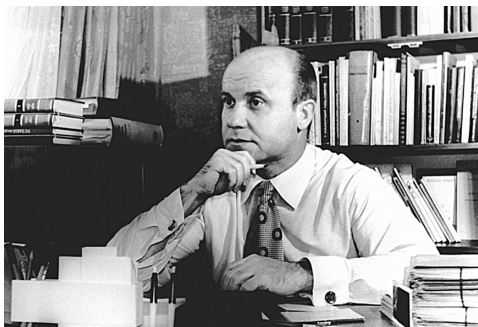
³³ Верещагин Е.М. Последняя встреча // Академик Олег Николаевич Трубочёв... С. 448–449.

РУССКИЙ – РОССИЙСКИЙ: история, динамика, идеология двух атрибутов нации*

Когда меня попросили выступить на тему, мне вспомнились прочитанные несколько лет назад в одном толстом журнале (помнится, это был «Новый мир») посмертные записки одного литератора, вновь ставшего популярным после 1985 г. (это был Даниил Хармс). Там были, в частности, рассуждения, для меня, лингвиста, досужие и даже невежественные. Может быть, не стоило бы и вспоминать, но я все-таки позволю себе это. Суть рассуждений касалась популярного и сейчас вопроса о «странности» русских: «странным» тому литератору показалось то, что они именуются не существительным, как, якобы, нормально для других народов (*англичанин, немец, француз*), а — прилагательным: *русские*. Однако, имея он чуть больше знаний или просто внимания к небрежно затронутому им вопросу, то писатель, думаю, согласился бы, что дело обстоит иначе. Названия (самоназвания) наций, народов вообще, как правило, адъективны: все эти *Español, Italiano, Français, Deutsch, American, Magyar, Suomalainen* — прилагательные, а значит, они типологически однородны с нашим самоназванием *русский, русские*, а не отличаются от него, и эту черту, кажется, тоже имеет смысл удержать в памяти вместо того, чтобы соблазняться известным понаслышке.

Наше вступление прямо связано с национально-языковой атрибутикой, которой предстоит заняться. Специфика «русского» случая, к сожалению, не исчерпывается отмеченной простой ситуацией, но, напротив, предьявляет нам свои сложности, суть которых — употребление синонимов. Другие примеры национально-языковой атрибутики в смысле синонимии, конечно, тоже известны, достаточно назвать *hrvatski ili srpski jezik, испанский или кастильский*, с их известной неустойчивостью. Русская специфика на этом фоне сохраняет свое своеобразие, со своими, подчас неправильно толкуемыми и понимаемыми тенденциями.

Собственно говоря, вначале все было относительно просто. От главного этнонима *Русь, рѣсь*, более глубокой



этимологией которого мы занимаемся в других местах¹, очень рано было образовано этническое определение *русский, рѣсьскыи* с неограниченным полем употребления. Это прежде всего обозначение страны — весьма устойчивое название *Рѣсьская земля*, ср.: *Поухвалимъ же и мы великаго кагана нашеѣ земли Володимѣра, вѣнѣка старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, не въ хѣдѣ бо и невѣдомѣ земли владычествоваша, нѣ въ Рѣсьцѣ, таже вѣдома и слышима ксть всѣми четырьми конци земли*². И так теоретически — с X в. и более ранних веков, ср. *по всен земли Рѣсьстен* (Церк. устав. Влад. 12. XIII–XV вв. Картотека Древнерусского словаря, далее — КДРС, из которой почерпнуты в большинстве своем наши сведения, особенно ценные для нас ввиду невключения этнонимов в существующие древнерусские словари). Примеры показывают универсальность употребления слова *русский* от св. кн. Владимира практически до Петра I: *рѣскіе товары, рѣскіе города, по орѣхѣ рѣскомѣ величиною, съ верстѣ рѣскю, замокъ рѣскій желѣзный, въ рѣскихъ странахъ, рѣское двойное вино, рѣскіе люди, рѣской лѣсь: сосна, кель, береза, дѣбъ, вазъ, гасень, равнина, липа, ивнатъ; князи рѣстини, рѣскіе серебряные деньги, митрополитъ рѣсьскій, ковылака рыжа рѣская, рѣская телѣга, Рѣскій Переяславль* (не уточняя датировок, отмечу лишь, что большинство данных КДРС принадлежат к XII веку и другим поздним векам). С этими данными согласны и показания других источников, например, «Памятников южновеликорусского наречия (отказные книги)», изданных С.И. Котковым и Н.С. Котковой (М., 1977. Passim): *рѣскихъ воровъ, съ рѣской стороны, на рѣской сторонѣ*. Показательна возможность употребления *русский* на самом высоком политическом уровне: *Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя рѣскаго* (90-е гг. XIV в.)³. В духе упомянутой универсальности словоупотребления *русский* могло обозначать и то, что мы сейчас назвали бы церковнославянским переводом

* Публикуется по: Сергиевские чтения: сб. статей и материалов / гл. ред. Н.В. Масленникова. М., 2005. С. 98–105; первая редакция статьи: *Трубачев О.Н.* В поисках единства. М., 1997. С. 266–280.

¹ *Трубачев О.Н.* Русь, Россия. Очерк этимологии названия // Русская словесность. 1994. № 3. С. 67–70 (с дальнейшей литературой).

² Иларион, митрополит Киевский. Слово о Законе и Благодати / сост. В. Я. Дерягин. Реконструкция древнерусского текста Л.П. Жуковской. М., 1994. С. 72.

³ История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 163.

грамматики начала XVI в.⁴, и явно просторечный, живой «русской природной язык» протопопа Аввакума.

Все шло к тому, чтобы и последующим нашим векам передать это широкое и незамутненное словоупотребление *русский* наших более ранних столетий, ср.: М.Д. Чулков «Абевега *русских* суеверий», В.А. Левшин «*Русские* сказки» — из предпушкинской эпохи, склонности языка народного бытописания Г.Р. Державина⁵, не говоря о языковых предпочтениях самого Пушкина, к чему обратимся специально позже.

Здесь время взглянуть на языковую сторону *вхождения Руси в Европу*, ее, так сказать, *европейской интеграции*, на терминологию этого феномена, который, при обнаруженном к нему интересе, не получил окончательной характеристики. Для прототипов европейского названия нашей страны вполне подходили уже известные *Русская земля*, *Русь*, активно, кстати, употреблявшиеся еще в первой нашей рукописной газете «Вести-куранты» (XVII в.). Ничто не мешало, например, тем же голландцам, перенявшим у нас приблизительно тогда же название забытой Богом *Новой земли* — *Nowaja Zembla*, перенять и наше главное самоназвание *Русская земля*. Правда, тогда предпочли, по-видимому, перевод, каковым и явилось немецкое *Rußland*, собственно, *Русская земля* и его варианты. Но другой, древнейший вариант нашего самоназвания — *Русь* — очень рано получил в Центральной Европе удобное осмысление как плурал *Russi*, *Ruzzi* (так у анонимного баварского географа IX в.), совершенно в духе распространенных тогда же и там же других этнических плуралей. Перспектива у этих этнических плуралей была одна — превращение в названия стран на *-ia* книжно-письменной, преимущественно латинской традиции средневековой Европы. Оттуда ведет свое начало название нашей страны в форме *Russia*, ограниченно проникшее и в нашу письменность: *гдрю црю I великомъ кїзю МлханаѠ Федоровичю всеа Русїи* (1626)⁶. Можно сказать, что значительная часть европейских стран сохранила такую форму названия России с того времени: сюда относятся франц. (*la*) *Russie*, англ. *Russia*. И наши южные братья-славяне зовут нас именем той же формы: сербохорв. *Русија*, болг. *Русия*. Последнее особенно любопытно, потому что как раз с Юга, из Византии, объясняют обычно принятую у нас форму на *-o-*: *Россия* из греч. *Ῥωσία* (Этимологический словарь русского языка М. Фасмера). Ссылки при этом на канцелярию константинопольского патриарха понятны, по-гречески выглядит и ударение *Россыя*; ср. «велика часть есть *ациу* / держава в ней и *Росциу*» (Букварь Карiona Истомина. 1694. КДРС). Уже чтение греч. ω двусмысленно: возможно *-o-*, возможно в позднее время и в диалектах *-u-*.

Дальше весомость обретает европейский контекст, участие в котором Византии — после 1453 г. — все-таки минимально. Европейский контекст достаточно сложный. Начать с того, что необходимо рассматривать совокупность из трех форм: *Россия–российский–россияне*. Кроме нас, вся эта триада представлена у поляков: *Rosja–rosyjski–Rosjanie*. Уже стандартные украинские формы *Rosia–rosiïjskii–rosiïni* едва ли имеют большую временную глубину и, возможно, навеяны польским. «Малорусско-нимецкий словарь» Е. Желеховского и С. Недільского (Львів, 1886) дает только *русский*, *руский* (значения опускаю), но не знает ни *росийський*, ни *росияни*. Остается добавить, что для белорусов мы по-прежнему *рускія* мн., *руские*, и это тоже архаизм.

Остальное — инновации, целая группа инноваций.

Заемствованный, в основном западный, характер названия *Россия* довольно очевиден, об этом говорит удвоение *-ss-* как позднелатинский способ нейтрализации озвончения интервокального *-s-* (исходная греческая запись $\rho\acute{\omega}\varsigma$ обладает одинарной сигмой). Ударение «греческого» вида тоже не очень показательно ввиду реальности старопольского *Rosyja*, типа *Azyja–Azja*, как о том говорит производное от него *rosyjski*. Так что все сводить к влиянию русской формы на польскую, как делает Фасмер, вряд ли убедительно. В названии *Россия* представлено искусственное образование (ср. Этимологический словарь польского языка А. Брюкнера), следы которого ведут на Запад. Любопытно, что думал на этот счет Даль (Толковый словарь живого великорусского языка): «только Польша прозвала нас *Россией*, *россиянами*, *российскими*, по правописанию латинскому, а мы переняли это, перенесли в кириллицу свою и пишем *русский!*»

КДРС не знает *россиян* ранние эпохи Петра, зато потом они встречаются у Ломоносова в рассуждении о «высоком штиле»⁷ и у Карамзина в сочинении «Из записок одного молодого *Россиянина*»⁸. Печать искусственности лежит и на этом образовании, несмотря на то, что модель на *-(j)aninъ* вполне славянская.

Обращаясь к слову *российский*, отметим его нехарактерность для живого среднего стиля. Ни в одном из известных мне четырех томов «Вестей-курантов» с 1600 по 1650 год *российский* не отмечено ни разу, безгранично господствует *русский*, идет ли речь о простых людях, боярах, послах, царевнах, гонцах, рубежах, подданных. Ср. то же по данным книги С.И. Коткова «Очерки по лексике южновеликорусской письменности XVI–XVIII вв.». (М., 1970. Passim). Искусственный атрибут *российский*, напротив, зарекомендовал себя сначала претензиями на высокое, «царское» словоупотребление, ср.: адресат послания Иоанна Грозного «во все *Российское* царство» (1564)⁹, «Новая

⁴ Worth D.S. The origins of Russian grammar. Notes on the state of Russian philology before the advent of printed grammars. Columbus. Ohio, 1983. P. 76; Филлин Ф.Л. Истоки и судьбы русского литературного языка. М., 1981. С. 109.

⁵ История русской литературы. Т. 1. С. 605, 644.

⁶ Вести-куранты. 1600–1639 гг. М., 1972. С. 73–74.

⁷ История русской литературы. Т. 1. С. 536.

⁸ Там же. С. 748.

⁹ Там же. С. 282.

повесть о преславном *Российском* царстве» (1610–1611)¹⁰, «благоепие *российское*» (Сказание Авраамия Палицына. 1620. КДРС), «Царство *Российския* державы» (Космография. 1620. КДРС), «*Российское* государство» (Грамота Михаила Феодоровича. 1614. КДРС; Сочинение Г.К. Котошихина. 1667. КДРС). Вместо *Рускую* землю читаем «*Росискую* землю» (Волоколамский патерик 2. КДРС). Наблюдается распределение: *кйзен росинскихъ*, но *рѣсскихъ люден*, *ѡ рѣскихъ вестяхъ*¹¹. Дело порой доходит, явно вторично, до смешения: *грамоткѣ... росийскимъ письмомъ, грамотки рѣскимъ же письмомъ* (Посольство Толочанова: середина XVII в. КДРС). Причем *российское* равно *русскому* и семантически, и функционально. Выученик Славяно-греко-латинской академии Ф. Поликарпов помещает в своем «Лексиконе» (1704) характерное: *Рускій, зри росіійскій*, последнее же находим у него как бы в дополнениях пропущенных слов: *ѡстаѡляшася речѣніа: рѡссійскій, ѡссііскѡс, gutenus*¹². Явная избыточность атрибута *российский* благоприятно сказалась на его карьере, в унисон патетическому сочинительству и сочинителям. Этой моде, удаляющейся от ровного стиля посольской канцелярии, воздали обильную дань на рубеже эпох многие, в их числе и Поликарпов, от дальнейших опытов которого разумный Петр ждал «не высокие слов славенских, но простого *русского* языка». Известно, что И.А. Мусин-Пушкин так сформулировал Ф. Поликарпову критику царя: «Посольского приказу употреби слова»¹³. Но дело было сделано, и совершенно избыточное *российский* начало свой триумфальный ход уже не только в витиеватом высоком стиле, но буквально вытесняя атрибут *русский* в его фондовых значениях, и если Кантемир еще пишет о «сложении стихов *русскихъ*», а Сумароков — о «*русском* языке» и Тредиаковский — о «простом *русском* языке», то Ломоносову этого явно недостаточно, он заявляет «о правилах *российского* стихотворства», пишет «*Росийскую* грамматику», говорит о «*российском* языке». Мода на все *российское* наступает в патетическом и героическом XVIII в. широким фронтом от комедии Ф. Жуковского «*Слава Росийская*» (еще при жизни Петра), «*Истории Росийской...*» В.Н. Татищева, «*Росийской* земли» в известной оде Ломоносова (1747) вплоть до *российских* матросов и *российских* кавалеров, героев популярных повестей. Сюда же, разумеется, относятся «*Древняя Росийская* вивлиофика» и «*Опыт исторического словаря о росийских писателях*» просветителя Н.И. Новикова, словоупотребление «*росийский* гражданин» у Княжнина и такой венец искусственного словотворения, как название национальной героической поэмы М.М. Хераскова «*Россиада*». Нельзя

пройти мимо опытов трактовки также и всего древнерусского, как *древнего росийского*, так что есть повод говорить не только и не столько об извитии словес и патетике, но и о своеобразной модернизации. Составители первого тома «*Истории русской литературы*» (Л., 1980) почему-то так и не заметили, что в этом вытеснении *русского росийским*, о чем в этой «*Истории*» вообще ни слова, обозначилась тенденция смены общественной парадигмы, как мы назвали бы это сейчас. О какой смене общественной парадигмы идет речь — это вопрос, уже выходящий за рамки моего нынешнего сообщения, но остается фактом эта тенденция, это мироощущение, пришедшее вместе с XVIII в., когда ряду отечественных деятелей стало как бы тесно в *Русской земле*, их манили, как Карамзина, «священный союз всемирного дружества», «всех братьев сочеловеков»¹⁴.

Опыты вытеснения *русского росийским* того времени легли на почву, а точнее сказать, на арену обширной деятельности иллюминатов, просветителей, попросту говоря, масонов. У Екатерины II были, видимо, свои резоны увидеть в этой деятельности не одну лишь пользу. Важна ли была борьба синонимов *русский–росийский* на общем, казалось, неизмеримо более значительном общественно-историческом фоне, и, короче, заметил ли кто-нибудь вообще ту игру синонимов, или все прошло мимо, так ничего и не заметив, как наши литературоведы, по XVIII в.? Нет, все оказалось гораздо тоньше и многозначительнее. По-настоящему великие деятели и художники доказывают это нам практикой своего творчества. Это и «народ *русский*» как субъект карамзинской «*Истории государства Росийского*» и его же «*Письма русского путешественника*». Радищев, язык которого считают «темным», в предельно ясной форме высказался о *русском* человеке как вершителе *Истории Росийской*¹⁵.

И, наконец, подлинное раскрытие всей искусственности эксперимента с *русским–росийским* XVIII в. смог дать нам, как мы того и ожидали, наш Пушкин. Мы смеем это утверждать, даже не имея возможности обратиться именно сейчас к картотеке Большого академического словаря в Петербурге, но располагая, к счастью, «*Словарем языка Пушкина*», фиксирующим количество словоупотреблений. И вот результат: в языке Пушкина *росийский* — прил. к *Россия*: русский — встретилось 53 раза, а *русский* как прилагательное и существительное в общей сложности — 572 раза, в десять раз больше! Пушкин сам, будучи сыном XVIII в., не обманулся поверхностной модой предшественников, кстати, им высоко чтимых, и показал, что он также и в этом разумный консерватор. *Россиания* же у Пушкина отмечено только в десяти примерах.

¹⁰ История русской литературы. Т. 1. С. 300.

¹¹ Грамотки XVII — начала XVIII века. М., 1969. Passim.

¹² *Polikarpov P. Leksikon trejazyčnyj. Dictionarium trilingue. Moskva. 1704. Nachdruck und Einleitung von H. Keipert, O. Sagner. München, 1988 (= Specimina philologiae slavicae Hrsg. von O. Horbatsch, G. Freidhof und P. Kosta. Bd. 79). S. 598, 798.*

¹³ История русской литературы. Т. 1. С. 380.

¹⁴ Там же. С. 748.

¹⁵ Ср. цитату из «*Путешествия...*» Радищева: *Моисеева Г. Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980. С. 96.*

Я резюмирую эту часть своих наблюдений над терминологическим феноменом вхождения нашей страны в Европу, считая долгом отметить, что при всей искусственности терминов *Россия*, *российский* наши далекие предшественники в общем правильно восприняли их как символ нашей европейской интеграции, иначе трудно было бы понять остальное, отмеченное выше. Но спрашивается, было ли это единственно возможным способом? То, что это не так, показывает опыт других стран, дальних и ближних. Германия, например, сохранила свое старинное и очень национальное самоназвание *Deutsch-land*, букв. *Народная земля*, латинское *Germania* немецкая культура применяет лишь в смысле «Германии» Тацита; Англия сама себя по-прежнему называет *Английской землей*, *землей англов*, *Eng(l)-land*, а не *Anglia* по-латински, т.е. по принципу *Русская земля*, хотя названия стран и областей по латинской модели на *-ia* широко популярны в англоязычной культуре, ср. названия американских штатов *Pennsylvania*, *Georgia*, *Virginia*. Обратимся к славянским странам и с интересом отметим, что самая латинизированная из них, Польша, как раз продолжает именовать себя по принципу, оставленному нами, *Polska* (scilicet *ziemia*) — *Польская (земля)*! По такому же славянскому принципу называется соседняя Словакия — *Slovensko*. Нашу Россию там называют *Rusko*. Несмотря на мощное влияние западных соседей, Чехия так и не приняла латинское название *Bohaemia*. Хорватия, именуемая нами (и всей Европой) по образцу латинских названий стран на *-ia* (в частности, *Croatia*; точно так же мы «латинизируем» Чехия, Словакия, прежде — Чехословакия), упорно сохраняет славянский способ самообозначения *Hrvatska*. Аналогично, на *-ska*, оформлялось в старину и название Сербской земли и Болгарской, в новое время мы имеем там *Srbija* и *България*, что напоминает нам известные центрально-европейские инновации на *-ia*, но пикантность вопроса в том, что на Юге нельзя исключать воздействия не только однотипных греческих образований на *-ia*, но и, скажем, турецкого самоназвания *Türkiye* — Турция (при всей возможной неясности отношений последнего к центрально-европейским названиям стран на *-ia*).

Чему еще может научить нас славянский и славистический опыт? Сербские образования *србијанац* — *серб из внешних, более отдаленных областей*, сюда же *србијански*, *србљанин*, *lingua serbiana* — *сербский язык* (в письменности Дубровника XV–XVIII вв.), способны, наконец, подсказать нам правильное употребление нашего *россиянин*, история которого, разумеется, не кончилась полтора века назад. Хуже того, и *россиянин*, и *российский* сейчас, может быть, как никогда употребляются крайне неточно. Небрежностью это можно назвать далеко не всегда и уж, конечно, не в тех случаях, когда оба слова — *россиянин* и *российский* — наделены отчетливой идеологической, политической установкой — вытеснить, заменить слово *русский*. Довольно длительное время вытеснено *русского*, как известно, служило и великолепно использовалось *советское*. Сейчас это прошло, но *русское* восстанавливается (если восстанавливается вообще!) с большими, искусственно создаваемыми трудностями, и на сей раз препоны русскому возрождению чинятся весьма искусно с помощью ставших модными *россиян* и всего

российского, вплоть до отдельных ведомственных предписаний употреблять *российский* вместо *русский*. Если еще принять во внимание, что на всех углах нам твердят со всей мощью СМИ о вхождении в новую Европу, и мы имеем дело с очередной европейской интеграцией, то параллели из прошлого, рассмотренные выше, могут пригодиться. Не повторяя подробно то, что писал или говорил по этому поводу в других местах, все же укажу на концептуальность атрибута *русский*: *русский язык*, *русская литература*, *русская культура*, *русская языковая картина мира*, наконец, *русский языковой союз*, о котором я также писал, но здесь не могу отвлекаться. Всего этого с точностью не выразить словом *российский*, не вызвав непоправимой подмены понятий, не совершив грубой языковой ошибки. Между словами *российский* и *русский* отсутствует отношение взаимозаменяемости; *русский* этнично, а *российский*, благодаря своей прямой зависимости от *Россия*, имеет сейчас свой, только ему присущий, административно-территориальный статус. В отличие от *русского россиянин* и *россиянин* к тому же шире (может включать и *нерусского россиянина*), семантически расплывчатее (возможно, этим и привлекает мозги, работающие на европейскую интеграцию).

Какая бы то ни была интеграция, запрограммированная на дезинтеграцию (в нашем случае — России), вызывает у нас глубокие сомнения. Именно среди нынешних апологетов *российского* (за счет *русского*) приходилось встречать деятелей, способных (при обсуждении закона о языках сначала — РСФСР, потом — Российской Федерации) поступиться и государственным, и международным статусом русского языка во имя порой совершенно мифических суверенитетов. Наблюдаемая рецессивность словоупотребления *русский* в пользу *российского* является плодом подобного просвещения. Пример: высокий государственный деятель в стране на протяжении нескольких лет так и не решившийся публично произнести слово *русский* (разве что за исключением однозвонного упоминания про «русский бунт, бессмысленный и беспощадный»). Я готов, впрочем, допустить, что мы имеем дело в повседневной практике не с одними только проявлениями недоброй воли и тенденций растворить *русское* в «*российском*». Не меньше случаев простого недопонимания и именно с ними нужно работать и разъяснять. Я допускаю, например, что языковое (и прочее) различие между *русский* и *российский* часто просто не понимают на Западе, как не понимают его и наши расплодившиеся доморощенные переводчики с английского, когда переводят, например, *Российская Федерация* — *Russian Federation*, адекватно только — *Federation of Russia* (иначе получается — *Русская федерация*).

Можно продолжить изучение оппозиции *русский*–*российский* (а мы имеем в настоящее время оппозиционную пару терминов) и дальше в плане лингвистической теории и типологии, в плане языкового перевода, приравняв, например, более широкое *российский* к нем. *ungarländisch* (параллельного **rußländisch* как будто еще не существует), а более специальное *русский* — к нем. *ungarisch*, имея в виду то, вполне подходящее как параллель, обстоятельство, что и старое королевство Венгрию населяли не одни венгры, но и словаки, хорваты, валахи.

Позволительно взглянуть на оппозицию *русский–российский* как на оппозицию по семантической маркированности, когда один из терминов — маркированный (иначе — признаковый, интенсивный), а другой соответственно — немаркированный (неотмеченный, беспризнаковый, экстенсивный). Похоже, в нашем случае маркированным будет *русский*, более определенный, четкий термин, а немаркированным — более расплывчатое, менее четкое *российский*. Наше наблюдение кажется нам бесполезным, тем более, что один из исследователей проблемы маркированности отмечает со

своей стороны, что именно маркированность относится к числу наименее инвентаризированных формальных признаков языка. С автором (а это был датско-американский лингвист Х. Андерсен) нельзя не согласиться, потому что о нашей терминологической паре *русский–российский* он, например, даже и не думал, когда изрекал эти справедливые суждения: «... отношения маркированности присутствуют во всех случаях, где язык предоставляет своим носителям возможность выбора»¹⁶. А в нашем случае такой выбор, безусловно, есть!

© Трубачев О.Н., 2010

¹⁶ Andersen H. Markedness Theory — the first 150 years — Markedness in Synchrony and Diachrony / ed. by O. Mišeska Tomić. Mouton de Gruyter. Berlin; N.Y., 1989 (= Trends in Linguistics: Studies and Monographs 39 / ed. W. Winter). P. 41.

Приложение 2

Беседа академика О.Н. Трубачева с Высокопреосвященным Игнатием, епископом Петропавловским и Камчатским*

Преосвященный Игнатий, епископ Петропавловский и Камчатский (далее — И.П.-К.): Сегодня у нас в гостях академик РАН, председатель Национального комитета славистов России, главный редактор журнала «Вопросы языкознания», член-корреспондент нескольких зарубежных академий и обществ и просто очень интересный человек — Олег Николаевич Трубачев. Его «путешествия» за словом позволили ему заниматься глубокими проблемами языкознания, истории языка, лингвистики, но я полагаю, что эта встреча будет исключительно интересна и для наших телезрителей, для нашей паствы. Я сам из нескольких предарительных бесед с Олегом Николаевичем извлек чрезвычайно большую пользу.

Ведущая (далее — В.): **Олег Николаевич, попросим Вас продолжить слова Владыки и рассказать о круге Ваших интересов, о себе подробнее.**

Трубачев О.Н. (далее — О.Т.): Что ж, коротко, но с некоторыми подобающими подробностями. Я — академический работник. В рамках своей научной дисциплины — сравнительно-исторического языкознания, славянского языкознания — занимаюсь в основном фундаментальными проблемами с большими выходами и вдаль и вглубь, в индоевропейское языкознание. Будучи словарником, изучаю лексический состав не только русского, но и всех родственных ему языков. Их довольно много — мы насчитываем сегодня 15 живых и мертвых, больших и совсем маленьких славянских языков. Вот из этого материала я и мои ближайшие сотрудники стараемся выделить, как это принято называть, древний, т.е. праславянский лексический

фонд, и ему посвящаем составляемый нами уже больше четверти века «*Этимологический словарь славянских языков*». К слову сказать, об определении «этимологический». Мы занимаемся этимологией, которая представляет собой науку о происхождении слов, развитии их формального облика и их наполнения (т.е. семантики, значений слов). Этому посвящены наши труды, в общем-то, довольно успешно издаваемые, несмотря на все приключения и треволения, происходящие сегодня на наших глазах и порой к нашему ужасу. К настоящему времени вышло 26 томов (или выпусков) Словаря. Кроме того, вокруг него производится большая околоварная работа: выходят статьи, исследовательские разработки, целые монографии. Одна из моих книг называется «*Этногенез* (т.е. происхождение народов, народа) и *культура древнейших славян*». Она вышла в 1991 г., но скоро, думаю, будет переиздана. Там, к слову сказать, обсуждается очень важная и нужная для нашего с вами русского национального самосознания проблема — прародина славян: откуда мы, кто мы? Я против старой точки зрения, допускавшей, что славяне могли происходить из Азии, и даже против некоторых других более или менее промежуточных теорий. Идея, которую я отстаиваю и разрабатываю с 1958 г., — теория вечногo пребывания, проживания славян в Центральной Европе. Она рассматривает Дунайскую прародину славян, живших в довольно тесной близости к более западным, другим индоевропейским племенам — германцам, древним латинянам (или италикам), кельтам. Эти проблемы, глубоко и меня интересующие, конечно, имеют свою специальную

* Незадолго до кончины, О.Н. Трубачёв посетил Камчатку, где прочитал несколько лекций в университете; кроме того дал интервью местному телевидению (запись беседы расшифрована В.В. Богатовым; публикуется по: Новая книга России. 2003. № 1. С. 24–26; 2003. № 2. С. 28–30).

подоснову и целый аппарат, аргументацию исторических и фонетических переходов, изоглосс, то есть связей слов наших славянских и других родственных языков и т.д., и т.п. Иногда речь идет о родстве, порою — о влияниях или заимствованиях слов. Но меня утешает и радует во всем этом то, что эти проблемы, как мне кажется, представляют интерес и важность не только для узких специалистов, но и для нашего национального самосознания. И именно сегодня, когда имеет место некоторое размывание нашего национального самосознания и тот ущерб, который при этом наносится и чувству нашего национального достоинства. Этому надо противодействовать и, наоборот, способствовать усилению и выделению положительного в истории нашей культуры, нашей древности. Особенно в контексте того, что ряд ученых с неменьшей ревностью развивает теории, подчеркивающие некоторую вторичность, дочерний характер тех же славянских языков в отношении каких-то других, к примеру, балтийских.

В.: Если я не ошибаюсь, Вы знаете достаточно большое количество языков (измеряемое десятками), которое необходимо, чтобы вести поиски прародины славян и другие исследования?

О.Т.: О, нет, откуда взялись десятки! Вообще я человек, пусть и грешный, но, как мне кажется, все-таки строгий к себе и не преувеличиваю своих знаний, которые призваны практически обслуживать мои научные интересы. Понятно, что по роду деятельности я неплохо ориентируюсь практически во всех славянских языках, это и умение на них общаться, писать; необходимо также знать и пять-шесть стандартных западноевропейских языков (в частности, английский, немецкий, французский), уметь читать на итальянском, испанском. Знание некоторых других языков, помимо вышеперечисленных, нужно бывает в моих занятиях сравнительно-историческим языкознанием, часто необходимо литовский и практически все балтийские языки.

Были у меня в прошлом некоторые занятия венгерским и финским, любопытные для слависта-индоевропеиста, потому что это иноструктурные языки. Затем я определенное время занимался армянским, грузинским, ивритом, но все это было отгеснено другими насущными занятиями. Когда я исследовал скифские проблемы, надо было познакомиться с иранскими, индийскими и другими древними языками.

Конечно, есть мнение: для того, чтобы быть серьезным языковедом, не обязательно быть полиглотом и считать языки десятками. С ними надо работать по необходимости, когда берешься за такую тему, как поиски прародины славян.

В.: Олег Николаевич, продолжая разговор, хотелось бы коснуться сегодняшнего положения России. Ведь мы в какой-то момент начали терять свои территории, своих братьев-славян. На Ваш взгляд, возвратится ли то положение, в котором мы были еще несколько лет назад, когда Россия была единым, многонациональным государством?

О.Т.: Что сказать — будет или не будет? В какой-то мере это прогнозирование, причем проблем не моей компетенции, вопрос, скорее адресованный к политикам, которые тоже, порой, не очень сильны в области прогнозирования, не говоря о том, что кое-кто из них приложил руку к тому, чтобы это единство развалить. Конечно, в рамках России

или бывшего Союза предпочтительнее говорить о тех главных ориентирах, которые способны обеспечить нашу цельность, наше единство, наши добрые связи. Это прежде всего три славянские республики — Россия, Украина, Белоруссия. Как одно из положительнейших явлений я воспринимаю тенденции, весьма часто торпедированные, но очень здравые — возврата к идее воссоединения России с Белоруссией. Они имеют широкую поддержку в самом белорусском обществе. Ясно, что речь идет о близко родственных в языковом, историческом, да и во всех остальных отношениях народах и языках — русском и белорусском. Хотелось бы почти то же утверждать и об Украине, но там слишком велико бремя негативных явлений и идеологических наработок со стороны противников единения. Поэтому в то время как по-прежнему сильны связи русской и украинской культур, весьма сильны и центробежные явления, которые если не удаляют (далее, видимо, и некуда, и нельзя, и не нужно), то держат на каком-то расстоянии Россию и Украину, понуждая тамошних политиков иной раз кривить душой, отстаивая эту самостоятельность, непонятно, насколько нужную и полезную ли для самого украинского народа. Сейчас нет никакой русификации, но ведь объективные данные говорят, что на одну-две украинские книги приходится пятьдесят русских. Все равно значение русской культуры огромно и может быть приравнено к хлебу насущному — и для украинского народа. Сопереживая этим процессам в принципе, я могу заниматься ими профессионально во время своих лингвистических досугов. Кстати, фундаментальную работу, которая находится в центре моих интересов, — «Этимологический словарь» — привезти сюда я не мог, да и не намеревался — это многотомное издание. А книги типа «В поисках единства» — это лингвистические досуги. В этой небольшой книжечке собрано довольно много значительного, в частности в отношении белорусского языка и культуры, белорусского, а также украинского этногенеза. Здесь мои звучавшие год за годом выступления на весьма важных, капитальных для нашей культуры, для нашего национального и религиозного самосознания мероприятиях — Днях равноапостольных Кирилла и Мефодия, Днях славянской письменности и культуры. Они отмечаются каждый год вокруг 24 мая (11 мая по старому стилю), начиная с 1988 г. — великого празднества тысячелетия Крещения Руси в Новгороде, где я произнес что-то первое, так сказать, привлек к себе внимание. Затем последовали выступления в Киеве, Минске, Смоленске и других городах, которые потом вошли в книжечку, не случайно названную «В поисках единства». Единства и внутри русского языка — ведь оспаривается даже это единство. Есть такое, на мой взгляд, преувеличенно муссируемое представление, что оно-де сложилось вторично из элементов северных и южных говоров, например, новгородских и киевских, которые будто бы вторично сблизились. Я оспариваю эту версию и, как мне кажется, имею на это право; намереваюсь и продолжить обсуждение в третьем издании книги «В поисках единства: К истокам Руси».

Вот кратко и о моих лингвистических досугах, и о том важном для нас единстве внутри самого русского языка и этноса, внутри ближайшего родственного конгломерата русского, украинского, белорусского. Из словарного дела

всегда есть много выходов в весьма общие и насущные проблемы. Вот у меня в руках весьма импозантный четвертый (последний) том моего перевода (с моими же дополнениями) «Этимологического словаря русского языка» Макса Фасмера. Это тоже, в сущности, раздумья об истоках Руси. Фасмер, или иначе — Максимилиан Романович Фасмер, происходил из обрусевших петербургских немцев. Он был действительно любителем всего русского — это, в сущности, и стало его специальностью, во многом совпадающей с моей. Он на немецком языке составил «Этимологический словарь русского языка», который был первоначально издан в Гейдельберге (Германия) в 1950–1958 гг. Мировая общественность немедленно обратила на него внимание. Фасмер был избран почетным членом нашей Академии. Самый факт выхода такого труда за пределами России — это ведь нам не минус, а как бы плюс, поскольку это есть проявление важности, общемировой ценности русского языка, русской культуры, которая воплотилась в трех томах первого немецкого издания. Я делал его перевод в молодые годы (в это время мне было около тридцати лет) и довольно много дополнил — в русском издании получилось не три, а четыре тома. У меня в руках уже третье издание этого словаря. Оно по-прежнему нужно, о чем свидетельствует тот факт, что Словарь издан хорошим тиражом. В двух-трех словах это можно охарактеризовать как проявление нужности и важности немецкой и русской культур друг для друга, а также хорошей солидарности в науке, которая помогает жить мыслями о прародине славян ученым в Москве и ученым в Гейдельберге, Геттингене, Бонне.

И.П.-К.: Олег Николаевич, мы с Вами говорили о том, как важен и каким авторитетом пользуется русский язык за рубежом. Мы также знаем, каким высоким уважением пользуется русская классическая литература. Ведь зачастую иностранцы знают о России не по нашим научным изысканиям, а по нашей литературе. Не стоит ли обратить внимание на то, что наш язык восходит в значительной степени к церковнославянскому языку, и на всей нашей культуре лежит печать этого языка? Не в результате ли этого мощного, духовно богатого синтеза языков родилась наша литература? Сейчас мы являемся свидетелями того, как наш язык становится менее выразительным. Не оттого ли сейчас нет писателей такого уровня, как Толстой, Достоевский, Чехов?

О.Т.: Конечно, это общее культурное явление, большой феномен. Русская культура, русский язык, как всякое другое общественное явление, способны переживать полосы большого подъема, расцвета, причем такого масштаба, что это привлекает и притягивает взоры всего мира, всего культурного человечества. Но наряду с этим бывают и полосы если не упадка, то относительного торможения, полосы загрязнения. Однако при этом все или многие начинают говорить об англицизмах, американизмах и пр. Такие полосы были, есть и, наверное, будут. Во всяком случае, они в какой-то мере естественны, потому что герметичных, закрытых культур на свете не так уж много, хотя, возможно, и есть (например, в определенной мере восточные культуры, где проницаемость заимствований мала или просто невозможна). Раз культура открыта влияниям, ей свойственна открытость, всемирность. Это и всесветность русского человека, которую отметил

Достоевский. Разумеется, она имеет свои положительные и отрицательные стороны. Заимствования проникали и проникают в русский язык. Была полоса, когда культурное (оно же дворянское) общество говорило на французском языке. Но почти тогда же начали выходить и блестящие русские произведения высочайшего эстетического уровня. Та же пушкинская пора — при том, что Пушкин великолепно чувствовал себя и во французской языковой стихии, а в лицейские годы даже сподобился клички *Француз*. Не хочется сбрасывать со счетов и XVIII век, который тоже был по-своему великолепен. Потенции русской культуры и литературы огромны. После Пушкина — это то, что называют «золотым веком» русской литературы: Толстой, Достоевский, предшествующий им Гоголь — «нести им числа». И мы до сих пор живем этим наследием. Конечно, определенную роль сыграло принижение языка западниками, потом революционное понижение культурного уровня, революционная смута.

Что происходит сегодня? Сейчас имеет место некая неразборчивость в средствах, в том числе и языковых. То, что Солженицын нарек «образованщиной»: вроде бы все грамотные, но в этом образовании еще надо разобраться, что хорошо, а что плохо. Интеллигенция, не будем этого скрывать, повинна во многом. Одно из таких негативных явлений — больно об этом говорить — некоторое «приблатнение» языка интеллигенции, интеллигентского фольклора, «песенок», поделок бардов. «Приблатнение», щеголяние языком и «словечками» того, что называют «зоной». Это все, конечно, не развивается и не возвышает наш язык. Но хочется верить, что и не способно его сильно испортить. Потому что язык — это глыба, это океан (сравним его с Тихим океаном), и он имеет огромные глубины. Есть пена и есть на самой поверхности некое волнение, а есть такие глубины, где в это же время стоит тишина. Так что русский язык глубокий и многослоен, и хочется верить, что он выживет во всех обстоятельствах. Не всем языкам это дано, потому что есть этносы, народы и государства, где национальные языки сильно уступают свои позиции. Так бывает. И они остаются этносами даже при многократных потерях своих позиций, своих языков. С русским языком этого все-таки не происходит. Вообще Россия — удивительная страна. Я тут говорю не о своей науке и ее специфике. Как-то мне об этом уже приходилось высказываться. Потенции России неисчерпаемы. Когда начался парад суверенитетов, отпали от нас — поторопились отпасть — Прибалтика, Закавказье, Средняя Азия и — зачем-то и почему-то — славянские Украина и Белоруссия. И все равно Россия колоссальна! Она имела 22 млн км², сейчас ее площадь 17 млн км². По-прежнему с русским языком можно дойти от Балтийского моря до Тихого океана, по-прежнему она территориально самая великая страна мира. Но, конечно, не только это важно. Важно и то, что и культурно она великая страна — как бы то ни было. Этому не дано исчезнуть. Я лично верю в лучшее. А некоторое наше омирщение, загрязнение языка воспринимаю философски.

В.: Олег Николаевич, а в чем все-таки сила России? Вы уже начали говорить об этом, и мне бы хотелось, чтобы мы продолжили эту тему, касаясь особенностей национального проявления языка и мышления.

О.Т.: Перечислить по пунктам, в чем сила России — вопрос трудный, и, может быть, мне сейчас сегодня не по плечу, а потому соглашусь и вас приглашаю согласиться с поэтом:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить.
У ней особенная статья,
В Россию можно только верить.

И, кроме стати, конечно, — язык, и не в последнюю очередь то, что написано на языке. Здесь проявляются многие особенности русского этноса, самосознания, мироощущения. Я размышлял над этими вещами и с удовлетворением отмечал, что и другие (раньше меня) об этом задумывались, сделав вывод, как Флоренский о нас с вами: «Мы — народ софийный». София — Премудрость Божья. Это вспоминается и в связи с нашими первоучителями славян. В Житии Константина (Кирилла) сказано: «Явилась ему во сне дева, прекраснее всех, по имени София — Премудрость Божья, и ее он возлюбил». Это восходит к давним истокам, в данном случае к кирилло-мефодиевским: софийность, приверженность к мудрости, к премудрости в высоком понимании, очевидно, и в божественном. И это — один из параметров русского национального самосознания, силы России. Как бы плохо кто-то о нас ни говорил, что «русский мужик задним умом крепок» и прочее, все же софийность — одна из наших духовных черт. Кроме того, не герметизм, а космизм, широта русского национального сознания. Ведь в мире скорее преобладает не широта, а ограниченность национального сознания. Куда ни поеду, куда ни пойду — ограниченность национального самосознания многих других весьма почтенных наций заметна. Так что о широте русского человека и одновременно о способности понять других говорят не просто так. Высококультурные и почтенные немцы, имея обширную и старую лексикографию, массу немецких энциклопедий, на моих глазах обнаруживали узость и непонимание. Они привыкли считать, что они правильнее других и все понимают, а способности сделать шаг навстречу и задуматься, что, к примеру, другой народ не менее вашего способен что-то тонко понять и даже выйти за рамки своей национальной ограниченности, у них не чувствуется.

В.: Не так давно — и в XIX, и в XX в. — заходил разговор о том, что придет время, когда русский язык станет общемировым языком. Но существует мнение, что русский язык своими корнями уже давно уходит в другие языки. Как вы это расцениваете?

О.Т.: В этой области гуляет много дилетантских «умствований», это тоже всегда было, есть и будет. Были времена, когда все языки возводились к древнееврейскому. Сейчас весьма сильно убеждение, что всемирным языком является английский. Действительно, с английским языком можно объясниться довольно широко в разных странах. Некоторые считают, что современный русский язык теряет какие-то свои позиции. Кроме того, «патриоты» порой задаются мыслью доказать, что все из русского языка и что русский язык первичен. Иногда это принимает смешные или уродли-

вые формы: правда, не у нас, а на той же Украине находятся люди, при широком одобрении способные утверждать, что украинским языком-де пользовались всегда и он восходит к временам чуть ли не за три тысячи лет до нашей эры, когда на Украине была Трипольская культура. Конечно, это дилетантизм, это неточно. Украинский язык вторичен. Есть черты вторичности, вторичного развития в каждом ныне существующем живом языке. Но это сосуществует с одновременно наличествующими очень древними корнями, составными частями и элементами. Так, в русский язык и его лексический состав входят славянские древности. Если завершить разговор о своеобразии русского мирозерцания, мироощущения и самосознания, то можно предварительно говорить о трех параметрах культуры, два из них я уже назвал — это софийность и космизм, всесветность русского человека (по Достоевскому), устремленность к мудрости; а еще — соборность. Это, говоря грубо, — коллективизм как оппозиция западному индивидуализму и усиленному протестантизму. Все это вторгалось и вторгается в нашу жизнь в виде проповеди самообогащения, эгоизма, индивидуализма. И, тем не менее, многое разбивается о нас, о наши этнические устои. Главные из этих параметров соответствуют христианству. Прикровенность, прикрытость этого довершает в какой-то мере дело недругов всего русского. Знаете, что происходит в науке филологии (не только и не столько в языкознании, сколько в литературоведении): какой-то бесконечно муссируемый миф, что Россия — страна многонациональная, многоконфессиональная. А ведь Россия и сейчас на восемьдесят пять процентов населена русскими. Пусть русский этнос, русский народ переживает не лучшую пору, и даже смертность у него выше рождаемости, но все-таки — по научным воззрениям — если страна на восемьдесят пять процентов населена каким-то этносом, она в принципе называется однонациональной. Как бы пестры ни были остальные пятнадцать процентов (в России около ста других народов), Россия — однонациональная страна, и это всячески замалчивается и оттесняется на задний план средствами массовой информации и всякими, проще говоря, «идеологическими диверсантами». Определенными влиятельными литературоведческими школами высказывалось, что даже Древняя Русь была и многонациональной, и многоконфессиональной. Тем более это всюду утверждается о нынешней России, где порой стараются облагодетельствовать иудаизм, ислам, буддизм и выстроить все в одну линию. А ведь Россия — страна православная: была, есть и будет даже после такого внушительного советского семидесятилетия. Россия, как писали наши журналисты в начале перестройки (Александр Казин), не буржуазная страна ни духовно, ни социально, предпринимательство, выгода не освящены православной духовной традицией, и западная либерального типа демократия для нее искусственна, а сейчас и сами западные журналисты, например, Рар, пишут, что здесь «демократические реформы не пошли, потому что Россия — страна православная», у нее другие устои и ценности.

© Трубочев О.Н., 2010

© Масленникова Н.В., подготовка материалов к печати, 2010

80



**80-летию со дня рождения
Матвея Григорьевича ПИСМАНИКА**

80

МАТВЕЙ ГРИГОРЬЕВИЧ ПИСМАНИК: к 80-летию со дня рождения (интервью с профессором)

14 июня 2010 г. исполнилось 80 лет профессору Пермского государственного университета культуры, доктору философских наук Матвею Григорьевичу Писману. Коллектив кафедры государственно-конфессиональных отношений и редколлегия журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» сердечно желают Матвею Григорьевичу крепкого здоровья, семейного благополучия, долгих лет жизни, как и прежде, насыщенной творческими исканиями и достижениями и активной научно-общественной деятельностью.

М.Г. Писманик известен научной общественности как ученый, который немало способствовал формированию отечественной школы религиоведения, развитию его методологии и подготовке молодых ученых-религиоведов. Диапазон его научной, педагогической и общественно-просветительской деятельности очень широк. Помимо собственно научных исследований, он преподает философию, этику и религиоведение в пермских вузах; под его научным руководством подготовлены и защищены 14 кандидатских и одна докторская диссертация.

Он является заместителем председателя Диссертационного совета по защите докторских диссертаций по философии при Пермском государственном университете, членом Российского сообщества преподавателей религиоведения. Его успешная педагогическая деятельность отмечена присвоением ему звания «Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации». М.Г. Писманик является признанным авторитетом в гуманитарном научном сообществе. Его перу принадлежит около 190 научных публикаций, в том числе пять монографий, семь учебников и учебных пособий по религиоведению, среди которых назовем лишь некоторые:

Монографии и учебные пособия

- Личность и религия. М.: Наука, 1975.
Isiksus ya religion. Tallin: Eesti raamot, 1979.
Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М.: Мысль, 1984.

Диалог о вере. Пермь: Областное книжное издательство, 1989.

Социология о социальных процессах российского общества. Пермь: ПГТУ, 2007 (в соавторстве).

Религия в истории и культуре: федеральный учебн. для вузов. М.: Юнити, 2000 (отв. ред. и автор 20 статей).

Религиоведение: уч. пособ. для вузов. М.: Юнити, 2009.

Статьи

К типологии религиозности и атеизма // Информационный бюллетень ИНА АОН при ЦК КПСС. 1968. № 2.

Методика социально-психологического исследования религиозности // Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М.: Мысль, 1971.

Религиозная концепция «греховности» и нравственный прогресс // Атеизм: Религия: Нравственность. М.: Мысль, 1972.

Исследование нравственно-психологических особенностей личности верующих // Научный атеизм: Вопросы методологии и социологии. Пермь: Пединститут, 1975.

Типология религиозности и атеизма // Научный атеизм: Вопросы теории и практики. Пермь: Пединститут, 1976.

Социологические исследования при изучении этики // Этика и современность. М.: Знание, 1981.

Osobitoci svetonasoru veriaccho // Ateizmus (Bratislava). 1983. № 2.

Верующий глазами социолога // Наука и религия. 1987. № 6, 7, 10.

Религиозность сегодня и завтра // Религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень. 1994. № 2.

Светская школа и религия // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 4.

Религиозная ситуация в Прикамье и ее перспективы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень. 2000. № 3.

Мистика — традиции и современность // Ученые записки Гуманитарного факультета. Пермь: ПГТУ. 2000. № 3.

Tserkow — Sem'ja Detei Bozhiikh: an Indigenouos Russian Neoreligious Phenomenon // Religion State Society: The Keston Journal (Oxford). 2002. № 3.

К феномену религиозного Ренессанса // Современное общество: вопросы теории, методологии и методов социальных исследований. Пермь: ПГТУ, 2002.

Религиозная тема в «Новой философской энциклопедии»: круглый стол // Вопросы философии. 2003. № 2.

Теология и религиоведение: необходимость диалога // Проблемы регионального религиоведения и актуальные

вопросы преподавания религиоведения в высшей школе: Мат-лы IV Российской научной конференции (ГБИЛ). М., 2003.

Проблемы преподавания религиоведения // Религия в изменяющейся России: Мат-лы II Российской научной конференции. Т. 2. Пермь: ПГТУ, 2004.

Русло толерантности // Очаг толерантности. Пермь: Администрация г. Перми, 2004.

Культурное значение Библии // Библия и национальная культура. Пермь: ПГУ, 2004.

Новое в религиозных процессах России // Российское общество и социология в XXI веке: Социальные вызовы и альтернативы: доклады II Всероссийского социологического конгресса. Т. 2. М., 2004.

Возможен ли диалог? // Философско-методологические проблемы изучения религии: Мат-лы науч. конференции (ИФ РАН, РАГС). М.: Изд-во РАГС, 2004.

О религиозной ситуации в Прикамье // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты (Российское объединение исследователей религии). М., 2004.

Мистика и культура // Ученые записки гуманитарного факультета. Вып. 12. Пермь: ПГТУ, 2005.

Идея ненасилия и идея сотрудничества // Сборник научных докладов к Международному симпозиуму-диалогу «Идея ненасилия в XXI веке». Пермь: ПГТУ, 2006.

Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3.

Верующие Пермского края // Социология. 2006. № 3–4.

Религия в культуре // Временные координаты культуры. Пермь: ПГТУ, 2006.

Ганс Кюнг в Перми // Вопросы философии. 2007. № 2.

Характеристика религиозности в Прикамье // Социология. 2007. № 1.

Время харизмы // Личность в философствовании. Пермь: ПГТУ, 2007.

О перспективах отечественной социологии религии // III Всероссийский социологический конгресс: тезисы докладов. М., 2008.

Трудные аспекты в преподавании религиоведения // Религия в Российском пространстве: исторический, политический и социокультурный аспекты: Мат-лы I Всероссийской заочной конференции преподавателей религиоведения вузов, колледжей и школ (7–10 октября 2007 г). Иркутск, 2008.

Ненасилие: идея, идеал, принцип, утопия // Философия и этика: сб. научных трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009.

К пролегоменам и статусу этики ненасилия // Вестник Пермского государственного института искусства и культуры. 2009. № 7 (июль – декабрь).

Социальные перспективы отечественных религий // Будущее религии: из настоящего в грядущее: Мат-лы круглого стола (Нижегородское религиоведческое общество). Н. Новгород, 2008.

Приближение к ненасилию // Труды международного научного симпозиума-диалога «Духовность, достоинство и свобода человека в современной России: философско-

этические, религиозные и культурологические аспекты». Ч. 2. Пермь: ПГИИК, 2009.

Религиоведение: его предмет и структура // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении. Барнаул, 2009. Вып. 1–2.

По инициативе М.Г. Писманника в Перми, начиная с 2002 г., проведены пять общероссийских и международных научных конференций — диалогов светских ученых и теологов по проблемам духовного возрождения России. Большой вклад Матвей Григорьевич внес в становление и развитие отечественной социологии религии. Он является членом правления Российского объединения исследователей религии и членом бюро Исследовательского комитета социологии религии Российского общества социологов, активным участником одноименной секции всех трех Всероссийских социологических конгрессов. За заслуги в этой отрасли науки ему присвоено звание «Почетный член Советской социологической ассоциации — Российского общества социологов».

Большую общественно значимую работу выполняет М.Г. Писманник в качестве председателя Экспертного совета Пермского края по экспертизе государственной регистрации религиозных объединений.

Ниже мы публикуем интервью, которое провел с юбиляром профессор Ремир Александрович Лопаткин.

Уважаемый Матвей Григорьевич, позвольте в связи с Вашим примечательным юбилеем задать Вам несколько вопросов.

Мы с Вами сотрудничаем и дружим уже около полувека, хорошо знаем друг друга и те жизненные и духовные перипетии, которые вытали на долю ученых-гуманитариев за эти десятилетия истории нашего Отечества. Но я думаю, что некоторые стороны и факты Вашего жизненного пути будут интересны и поучительны для читателей нашего журнала, Ваших коллег-религиоведов, особенно молодых.

Наш первый вопрос: Как возник у Вас интерес к исследованию религии?

М.П.: Этот интерес у меня, родившегося в нерелигиозной семье, возник почти случайно. Уже в первых классах школы нам объяснили, что религия — для невежественных бабушек, пережиток, никому больше не нужный и даже вредный. Я и не любопытствовал впредь до поступления на юридический факультет Пермского университета, где занятия по философии пробудили глубокий интерес к вопросам мировоззрения.

Эти занятия с юношеских лет утвердили меня на позициях материалистического миропонимания и рационального постижения явлений природы и общественной жизни. Потребности в обращении к Богу никогда не испытывал: ни при эвакуации под фашистскими бомбами из родного Витебска, ни при утратах дорогих и близких мне людей, ни при других тяжких жизненных испытаниях. Материалистическое миропонимание придает мне ощущение уверенности и необходимого равновесия при частых столкновениях с непонятным, «аномальным», таинственным и удерживает от мистики и провиденциализма. Этим не кичусь и не настаиваю на том, что обладаю окончательной истиной: длительные занятия наукой умаляют амбиции и расширяют поле неясного. Исследования религии привели меня к убеждению, что просвещенный верующий в своем миропонимании вполне обладает таким же или даже более устойчивым душевным равновесием. Это убеждение пришло далеко не сразу.

Шел 1950 г., когда комитет комсомола включил меня, второкурсника, в лекторскую группу при университете и обязал подготовить лекцию для населения о религиозных обрядах. Готовясь к лекции, в первый раз в жизни посетил единственную тогда в городе церковь, где на воскресное богослужение пришло несколько мужчин и около сотни женщин среднего и пожилого возраста. Некоторые из них — с детьми. Было очевидно: в большинстве своем в храме представлены матери, вдовы, жены и малолетние сироты солдат, убитых, покалеченных или безвестно пропавших в недавней войне. Молились все истово и даже страстно, многие взрослые и дети плакали. По окончании богослужения заметная часть молящихся выходила со спокойным и словно бы умиленным настроением. Две шедших передо мной старушки обменивались впечатлениями, и я вдруг услышал: «Как же это мы сегодня хорошо поплакали»...

Сквозь начальное и наивное любопытство к богослужению меня вдруг пронзило острое сострадание. Впервые я задумался над тайной мне неведомой религии и загадочностью столь явной ее моральной поддержки людям, пребывающим в несчастье. Пожалуй, тогда и зародился нарастающий интерес к религии и морали. Именно с того момента я стал много размышлять и читать об этом.

— *Матвей Григорьевич, Вы отметили, что пер-вым побуждением Вашего внимания к проблемам религии было любопытство, интерес к новому для Вас явлению окружающей жизни. А как это любо-*

пытство перерастало в профессиональное занятие религиоведением?

М.П.: Проблемы религии и морали, их взаимосвязи занимали меня ещё со студенческих лет, будучи главными и в моей просветительской деятельности. Со временем пришла мечта о философской аспирантуре, и эти проблемы стали ведущими в последующих моих научных исследованиях.

— *Сколько помнится, Вы всегда были активным лектором Общества «Знание»?*

М.П.: Первоначально оно именовалось «Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний», а в 50-х гг. было преобразовано во Всесоюзное общество «Знание». Оно вело большую работу по просвещению населения страны. Я вступил в это общество еще во время учебы и университета.

По окончании университета я стал работать юристом-консультантом, а по совместительству начал вести в пермских вузах занятия по философии, научному атеизму и этике. В свободное от основной работы время я объехал почти все Прикамье с лекциями на атеистические и нравственные темы. Часто выезжал и в другие регионы огромной страны. В работе Общества «Знание» принимаю участие по настоящее время. За минувшие годы прочитал для населения, наверное, не менее тысячи лекций. На мой взгляд, в современной России, так остро испытывающей духовный кризис, надобность в просветительской деятельности не только осталась, но и резко возросла.

— *В том числе и надобность в системе атеистического воспитания?*

М.П.: Нет, конечно. Антирелигиозная компонента, по моему глубокому убеждению, совершенно чужда современным задачам просветительской деятельности по распространению научных знаний и достояния культуры. «Система атеистического воспитания» была разработана Коммунистической партией в начале шестидесятых годов, и почти три десятилетия, при непосредственной поддержке государства, принудительно и настойчиво внедрялась в повседневное бытие «общества развитого социализма». Она не могла не скомпрометировать себя, поскольку придерживалась навязанного стране еще с первых лет советской власти стратегического курса на «преодоление религии», курса, грубо попирающего демократический принцип свободы совести. К тому же названная «система» опиралась на вульгарные антирелигиозные установки и была подчинена авантюрам, компрометировавшим

высокие социально привлекательные идеалы социализма целям.

В частичную замену прежде широко практикуемых властями преследований верующих и жестоких репрессий против духовенства «система» была ориентирована преимущественно на идейные средства борьбы с «религиозными предрассудками». Для навязывания атеистического мировоззрения всем гражданам использовались каналы массовой информации, учреждения образования и культуры. По замыслу авторов этой «системы», в частности, во всех вузах было введено преподавание курса «Основы научного атеизма». К «системе» было подключено Общество «Знание» и другие просветительские объединения.

Хотя я никогда не относил себя к числу «воинствующих безбожников» и с неизменным уважением относился как к служителям Церкви, так и к рядовым верующим, однако, как и многие другие интеллигенты моего поколения, будучи преподавателем вуза и активистом Общества «Знание», был частью этой «системы».

Период «перестройки» для многих из нас стал временем объективно и субъективно необходимого, хотя и мучительного, переосмысления целого ряда мировоззренческих предубеждений и других навязанных общественному сознанию политизированных и идеологизированных установок тоталитарного строя. Однако ощущение вины за соучастие в «системе» и поныне не оставляет меня. Оно понуждает к строжайшему соблюдению такта в общении с верующими согражданами. Понуждает и к особенно вдумчивому подходу к проблемам религиоведения. В отличие от идеологизированного «научного атеизма» занятия религиоведением властно требуют полной свободы от мировоззренческой и идеологической, как, впрочем, и конфессиональной, ангажированности, от какой-либо предвзятости.

– *Как проходило Ваше вхождение в религиоведение?*

М.П.: По окончании университета несколько раз подавал заявление для поступления в философскую аспирантуру. Хотя ко второй половине 50-х гг. я стал автором ряда статей и нескольких брошюр по темам религии и морали, под разными «благовидными» предложениями к вступительным экзаменам меня не допускали. И лишь в 1961 г., когда только что организованному в Перми Политехническому институту Министерство выделило целевое место в аспирантуре МГУ им. М.В. Ломоносова, институт (где я преподавал по совместительству)

направил меня аспирантом на кафедру истории и теории атеизма.

Имея серьезные наработки по проблемам религиозной морали, я просил утвердить их темой кандидатской диссертации. Но на заседании кафедры ее заведующий профессор И.Д. Панцхава настоял на теме «Религия и женщина». По сей день ощущаю глубокую благодарность своему первому научному руководителю, недавно ушедшему из жизни ветерану Великой Отечественной войны, глубокому знатоку религии и морали профессору С.Ф. Анисимову. Он многому научил меня, особенно же — требованиям научной скрупулезности.

Занятия с аспирантами философского факультета проводили видные ученые, в том числе академики Т.И. Ойзерман и А.Г. Спиркин, профессора В.Ф. Асмус, А.М. Ковалев, А.С. Богомолов и В.В. Соколов. Здесь и началось мое приобщение к авторитетнейшей университетской научной школе, к богатейшим книжным фондам «Ленинки» и университетской библиотеки. Многие для вхождения в религиоведение дали консультации по психологии религии известнейшего профессора, доктора медицинских наук К.К. Платонова, семинары по религии и этике в Институте философии, а также организуемые Обществом «Знание» частые встречи в Политехническом музее с ведущими естествоиспытателями и гуманитариями страны.

С глубокой признательностью вспоминаю частые дискуссии о религии и морали с «одноклассниками» по аспирантуре, ставшими ведущими учеными, — А.А. Гусейновым, З.А. Тажуризиной, В.В. Коневым, Ю.М. Павловым, В.С. Глаголевым и Н.С. Капустиным. Вхождению в религиоведение способствовали многочисленные (в ходе работы над диссертацией) наблюдения богослужений, встречи и беседы с духовенством и верующими, а также участие во впервые организованной кафедрой летом 1964 г. полевой экспедиции в Казахстане по изучению современного сектантства. В том же году завершил учебу в аспирантуре досрочной защитой кандидатской диссертации. Спустя пятнадцать лет здесь же защитил докторскую диссертацию по теме «Индивидуальная религиозность и ее преодоление в развитии социалистическом обществе».

– *Как дальше складывалась Ваша научно-педагогическая деятельность?*

М.П.: По окончании аспирантуры вернулся на преподавательскую работу в Пермь. Здесь по настоящее время веду в вузах занятия по философии, религиоведению, социологии и этике. В 1981–1983 гг. по коман-

дировке Министерства высшего образования работал профессором Карлова университета в Праге.

Устойчивые научные контакты с alma mater, с кафедрой философии религии и религиоведения, ныне руководимой профессором И.Н. Яблоковым, позволяют мне «держат руку на пульсе» современных изысканий в религиоведении. Более глубокое погружение в эти изыскания (особенно проблемы социологии религии) чрезвычайно стимулировало установившееся еще с 1964 г. и поныне продолжающееся творческое сотрудничество сначала с Институтом научного атеизма, а с 1994 г. — с кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации. Около десятилетия тому назад наладилось наше активное сотрудничество и с Институтом философии РАН.

— Кого Вы считаете своими главными учителями в религиоведении?

М.П.: Назову три имени — Лев Николаевич Митрохин, Дмитрий Модестович Угринович и Виктор Иванович Гараджа.

Очень ценю религиоведческие исследования сотрудников моей alma mater, РАГС и других религиоведческих кафедр и центров в столице, а также в Санкт-Петербурге, Владимире, Благовещенске, Екатеринбурге и Ростове.

— В каком направлении ориентированы Ваши научные исследования сегодня?

М.П.: Основные научные интересы у меня обращены к проблемам философии, социологии и психологии религии; к вопросам методологии научного исследования; к проблемам этики и культурологии.

Полагаю, что некоторые полезные результаты мною получены в разработке метатеории религиоведения, обогащении его парадигм и обновлении понятийного аппарата; проявлении специфики религиозной морали и обосновании статуса, парадигмы и категориального аппарата этики ненасилия как нового направления в науке; теоретико-методологическом обосновании диалога и сотрудничества между отечественными светскими учеными и теологами по актуальным проблемам преодоления духовного кризиса в постсоветском обществе; теоретико-методологическом обосновании насущных проблем становления отечественной светской школы.

Эти наработки оцениваю лишь в качестве начального приближения к реальному постижению природы и социальной роли религии и морали. Меня не оставляет часто встречающееся у молодых ученых ощущение того, что длительное занятие своими проблемами сделало их еще более неясными...

— Насколько нам известно, с 1963 г. по настоящее время под Вашим руководством в Пермском крае проведены десятки социологических исследований. Какова их тематика?

М.П.: Это анализ динамики и прогноз религиозных процессов в регионе; изучение эволюции и социальной адаптации «новых религий»; насущные проблемы государственно-конфессиональных отношений; процессы становления светской школы; вопросы внедрения установок толерантности в Пермском регионе.

— Теперь разрешите обратиться к некоторым вопросам личного плана. Нам известно, что Вы являетесь большим любителем прозы и поэзии. Кто из писателей и поэтов Вами особенно любим?

М.П.: Антон Павлович Чехов, Исаак Бабель, Блез Паскаль. Из поэтов — Александр Сергеевич Пушкин, Роберт Бёрнс (в переводах С. Маршака), Уильям Шекспир (сонеты).

— А любимые композиторы?

М.П.: Иоганн Себастьян Бах, Вольфганг Амадей Моцарт, Петр Ильич Чайковский.

— Каковы, на Ваш взгляд, основные ценности человека?

М.П.: Отечество. Семья. Друзья.

— Что может считаться высшими добродетелями?

М.П.: Доброжелательность. Эмпатия. Любовь.

— А что можно отнести к недостойному — к порокам?

М.П.: Злобность. Зависть. Спесь.

— Спасибо Вам, уважаемый Матвей Григорьевич, за интересные ответы. Позвольте пожелать Вам долголетия, крепкого здоровья, благополучия в семье и новых успехов в науке и преподавательской работе.

М.П.: Спасибо и Вам, дорогой Ремир Александрович. Я чрезвычайно благодарен моим дорогим коллегам за столь теплое отношение ко мне и особенно тронут тем, что на мой юбилей так неожиданно и щедро отозвался один из наиболее ценимых в религиоведении журналов.

ЭТЮДЫ О СОЦИАЛЬНЫХ ПЕРСПЕКТИВАХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

М.Г. Писманик

Составляющие большинство и доминирующие в общей религиозной структуре страны *традиционные исповедания* еще не вполне оправились от насильственной секуляризации в советском обществе, длительных и интенсивных гонений и огромного ущерба, нанесенного их нормальному функционированию. Традиционные религии и по сей день не вполне вышли из своеобразного «реабилитационного состояния», несмотря на стремление «взять реванш» и интенсивное вторжение едва ли не во все сферы жизни светского государства. Ход «реабилитации» не линейен, и в религиозных процессах России вероятны новые, пока непредсказуемые тенденции. Но именно продолжение «реванша» мы полагаем ведущей тенденцией традиционных исповеданий, не сомневаясь в том, что она сохранится на ближайшее время, поскольку заметно опирается на использование «административного ресурса».

Российское общество начинает постепенно выходить из системного кризиса. Заметно укрепляется его социальная стабильность, возрастает авторитет в глазах мировой общественности, несколько снижается бедность и в какой-то мере ослабевает действие основных факторов взлета религиозности. Хотя еще далеко до преодоления духовного упадка, все-таки массовое сознание начинает постепенно выходить из «шокового состояния». Умонастроения, на наш взгляд, будут меняться вслед за усилением позитивных тенденций. При этом, видимо, у многих людей ситуативная приверженность культу исподволь будет ослабевать, а у какой-то части тех, кто ныне колеблется в отношении к религии, вектор качнется к светскому ориентиру.

Хотя и медленно, но в не столь отдаленном будущем будет количественно снижаться ныне приблизившийся к своему пределу (до 80%) уровень религиозности в российском обществе. Вероятно, он будет падать преимущественно за счет тех верующих, кто обратился к культуре под влиянием эмоций

и моды. Однако немалая часть новообращенных будет укрепляться в вере и в том же духе воспитывать своих детей. Вероятны дальнейшие типологические перемены в структуре религиозности за счет прироста доли убежденных верующих.

Ведущие традиционные религии, вслед за православием теоретически оснатив за последнее десятилетие свои социальные концепции, несомненно, будут функционировать более эффективно. Скорее всего в ближайшие годы не ослабнут ни миссионерская деятельность, ни пропаганда религии в средствах массовой информации. Одновременно следует ожидать возрастания интенсивности и эффективности церковных проповедей. Несомненно, увеличится количество пятничных, субботних и воскресных приходских школ для детей и взрослых, умножится число «библейских курсов». Духовные семинарии, вузы и академии, получившие право на государственный диплом, усилят и более солидно оснастят богословскую и проповедническую подготовку религиозных служителей. Очень вероятно также более энергичное внедрение Закона Божия и теологии в светскую среднюю и высшую школу. Эти инновации увеличат число убежденных верующих, разбирающихся в догматах, способных обосновать свои взгляды и особенно консолидировать религиозные общины. В то же время названные инновации внесут дополнительное напряжение в «мировоззренческий климат» постсоветского общества, в частности, спровоцируют рецидивы грубой антирелигиозной фобии¹.

Исследования свидетельствуют, что практически во всех регионах России заметно возросло конкурирующее влияние *новых религий*, которые за минувшие два десятилетия отчасти адаптировались к постсоветским реалиям. В большинстве этих новообразований (прежде всего в неопротестантских общинах) особенно заметно преобладает группа убежденных верующих, что придает этим религи-

¹ О ведущих тенденциях в динамике отечественной религиозности см.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М., 2005 (раздел «Тенденции закрепляются»); Писманик М.Г. Религиоведение. М., 2009 (раздел «Социальные перспективы религии»).

ям большую устойчивость. Исследования также указывают на возросшее влияние разнообразных *вневероисповедных мистических течений и школ*.

Как религиозные новообразования, так и вневероисповедные сакральные сообщества, в первую очередь будут и впредь ориентированы на подрастающее поколение. Для его привлечения они используют притягивающие молодежь экзотические и другие новации. Маловероятно, чтобы новые религии и мистические течения в ближайшее время смогли заметно модифицировать традиционную для России религиозность. Но их влияние на отдаленное будущее может стать сильнее, в частности, в составе студенчества и творческой интеллигенции².

* * *

К настоящему времени в стране завершилось становление неведомой советским временам *религиозной общественности*. Феномен обрел несомненную перспективу как на ближайшее время, так и на отдаленное будущее, поскольку сопряжен с нарастающими в постсоветском обществе настроениями провиденциализма, утратой веры в прогресс и «социальным консерватизмом».

Эта своеобразная общность (включает в себя все более заметную часть духовенства и приходского актива разных конфессий, а также обширные круги интеллигенции и религиозно ориентированных предпринимателей), заметно дистанцирующаяся от неверующих сограждан, находится под постоянным клерикальным влиянием и постепенно консолидируется в подобие своеобразной и весьма претенциозной корпорации, скрепленной единым мировоззрением, но еще более — близостью социально-политических установок, интересов и расположений.

Идейное ядро религиозной общественности составляют консервативные ученые и политики, публицисты и деятели культуры. Общность институирована в виде нескольких общественно-политических и национальных движений (преимущественно правой ориентации) и значительного числа просветительских и благотворительных объединений, «сестричеств» и «братств». Имея своих представителей в ряде официальных струк-

тур, религиозная общественность постепенно превращается в относительно самостоятельный и довольно влиятельный актор воздействия не только на состояние массового сознания, но и на принятие властью важных решений, отчасти на ход их реализации.

Входящие в эту общность интеллигенты в свою очередь часто идентифицируют себя в качестве самобытной когорты. Религиозная интеллигенция (более всего творческие слои) заметно тяготеет к вероисповедному достоянию отечественной и мировой культуры и насыщает окружающую духовную атмосферу, внося сюда как теологизированные знания, так и особый энтузиазм. В составе когорты первенствуют приверженцы православной религии, представлены и другие христианские и нехристианские конфессии.

По нашим наблюдениям, это по большей части воцерковленные ортодоксы своего исповедания. Но, как и в составе религиозной части студенчества, здесь немало мистиков и тех, кто считает себя «христианами вообще», а то и «верующими вообще». Несмотря на эту пестроту, религиозная интеллигенция скреплена не только сходством мировоззрения, но и близостью ценностных ориентаций, часто взаимной симпатией, а особенно — свойственным ей духом элитарности.

Пока не консолидированная, но уже втянутая в состав религиозной общественности, эта когорта, несомненно, обладает дальней перспективой. Ее авторитет прежде всего нарастает в окружении единоверцев. Но и за этим окружением религиозная когорта становится все более влиятельной в своей профессиональной среде, интенсивно воздействуя на мировоззрение, ценностные ориентации, содержание деятельности и творчества своих нерелигиозных коллег. Когорта пока не ориентирована на самостоятельную политическую деятельность, но, на наш взгляд, уже в ближайшее время будет притязать на более заметную роль не только в сфере культуры и искусства, но и в просветительской сфере.

Изменения уровня религиозности в стране различны по конфессиям и сопровождаются определенными напряжениями между ними. Общеизвестно, что *православие* и поныне остается

² О феномене роста религиозного многообразия в постсоветской России, динамике появления и эволюции новых религиозных движений см.: Двадцать лет религиозной свободы в России. М., 2009 (статьи С.Б. Филатова и Р.Н. Лункина); Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных в Российской Федерации (приложение) // Религии России: учебн., справочно-аналитич. пособие / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009. С. 104–105.

наиболее авторитетной, влиятельной и самой многочисленной религией в стране. Так, в русскоязычном Пермском крае 91% лиц, обозначивших свое вероисповедание, указали на православие. Правда, его количественное преобладание несколько снижается в конкуренции с другими конфессиями. В этой конкуренции некоторые из иных конфессий (особенно зарубежного происхождения) сегодня опираются на весьма значительные финансовые возможности, богатейший проповеднический и миссионерский опыт.

Несмотря на повсеместно возрастающие распри между многочисленными мусульманскими духовными управлениями, муфтиятами и иными центрами, влияние *ислама* в стране будет, по-видимому, нарастать. Это связано как с более высокой рождаемостью в мусульманских семьях, так и с большей *пассионарностью* этой религии, простотой и доступностью ее обрядовых установлений, ее глубокой сопряженностью с самим образом жизни мусульман и особой устойчивостью перед иноверием. Обратим внимание и на заметное в последние годы возрастание обращений в ислам представителей не традиционных для него этносов.

Судя по исследованиям С.Б. Филатова и Р.Н. Лункина о «практикующих верующих», влияние *российского буддизма* в регионах его традиционного распространения близко к среднему уровню религиозности по стране и, видимо, довольно устойчиво на близкую перспективу. Пока неясно, в какой мере окрепнут либо ослабеют ныне модные увлечения *необуддизмом* в интеллигентской среде.

Что же до *российского иудаизма*, то, на наш взгляд, его перспективы вызывают серьезные сомнения. Похоже, действительно убежденные и наиболее консервативные приверженцы иудаизма в большинстве своем уже эмигрировали на «историческую родину». Уровень религиозности российских евреев (особенно в молодом и среднем возрастах), по нашим данным, значительно ниже среднего. Основные причины тому — крайняя архаичность культа иудаизма и высокий уровень ассимиляции евреев. Также обратим внимание на симптоматично возрастающую в последние годы численность случаев обращения еврейских интеллигентов к христианству.

Общую религиозную «пассионарность» снижают напряжения внутри традиционных конфессий (например, между православием и католицизмом;

между общинами консервативного иудаизма и хасидизма). Но значительно чаще, интенсивнее и острее протекают конфликты между традиционными и новыми религиями. Последние, по нашим наблюдениям, с большим трудом адаптируются к современной российской действительности. Им значительно сложнее, чем другим, отыскать нишу в социальном окружении, где их нередко принимают за «тотальные» секты.

И все же преимущественными причинами межконфессиональных напряжений и конфликтов являются частые, почти неустраимые в разных исповеданиях проявления нетерпимости из-за вероисповедных и культовых расхождений, особенно из-за миссионерских столкновений и прозелитизма. Похоже, что межконфессиональные напряжения и конфликты останутся уделом ближней и дальней перспективы. Это особенно тревожно, когда в числе важнейших задач — поддержание и укрепление социальной стабильности постсоветского общества.

Вызывает беспокойство нарастающая *политизация религии*. Руководители ведущих конфессий обычно дистанцируются от участия в «политических играх», хотя так бывает далеко не всегда. Но именно такого участия вожделяют весьма влиятельные в ряде конфессий *поборники клерикализма*. Политизация религии зачата, выношена и выпестована в замыслах и интригах клерикалов. На наш взгляд, эти последние не менее других деструктивных функционеров провоцируют монархические, экстремистские, националистические эксцессы и явные или завуалированные попытки нарушения светского статуса государства.

Укажем также на усиливающуюся тревожную и стойкую тенденцию, порожденную атмосферой рыночного беспредела, — это *коммерциализация* жизни множества религиозных общин. Такое стало возможным на почве злоупотреблений ими правом юридического лица, осуществления «теневых сделок», использования налоговых льгот и иных преференций. Коммерциализация не только компрометирует в глазах общественности религиозные объединения и их руководителей — она *смещает самое веру в Бога — к выгоде, к поклонению мамоне*, чем оскверняет святость вероучения и оскорбляет религиозные чувства прихожан.

Еще одна новая и, на наш взгляд, перспективная тенденция отечественной религиозности — это действительное включение многих конфессий в раз-

личные сферы социальной и культурной жизни общества. Духовенство и религиозные активисты решительнее выходят за пределы храмов и молитвенных домов. Они все чаще организуют полурелигиозные-полусветские объединения и стремятся сильнее влиять на жизнь учреждений образования и культуры, на деятельность средств массовой информации. В какой-то мере религиозные организации принимают на себя почти упущенную государством *просветительскую функцию*.

Но именно сегодня стал очевидным для российской общественности *гуманистический потенциал* религии и религиозных организаций. Это различные формы благотворительности и милосердия: восстановление памятников культуры, поддержка экологических инициатив и движений, противостояние аморальным проявлениям в обществе, дежурство у «телефонов доверия», содействие в перевоспитании заключенных и т.д. Тенденция имеет несомненную ближнюю и дальнюю перспективу.

Еще одна перспективная новация — резко возросшие зарубежные контакты отечественных (как традиционных, так и, особенно, новых) конфессий с иностранными религиозными и светскими культурными центрами, с экологическими и просветительскими организациями. Чаще всего такие контакты иницируются зарубежными единоверцами, иногда экуменическими объединениями. Сами по себе такие контакты (если в них отсутствуют мотивы прозелитизма или иные негативные компоненты) — нормальное явление для открытого общества, гарантирующего и реализующего свободу вероисповеданий. Важно, чтобы эта новация не размывала преимущественную ориентацию российских религиозных объединений на отечественные социальные, культурные и нравственные ценности.

Исследования подтверждают, что большинство религиозных и нерелигиозных граждан едины в своей поддержке разрешения проблем жизни России, демократических реформ. Религиозные граждане высказывают удовлетворение свободой в выборе вероисповеданий и установлением реальных конституционных гарантий осуществления культа. Респонденты считают нормой свободное ведение в обществе как религиозной, так и атеистической пропаганды, не содержащей оскорбления убеждениям и чувствам граждан. По-видимому,

это устойчивое уmonoстроение как светской, так и религиозной общественности.

Стабильности российского общества наносят ущерб социально-политические противостояния, «резонирующие» в религиозной сфере. Консервативные эксцессы со стороны политических ретроградов провоцируют проявления *религиозного фундаментализма*. Идеи фундаментализма созвучны ксенофобии. Они вносят напряжение в духовную жизнь России, питают националистические и иные экстремистские тенденции, проявления нетерпимости, фанатизма и навязывают обществу модель всеобщего воцерковления россиян — бесперспективный клерикальный вариант «возвращения к истокам».

В последние годы наиболее дальновидными отечественными гуманитариями практикуются просветительские и толерантные *мировоззренческие встречи-диалоги* между верующими и неверующими согражданами.

Примеры таких удачных и планомерных встреч верующих и неверующих дает шестнадцатилетняя деятельность Пермского городского клуба студенчества и интеллигенции³.

Свободные от формализованной академичности, педагогически и методически оснащенные, руководимые компетентными и заинтересованными людьми, такие диалоги стали крайне необходимыми в мультикультурном и поликонфессиональном постсоветском обществе, пребывающем в разномыслии и духовном смятении. В отличие от деструктивных, воинственных и лишь ожесточивших оппонентов антирелигиозных диспутов недавних советских времен такие диалоги помогают нашим согражданам проникнуться сознанием глубокой общности их базовых гражданских, культурных и нравственных ценностей.

Таким образом устраняются мировоззренческие предрассудки массового сознания, преодолеваются ксенофобия и другие негативные идеологические установки, а это содействует восстановлению и укреплению патриотического и гражданского единения религиозных и нерелигиозных россиян, созданию условий для поддержания социальной стабильности в стране.

Своеобразную концептуальную модель для внедрения и организации мировоззренческих диалогов может дать по крайней мере десятилетний опыт

³ Текущая работа клуба «Диалог» была описана в посвященном ему сборнике — см.: Очаг толерантности. Пермь, 2004.

проведения совместных научных конференций и дискуссий между светскими учеными и теологами. Такой опыт накоплен Институтом философии РАН, Российской академией государственной службы при Президенте Российской Федерации, МГУ им. М.В. Ломоносова и другими столичными и региональными научными центрами и вузами.

Свой вклад в этот совокупный опыт внесла и пермская школа философов, религиоведов и культурологов, которая с 2003 г. провела пять федеральных и международных симпозиумов ученых и теологов. В настоящее время на базе Пермского

государственного института искусства и культуры готовится уже шестой международный диалог. Он намечен на 12 мая 2011 г., его тема «Свобода совести и культура духовности».

Накопленный за минувшее десятилетие совокупный опыт научных диалогов ученых и теологов, по нашему глубокому убеждению, возможно модифицировать для уровня группового и индивидуального массового сознания и использовать для планомерного осуществления уже в ближайшее время столь необходимых нашему обществу просветительских мировоззренческих диалогов.

© Писманик М.Г., 2010

РЕЛИГИОВЕДЫ И БОГОСЛОВЫ: НУЖНЫ И ВОЗМОЖНЫ ЛИ ДИАЛОГИ?

М.Г. Писманик

Подлинная наука безразлична к мировоззренческим пристрастиям ученого — важно лишь, чтобы он был объективным, добросовестным исследователем и в профессиональном научном поиске оставлял в стороне эти пристрастия, осознанно вынося их «за скобки». И все же вполне освободиться от пристрастий невозможно. Мировоззренческие установки исследователя сказываются уже на этапе эмпирического поиска. Особенно же они воздействуют на интерпретацию полученных фактов и широкие теоретические обобщения. Тем не менее настойчивое стремление к объективным научным результатам позволяет ученым, придерживаясь разных установок, в определенных пределах выходить за границы таковых и, контролируя возможные проявления своих мировоззренческих пристрастий, получать общезначимые результаты, приближаясь к все более полному и объективному знанию.

Сказанное в полной мере относится к знанию о религии. Как и каждую науку, религиоведение развивают верующие и неверующие исследователи, стремящиеся к получению достоверных, объективных знаний, а потому избегающие крайностей «воинствующего атеизма» либо обличительного богословия. В отечественных учебниках по религиоведению особенно подчеркивается вклад в эту науку светских исследователей. Но напомним, что у ее истоков стояли религиозные ученые и даже теологи, что не понудило ее стать спутником или зеркальным отражением теологии, поскольку с самого начала нарастающую автономность религиоведения определяла все более отчетливая парадигма рациональности.

Основатель сравнительного религиоведения М. Мюллер являлся приверженцем Англиканской церкви. Среди основоположников религиоведения были священники К. Тиле и Д. Шантепи де ля Соссей. Один из классиков религиоведения О. Пфлейдерер был не только пастором (суперинтендантом Иены), но и теологом. Еще один из ее классиков Н. Зёдерблом — тоже пастор и теолог.

Значительный вклад в современное религиоведение внес великий гуманист, протестантский теолог А. Швейцер. Высокую ценность для этой науки имеют сочинения историка и богослова А.В. Карташёва, многочисленные труды нашего современника, известного культуролога, человека глубокой православной веры С.С. Аверинцева. Демократические перемены последнего времени в общественной жизни России особенно способствуют плодотворному научному сотрудничеству верующих и неверующих отечественных ученых-гуманитариев.

Серьезные усилия по современному теоретико-методологическому насыщению отечественного религиоведческого знания были предприняты в последние два десятилетия. На мой взгляд, этапным событием в истории отечественной науки о религии стала прошедшая 28–29 ноября 2003 г. в Российской академии государственной службы организованная кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС и Институтом философии РАН дискуссия ведущих ученых страны, сторонников разных мировоззрений. Обмен мнениями здесь был вполне экранирован как от атеистических идеологем, так и от спиритуальных дискурсов: участники дискуссии использовали единый рациональный язык религиоведческой «прозы». Двухдневный диалог ученых прояснил основные этапы эволюции российского религиоведения.

Дискуссия диагностировала современное состояние отечественного религиоведения, обозначила ряд его особенно актуальных проблем, проанализировала его действующие парадигмы и указала на необходимость дальнейшего совершенствования его классификаций и понятийного аппарата. Особенно важно, что в живой и острой полемике, основательно и отчетливо участники диалога сопоставили «светский» и религиозный подходы к познанию религии, обозначили и «пункты расхождений».

Проведя (в который раз!) резкую демаркацию между религиоведением и богословием, участники дискуссии (пожалуй, впервые на наших встречах)

сосредоточили внимание и на том, что объединяет эти разные подходы. На это ориентировало конструктивное суждение Л.Н. Митрохина о необходимости теоретического обоснования парадигмы взаимопонимания между профессиональными исследователями религии. Действительно, без предельно полного взаимопонимания невозможно окончательно преодолеть в отечественном религиоведении проявления застоя и инерции “воинствующего атеизма”, а тем самым содействовать выходу нашей науки на передовые мировые позиции.

На дискуссии А.Н. Красников весьма четко обозначил рационализированные парадигмы религиоведения (он именовал их методами, но, на наш взгляд, это скорее методологические принципы), составляющие основу ее метатеории — философии религии. Среди обозначенных парадигм мы бы в первую очередь выделили принципы *объективности, историко-критического подхода, эволюционизма и каузальности*. Что же до *методологического редуционизма*, то таковой, по нашему мнению, тоже необходим в религиоведении, но он пока не модифицирован для последовательной реализации. В качестве весьма важного для исследователя-религиоведа методологического принципа следовало бы дополнительно ввести этическую компоненту *тактичности*, т.е. намеренное и строгое следование гиппократовскому требованию: не навреди своим исследованием, не задень религиозные чувства, не нанеси ущерба сложившемуся морально-психологическому «равновесию» во взаимоотношениях верующих и неверующих сограждан.

Религиоведение — динамично развивающаяся наука, открытая для обновления и позитивных перемен. Выступая в дискуссии, В.К. Шохин и М.О. Шахов справедливо указывали на недостаточную строгость и неполноту понятийной системы религиоведческой метатеории и неявное наличие в ней моментов веры. Но ведь такова участь всех без исключения понятийных систем, в которых принципиально неустранимы как момент противоречивости, так и «неформализуемый остаток». Верно также и то, что в понятийном аппарате отечественного религиоведения по сей день не устранены остаточные следы идеологизации и политизации, внесенные сюда «воинствующим атеизмом». И прав был М.П. Мчедлов, призвавший к «инвентаризации» и переосмыслению нашего понятийного аппарата, испытавшего грубую деформацию в недавно минувшие времена.

Критически переосмысливая парадигмы, понятийный строй и эвристический потенциал религиоведения, обратимся и мы к его методам. Не стоит, на наш взгляд, искать и придумывать какие-то специфические методы религиоведения: таковые просто отсутствуют. Наша наука использует общие междисциплинарные приемы и средства (*наблюдение, «измерение», описание, классификация, анализ, синтез, индукция, дедукция и пр.*). В процессе исследования религиовед модифицирует этот арсенал применительно к обозначенным парадигмам. В религиоведении, как и в других гуманитарных дисциплинах, исследующих духовные феномены, особенно затруднена *формализация*. И уж принципиально, недопустим — методологически и этически — намеренный *эксперимент*.

В ходе дискуссии неоднократно подчеркивалось: религиоведение — это *не только теоретическая, но и эмпирическая дисциплина*. Именно потому наша дисциплина составляет сложившуюся науку, что опирается на отчетливый эмпирический базис. Религия — сверхсложный «полевой» объект, проникающий, пожалуй, во все сферы этнических культур, пронизывающий сознание и подсознание громадного большинства индивидов.

Эмпирический уровень религиоведения составляют «овеществленные», чувственно фиксируемые и «измеряемые», рационально осмысляемые и поддающиеся классификации религиозные феномены. Их с разных сторон и в разных отношениях регистрирует и освещает множество смежных с религиоведением дисциплин (история, компаративистика, социология, психология, этнография, археология, антропология, культурология, этика, политология, правоведение, эстетика, герменевтика, фольклористика, география, семиотика и другие традиционные и новые гуманитарные дисциплины). Зафиксированные в этих дисциплинах конкретные данные о религиозных проявлениях затем вводятся в эмпирический базис религиоведения. На наш взгляд, именно история, компаративистика, социология и психология непосредственно наполняют этот базис (а опосредованно — ведущие теоретические конструкты религиоведения) и потому составляют в нашей науке ее основные, предметно насыщенные блоки (история религии, сравнительное религиоведение, социология религии, психология религии).

В структуре названных смежных отраслей знания религиозные феномены как предмет изуче-

ния составляют только один из их «попутных», пограничных подразделов. И, главное, в свете «ведомственных» понятий и методов феномены обретают в этих отраслях знания только частичное, поверхностное и к тому же «ведомственно» трансформированное описание отдельных граней и проявлений религии. Именно по этой причине на эмпирическом уровне религиоведения, проверяя данные на достоверность и репрезентативность и опираясь на исходно-рационализированные парадигмы, ученый осуществляет их критическое переосмысление. Он выводит эту информацию из ее «ведомственного» контекста, фиксирует, регистрирует, «измеряет» и частично согласует данные между собой, осуществляет их первоначальное обобщение и предварительную классификацию. Тем самым эмпирическая информация о конкретно-религиозных проявлениях подтягивается к более высокому обобщению.

На теоретическом уровне обеспечивается проникновение в сущность эмпирии. Исследователь основательно реконструирует и интерпретирует фрагментарные, но уже отчасти обобщенные «мозаичные» данные эмпирии, а затем интегрирует их, преломляя через систему категорий и парадигм, лежащих в основе метатеории нашей науки. Таким образом обеспечивается все более целостный охват религии как сверхсложного объекта. Именно здесь, на этом уровне, как сказано выше, явно или неявно дают о себе знать различия мировоззренческих установок исследователей.

Светский исследователь религии осуществляет ее обзор «извне», со стороны, что заметно снижает пристрастность и облегчает объективное описание объекта, охват его в целостности и во взаимодействии с другими социокультурными феноменами. Однако признаем, что имеющийся у многих верующих исследователей личный религиозный опыт дает им определенное преимущество перед неверующими религиоведами. Этот субъективный опыт (*обращение, встреча, присутствие* и др.) наделяет верующих определенным обзором религии «изнутри». Правда, по их важному признанию, религиозный опыт рационально невыразим

и невербализуем. Но именно он дает верующим непосредственно-чувственную (точнее, сверхчувственную) удостоверенность в реальном наличии трансцендентного начала помимо каких-либо рациональных аргументов и сомнений. Переживание религиозного опыта составляет то важнейшее психологическое проявление религиозности, которое принципиально недоступно «внешнему» исследователю. Непосредственны, а потому особенно достоверны для верующих исследователей, также и их собственные восприятия культа и ряда других интимно-внутренних сторон религии.

Наложение, взаимное дополнение обзоров религии «извне» и «изнутри» могло бы наделить религиоведение возможностью ее «стереоскопического» обозрения. Полное «оптическое совмещение» невозможно в принципе: этому препятствуют мировоззренческие различия исследователей. В особенности же препятствуют существенные расхождения в *осмыслении* и *интерпретации* тех или иных феноменов религии.

Однако расхождения в осмыслении и интерпретации фактов — нормальное явление во всех науках, где плодотворно сотрудничают, время от времени оживленно дискутируя между собой, ученые разных стран, представители разных научных школ, носители разных убеждений, объединенные общим стремлением к объективному знанию. Хотя и частичное, но действенное взаимное дополнение обзоров «извне» и «изнутри» реально осуществляется и в нашей науке, способствуя ее обогащению, а потому непродуктивно противопоставлять вклад неверующих и верующих ученых в религиоведение.

За свою полутораветковую историю наука о религии накопила солидный багаж общепризнанных исследований, сложилась ее классика¹. На эти исследования часто опираются даже религиозные ортодоксы и богословы*. В советском обществе религиоведение на время подменил «научный атеизм» — политизированная и идеологизированная дисциплина, пронизанная установкой на «преодоление религии». Отчужденная от классики и мировых достижений религиоведения, ориентированная на апологию воинствующего атеизма, эта

¹ См.: Классики мирового религиоведения. М., 1996; Мистика. Религия. Наука: Классики мирового религиоведения. М., 1998.

* Примечательный штрих: знаменитая «Иллюстрированная история религий» под ред. одного из основоположников религиоведения Д. Шантепи де ля Соссея, содержащая во вступительной части изложение его исходных принципов относительно науки о религии, с одобрения Патриарха Алексия II была переиздана в 1992 г. Валаамским монастырем.

дисциплина игнорировала объективную религиозно-ведческую информацию.

Внедрение научного атеизма внесло деструкцию в парадигмы и понятийный строй исследования религии, на десятилетия заметно сдержало прогресс отечественного религиоведения. Правда, даже в это сложное время немало отечественных исследователей (В.В. Бартольд, Л.С. Васильев, И.Ю. Крачковский, Ю.А. Левада, А.Ф. Лосев, П.И. Пучков, С.А. Токарев, Д.М. Угринович и др.) внесли заметный вклад в различные разделы нашей науки.

В постсоветской России отечественными учеными сделано многое, чтобы переосмыслить и преодолеть деструкции, обратить нашу науку в русло классических традиций и войти в строй мирового религиоведения. За сравнительно короткий срок (последнее двадцатилетие) российские религиоведы осуществили ряд представительных и глубоких социологических исследований в масштабе страны и регионов, создали словарь «Религии народов современной России», энциклопедический словарь «Религиоведение», издали ряд ценных монографий, статей, учебников и карт, отвечающих строгим научным эталонам. Вышли четыре тома систематического описания «Современная религиозная жизнь России», три тома «Атласа современной религиозной жизни России». Появились новые центры и школы религиоведения, сформировалось Российское объединение исследователей религии, Российское сообщество преподавателей религиоведения. Заметный вклад в развитие отечественного религиоведения внесли научные труды Е.И. Аринина, Е.Г. Балагушкина, А.С. Ваторопина, В.И. Гараджи, В.С. Глаголева, Л.М. Дмитриевой, Б.С. Ерасова, А.П. Забияко, Ю.П. Зуева, И.Я. Кантерова, Н.С. Капустина, Г.М. Керимова, Ю.А. Кимелева, А.Н. Красникова, Р.А. Лопаткина, Р.Н. Лункина, А.В. Малашенко, Л.Н. Митрохина, М.П. Мчедлова, К.И. Никонова, А.А. Нуруллаева, Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцова, Д.В. Пивоварова, З.А. Тажуризиной, Н.А. Трофимчука, С.Б. Филатова, Э.Г. Филимонова, М.О. Шахова, М.М. Шахнович, В.В. Шмидта, В.К. Шохина, Е.С. Элбакян, И.Н. Яблокова и ряда других авторитетных ученых.

Щедро издаются сочинения зарубежных коллег. Особенно значительная работа по «категориальной

инвентаризации» и современному понятийному пополнению религиоведения, осмыслению теологических доктрин и школ осуществлена в четырехтомной «Новой философской энциклопедии». Несомненный вклад в метатеорию нашей науки составляют результаты, полученные группой исследователей во главе с П.П. Гайденом, которые свидетельствуют о наличии у науки «общего знаменателя» с религией и даже с герметизмом². Попутно заметим, что общий с религией «знаменатель» в большей или меньшей мере присущ также морали, праву, политике, не говоря уж о философии. На наш взгляд, более всего эти общие начала обусловлены общностью земной почвы их начального социального становления и синкретическо-мифологическим характером сформировавшегося мышления и мировоззрения еще в доцивилизированном обществе.

Своеобразным символом окончательного выхода нашей науки из затянувшегося кризиса явился налаженный с 2001 г. периодический выход научно-теоретического журнала «Религиоведение». Опираясь на солидно оснащенную академическую платформу, журнал активно стимулирует отечественных исследователей к разработке особенно актуальных проблем познания религии. На основе научно-информационного бюллетеня «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом», регулярно выходявшего с 1968 г., недавно образован и данный журнальный орган РАГС (журнал почти сразу же получил статус ВАКовского издания).

В 2007 г. появился первый выпуск издаваемого Институтом философии РАН международного альманаха «Философия религии». В последнее десятилетие стали регулярно выходить религиоведческие сборники ряда периферийных научных центров и вузов страны. Вышли первые выпуски новых журналов «Religo» и «Религиоведческие исследования». Успешное сотрудничество нерелигиозных и религиозно ориентированных ученых в рамках религиоведения как рационализированной теории будет и далее способствовать ее дальнейшему прогрессу.

Выходя на мировой уровень исследований, не будем идеализировать состояние современного западного религиоведения. Наряду со значительными

² См.: Философско-религиозные истоки науки. М., 1997; Наука. Философия. Религия: В поисках общего знаменателя. М., 2003.

достижениями в нем наблюдаются и деструктивные тенденции³. Выступая на дискуссии, А.Н. Красников с тревогой отметил возникшую с 1917 г. (выход знаменитой книги Р. Отто “Das Heilige”) и все более нарастающую в современном западном религиоведении «методологическую порчу»: подмену целостного объекта его отдельными фрагментами, психологизацию, предельный субъективизм, вторжение постмодернистских «деконструкций» и пр. Заметим, что веяния модерна и постмодерна породили методологическую «порчу» и в других гуманитарных отраслях знания. Более того, ортодоксы теологии также воспринимают как «порчу» нарастающие со второго десятилетия XX в. секуляризационные веяния в западном богословии — «диалектическую теологию», «теологию революции», «теологию родительного падежа» и др.

Несмотря на проявления «порчи», позитивные достижения современного зарубежного религиоведения весьма значительны. Наряду с достоянием классики религиоведения второй половины XIX — начала XX в. эти достижения, ставшие в последнее десятилетие доступными для отечественных религиоведов, заметно способствуют дальнейшему развитию нашей дисциплины, в том числе исследованию религиозных перемен в нашем Отечестве и за рубежом.

Представляя обзор религии «извне», религиоведение вполне свободно от догм, институциональных запретов и повелений. Но оно несравненно моложе теологии, менее известно и менее влиятельно. Возраст религиоведения как дисциплинарного комплекса — едва ли не отроческий по сравнению с теологией, в энциклопедическом своде которой сосредоточен огромный массив знаний о религиозной вере и практике. Однако в молодости религиоведения есть свои преимущества: оно менее табуировано, менее сковано традициями и не столь отягощено амбициями и запретами. Современное религиоведение — нейтральная, на наш взгляд, «территория», методологически равноудаленная как от антирелигиозных, так и от теистических догм и запретов. Оно не претендует на абсолютные истины, и все же накапливаемые в нашей науке знания во многом ценны не только для светской, но, по нашему мнению, и для религиозной культуры.

Обозначенные А.Н. Красниковым парадигмы нашей науки обеспечивают рационализированное переосмысление эмпирии и иной (отечественной и зарубежной) религиоведческой информации, позволяют отделять «зерна от плевел», достоверное от недостоверного, верифицируемое от неверифицируемого, позволяют, на наш взгляд, свести к минимуму неустрашимые даже при строгой рационализации моменты пристрастий и веры в религиоведческих построениях.

Продолжением вышеописанной дискуссии ведущих религиоведов в РАГС стала организованная в начале 2010 г. в МГУ им. М.В. Ломоносова очередная конференция отечественных исследователей религии. Она была посвящена полувековому юбилею ведущей в стране кафедры философии религии и религиоведения. На наш взгляд, эта встреча наиболее эффективно способствовала дальнейшему, особенно углубленному, осмыслению теоретико-методологических проблем нашей науки и консолидации отечественных религиоведов. В оживленной дискуссии были затронуты и обсуждены актуальные проблемы современного познания религии и преподавания религиоведческих знаний (сб. материалов готовится печати). Именно на этой встрече было основано Российское сообщество преподавателей религиоведения.

Вновь отзываясь на высказанную еще семь лет назад конструктивную идею Л.Н. Митрохина о необходимости более глубокого и продуктивного взаимопонимания между профессионалами — исследователями религии, нам бы хотелось вынести на суд коллег следующее суждение. Примем во внимание четыре фактора:

- 1) влечение глобальных проблем современности;
- 2) формирование новой социально-культурной ситуации третьего тысячелетия;
- 3) очевидный кризис сайентистской максимы;
- 4) становление «новой рациональности».

По нашему глубокому убеждению, эти фундаментальные для современного гуманитарного знания новации властно побуждают к преодолению отчуждения между *религиоведами и теологами*. Новации призывают не только к налаживанию регулярного диалога, но и к сотрудничеству по ряду касающихся обе стороны теоретических и практи-

³ Подробней см.: Красников А.Н. *Методология классического религиоведения*. Благовещенск, 2004; *Он же*. *Методологические проблемы религиоведения*. М., 2007.

ческих проблем. Это прежде всего проблемы выхода страны из духовного кризиса и актуальные в плане поддержания социальной стабильности проблемы укрепления взаимопонимания между верующими и нерелигиозными согражданами.

Наше предложение не вносит в религиоведение «методологическую порчу» и не побуждает к отходу от его исходных парадигм. Оно не ставит под сомнение принцип последовательного рационализма, запрещающий вторжение в реальность и в научное знание некоего трансцендентного (спиритуального) измерения. Это предложение не игнорирует реальных различий между наукой и религией и их влияния на культуру. В ходе диалога не следует игнорировать позитивные начала в религиозном свободомыслии и в то же время умалять огромный вклад религии в этническую и мировую культуру, тем самым пренебрегать реальным потенциалом религии, который способствует выходу России из духовного кризиса.

Разумеется, в диалоге недопустимо сбиваться к апологии, например, относить исключительно к одной религии истоки общечеловеческих культурно-нравственных ценностей, игнорируя социально-практические корни этих ценностей. Обнажая реальный имплицитный гносеологический потенциал религиозных построений, привлекая во внимание и неплодотворность мистической парадигмы для научного поиска в естествознании и общественном знании. Так, обращение к трансцендентной парадигме в понимании *смысла жизни* оборачивается мистической подменой смысла *замыслом* и бесконечным кружением в спиритуальных лабиринтах и апориях. Теологи, как правило, сводят к духовности одну только религию. Но в духовности наличествуют и вполне земные возвышенные достояния и ценности (например, индивидуальная половая любовь, дружба, гостеприимство, патриотизм, достижения наук и искусства и пр.).

Разумеется, в рамках доктринального ядра богословия конструктивный *диалог* теолога и светского ученого невозможен. Что же касается затрагиваемой это ядро *полемики*, тысячелетиями идущей между философами и теологами, то таковая, ублажая амбиции и оттачивая логическое искусство сторон, по всей видимости, будет продолжаться и впредь в необозримой перспективе. Однако в ра-

циональных границах такая полемика, как показал И. Кант, бесперспективна.

Поле конструктивного диалога религиоведов и теологов наличествует лишь вне доктринального ядра теологии. Это поле выявляется, если преодолеть сложившееся между сторонами отчуждение, пристальнее рассмотреть теологический свод и вновь, с расчетом на диалог, обратиться к демаркации между разными отраслями знания о религии. Действительно, своими *основаниями* религиоведение и теология находятся в разных измерениях. Е.С. Элбакян верно констатирует: «Религиоведение и теологию отличает друг от друга объект рассмотрения и сам способ этого рассмотрения. Если религиоведение в качестве своего предмета изучает религию, которая является объектом его анализа, то теология рассматривает в качестве своего объекта прежде всего Бога»⁴. В своих доктринальных основаниях поле теологического знания принципиально недиалогично.

В понимании С.С. Аверинцева, теология составляет совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога⁵. Теология, продолжает Аверинцев, построена в форме идеалистического умознания на основе текстов, принимаемых как Божественное откровение. Она возможна только в русле теизма или теистических тенденций и при наличии достаточно развитых форм философии. Теология авторитарна, и в этом смысле она отлична от всякой автономной мысли. В том числе она отлична от философии, даже от религиозной философии. В пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям. При этом разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет «слово Божие». Теология догматична, ее содержание понимается как вечное, абсолютное, не подлежащее какому-либо историческому изменению. В то же время, заключает С.С. Аверинцев, теология институциональна, т.е. невозможна вне социальной организации типа христианской церкви, иудаистской или мусульманской общины.

На наш взгляд, экспликация С.С. Аверинцева, сводя теологию к учению о Боге, все же сужает содержание этой отрасли знания. Учение о Боге составляет лишь доктринальное ядро теологии. Талмуд, Калам,

⁴ Элбакян Е.С. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 116.

⁵ См.: Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 32–33.

труды отцов Церкви, богословские определения соборов, а в особенности классика иудаистской, христианской и мусульманской теологии, выходят за эти границы. Более всего это обусловлено тем, что теология является составным компонентом религиозной институции. Она оснащает различные стороны институциональной деятельности: культовые и организационные установления, отношения Церкви с «миром», богослужение, конфессиональное обучение клира и паствы.

Необходимость защиты вероучения и Церкви от вызовов светской культуры обращает теологию ко множеству других тем, порожденных реалиями общественных перемен, развитием науки и техники. «В принципе, — замечает Ю.А. Кимелев, — объектом рассмотрения в христианской теологии может становиться любое природно-космическое, социально-историческое или индивидуально-жизненное явление, если оно рассматривается в соотношении с Богом»⁶. Сказанное следует, на наш взгляд, отнести и к теологии иудаизма и ислама.

Теология предлагает по-своему профессиональный, теоретичный и сравнительно непротиворечивый обзор религии «изнутри». Такой ракурс, как уже сказано, представляет немало ценной информации для науки о религии. Выступая на дискуссии в РАГС, В.К. Шохин и М.О. Шахов убедительно показали, что в рамках своего дискурса теология логически непротиворечива и во многом отвечает сайентистским критериям. Шохин полагает, что нельзя отличить теологию от религиоведения, что нет принципиальных отличий между верой и знанием. Вере противостоит неверие, знанию — незнание, потому, заключает Шохин, теологическое знание по своему статусу относится к науке.

Не отрицая наличия определенных моменты веры в аксиомах и отдельных фрагментах научного знания, все же напомним, что наука (в том числе религиоведение) неукоснительно использует рациональный метод, а потому ее результаты верифицируемы. Не претендуя на окончательные истины, наука не категорична, открыта критике и обновлению. Особенно важно, что наука прямо или опосредованно опирается на строго фиксированные факты.

В доктрине теологии вера доминирует и категорично притязает на окончательную истину.

Апология канонов и догм исключает критичность или предельно ее ограничивает. Теология не имеет своего эмпирического базиса (разве что литургику, пастырское богословие и церковную историю, никак не верифицирующих саму экранированную от обзора «извне» теологическую доктрину). Что же до сокровенного религиозного опыта, то таковой в теологии предстает в специфическом, спиритуально-мистическом освещении, исключающем строгий анализ.

Обзор религии «изнутри», через призму ортодоксии, канонов и догм, принципиально ограничен. Так, сама религия в понимании теологов выступает как потустороннее установление и в силу этого содержит в себе рационально непостижимые начала. Обильная символика богословия почти непереводаема на язык рациональности. Богословские построения (особенно в их догматическом ядре) вербализованы, на наш взгляд, не столько логическими понятиями, сколько теологическими «экзистенциалами». Правда, теология обращается и к категориям высокой философской общности (Абсолют, Бог, Дух, Бытие и пр.). Именно таковые особенно пробуждают рефлексию и более всего теоретически насыщают теологию. На этом уровне размышлений границы между теологией и философией в значительной степени размыты, а полученные в рефлексии результаты скорее относятся не к теологии, но к философии.

Немалое число сочинений выдающихся теологов составляет несомненный вклад в сокровищницу философии. Куда следует отнести — к богословию или к философии — защищенную в Московской Духовной академии магистерскую диссертацию П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины»? Примечательно, что диссертация в свое время вызвала и поныне вызывает серьезную настороженность многих богословов. Опубликовав ее, уже с первых слов автор определяет «общее стремление книги» как «живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов»⁷. Диссертация — высокоталантливая догматическая защита принципиально невыразимого, интуитивно по своей природе религиозного опыта.

В то же время мистическое постижение выдающегося богослова здесь представлено в виде отчетливо рационализированной рефлексии. Теоретическое

⁶ Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998. С. 322.

⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990, С. 3. (В этом репринтном переиздании почему-то удален подзаголовок книги «Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». — М.П.)

содержание труда П.А. Флоренского (теодицея), понятийный аппарат и сам его логический строй составляют типичную философскую монографию. По многим теоретическим параметрам она вполне сопоставима с «Аксиомами религиозного опыта» И.А. Ильина — лучшим, по общему признанию, философским произведением духовной отечественной литературы XX в. Монография Флоренского, наряду с этим сочинением Ильина и со многими иными, казалось бы, «чисто богословскими» трудами других выдающихся теологов, несомненно, относится не столько к теологической, сколько к философской классике. То же можно сказать о «Систематическом богословии» и «Теологии культуры» П. Тиллиха, сочинении Р. Нибура «Христос и культура» и о множестве других особо значительных творениях теологов прошлого и современности.

С.С. Аверинцев верно констатирует: философские построения богословов не идентичны содержанию религиозной философии. Применительно к этим построениям Ю.А. Кимелев использует понятие «философская теология» и определяет его следующим образом: «...философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и теологией... Сердцевиной философской теологии в широком смысле можно считать философские компоненты теолого-догматического учения о Боге. Философская теология в узком, или строгом, смысле — это автономное философское богопознание»⁸.

На наш взгляд, философские теологии различных конфессий составляют лишь частичные «ведомственные фрагменты» в сфере несравненно более обширной религиозной философии. Вне этих фрагментов она, хотя тоже исходит из религиозно-догматических оснований, уже не стеснена ролью «служанки богословия» и более или менее свободна от уз ортодоксии и конфессиональных установлений. Религиозная философия тем или иным образом объединяет в себе мыслителей разных исповеданий. Не существует теологии как таковой, т.е. теологии, стоящей над конфессиями. Реально существуют лишь конкретные варианты теологии. «Теология, — читаем в религиозноведческом словаре, — не представляет собой единого учения, в каждой из теистических религий содержание и строение теологии варьируются в зависимости от

принадлежности к тому или иному направлению, конфессии, вероисповеданию»⁹.

Соответственно можно говорить об иудаистской, мусульманской и христианской теологии. В христианской теологии, несмотря на определенную общность или сходство ряда догматических положений, отдельно существуют католическая, православная и протестантская теология. В последней в свою очередь из-за особого конфессионального разнообразия протестантизма имеется множество теологических направлений и школ. Правда, при несомненном различии христианских теологий они сравнительно близки между собой по дисциплинарному составу. Это обусловлено общими вероисповедными, культовыми и институциональными потребностями. В православном комплексе обычно выделяют: основное богословие (апологетику), экзегетику, догматическое, пастырское, нравственное и сравнительное богословие, литургику, гомилетику и историю Церкви.

В силу отмеченной Аверинцевым авторитарности, догматичности и институциональности теологии, а также ввиду ее претензий на абсолютную истину, «ведомственные варианты» теологии, в отличие от открытости религиоведения в целом и его отдельных разделов, представляют собою сравнительно *закрытые системы*. Они замкнуты от иных конфессий, а в особенности экранированы от научной критичности и религиозного свободомышлия. Православное богословие, на наш взгляд, наиболее консервативно и закрыто. В первую очередь это относится к таким его сакральным разделам, как апологетика, экзегетика, литургика и догматическое богословие. Опираясь на постулаты веры, в основе своей эти разделы далеки от норм научной рациональности и составляют предельно спиритуализированные и суверенные сферы вероучительной рефлексии.

Инерция тысячелетней традиции, консерватизм и эта закрытость теологии резко затрудняют ее реагирование на кардинальные перемены в мире, ее диалог со светскими философами и исследователями религии, что вело теологию к застою. Но минувший век с его особенно стремительными социальными и культурными потрясениями вынудил богословов обратиться к множеству новых тем. Исследователи, например, указывают на несомненный «антрополо-

⁸ Кимелев Ю.А. Философия религии. С. 170.

⁹ Религиоведение / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1998. С. 498.

гический поворот» в католической теологии. Этот поворот в той или иной мере происходит и в других конфессиональных комплексах.

Несмотря на почти полное отсутствие в прошлом социально-богословского задела, веление времени понудило нашу крупнейшую религию к кардинальной новации. Начало XXI в. в отечественном богословии ознаменовалось становлением в ней социального дискурса «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.). На этих началах разработаны «Основы социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской», «Социальная позиция протестантских церквей России», «Основы социального учения церкви христиан Адвентистов седьмого дня в России». Появились и нехристианские социальные дискурсы — «Основы социальной концепции иудаизма в России» и «Основные положения социальной программы российских мусульман». В развитие «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» Архиерейский собор 2008 г. принял «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Эти документы насыщают идеологию и стратегию социальной деятельности названных конфессий на сложных поворотах постсоветской истории Отечества.

Назревшую потребность в диалоге со светскими учеными особенно остро ощущают толерантные западные богословы, более чуткие к переменам в социуме, культуре, науке и в сознании верующих. Более того, наиболее либеральные религиозные мыслители призывают даже к *теологической реформе*. Симптоматична в этом отношении и особенно радикальна программа обновления, предложенная известнейшим католическим теологом Б. Лонерганом. Он призывает теологию вместо дедуктивной стать эмпирической, повернуться к человеку, к его новому пониманию, а в особенности к истории. «Священное Писание и Традиция, — пишет Б. Лонерган, — теперь предоставляют не послышки, а данные. Эти данные должны быть рассмотрены в их исторической перспективе. Они должны интерпретироваться с помощью современных техник и процедур»¹⁰.

Теологии нужны новая терминология, новые образы, новые концепции для выражения своих идей. Более того, Б. Лонерган предлагает преодолеть ортодоксальные и институциональные границы теологии: «Современная католическая теология должна быть не только католической, но и экуменической. Ее интерес должен затронуть не только христиан, но также нехристиан и атеистов. Она должна научиться привлекать не только современные философские учения, но и относительно новые науки: религиоведение, психологию, социологию, современные техники искусства коммуникации»¹¹. Проект «критической экуменической теологии», обеспечивающей *поле диалога* со светскими учеными, представлен выдающимся католическим теологом Г. Кюнгом, длительное время находившимся в опале у Ватикана¹².

Вряд ли радикальные программы реформ найдут скорую поддержку у конфессий. Как уже сказано, особенно неприкасаемыми на обозримое будущее останутся в теологии ее догматическое ядро и сакральные сферы. Эти сферы в наибольшей мере связаны со священными традициями и сокровенным религиозным опытом, а потому и впредь будут запретны как для новаций со стороны теологов, так и для вторжения со стороны «внешних». Запретны эти сферы, как уже сказано, и для предлагаемого нами диалога религиоведов и теологов. Разумеется, «догматическое ядро» в большей или меньшей мере выходит за пределы упомянутых центральных разделов богословия. Но именно эти центральные разделы — особая «священная» зона, запретная для «внешних». Вторжение «внешних» за «царские врата», в эту зону, воспринимается как кощунство, оно провоцирует отчуждение и даже конфликты.

Разумеется, для познания нет «закрытых» зон. Философия религии рефлексирует и над проблемами, входящими в догматическое ядро теологии. Но и философское теоретизирование в этих священных сферах допустимо лишь в строго академических рамках и при особенно деликатном соблюдении такта. Что же до публичной полемики и диспутов на эти темы, то в них, по нашему глубокому убеждению, совершенно непозволительно касаться святынь веры. Поскольку мы обсуждаем тему диалога

¹⁰ Лонерган Б. Теология в ее новом контексте // Религиоведение. 2002. № 2. С. 89.

¹¹ Там же. С. 92.

¹² См.: Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 364–401.

между богословами и религиоведами, то примем это обстоятельство как *объективную данность и императив диалога*.

Теология выходит за эти пределы своего догматического ядра к сравнительно обстоятельному религиозному самопознанию. И это уже менее закрытые для «внешних» и не столь спиритуализированные области теологии. Они составляют ее «периферию», отражают ее большую или меньшую погруженность в земные реалии, а потому содержат, несомненно, ценную для науки информацию. Напомним, что задолго до становления религиоведения изыскания теологов-историков Церкви уже во многом насыщали историческое знание. Серьезный вклад в науку — рационально переосмысленная информация герменевтики и сравнительного богословия. Сегодня же теология, как уже отмечено, заметнее обращается и к социально-нравственным темам, особенно актуализированным насущными проблемами современности, одинаково значимыми для светского и религиозного ученого.

Невероятно ценная эмпирия, до сего времени почти не тронутая религиоведами, этиками, психологами и социологами, содержится в ряде разделов пастырского и нравственного богословия. Выделенные из пелен сакрального ореола и критически переосмысленные, данные многотысячелетней практики нравственного душепопечения конфессий (в частности, материалы исповеди) способны существенно обогатить теорию и практику образования, нравственного воспитания и просветительства.

В минувшее двадцатилетие Институт философии РАН, кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС, кафедра философии религии и религиоведения МГУ им. Ломоносова, а также некоторые другие столичные и региональные научные центры и вузы обрели заметный опыт проведения эпизодических дискуссий светских ученых с теологами. Настало время для расширения этого опыта и организации *периодических встреч и систематического сотрудничества* религиоведов и теологов.

Этому пока серьезно мешают многие обстоятельства. Прежде всего идеологические и психологические барьеры: наследие воинствующего атеизма — настороженность и даже отчуждение между сторонами еще не преодолены. Богословами не забыты ущемления веры, к которым был причастен компрометирующий религиоведение «научный атеизм», в религиоведах они зачастую видят переодетых воинствующих атеистов. В свою очередь религиоведы не вполне преодолели атеистическую

предубежденность: почти не знакомые с богословием, некоторые видят в нем один лишь анахронизм.

Ксенофобию равно питают проповедь атеофобии и хлесткие обличения богословия в догматизме и косности. Толерантность — редкое для отечественного менталитета качество, ему следует учиться. Сила психологической инерции и настороженности очень велика. Сам собой, стихийно и непроизвольно, регулярный диалог, а тем более сотрудничество, не сложатся и через десятилетия.

Думается, что налаживания профессионального сотрудничества более опасаются те, кто привычно следует наказу «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых». Религиоведение же, как было сказано, не содержит запретных и неприкасаемых зон, а потому более открыто для обновления, для критики и профессиональных дискуссий. Религиоведческие издания и форумы, на наш взгляд, особенно удобны для регулярных встреч и взаимообогащающего диалога богословов и светских исследователей, для встреч на равных, рассудительных, а не на словесную дуэль, не на диспут, переубеждение, а на обмен знаниями и мнениями, на преодоление барьеров отчуждения, лучшее взаимопонимание и сближение между профессионалами.

Разумеется, не может быть и речи о слиянии теологии и религиоведения даже в отдаленном будущем: между этими отраслями культуры всегда будут границы. Но сближение тех и других позиций по многим интересующим обе стороны проблемам вполне возможно и желательно. Для этого следует преодолеть гносеологическую предвзятость сторон и обеспечить этико-психологическую готовность к диалогу, привлекая к нему тех профессионалов, кто свободен от амбиций и раздражительности, а, главное, ориентирован на конструктивное сотрудничество.

Выскажем некоторые дополнительные тактические соображения. Проведение регулярных встреч лучше начать с проблем, где меньше «пунктов разногласий». Можно предложить такие, например, темы диалога: «Богословие и религиоведение — зоны общего интереса», «Место религии в этнической и мировой культуре», «Проблемы выхода Отечества из духовного кризиса», «Нравственные аспекты религиозного опыта», «Общечеловеческие ценности культуры и морали», «Милосердие — общечеловеческое призвание» «Социология религии — профессиональные аспекты», «Святое и профанное» и пр.

Разумеется, собственные мировоззренческие установки нельзя вполне «вынести за скобки».

Но в меру своей интеллигентности в ходе диалога возможно и необходимо освобождаться от категоричности, притязания на «окончательную истину», от воинственности и невольной идеологизации, от амбициозного стремления переубедить оппонента. Важно не сводить диалог к полемике, стараться выделять в нем конструктивные моменты, проблемы и темы, сближающие стороны и побуждающие их к профессиональному сотрудничеству.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» высказана готовность к диалогу с учеными-гуманитариями. На наш взгляд, религиоведы готовы и к взаимообогащающему сотрудничеству.

Теперь обратимся к некоторым общим соображениям, навеянным опытом проведения с 2003 г. в Перми пяти федеральных и международных диалогов-симпозиумов между светскими учеными и теологами. Эти встречи были организованы известной пермской школой философов, религиоведов и культурологов в сотрудничестве с местной епархией РПЦ, Московской Духовной академией, ведущими научными центрами и вузами при поддержке краевой администрации и РГНФ. Судя по сходным впечатлениям от ряда других вышеупомянутых встреч ученых и богословов в иных регионах, эти соображения отнюдь не локальны.

Диалоги ученых необходимы и для воздействия на общественное сознание. Укажем на всевозрастающее и вполне оправданное внимание к таким диалогам в российском обществе, где властвует двадцатилетняя сумятица общественного сознания. Здесь ныне едва ли не две трети граждан относят себя к верующим. Но, по данным социологических исследований, в большинстве своем они почти не улавливают различий и сходства светского и религиозного мировоззрений. Правда, этот феномен характерен и для заметной части неверующих. Но особенно важно иное. Как та, так и другая сторона обычно не осознают того обстоятельства, что реально объединяющие их гражданские позиции и общечеловеческие нравственные ценности (милосердие, любовь, доброта, миролюбие и др.) намного важнее конфессиональных и иных второстепенных различий в их мировосприятии. Такое отчетливое осознание особенно цементирует единение сограждан, но в то же время требует проникновения в глубинные парадигмы и критерии миропонимания, что недоступно для поверхностного, склонного к стереотипам и предрассудкам обыденного обзора.

По этой причине обе стороны нуждаются в компетентном содействии для явственного мировоззренческого и ценностного самоопределения. Прояснению ценностей и постижению трудных для самоидентификации вопросов миропонимания препятствует вышеупомянутая сумятица общественного сознания. Это состояние усугубляет обилие дезориентирующей информации по каналам СМИ и в интернете. Особенно же сбивает обывателя с толку миссионерское нашествие десятков конкурирующих между собой конфессий и мистических школ, каждый представитель которых рекламирует свое исповедание как единственно верное. Тем временем, как показывают наблюдения, в обыденном сознании умножаются негативные стереотипы и предрассудки, назревают пререкания между верующими и неверующими по волнующим гуманитарным аспектам миропонимания, а это грозит опасностью отчуждения и даже ссор.

Компетентный, снимающий стереотипы и снижающий разногласия диалог между влиятельными светскими гуманитариями и богословами способен напрямую транслироваться в сознание интеллигенции, а через него адекватно резонировать в массовом сознании, способствуя его гармонизации. Но такой диалог не возникнет там, где стороны разделяют корпоративные барьеры, тем более что в этом деле отсутствуют какие-либо традиции.

Данная ситуация характерна для нашего Отечества, где в далеком и недалеком прошлом отношения между учеными и богословами сводились, пожалуй, только к спорадическим словесным «перестрелкам». Светско-религиозные диалоги были немыслимы и в те недавно минувшие времена, когда религия третировалась как пережиток, верующие подвергались гонениям, а богословие пребывало в коме.

С недавним утверждением в нашем обществе действительной свободы совести и свободы убеждений объективные возможности для диалогов сложились, а насущная потребность в них, как уже сказано, стала очевидной; особенно четко ее ощущают светские гуманитарии. Именно они, как правило, иницируют и организуют вышеупомянутые встречи с богословами. Но субъективные трудности для проведения диалогов в последние годы, по нашим наблюдениям, даже обострились, потому что это стремление наталкивается на конкурентное противостояние конфессий, корпоративную предубежденность и воинствующую нетерпимость. Примем

во внимание и то, что у многих верующих все еще болезненна память о гонениях, и это порождает у них определенную настороженность в отношении светских намерений и опасения возможного оскорбления святынь веры.

Неприкасаемость святынь и убеждений — первейшее требование диалога светских и религиозных ученых. Он, как уже отмечено, не должен ориентироваться на переубеждение сторон, подражать диспутам и проповедям, сбиваться на апологии и обличения. Недопустимо, в частности, выносить на диалог обсуждение догматов и канонов верований. Темой диалогов могут быть лишь те жизненно важные темы, где необходимо и возможно сближение сторон. Правда, в ходе диалогов подчас непроизвольно всплывают те или иные ценностно-окрашенные и потому эмоционально насыщенные общие вопросы мировоззрения. Все это понуждает организаторов и участников диалога к деликатности, соблюдению такта и толерантности. Но сегодня обладающие такими данными лица нечасто встречаются как среди светских, так и среди религиозных граждан.

К сожалению, при организации диалогов подчас сталкиваешься с нетерпимостью отдельных пастырей, усматривающих в диалоге некий «совет нечестивых». Предубежденно бывает настроенной и их паства: ее настораживают догматические запреты и духовная опека не только нетерпимого пастыря, но и авторитарных единоверцев. Светские лица, на наш взгляд, более толерантны: они не стеснены догматическими запретами и раскованы в своем мировоззренческом самоопределении. Впрочем, не все они свободны от проявлений идеологической воинственности, а это качество делает диалог невозможным.

Опыт диалогов обнажил особые методологические и психологические трудности дискуссий между носителями разных мировоззрений. Различны, а то и противоположны у сторон их исходные парадигмы и принципы. Неодинаковы подходы и к интерпретации истин. Ход дискуссий наталкивается на расхождение смыслов используемых понятий. Осознавая эти сложности, стороны нередко считают диалоги заведомо бессмысленными.

Бестактны и бесполезны внешние понуждения к дискуссиям в подобных условиях. Многое зависит

от авторитета инициатора, организатора и ведущего диалога. Такой личности обычно удается среди светских гуманитариев и богословов найти людей толерантных и склонных к диалогу. Как правило, это свободные от предубеждений интеллигентные лица, у которых профессиональная добросовестность и пытливость пробуждают потребность к интеллектуальным контактам с коллегами из «другого лагеря».

В начале диалога сторонам, как правило, не просто преодолеть барьер мировоззренческой ангажированности. Поэтому первые контакты часто окрашены настороженностью, стороны поначалу настроены не столько на сопоставление и сближение позиций, сколько на их отстаивание. Вдобавок расхождение смыслов нередко смещает направленность обзора обсуждаемой темы в разные плоскости. Все это затрудняет взаимопонимание и подчас сводит диалог лишь к обмену мнениями и монологами.

Ведущему следует содействовать предметному сопоставлению взглядов, особо акцентировать внимание на том, что объединяет оппонентов. Это способствует нарастанию взаимного интереса людей к обсуждаемой проблеме и друг к другу, постепенно втягивает их в содержательный обмен мнениями и аргументами, тонизирует взаимопонимание сторон. Снимается начальная настороженность, снижается мировоззренческая предубежденность, и эти изменения позволяют оппонентам обнаружить схожесть ценностей и близость гражданских позиций. Таким образом формируется внимательный интерес и желание к продолжению встреч и дискуссий; стимулируется готовность к научному сотрудничеству, умножающему достояния духовности.

Опыт диалогов светских гуманитариев и богословов пока не столь обширен и нуждается в дальнейшем осмыслении и обогащении. Но уже сегодня эти диалоги явственно демонстрируют свой ценный гражданственный и просветительский потенциал. Очевидна их полезность для общества и отечественных религий. По нашему глубокому убеждению, корректные, конструктивные, планируемые и периодически проводимые диалоги светских гуманитариев и богословов должны стать доброй традицией, поддерживаемой общественностью, властями и самими религиозными объединениями.

К ПРОБЛЕМЕ АДАПТАЦИИ И ЭВОЛЮЦИИ «НОВЫХ РЕЛИГИЙ»

М.Г. Писманик

Общие проблемы становления и классификации «новых религий» обстоятельно рассмотрены в работах Е.Г. Балагушкина, А. Баркер, Л.И. Григорьевой, И.Я. Кантерова, Р.Н. Лункина, Л.Н. Митрохина, М.П. Мчедлова, С.Б. Филатова и ряда других ведущих религиоведов. Менее изучена проблема адаптации и последующей эволюции этих религий в новых для них регионах. Проведенные за минувшие два десятилетия в Пермском крае социологические исследования способствуют освещению этой проблемы.

В Прикамье, как и в ряде других регионов страны, номенклатура новых для них религий, появившихся с начала 90-х гг. минувшего века, составила десятки наименований. Лишь единицы самобытно зародились и сформировались в нашем крае. Большинство же «новых религий» принесла волна миссионерской экспансии извне. При этом некоторые из таких конфессий (в том числе зарубежные баптисты и пятидесятники) застали в крае действующие отечественные общины единоверцев. Однако пришлые до сего времени не воссоединились с местными единоверцами и функционируют автономно, а потому испытали перипетии сложной социальной адаптации, типичные для других ранее неизвестных в крае «новых религий».

* * *

Социальную адаптацию закрепившихся в регионе «новых религий» следует определить как двусторонний процесс. Во-первых, это поэтапное освоение и устойчивое восприятие ими соответствующих отечественных правил и норм, регламентирующих деятельность в постсоветском обществе признанных и легализованных религиозных конфессий. Во-вторых, это ответная реакция со стороны местной общественности и органов власти на появление и деятельность «новых религий». Показателем положительной адаптации «новых религий» являются

не только их обязательная легализация и более или менее стабильное последующее функционирование, но также их позитивное (или хотя бы нейтральное) восприятие ближайшим и отдаленным социальным окружением.

В отечественной литературе достаточно полно описана обстановка стремительного возникновения «новых религий» в постсоветской России¹. Как известно, их появлению и укоренению способствовала кризисная экономическая и политическая ситуация в стране. Содействовало тому и глубокое смятение общественного сознания, утратившего недавние социальные ориентиры и идеалы. Несомненно, сыграли свою роль и значительные объективные и субъективные трудности выхода традиционных отечественных религий из состояния более чем полувекового фактического заточения в тоталитарном обществе и их реабилитации.

Стремительность появления «новых религий» на арене духовной жизни страны вызвала своеобразный шок массового сознания и во многом определила значительные сложности их последующей адаптации. На начальном этапе с этими сложностями встретились все без исключения новоявленные самобытные конфессии. Но именно «пришлые» религии зарубежного происхождения натолкнулись в постсоветском обществе на особенно настороженное и предубежденное отношение к себе как к непрошеным гостям. Такой реакции способствовали: иностранный состав большинства лидеров и проповедников «пришлых» религий; как правило, отрицательный в отношении их настрой органов власти; резкий негативизм со стороны традиционных религий; конкуренция между «новыми религиями»; вызывающий характер их миссионерских акций; их «демонизация» со стороны СМИ.

Краткий анализ социальной адаптации и эволюции «новых религий» христианской направленности в Прикамье мы осуществим на примере

¹ См., напр.: Атлас современной религиозной жизни России: в 3 т. М.; СПб., 2005, 2006, 2008; Двадцать лет религиозной свободы. М., 2009; *Писманик М.Г.* Религиоведение. М., 2009; Религии России: учебн., справочно-аналитич. пособие / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М., 2009; Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006.

нескольких моделей: местной самобытной «Церковь — Семья Божия» и трех привнесенных конфессий: «Свидетели Иеговы», пятидесятническая организация «Новый Завет» и баптистская церковь «Надежда».

* * *

«Церковь — семья Божия» — наиболее известная самобытная конфессия Прикамья. Она зарегистрирована как автономная христианская организация, хотя ее вероисповедные и культовые начала на самом деле чрезвычайно синкретичны. Журналисты часто путают ее со скандальной «Семьей» Д. Берга из США, к которой она не имеет никакого отношения.

Подобно многим другим самородным конфессиям, «Семья Божия» зародилась и со временем превратилась в своеобразную религиозную конфессию на почве бесчисленных эзотерических сообществ, сложившихся в стране к концу 80-х гг. XX в. Одним из таковых в Перми было возникшее в 1989 г. и официально зарегистрированное спустя четыре года «Общество духовного просвещения». В него поначалу вошло около двух десятков педагогов и психологов, в основном духовно растерянных, мистически акцентированных женщин с неудавшейся личной жизнью. Они занялись дилетантским штудированием Библии, эзотерических и религиозно-философских сочинений.

К наивным богоискательницам присоединился и вскоре стал для них наставником, да и высшим авторитетом, начитанный в «священных книгах» Владимир Белодед, шестидесятипятилетний кровельщик с начальным образованием. Он держится скромно и просит женщин именовать его «просто Володей». Амбициозный харизматик, бывший пятидесятнический проповедник, прошедший в советские годы испытания заточениями и ссылкой, он давно мечтал создать свою церковь. Белодед (хотя это он намеренно вуалирует) свободно владеет приемами суггестии и часто использует их.

В «Обществе духовного просвещения» наставник проводит регулярные беседы о чистой нравственности, смысле жизни, счастье, толкует Библию, апокрифические тексты и оккультные учения, обучает слушательниц молитвам, медитациям и глоссологиям, намекает и о своих целительских способностях. Пожилой, но еще привлекательный мужчина буквально обворожил женщин. О «мудром старце» они восторженно оповещают своих близких и знакомых. Состав слушателей заметно

нарастает. Исподволь «старец» все более приобщает их к собственному вероучению. Аскетические начала в его вероучении отсутствуют. Белодед не отвергает благопристойные радости мирского бытия, особенно связанные с семейной жизнью. Апология семьи особенно близка и привлекательна неустроенным слушательницам.

Что же касается мистической стороны вероучения, то в ней Белодед причудливо соединяет каноническое православие с верой в единый «божественный исток» священных книг всех религий, в перевоплощение душ, в сакральную миссию России («любимой дочери Богоматери») и в особую сакральную избранность Урала как «символа и седалища мудрости». Отсюда-де пришли к людям Заратуштра и Кришна. Именно здесь избранным суждено образовать благословенную в небесах «Семью», где каждый обретет смысл жизни и счастье.

Спустя полтора года причудливую эзотерическую предысторию «Церкви — Семьи Божией» сменяет этап ее начального становления в новом, уже вероисповедном и организационном облике. Аморфное мистическое объединение, ведомое наставником, к этому времени стало адаптироваться в структурированную религиозную общину. Недавнего Володю теперь чаще всего именуют батюшкой, и каждый вступающий в общину неопит обязуется беспрекословно повиноваться пастырю. Но пастырь ощущает острую потребность в авторитетном сакральном признании. Поначалу Белодед пытается войти в контакт с руководством местной православной епархии. Здесь решительно отмежевались от него. Тогда он связывается с главою «Богородичного центра» Иоанном Береславским и с неким «епископом Алексием», одним из авторитетов катакомбной церкви. По словам батюшки, он получил от них признание в качестве «пророка» и тотчас объявил об этом своим ближним.

Теперь он ищет личной встречи с самой Богоматерью. Летней ночью 1992 г. она публично, на глазах у всей экзальтированной общины, собравшейся на берегу Камы, явила себя в виде летящей над горизонтом звезды со шлейфом. Вероятно, это было сравнительно часто видимое в наших местах очередное испытание экспериментальной ракеты. Но на следующее утро Богоматерь уже нисходит с небес и является Белодеду во сне. Она тоже благословляет его как «пророка». Благословляет и саму «Семью». При этом Богоматерь обязуется лично опекать каждого ее члена. Белододе она наделяет даром находить в общине и рукополагать своих

посредников. Через этих своеобразных «медиумов» Богоматерь обещает «Семье» направлять послания как от себя лично, так и от других небожителей. Теперь ни у кого в общине нет сомнений в том, что пастырь действительно обрел благодать. Встреча с Богородицей считается днем рождения «Семьи».

С тех пор община через нескольких тайно рукоположенных Белодедом «медиумов» регулярно обретает эксклюзивные послания к «Семье». Поочередно, под диктовку с небес и в мистическом озарении, «медиумы» записывают послания. В одном из них Богоматерь именуется членом «Семьи» «детьми Божьими». Послания следуют и от апостолов Христа, Николая-чудотворца, Франциска Ассизского, Сергия Радонежского, Серафима Саровского, императора Николая II с домочадцами, маршала Жукова, писателей Гоголя, Достоевского, поэтов Пушкина, Есенина, Ахматовой, Тушновой, Окуджавы, Высоцкого и многих других почивающих на небесах. Послания правит Белодед и уже под своим именем издает для читателей, жаждущих Истины. В книжных магазинах Перми пылятся многие десятки его брошюр и книг.

В 1994 г. «Церковь — Семья Божия» была официально зарегистрирована как религиозное объединение. Тем временем при общем благоговейном одобрении всех приверженцев Белодед принимает магнетизирующее именование «Отец Семьи». В общине нарастают экстатические настроения и суггестия, ее члены явственно ощущают, и не только при богослужениях, но и постоянно, от Белододеда исходящую благодать.

Из числа особенно преданных «Отец» выделяет нескольких ближайших помощников и дает им «послушание» по культовым и хозяйственным вопросам. Одна из преданных (психолог и клубный работник, возрастом лет на двадцать моложе «Отца») становится его супругой и советником. От него она получает тоже сакральный сан «Матери Семьи» и теперь отвечает за духовно-воспитательную и психологическую поддержку в общине. Таким образом, «Семья» обретает священных «Родителей».

В число активных приверженцев церкви вошло несколько состоятельных и щедрых спонсоров-предпринимателей. Состав «Семьи» возрастает до трех сотен членов и на этом уровне остается более десятилетия. Преобладающий возраст — лица от 40 до 60 лет. Превалируют представители технических профессий. Значительное число приверженцев имеет высшее образование. Около десятка — студенты вузов. Подавляющее большинство приверженцев —

брачные пары с двумя и более детьми. В лоне этой «Большой Семьи» «Родители» образуют «малые семьи»; в составе молодежи несколько возрастных групп, над которыми учреждаются попечители. У церкви появляются три филиала (в два-три десятка adeptов) за пределами Прикамья.

Продуманными усилиями «Родителей» (прежде всего «Матери Семьи») постепенно сформирован механизм саморегулирования общинной жизни. Религиозное бытие церкви органично включает в себя и некоторые действительно семейные начала, моменты братского сотрудничества, взаимопомощи и даже благотворительности в отношении бедствующих приверженцев. «Родители» или их помощники навещают нуждающихся членов церкви на дому, входят в их проблемы и оказывают посильную помощь. Со временем «Семья» в качестве своей обители приобретает в одной из деревень несколько домов с земельными участками, где выращивают картофель и овощи для распределения среди приверженцев.

Белодед охотно информировал нас: «Практически все дети “Семьи” приходили в нее как неверующие и здесь входили в веру. Принимали не каждого. Воцерковленных (православных и других) не принимали, чтобы те не хулили свою веру. Мы избегаем фанатизма и очень опасаемся, чтобы он не появился у нас. Миссионерством не занимались и не занимаемся: к нам приходят сами, наслышавшись от членов церкви. Кто-то появится, полюбопытствует и уходит. Остаются те, кому наша вера и церковь по душе, кто желает приобщиться к духовности. Есть и такие, кто уже несколько лет к нам ходит и просится в «Семью», но они не в силах преодолеть в себе плохие задатки, и мы им отказываем в принятии. Есть около десятка психически нездоровых людей. С ними нам особенно тяжело. В церковь не зачисляем, но не запрещаем посещать наши праздники, молиться, общаться с нашими детьми. Они около нас греются». Белодед приглашал: «Пожалуйста, исследуйте нашу общину, таить нам нечего. Служения наши открытые». И, действительно, в течение нескольких лет аспирантка Я.А. Афанасенко (как и другие исследователи) свободно посещала общину и изучала деятельность «Семьи». По теме формирования и начальной эволюции этой церкви аспирантка написала и успешно защитила интересную диссертацию.

«Родители» пояснили исследователям: «Три обряда у нас главные — крещение, усыновление и венчание. Признаем также причащение и елеосвя-

щение. Со временем мы стали практиковать и исповедь». До приобретения своей обители в деревне община длительное время проводила еженедельные богослужения в Перми, в арендованном зале. Служения напоминают карнавальное действо, подчас с явными проявлениями экстаза. «Родители» в экзотических одеяниях торжественно восседают на особом возвышении. «Отец» обращается к принаряженным детям церкви с обязательными и долгими наставлениями, напоминающими утомительные лекции. Многие участники служений послушно ведут записи наставлений и на дому перечитывают их. На служениях оглашаются очередные принимаемые с восторгом послания «Семье» с небес.

В своей квартире, приобретенной на средства общины, «Родители» устроили своеобразную библиотеку и поощряют интерес детей церкви к чтению и учебе, особенно же — к славянским традициям. С начала 1997 г. с одобрения «Отца» «Матерь Церкви» вводит в культовую практику своеобразные клубно-просветительские начала. Служения теперь часто сопровождаются музыкальными декламациями, танцами, самодеятельными спектаклями на славянские темы, коллективными походами в театр и прочими культурными мероприятиями. Коллективно и торжественно всей общиной отмечаются религиозные и светские праздники, а также дни рождения и свадьбы между единоверцами. Пиетет «Родителей» поддерживается интенсивно и неколебимо. Вместе с тем в общине настоятельно внедряется атмосфера групповой сплоченности и братства.

С первых лет своей деятельности «Церковь — Семья Божия» ощущала крайнюю настороженность со стороны ближайшего окружения и религиозной общественности края. Как уже упомянуто, у православного духовенства «Семья» вызывает крайнее раздражение. Резкую неприязнь к ней проявляют и другие традиционные конфессии (контакты с иными «новыми религиями» церковь никак не поддерживала и не поддерживает). «Родителям» довольно часто приходится отвергать слухи о практикуемой в общине вербовке и «зомбировании», а иногда улаживать конфликты с родными неопитов. Сама же церковь продолжает поддерживать положительно скрепляющие общину братские начала и демонстрирует свою открытость. «Семья» неизменно ведет себя законопослушно и лояльно по отношению к власти, к иноверцам и неверующим.

Со второй половины 90-х гг. настороженность ближайшего окружения стала заметно снижаться, обличения приостановились. Любопытствующие

стали чаще заглядывать на самодеятельные спектакли «Семьи». К этому времени стало возможным говорить о начале ее позитивной адаптации.

Но к началу нового века приблизился переломный этап в сравнительно благостной эволюции «Семьи». Община вошла в колею годами отлаженных богослужений и бесконечных, нарастающих будничных семейных забот. Пожалуй, не столько культовые, сколько именно эти земные заботы и с ними связанные организационные, материальные и психологические проблемы стали все более тяготить «Родителей» и актив церкви. Механизм саморегулирования начинает давать сбои. Заметно нарастают напряжения как внутри «малых семей», так и между ними. «Родители» сталкиваются с ослушанием некоторых «детей церкви» и даже с их жалобами, адресованными общественности. Жалобщиков быстро устранили из общины.

В конце 2000 г. в жизни «Семьи» и наступает тот перелом, который определил последующее десятилетие ее бытия. Более всего он связан с нарастанием единовластия лидера. Такова, как известно, фатальная участь эволюции многих харизматических сообществ.

Неожиданно для своих приверженцев Белодед покидает супругу и публично, без объяснений, лишает ее сакрального сана «Матери Церкви». По всей видимости, его стали тяготить более высокое образование жены и ее авторитет в общине, сравнимый с его влиянием. Но, возможно, в его решении сыграл роль и иной, интимный мотив. В итоге недавняя «Матерь» отстранена, и ближайшей помощницей Белододе становится отныне совместно с ним живущая, неприметная, совсем юная новая избранница. Вдруг лишившиеся «Матери» недоумевающие приверженцы приватно обсуждают между собой это событие и совместно решают, что таково непостижимое веление свыше. Их благоговение перед пастырем сохраняется.

Тем временем в общине заметно сужается благотворительная активность церкви, сходят на нет и культурно-просветительные мероприятия. Происходит отчетливый сдвиг к преимущественно культовой стороне деятельности. И одновременно харизматические начала (в большей или меньшей степени свойственные едва ли не всем религиозным сообществам) начинают интенсивно доминировать в общине. Оставаясь по наименованию «Церковь — Семья Божия», на деле она окончательно пресуществляется в харизматическую группу, где братские начала отступают на второй план.

Мистическая настроенность в общине стремительно сгущается. Самопревозношение харизматика достигает апофеоза. На этот раз пророк и недавний «Отец Семьи» торжественно возглашает себя уже «Отцом Небесным». Особенно поразительно то, что и это, уже потрясающее событие, было словно ожидаемо конформной паствой и поддержано даже с энтузиазмом. Впрочем, психологически такая реакция по-своему закономерна: харизма, как Божья Благодать, в массовом сознании религиозной общины персонально идентифицируется именно с ее лидером. Немаловажно и то обстоятельство, что интенсивное мистическое поклонение харизматику, как правило, провоцирует повышенную групповую внушаемость и резко снижает критичность приверженцев. «Отец Небесный» теперь исключительно единолично воплощает в себе мистическую субстанцию «Семьи», единолично же направляет ее жизнь и, не допуская у приверженцев даже тени сомнений в его благодати, безжалостно устраняет усомнившихся.

С этого времени община более часто сталкивается с нарастающими организационными и экономическими трудностями. Церковь лишается постоянно арендуемого зала, собрания стали проводиться от случая к случаю во временно нанятых помещениях. Красочные богослужения сменяются безмерно утомительными назиданиями «Небесного Отца», высокомерными обличениями и раздраженными упреками в адрес приверженцев. Послания с небес приостанавливаются. Центр религиозной жизни перемещается в деревенскую обитель. В общине нарастают разделения и даже ссоры. Отныне все мероприятия и служения «Семьи» стали закрытыми для посторонних.

Белодеду пошел девятый десяток. Он часто недомогает, становится все более замкнутым и капризным, у него нарастает болезненная подозрительность. За последние два-три года он подверг ранее объявленного своего преемника беспричинной унижительной опале и устранил из церкви более десяти членов общины, в том числе особенно активных подвижников. В позорном и жалком изгнании оказалась и некогда юная интимная его избранница. Некоторые наиболее образованные и авторитетные лица сами покинули церковь. В качестве нового приемника стареющий пастырь благословил свою новую супругу.

Хотя руководство общины по-прежнему заявляет о лояльности к власти и законодательству, прежняя настороженность местного населения по отноше-

нию к «Семье» оживилась, более того склоняется к полному отторжению. Множатся новые слухи о фактах «зомбирования» и психическом травмировании приверженцев, о темных махинациях в общине с имуществом и недвижимостью. Несколько членов церкви приходили в органы власти с жалобами на произвол Белодеда. Одна из ранее рукоположенных «медиумов» в минувшем году ушла из «Семьи» и обратилась в православную епархию с просьбой о покаянии. Недавно она публично поведала об истинных авторах небесных посланий и разместила в Интернете многостраничные компрометирующие обличения «Отца Небесного». Местные журналисты навесили на «Церковь — Семью Божию» ярлык тоталитарной секты.

Эволюция «Семьи» к социальной адаптации сменилась попятным движением. В ожидании новых неприятностей Белодед впал в протрацию и объявил приверженцам, что приостанавливает деятельность церкви на год. Дезорганизованными членами церкви овладело смятение. Кто-то уже утратил веру в благодать пастыря и обратился к новым духовным исканиям. Но основная часть общины еще остается верной «Отцу Небесному» и молится о возрождении церкви...

21 августа 2010 г. Белодед внезапно скончался. Его преемница, как явственно для всех, отнюдь не обладает благодатью «Отца Небесного. И в настоящее время неясно, удастся ли ей возродить харизматическую «Семью» из почти годичной летаргии. Вероятно, в более или менее продолжительный период своего начального вхождения в пастырство она будет опираться не столько на сакрально-мистические начала «Церкви — семьи Божией», сколько на еще не вполне утраченные братские связи и отношения в осиротевшей общине. Со временем это может привести к заметному снижению харизматического настроения в «Семье». Тогда церковь превратится в нечто сходное с иными, менее экзотичными, самобытными сообществами, почитающими своего легендарного пророка-основателя (подобного Порфирию Иванову, Иоанну Чурикову и прочим мифологизированным подвижникам веры). Но не исключено, что время представит нам иные варианты причудливой эволюции «Семьи».

* * *

Церковь Свидетелей Иеговы была основана Ч.Т. Расселом в 1870 г. в США. Со временем она превратилась в глобальное религиозное объеди-

нение, и к началу 2008 г., по данным «Ежегодника Свидетелей Иеговы. 2008», численность конфессии в 236 странах мира составила около 6,7 млн человек. Огромными тиражами «Свидетели» распространяют по всему миру свои журналы «Сторожевая башня» (37,1 млн экз. на 154-х языках), «Пробудись!» (35,75 млн экз. на 81-м языке). Существует и закрытый журнал для внутреннего использования под названием «Правительство Царства». Руководящий центр (Совет) иеговистов находится в Бруклине (Нью-Йорк, США). «Свидетели Иеговы» объединены в строго иерархическую и авторитарную организацию, жестко подчиненную бруклинскому центру. Каждый иеговист через свою общину обязан систематически отчитываться перед этим центром за ведение личной миссионерской деятельности.

В отечественном массовом сознании эта конфессия воспринимается как «новая религия», хотя деятельность иеговистов в Российской империи была инициирована еще в начале XX в., а 25 сентября 1913 г. «Свидетели Иеговы» здесь были признаны официально. В СССР они подвергались суровым репрессиям по подозрению в американском шпионаже. Но в начале 90-х гг. эти обвинения были сняты, а легальная деятельность конфессии возобновлена. Был зарегистрирован ее управленческий центр в России. К настоящему времени, по данным этого центра, в России исповедуют эту религию более 146 тыс. «возвещателей». Конфессия прирастает довольно высокими темпами. Так, за 2007 г. в стране было крещено более 9 тыс. ее новых членов. Многими общинами руководят и проводят проповеди иностранцы (преимущественно из Польши и Финляндии).

В Прикамье деятельность иеговистов (поначалу нелегальная) началась более полувека тому назад. Но и поныне в крае (как и в других российских регионах) отношение к иеговистам со стороны иных конфессий, да и всего населения, а также большей части сотрудников органов власти, пожалуй, наиболее настороженное. Таковое сложилось из-за резко отчужденного отношения «Свидетелей Иеговы» к государству и общественности, проявлений фанатизма в этой церкви, а также вследствие назойливой и агрессивной миссионерской деятельности иеговистов.

По вероучению и культуре «Свидетели Иеговы» заметно отличаются от иных христианских течений. Слово «Иегова» они используют как единственное имя Бога, себя считают Его слугами, отрицают дог-

мат о Святой Троице и бессмертии души. Иисуса Христа полагают лишь порождением Иеговы и царем небесного правительства. Библию чтят как единственный источник истинного христианства, сопоставляют с ее текстом все события истории и называют себя ее исследователями. Настоящее время именуют «последними днями», не празднуют традиционных, государственных и личных праздников. Земные правительства считают сатанинскими, а все религии, кроме иеговизма, именуют «верой ложных богов» и ожидают скорую сакральную битву Армагеддон, которая восстановит вечный рай на Земле. На основании своих религиозных убеждений «Свидетели Иеговы» практически не участвуют в политической и общественной жизни, с отчуждением относятся к иноверцам и неверующим. Эти фанатичные проявления, по нашим данным, не выливаются в религиозный экстремизм, но, разумеется, могут быть использованы антиобщественными элементами в своих негативных целях.

«Свидетели Иеговы» признают обязательной и исправно осуществляют уплату государственных налогов. Как правило, они добросовестно выполняют свои обязанности по месту работы, следуют здоровому образу жизни: не курят, осуждают пьянство и употребление наркотиков, избегают внебрачных связей. Службу в армии с оружием в руках они полагают несовместимой с религиозными убеждениями и допускают лишь альтернативную военную службу. Кровь ими рассматривается как жизнь, данная Богом, поэтому даже при крайней необходимости (тяжелая болезнь, несчастный случай) они категорически отказываются от переливания крови.

Конфессия не имеет церковной иерархии, но главенство Совета в Бруклине над всеми округами и общинами в мире, а окружных и общинных старейшин над каждым членом Церкви непререкаемо. Женщинам запрещено занимать руководящие посты в организации. По мере «духовного роста» членам общины присваиваются специальные звания: «заинтересованный»; «возвещатель Царства Иеговы»; «Свидетель Иеговы» (после водного крещения во имя Иеговы); «подсобный пионер»; «специальный пионер». Каждый из членов общины считается проповедником и обязан систематически (как правило, «служением по домам») возвещать Библию, распространять иеговистские журналы, буклеты, листовки и другие подобные издания. Помимо богослужений (каждое воскресенье и четверг), член общины обязан посещать еженедельные

занятия «теократической школы», где осуществляется обучение миссионерству и обмен этим опытом. Низовая ячейка иеговистов — студия, которая функционирует по их квартирам для изучения Библии и организации миссионерской деятельности.

В составе общин, судя по нашим наблюдениям, преобладают лица с невысоким образованием. Получение высшего образования здесь не приветствуется. В личных контактах многие из иеговистов производят впечатление ограниченных и конформных индивидов, что является несомненным следствием подавления свободы личности в культовой практике этой конфессии. Подавлению личности способствует и уже упомянутая нами обязательная, подробная (явно выходящая за пределы культовой необходимости), периодическая отчетность каждого свидетеля перед Руководящим Советом с информацией об исполнении своих поручений.

Деятельность общин поддерживается за счет добровольных пожертвований. При этом религиозные служители «Свидетелей Иеговы» (старейшины, служебные помощники) осуществляют свою деятельность в свободное время, добровольно и без какой-либо оплаты. Бруклинский центр финансирует издание журналов и иной литературы, поддерживает организационную деятельность и сооружение молитвенных помещений.

Нами осуществлен выборочный анализ 25 номеров журнала «Сторожевая башня» и 34-х номеров журнала «Пробудись!», вышедших с января 2003 по апрель 2008 г. Эти издания содержат материалы для заучивания adeptами конфессии вероучительных установок иеговизма, правил и приемов миссионерства. Если «Сторожевая башня» преимущественно излагает доктринальные положения, то «Пробудись!», помимо этих положений, также включает темы, привлекательные для возможных adeptов. Анализ показывает, что неизменно, через каждый номер, в журналах последовательно и однообразно навязываются примитивные и крайне консервативные эсхатологические идеи. Главная цель журнала, как заявляют его издатели, состоит в наблюдении за тем, как за мировыми событиями исполняются-де библейские пророчества. Журнал также наблюдает за приближением «Божьей войны Армагеддон». Армагеддон положит конец всем войнам и откроет Царство Бога, в котором будут уничтожены те, кто притесняет ближних, и это царство превратит землю в рай.

Как уже сказано, в Пермском крае «Свидетели Иеговы» впервые появились в 50-х гг. XX в. и дли-

тельное время подвергались особым гонениям, осуществляя свой культ подпольно. Их единичные группы действовали в районе поселений Полазна, Щучье озеро и города Чайковский. В общей массе их численность не превышала двух-трех десятков приверженцев. Гонения со стороны советских властей их ожесточали и затрудняли социальную адаптацию. Крайняя неприязнь к органам власти и социальному окружению поддерживала религиозный фанатизм «Свидетелей». Правда, по нашим данным, фанатизм не выливался в экстремистские акции.

Легальная деятельность «Свидетелей» развернулась в Прикамье с начала 90-х гг., а в 1999 г. местная религиозная организация прошла перерегистрацию. К настоящему времени, по нашим осторожным подсчетам, в Пермском крае насчитывается более 1,5 тыс. воцерковленных (принявших крещение) и более 2 тыс. человек, регулярно посещающих богослужения, но еще не получивших крещение. В краевом центре активно действует около 1,1 тыс. иеговистов. Богослужения в Соликамске посещают около 400 человек, несколько меньше в городах Чайковском и Лысьве.

Местная религиозная организация «Свидетелей Иеговы» входит в структуру централизованной религиозной организации — «Управленческого Центра Свидетелей Иеговы в России». Три раза в год «Свидетели Иеговы» проводят большие богослужебные собрания — однодневные, двухдневные и трехдневные конгрессы. В прошедшем в августе 2010 г. конгрессе иеговистов, организованном в лесном массиве вблизи Перми, приняли участие около 2 тыс. человек, в том числе из других регионов страны и даже из-за рубежа.

Снятие с иеговистов подозрений и обвинений, признание за ними права на осуществление культа способствовали некоторой адаптации этой конфессии к новым общественным реалиям, но несколько не привели к позитивной трансформации в ее вероучении. Явное дистанцирование от власти и социального окружения, которыми-де «правит сатана», сохранилось. Мизерная адаптация иеговистов выразилась разве что в незначительном снижении отчужденности к ближайшим «внешним». Иеговисты также приняли минимальные требования отечественного законодательства по осуществлению культа, трудовой деятельности и соблюдению правовых норм совместного проживания с иноверцами и неверующими. По нашему мнению, иеговисты в Прикамье и в настоящее время не склонны к проявлениям религиозного экстремизма.

Судя по нашим наблюдениям, на будничных богослужениях преобладают одинокие женщины (нередко с детьми) и пенсионеры. Некоторые семьи представлены в полном составе. Отдельных детских служений у пермских «Свидетелей» не существует. Собрание ведут несколько старейшин, прошедших особое обучение. Служения протекают однообразно и сводятся к кратким песнопениям, прослушиванию проповеди и толкованию статей из «Сторожевой башни». Проповеди резко нагнетают депрессию и навязывают психологическую установку: человечеству угрожает опасный враг — сатана; жизнь насыщена бедствиями, болезнями, конфликтами, страхами, страданиями от гонений за веру. У «Свидетелей» складывается впечатление, что мир находится в ожидании войны, в осадном положении, в окружении неприятелей, в постоянном ожидании бедствий и горя. Поэтому иеговистам необходима строгая дисциплина, постоянный контроль со стороны старейшин и самоконтроль, чтобы избежать соблазнов и козней сатаны. Депрессию поддерживает и усиливает толкование статей из «Сторожевой башни». Толкование напоминает ход урока в младших классах школы. Здесь проверяется послушное усвоение присутствующими эсхатологических установок иеговизма и пресекаются проявления какой-либо самостоятельности мысли.

Дополняя общую характеристику состояния этой конфессии, приведем характерные фрагменты нашего содержательного интервью с одним из ее местных руководителей (2008 г.): «В Перми у нас 11 общин по различным районам города. Каждая из них численностью около 100 человек. Помимо Пермской общины, юридическими лицами являются общины в Соликамске, Чайковском и Лысьве. Кроме этих городов, в наше объединение входят более, чем десяток общин в иных районах края (в том числе в Коми-округе). За минувшие два года у нас приняли крещение около 200 человек.

В 90–95 гг. на наша община выростала за счет внешнего потока. Теперь общину заметно пополняют подрастающие родные и близкие членов нашей Церкви. В будущем внешний поток не исчезнет, а уже принявшие крещение верующие наверняка не уйдут из общины. У нас нет такой текучки, как, например, у пятидесятников. В наших общинах много бывших приверженцев других конфессий — православных, баптистов и прочих. Немало семей входят к нам в полном составе. Устойчивость и прирост наших общин более всего объясняются тем, что мы

привлекаем каждого брата и сестру к исследованию, толкованию и личному возвещению Библии».

– *Но толкования Библии даются у вас односторонние, в плане указаний Бруклинского центра. Вы, например, игнорируете положение Нового Завета о том, что нет власти, как не от Бога, и не участвуете в выборах. И эта отчужденность иеговистов к нашему государству, к неверующим, к иноверам отталкивает окружающих граждан от Вас. Кому это нужно?*

«Это нам не нужно. Мы верны Библии и подчиняемся уставу нашей веры. Лично я не буду участвовать в выборах президента, потому что Медведев, Жириновский, Зюганов и Богданов меня не устраивают: я давно сделал свой выбор, и это — Бог.

Мы, Свидетели Иеговы, хотя и покоряемся законам страны, но под сатанинскими властями чувствуем себя как чужестранцы. Законы страны мы не нарушаем, исправно платим налоги, аккуратно выполняем трудовые обязанности, служим в армии на альтернативной основе (сейчас у нас три таких солдата). Мы не нарушаем моральных правил и послушно исполняем те требования власти, которые не противоречат Библии. Но недавно в газете г. Нытвы какой-то невежественный журналист написал про нас клеветнические измышления, обозвал нас чуть ли не террористами. Я направляю в юридический отдел нашего Управленческого центра этот оскорбительный материал, чтобы через суд потребовать опровержения и наказания клеветника.

Я нахожусь в нормальном контакте с сотрудниками краевой и городской Администрации. Мы не равнодушны и к общественным запросам, положительно отзываемся на все воскресники, например, убираем от мусора городские скверы. Однако Библия учит, что именно сатана правит миром и властями» (цитирует некоторые фрагменты из Библии).

– *Ваши толкования Библии исходят из совершенно устаревших представлений далекого прошлого.*

«Нет. Наша Церковь пристально следит за новейшими научными данными, подтверждающими Библию, и публикует их в своих изданиях. За последние годы, например, вышли наши сборники о происхождении мира и жизни, об истории человечества, истории религий и о других важных вещах. Так что мы в курсе важнейших событий. Ежегодно Руководящий Совет подводит итог знаменательных событий минувшего года в “Ежегодниках Свидетелей Иеговы”.

Разумеется, мы считаем себя христианами. Но другие веры, именующие себя христианскими, толь-

ко на словах почитают Библию, а на деле нарушают ее — пьянствуют, развратничают, лгут, тянутся к корысти — как священники, так и паства. Сатана ими правит. Лишь единицы являются примером в вере и морали. Зачем нам сотрудничать с ними даже в благотворительной деятельности? Библия повелевает: «Уйди от них, народ мой».

— *Не следует выдергивать из Библии отдельные цитаты и толковать их произвольно (зачитываем собеседнику другие фрагменты Библии, призывающие к уважению властей). Власти у нас не от сатаны. Их выбирает сам народ. Родина у нас одна для верующих разных религий и для нерелигиозных сограждан. Среди неверующих тоже преобладают достойные, порядочные люди. Руководители из Бруклина настраивают вас против иноверцев и неверующих. Да и против власти.*

Но она общая для всех, ее нельзя хулить и отвергать. Разве вы не замечаете, как многое сделано в последние годы, чтобы Россия вышла из кризиса, чтобы меньше стало бомжей и бедных, чтобы больше в стране стало порядка?

«Вижу и согласен с тем, что Путин сделал много хорошего. Но разве вы одолели преступность и безнравственность? А мы строго за этим следим. Существует в наших общинах поддержка попавших в несчастье, бедствующих, служба помощи больным и пожилым. Но если член общины согрешил и не исправляется, мы исключаем такого. Уход от нас — добровольный, но это бывает крайне редко».

— *Расскажите подробнее о социально-гуманитарной деятельности «Свидетелей».*

«У нас нет как таковой социальной деятельности, мы не занимаемся реабилитацией наркоманов, алкоголиков. Правда, к нам приходят люди с такими проблемами, но мы не занимаемся с ними отдельно, они приходят на встречи, как и все остальные. Мы, как я уже сказал, участвуем в субботниках, да и сами обращаемся в районные администрации Перми с предложением провести уборку территории. Власти обычно положительно на это откликаются и помогают нам в этом».

— *Почему бы вам не объединиться с другими конфессиями в благотворительных делах?*

«Я уже сказал — сатана ими правит».

— *Как у вас складываются повседневные отношения с властью? Нет ли нарушений ваших прав и законных просьб?*

«В открытую нет. Нам улыбаются, обещают помочь, но ничего не делают, находят тысячи причин и отговорок для отказа. Возможно, потому, что власть

находится под влиянием Православной Церкви. К примеру, нам оказывают скрытое противодействие в Соликамске в оформлении участка земли под строительство Зала Царств (молитвенного дома). А в Нытве после той клеветнической статьи резко ухудшилось отношение к нам со стороны власти и населения».

— *«Свидетели» держатся особняком и пренебрегают уважением окружающих, неверующих и верующих и тем восстанавливают их против себя. Наши наблюдения свидетельствуют, что в общественном восприятии вы воспринимаетесь как чуждые.*

«Отчуждение к нам со стороны окружения происходит из-за предрассудков и ложных наветов на нас».

— *В этом отчуждении вы сами виновны. Окружающих, в частности, отталкивает обязанность каждого «Свидетеля» навязывать свою проповедь всем посторонним.*

«Нет у нас обязанности проповедовать, мы делаем это по собственному побуждению. Допускаем к крещению только тех, кто действительно уверовал, предан Богу и свидетельствует Библию. Обязательно опекаем каждого, поощряем в его служении Богу. Каждый месяц каждый Свидетель отчитывается в этом служении (раздача журналов, брошюр, домашнее изучение Библии, проведение бесед о ней и пр.). Отчеты отсылаем в Солнечный (наш российский центр), а там направляют в Бруклин. У тех же, кто остывает в вере, мы выясняем, что мешает вере, помогаем преодолеть причину. Однако не исключаем из Церкви, если прекращают возвещать Библию».

— *Насколько я понимаю, верующий пребывает в отчете лишь перед Иеговой. Для чего нужны эти обязательные отчеты Бруклину?*

Респондент отмалчивается.

— *Каковы ближайшие планы местной церкви?*

«Руководящий Совет на основе взносов местных собраний имеет специальный фонд для возведения новых Залов Царств (молитвенных домов). В Краснокамске только за один летний месяц в минувшем году силами всей местной общины (в ее составе пять профессионалов-строителей) мы построили Зал Царств по типовому проекту, и это обошлось весьма дешево (один миллион двести тысяч рублей). В ближайшее время мы обязательно построим в Перми еще три Зала Царств. Правда, как упоминал, есть трудности с получением земельного участка. Но мы будем свидетельствовать и дальше».

Как следует из нашего регионального исследования, действенная социальная адаптация иеговистов не имеет никаких перспектив. Это суждение, по нашему глубокому убеждению, относится к ситуации со «Свидетелями Иеговы» и в других регионах страны. Адаптации иеговистов жестко противостоят их вероисповедный и культовый фундаментализм, крайняя замкнутость и фанатичная отстраненность от «сатанинского мира и сатанинских властей». Но более всего реальной социальной адаптации «Свидетелей Иеговы» препятствует их тотальная подчиненность установкам своего зарубежного конфессионального центра, организационные и информационные устремления которого подозрительно выходят за пределы действительно религиозного назначения.

Однако примем во внимание и то, что иеговисты не нарушают основных требований законодательства. Как уже отмечено, в ожидании Армагеддона они не ориентированы на проявления экстремизма и иные деструктивные акции в нашем обществе. Но в то же время трудно говорить об их действенной гражданской лояльности: иеговисты демонизируют власти, нетерпимы к иноверцам и заметно отчуждены к неверующим. Их миссионерская агрессия неумеренна. К «свидетельствованию» они привлекают всех своих адептов без исключения, назойливо и планомерно, осуществляют едва ли не сплошной обход дворов и квартир по месту нахождения своей общины. Пополнение местных общин прирастает ежегодно на несколько процентов и, по всей видимости, не приостановится, пока общественность не противопоставит миссионерству «Свидетелей» необходимую и эффективную просветительскую деятельность среди населения.

* * *

Эволюция к социальной адаптации привнесенных в Россию «новых религий» наиболее показательна, по нашему мнению, на примере инициированной в Пермском крае пятидесятнической деноминации «Новый Завет». Наиболее многочисленное течение в позднем протестантизме, пятидесятничество, как известно, возникло в конце XIX в. в США. К началу XX в. оно обрело глубокие корни и в России. В Прикамье небольшие группы пятидесятников появились еще в начале 30-х гг. XX в. Однако практически идентичная с ними по вероисповеданию церковь «Новый Завет», пришедшая сюда спустя более полувека, с самого начала определилась как независимая от них одна из первых «новых ре-

лигий» в регионе. Ныне она стала крупнейшим в Пермском крае протестантским объединением.

Социолого-религиоведческое исследование «Нового Завета» осуществляется нами с 1991 г., с момента его инициирования американскими миссионерами, по настоящее время. С зарубежными миссионерами прибыло несколько очень молодых, неопытных пасторов родом из Запорожья — одного из начальных центров отечественного пятидесятничества. Пасторы прошли наскоро обучение в Библейском институте в Елгаве (Латвия), затем на библейских курсах в Канаде и без колебаний определились на служение в Прикамье.

Как было отмечено, уже на начальном этапе становления в Прикамье религиозных новообразований со стороны местного населения наблюдалось крайне настороженное и предубежденное отношение к ним. Наибольшую настороженность вызывали «новые религии» зарубежного происхождения. Обыватели воспринимали их как неприглашенных и воинственных пришельцев.

Формирование «новой религии» шло заново. Гости практически не контактировали с разрозненными группами местных пятидесятников, у которых в свою очередь давно накопилось множество сложных проблем в отношениях с общественностью и органами власти. Местные и пришлые единоверцы далеки от единения сегодня. Становление «Нового Завета» и его последующая социальная адаптация к российским реалиям продолжались около двух десятилетий, пожалуй, не вполне завершились и по сие время.

Первый этап становления начался с презентации «Нового Завета» в краевом центре. Шумные шоу с использованием диковинной в то время аудио- и видеотехники проходили на стадионах, во дворцах культуры, на подмостках площадей Перми. Действа протекали под ритмичную и оглушительную музыку, с бесплатной раздачей Библий и буклетов, с зажигательными проповедями молодых пасторов и миссионеров, с обещаниями помощи каждому нуждающемуся. Демонстрировались сомнительные «исцеления». Ораторы приглашали всех присутствующих на предстоящие богослужения в арендованных крупных залах. Подчас одновременно на соседних городских площадках так же шумно презентовали себя конкурирующие деноминации.

Экзотические зрелища собирали тысячи любопытствующих. Многие пожилые наблюдатели настороженно стояли в стороне от подмостков, торопливо забирали Библии и быстро уходили.

Кто-то из них спешил к соседней презентации. Однако заметная часть молодежи внимала действию с интересом, даже подтанцовывала и охотно расхватывала книги и буклеты. Миссионеры все старательно снимали киноаппаратурой. Местные преподаватели иностранных языков и студенты, переводившие проповеди иностранцев, стали первыми неопитами вскоре зарегистрированной новой религиозной общины.

Следующий этап становления «Нового Завета» занял два-три года. Расширение и структурирование общины проходило под опекой и при содействии опытных шефов, которые приобщали молодых пасторов к обширному зарубежному опыту миссионерства и делового руководства культовой жизнью формирующихся новых общин. Неопиты зазывали новых приверженцев в своем окружении и за его пределами, прельщая колеблющихся морально и материально. Одновременно шло налаживание будничной деятельности конфессии, формирование ее актива, подразделений и филиалов.

Первый актив «Нового Завета» составили юноши и девушки (в большинстве своем недавние безбожники), завлеченные необычной религией, зажигающей проповедью пасторов — своих сверстников и частыми обещаниями стажировки за рубежом.

«Новый Завет» прокламировал свою особую избранность и вызывающим образом противопоставлял себя традиционным религиям, прежде всего православию, его канонам и культу. Актив общины подталкивал новообращенных к конфронтации с православием, поощрял прозелитизм, высмеивал почитание святых, поклонение кресту и иконам. Экзальтированные неопиты ринулись с проповедью даже за ограду православных храмов, а вскоре направились в учебные заведения, общежития, в сельскую местность. Они бесцеремонно вторгались и в поселения с преобладанием мусульманского населения, особенно болезненно воспринимавшего вылазки прозелитов.

На служениях пасторы публично хулили иноверцев и атеистов. Численность экзотичной общины возрастала довольно быстро. Воинствующую проповедь сопровождала необычная для тех лет безудержная реклама, чрезвычайно раздражавшая не только светскую общественность и традиционные религии, но и местных единоверцев — пятидесятников.

На этом этапе нередко были факты конфронтации с иноверцами, светской общественностью и даже вызывающие демарши «Нового Завета» в адрес органов власти. На воинствующие вылазки про-

зелитов резко реагировали православная епархия, мусульманский муфтият, Межконфессиональный консультативный комитет (объединение традиционных конфессий), светская общественность и средства массовой информации. Правоохранительные органы вынесли руководству общины строгое предупреждение о недопустимости демаршей, разжигания межрелигиозной розни и конфронтации с общественностью. Эти воздействия понудили «Новый Завет» к более разумному курсу.

К концу 90-х гг. наступил новый этап становления конфессии. Демонстративный прозелитизм несколько сник. Но к тому времени в городах и районах Прикамья уже укрепилось более сотни филиалов «Нового Завета». Зарубежные наставники стали побуждать новую конфессию ко все большей экономической и организационной самостоятельности и почти окончательно передали трибуну набравшим опыта отечественным проповедникам. Не отказываясь от ставших более редкими шоу, руководители «Нового Завета» перенесли акцент на плановые повседневные служения, вовлечение каждого приверженца в организационные и финансовые заботы общины.

Особый упор теперь был сделан на укрепление стабильности конфессии, налаживание сети «домашних церквей», привлечение интеллигенции, вероисповедное обучение и все более глубокое вовлечение молодежи. Были организованы особые молодежные служения, занятия для девушек, созданы женский клуб и «христианский фитнес». Возникли танцевальные кружки и сеть художественной самодеятельности, хоровой коллектив, объединения по интересам, стали проводиться летние лагеря для детей и юношей и другие целевые мероприятия. Наладился выпуск своей газеты «Вера и общество». Во всех филиалах стали функционировать воскресные школы для детей. Заметное внимание «Новый Завет» теперь оказывает верующим пожилого возраста, осуществляет социальную помощь малоимущим и престарелым. Брендом «Нового Завета» стал: «Церковь, где каждый — член семьи». Ощущение солидарности, семейственности, теплоты единения и даже братства явились важными факторами привлекательности, устойчивости, конкурентоспособности и прироста конфессии.

В последнем десятилетии в конфессии заметно нарастают признаки направленной социальной адаптации религиозного объединения. Иностранная организационная и финансовая опека приостановилась, сохранились лишь спорадические кон-

такты с зарубежными проповедниками. Появились и некоторые местные спонсоры из преуспевающих коммерсантов. «Новый Завет» теперь особенно озабочен своим имиджем в глазах общественности. Так, он решительно освобождается от образа религии-чужеземки и настойчиво пропагандирует информацию о действительно глубинных отечественных корнях пятидесятничества и самих пасторов. Прекратились выпады против традиционных религий Прикамья. Как уже сказано, заметно снизилось проявления прозелитизма. Члены общины стали уважительнее относиться не только к иноверцам, но и к неверующим согражданам.

Отлажена систематическая благотворительная деятельность, в ней участвуют две трети прихожан. Здесь на общественных началах уже функционируют особые структуры социального служения: «Служение людям с ограниченными возможностями», «Служение детям», «Служение по преодолению алкоголизма и наркомании», «Тюремное служение». Верующие шефствуют над детскими домами, интернатами и приютами, над сиротами и безнадзорными детьми. Периодически направляется гуманитарная помощь (одежда, обувь, предметы личной гигиены и пр.) нескольким детским домам края. Открылся компьютерный класс для трудных подростков. Немало членов церкви стали приемными родителями.

Уделяется внимание и пожилым жителям края. Члены церкви посещают дома престарелых и больницы, ухаживают за пожилыми людьми, устраивают концерты, навещают и поздравляют в праздники ветеранов. В здании церкви в Перми работает пекарня, благодаря чему ежедневно свежим хлебом обеспечиваются 300 бездомных, а также малоимущие граждане. В ближайшее время благодаря сотрудничеству с местными социальными службами планируется ежедневно кормить до 400 человек. Несколько раз в году 20–25 тыс. неимущих получают от церкви продовольственные подарки.

Несомненной заслугой «Нового Завета» является активное включение в профилактическую и реабилитационную деятельность, направленную против алкоголизма и наркомании. Ведется активная работа с условно осужденными и заключенными в тюрьмах. В настоящее время тюремные капелланы систематически посещают 20 подобных учреждений в нашем крае. Это мужские и женские колонии, колонии для несовершеннолетних. Как свидетельствуют сотрудники исправительных учреждений,

многие заключенные под влиянием капелланов становятся на путь исправления, их отношение к жизни изменяется коренным образом. Для людей, освободившихся из тюрьмы, и бездомных при церкви создан центр адаптации, в котором человеку помогают получить документы, найти место работы, стать законопослушным гражданином. В 2008 г. в рождественском обращении к «Новому Завету» губернатор Пермского края О.А. Чиркунов высказал одобрение гражданской и гуманитарной деятельности церкви.

Исчезли проявления вызывающей конфронтации с властью, укрепился курс на диалог и социально-гуманитарное сотрудничество с нею. «Новый Завет» вошел в официальные объединения российских пятидесятников. Возросло его влияние и на иные новообразованные местные протестантские деноминации. Главным образом на почве «Нового Завета» со временем сформировалась и региональная епархия Христиан веры евангельской (пятидесятников).

Каков нынешний состав «Нового Завета»? Данные репрезентативного опроса показывают, что две трети местных общин составляют женщины. В общине резко преобладают прихожане, активно занятые в общественном производстве и учебе. Около четверти респондентов имеют доход ниже прожиточного минимума. Национальный состав близок к средним данным по региону (русских — около 79%, коми-пермяков около 8%, татар — более 2%), остальные респонденты представляют иные малочисленные этносы. Средний возраст прихожан составляет 40 лет, а пасторов и того меньше — около 38 лет (особенно перспективный возраст для проповедников). Высок (около трети) удельный вес молодежи в возрасте до 30 лет. Прихожане с низким образованием здесь составляют менее 10%. Многие члены церкви имеют высшее образование (в среднем в ее составе 25%, а в пермской общине — около трети членов). Есть лица с кандидатской и даже докторской степенью. Более 70% пасторов закончили вуз или среднее профессиональное училище. Как видим, показатель образованности в конфессии довольно внушителен.

Данные по религиозному стажу подтверждают сложившуюся стабильность состава церкви. Почти три четверти (72%) представляют прихожане со стажем пребывания в ней более пяти лет, в том числе около 41% респондентов имеют стаж более 10 лет. Культовая активность рядовых верующих исклю-

чительно высока и резко превосходит таковую в традиционных религиях. Так, почти 90% опрошенных участвуют в богослужениях еженедельно, а более половины (около 59%) — несколько раз в неделю. На наш взгляд, у большинства приверженцев «Нового Завета» их культовая активность не сопровождается фанатичным отчуждением к проблемам жизни и заботам общества.

В богослужебных проповедях и в газете «Вера и общество» часто затрагивается тема законопослушания. Наблюдения, опросы и интервью показывают, что подавляющее большинство приверженцев «Нового Завета» позитивно оценивают социально-политический курс страны. Участие в выборах органов власти — один из весьма важных показателей гражданственности респондентов. Этот показатель в церкви весьма позитивен. На настоящий момент две трети респондентов (на селе — четыре пятых) всегда участвуют в выборах, 20% — время от времени, 10% не участвуют из-за объективных обстоятельств, лишь 3% не имеют к выборам интереса.

Исследование подтвердило, что члены церкви в подавляющем большинстве вполне доброжелательно относятся к иноверцам и неверующим. Так, в опросе зафиксирован высокий показатель толерантного отношения прихожан к нерелигиозному окружению (особенно в Кудымкаре и сельских общинах). Почти 62% респондентов не делают различия между верующими и неверующими, имеют дружественные связи за пределами общины. Более 35% относятся к неверующим терпимо, правда, не имеют среди них близких друзей. Сравнительно толерантно отношение прихожан церкви к родственным христианским конфессиям и к другим исповеданиям. Однако около трети респондентов готовы к общению с иноверцами лишь на «бытовые темы» либо совсем равнодушны к ним.

Усиление социально-гуманитарной деятельности «Нового Завета» особенно характерно для последнего десятилетия. С этого времени заметно исчезают проявления вызывающей конфронтации с окружением, отчетливее выражено стремление к полной нормализации отношений с органами власти и позитивному сотрудничеству с нею в реализации важных социально-гуманитарных программ. Религиозная деятельность «Нового Завета» стала более последовательно протекать в русле законопослушания. Судя по всему, к настоящему времени церковь уверенно определилась на пози-

циях толерантности и гражданской лояльности. На наш взгляд, к позитивной социальной адаптации «Нового Завета» прежде всего склоняла и склоняет взвешенная линия Администрации края по поддержанию социальной стабильности региона и нормализации отношений с религиозными объединениями. Безусловно, к курсу лояльности «Новый Завет» также склоняли и склоняют позитивные гражданские настроения верующих и все более трезвая социальная ориентация руководства церкви.

Наблюдения и исследования свидетельствуют, что конфликты на местах по поводу деятельности «Нового Завета» ныне возникают намного реже, нежели в первое десятилетие его деятельности. Обычно такие конфликты с окружением порождает нередкое недовольство приверженцев традиционной религии решением одного из своих питомцев принять новую веру. Негативную реакцию окружения «Нового Завета» подчас вызывают и некоторые коммерческие операции отдельных из его спонсоров и приверженцев. Укажем также на инерцию средств массовой информации, которые зачастую огульно навешивают ярлык тоталитарной секты на все «новые религии». Неоправданная демонизация этих религий со стороны некомпетентных журналистов дезориентирует общественность, питает напряжение в духовной атмосфере региона и затрудняет последовательную реализацию конституционного принципа свободы совести.

Как следует из наших исследований, длительное (почти два десятилетия) и противоречивое становление «Нового Завета» объективно понудило конфессию к позитивной социальной адаптации в постсоветских реалиях. Однако «Новый Завет» до сего времени не обрел ответной положительной реакции со стороны широкой общественности. В массовом сознании региона по-прежнему очень влиятелен образ «Нового Завета» как чужой и воинствующей конфессии. На наш взгляд, более всего это обусловлено амбициозной и неумеренной миссионерской деятельностью данного религиозного объединения, которая вызывает тревогу со стороны иных религий региона, а также со стороны нерелигиозных граждан, усматривающих в этой неумеренности воинствующий прозелитизм.

При церкви активно действует пасторская школа — важная база стимулирования миссионерства. На настоящий момент количество филиалов «Нового Завета» уже превысило две сотни, а общая

численность приверженцев конфессии приблизилась к четырем с половиной тысячам. «Новый Завет» приобрел в собственность один из крупных дворцов культуры. Несколько общин в больших городах края также располагают собственными молитвенными домами. Объединение проводит богослужения более чем в 250 населенных пунктах Пермского края, а также в Татарии и Башкирии, в Свердловской и Кировской областях, в Санкт-Петербурге, Челябинске и Воронеже. Но этого руководителям кажется мало: крайнее изумление общественности региона вызвало недавнее сообщение «Нового Завета» о том, что к концу 2010 г. он намерен распространить свою проповедь на 2010 поселков и деревень. По нашим сведениям, многие религиозные конфессии региона восприняли это намерение как вызов.

Неумеренный миссионерский энтузиазм (как и каждое неумеренное увлечение) волей-неволей провоцирует нарушение разумных пределов совместного бытия. Естественное беспокойство у окружающих и даже раздражение этой неумеренностью резко осложняют дальнейшую положительную социальную адаптацию «Нового Завета» в регионе и наносят ущерб как самой конфессии, так и ее законопослушным приверженцам.

* * *

Баптистская церковь «Надежда» была привнесена заокеанскими миссионерами в наш край во второй половине 90-х гг., т.е. пятилетием позднее «Нового Завета». Миссионеров сопровождал будущий пастор «Надежды», молодой интеллигентный питомец баптистской семьи из Донбасса. В Прикамье церковь как гостью баптистских зарубежных корней местные единоверцы поначалу тоже восприняли настороженно. Пришлица столкнулась и с отчуждением общественности. И все же «Надежда» намного легче и быстрее «Нового Завета» миновала непростые этапы адаптации.

Дело в том, что миссионеры-баптисты учли уроки трудной инновации в России «новых религий» и с начального этапа адаптации стремились преодолеть предвзятость к себе социального окружения. Уже с первых дней своего прибытия в Прикамье «Надежда» публично заявила о твердой лояльности к российским законам, об уважении к иноверцам и неверующим, о готовности к сотрудничеству со всей общественностью на ниве гуманитарного служения. Миссионеры отказались от раздражающих населе-

ние шоу-презентаций, от экзальтированной рекламы и от ориентации на прозелитизм. В то же время они старались избегать каких-либо напряжений с органами власти и не допускать конфронтации с общественностью и иноверцами.

«Надежда» не пыталась возвыситься над местными баптистами или слиться с ними. Репутация таковых в Прикамье издавна сложилась намного позитивнее, нежели у пятидесятников, и гости это учитывали. Терпеливо и тактично они старались преодолеть настороженность единоверцев, установить с ними вероисповедные контакты и взаимодействие. После нескольких лет корректных усилий «Надежде» удалось расположить их к себе.

Довольно скоро община была зарегистрирована краевым управлением юстиции. Как и у «Нового Завета», опорой формирующейся общины первоначально составили несколько студентов-переводчиков и их друзей. С их помощью миссионеры приступили к неторопливому пополнению общины. Вовлечению в «Надежду» способствовали щедрые акции благотворительности и другие приемы опытных миссионеров. Они вели интересные проповеди и лекции, обучали тому и будущего пастора.

Были организованы занятия для изучающих английский язык. Создали видеотеку, устроили примечательные выставки религиозной и светской литературы; провели отличные бесплатные концерты духовной и светской музыки. Наладили отдельные служения для детей, подростков и их родителей, а также и для молодежи, для которой основали студенческий клуб, музыкальную группу, дискотеку и молодежное кафе с самообслуживанием, провели летние лагеря. Юношей и девушек вовлекали в туристические походы и другие мероприятия.

Этап расширения и укрепления общины занял несколько лет. Ее состав более всего пополнялся за счет студенчества. Весьма авторитетный среди сверстников будущий пастор тоже поступил на заочное отделение Санкт-Петербургского христианского университета, успешно его закончил и возглавил «Надежду». Спонсоры выделили солидные средства, заказали отличный проект и установили шефство над строительством молитвенного дома. Он расположился в центре Перми и стал заметным очагом притяжения для богоискателей и заинтересовавшихся «новыми религиями». На служения «Надежды» часто приходят любопытствующие. Как правило, им оказывают повышенное внимание, стараются заинтересовать и расположить к себе.

Община обрела стабильность. В ней насчитывается около 150 приверженцев. Довольно высок (более 40%) уровень лиц мужского пола. Резко преобладают молодые люди. Пожилые лица составляют менее десятой части общины. Высок образовательный уровень: 50% со средним образованием и 50% с высшим. Доминируют студенты, врачи и учителя. Община активно продолжает благотворительную деятельность. Миссионеры отпустили ее во вполне автономное «свободное плавание».

Связи с зарубежными единоверцами не нарушились. Но приоритет «Надежды» теперь склонился к общинам местных баптистов. Контактный, сведущий в богословии и науке, открытый окружению, уважаемый органами власти, молодой пастор «Надежды» недавно стал старшим пресвитером баптистов Пермского края. Он рассказывает: «У баптистов отсутствует иерархия, и я не управляю другими общинами. Как старший пресвитер советуясь с пасторами и согласовываю с ними те или иные решения по общим проблемам. Стараюсь быть в курсе жизни каждой общины. Время от времени мы собираемся на совместную протестантскую молитву с «Новым Заветом» и лютеранами. Протестанты России законопослушны и лояльны к власти.

Наша миссионерская деятельность исключает какие-либо проявления прозелитизма. Мы молимся за власть, разделяем политический курс государства, сотрудничаем с местной властью. Разве только у некоторых стариков, испытывавших гонения в советское время, есть некоторая настороженность. Считаю, что российские баптисты давно составляют традиционную религию Отечества. Наше богословие не приемлет радикальных западных новаций и не разделяет харизматических установок. Баптисты не столько чувствуют Бога, сколько знают, что он существует».

* * *

К стремительному появлению феномена самобытных и привнесенных исповеданий не было готово не только массовое сознание россиян, но и сообщество профессиональных исследователей — религиоведов, этнологов, политологов, социологов и других гуманитариев. Вышерассмотренные исповедания заметно обогатили и изменили конфессиональный состав отечественных религий и внесли дополнительную динамику в рост российской религиозности. Но вместе с тем все это породило обилие сложных ситуаций и вопросов в области государственно-конфессиональных отношений и во многих светских сферах жизни постсоветского общества.

Проблема исследования эволюции и социальной адаптации «новых религий» потребовала усиленного внимания, поскольку практически во всех регионах страны эти процессы стали неперенной и важной составляющей происходящих религиозных перемен. Научное осмысление и прогнозирование названных процессов приобретает наибольшую актуальность в аспекте назревших проблем обеспечения социальной стабильности российского общества и предупреждения проявлений экстремизма.

Надеемся, что описание адаптации отдельных христианских новообразований в Пермском крае позволило очертить и некоторые типичные варианты общей эволюции отечественных «новых религий». По этой причине здесь рассмотренные модели могут быть востребованы и за пределами Прикамья — как для теоретического осмысления, так и для более эффективной реализации мер по дальнейшей оптимизации государственно-конфессиональных отношений в постсоветском обществе.

ТЕМА РЕЛИГИИ В «НОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»*

М.Г. Писманик

Религиозная тема была достойно, сотнями статей, представлена в Философской энциклопедии (1960–1970), доселе остающейся нашей настольной книгой. Однако это солидное издание было идеологизировано, и политизированные установки «воинствующего атеизма» пронизывали едва ли не все статьи. Новая философская энциклопедия (научный эксперт раздела «Философия религии» — академик Л.Н. Митрохин) сохранила, обновила и расширила фундаментальный охват этой проблематики, заново систематизировала понятийный ряд и вполне освободилась от идейной зашоренности предшественницы. Издание отражает восстановленный и обновленный потенциал отечественного религиоведения, на длительное время заторможенного «воинствующим атеизмом».

К работе над разделом были привлечены наиболее авторитетные отечественные исследователи. Прежде всего отметим значительный вклад академика С.С. Аверинцева, автора более десятка глубоко и строго концептуализированных, насыщенных завидной эрудицией статей: *Библия, Бог, Вера, Иудаизм, Каббала, Мистика, Откровение, Православие, Спасение, Теизм, Теодицея, Теология* (определение), *Чудо* и др. Размеры рецензии позволяют только упомянуть, но отнюдь не рассмотреть, ценные статьи С.В. Лёзова, А.И. Огурцова, В.В. Семенцова, М.М. Скибицкого, Г.А. Ткаченко, С.С. Хоружева, Ю.А. Шичалина, В.К. Шохина и некоторых других авторов раздела.

Здесь мы выделим лишь отдельные, примечательные новыми подходами, особенно концептуально и методологически значимые для исследователей и преподавателей религиоведения аспекты этого издания. Академическая манера — содержательно насыщенная, в то же время нейтральная и суховато-лапидарная — образец корректного изложения наиболее актуальных проблем рецензируемого раздела. Ведь они уже сами по себе перенасыщены идеологически заряженным потенциалом, про-

воцирующим раздражение, полемику, спор. Примечательная деталь: среди впервые включенных в философско-энциклопедический свод понятий находим статьи *Веротерпимость* (В.И. Гараджа) и *Толерантность* (Р.Р. Валитова). И толерантный подход, действительно, тут выдержан последовательно — как в лаконичных справках, так и в обширных статьях. В особенной мере он присущ обстоятельному анализу теологических доктрин (статьи С.С. Аверинцева, В.П. Гайденко, З.А. Заритовской, В.И. Гараджи, Ю.А. Кимелева, С.С. Неретиной).

Авторский коллектив проделал большую и кропотливую работу, выводя содержание раздела на современный мировой уровень религиоведения. Верифицирован едва ли не весь словарь, переосмыслены и практически заново описаны все ключевые категории. Терминологический фонд заметно пополнен понятиями восточных религий и доктрин (*Бодхисаттва, Двайта-веданта, Джайнский канон, Стхавиравада* и др). Как правило, объем статей соответствует реальной научной значимости предмета. Приложенная к ним библиография, помимо классических работ, включает в себя последние и наиболее ценные для исследователей зарубежные и отечественные издания.

В разделе охвачен практически весь комплекс современных проблем философии религии и религиоведения. Охарактеризованы многие десятки «священных текстов» и выдающихся сочинений из арсенала философско-религиоведческой классики. Издание щедро насыщено персоналиями: сотни имен — основатели религий и мистических течений, отцы Церкви и наиболее чтимые святые, выдающиеся религиозные деятели и реформаторы, крупнейшие представители философии религии, теологии и религиоведения. Среди последних, к сожалению, отсутствуют признанные классики науки о религии М. Мюллер, К. Тиле и Р. Маретт. Неоправданно скупо представлены история и теория свободомыслия, его выдающиеся деятели.

* Также см. первую публикацию: Вопросы философии. 2003. № 2.

Обратимся к отправной категории раздела (статья *Религия*, Л.Н. Митрохин). Автор полагает, что *адекватное формально-логическое определение религии дать вообще невозможно; ее сущность постигается лишь в результате выявления ее конкретных многообразных форм и существенных характеристик*. Мифология явилась «материнским лоном» и источником многих типологических черт религии. Из этого лона она выходит на этапе рационализованного переосмысления мифологических представлений. Однако и поныне воображаемый мир фигурирует не только в мифах, но и в системах светского сознания. Уникальная особенность религии состоит в постулировании обратной связи между этими мирами, т.е. способности мира сверхъестественного оказывать решающее воздействие на судьбы мира земного и его обитателей.

Отмечая огромную роль религии в истории культуры, не следует связывать это лишь с диктатом Церкви и теологии. Так, для человека Средневековья вера в Бога была не столько навязанной Церковью установкой, сколько высшей истиной, основой миропонимания и повседневного поведения. Теология же приобрела приоритетный статус в духовной культуре, так как придавала массовой вере концептуальный облик и одновременно «возвращала ее в систематизированной форме в живую ткань истории, предлагая универсальную знаковую систему, обеспечивающую цельность и преемственность средневековой культуры». В лоне богословия, полагает автор, осуществлялось становление философии, науки, этики, искусства. Христианство обеспечивало социально-политическое и духовное единство цивилизации Запада и способствовало «осознанию понятия свободы» (Гегель). Стремление жить «во Христе» породило немало универсальных духовных ценностей и идеалов. «Верующий воспринимает христианство как всеобщее основание своего бытия, подтверждаемое собственным жизненным опытом и образами великих праведников».

Историческая роль религии амбивалентна. Свойственное ей стремление к институционализации втянуло религию в политику, наделило ее качествами идеологии. По этой причине и по сей день (особенно в так называемых развивающихся странах) столь часто возникают трения на религиозно-этнической почве. Религиозная принадлежность как таковая не является причиной социальных конфликтов, обусловленных теми или иными политико-экономическими противоречиями, но

она нередко сакрализирует и демонизирует конфликты, исключая компромиссы. Тем не менее, на наш взгляд, примитивно видеть в религии «орудие духовного подавления угнетенных масс». Она не определяет однозначной политической позиции своих приверженцев. В статье отмечено, что христианство, например, нередко освящало освободительные, демократические движения.

Столь же амбивалентно соотношение религии с другими сферами культуры (наукой, моралью, искусством). Особенно любопытны соображения Л.Н. Митрохина о связи религии и философии. Их отношения опосредуются теологией, которая тоже стремится к последовательному мироосмыслению. И все же «философия, стремясь постичь “жизненный мир” человека и анализируя обоснованность религиозных верований с позиций разума, остается открытой для радикально-критических интерпретаций всех форм культуры; теологические же новации подчинены авторитету Слова Божьего, почитаемого за непререкаемую истину, и задаче защиты (аполотетики) религиозного сознания».

Не поддается однозначным оценкам будущее религии. Автор полагает, что для значительной части человечества вера в Бога будет символом и основой надежды на торжество добра, на приобщенность к вечным истинам бытия до тех пор, пока светская культура не ответит столь же доступно и эффективно на смысложизненные проблемы, интимно переживаемые каждым. Вполне разделяя этот вывод, все же заметим, что интенсивные поиски светского ответа на экзистенциальные проблемы со временем не будут ослабевать. Однако даже и найденные, эти ответы скорее станут достоянием группового, но не всеобщего сознания и вряд ли обретут институционализированный статус, в отличие от традиционных и нетрадиционных форм религии. Будущее нам видится не в преодолении дуализма религиозных и светских начал культуры, не в вытеснении одного из них и не в их симбиозе, но скорее в их более толерантном сосуществовании.

Статья *Философия религии* (В.И. Гараджа, Л.Н. Митрохин) определяет эту дисциплину как самостоятельную отрасль философского знания. Один из ее главных вопросов — «содержательное рассмотрение предлагаемых теми или иными религиями решений онто-теологических, этико-антропологических и сотериологических проблем». В то же время философия религии — составная часть религиоведения, обеспечивающая науку о религии философским анализом, критикой и оценками

ее парадигм и обобщений. В статье представлен обстоятельный очерк становления этой отрасли философского знания. Обозначены границы между ней и теологией, различия их содержания и метода, факторы их конфронтации. Охарактеризованы подходы к религии ряда современных направлений и школ в философии.

Важное соображение методологического плана: «современная философия... уже не столько “исправляет” и наставляет религию на путь истинный, сколько пытается понять отношение между философией и религией как самостоятельными величинами, так или иначе связанными между собой. Не только разум постоянно вторгается и участвует в делах веры, так что без участия этого обстоятельства религия не может быть адекватно объяснена, но и наоборот — религия активно проявляет себя как культуротворческий фактор в области самой философии, в науке и искусстве».

Философия Нового времени внесла заметный вклад в секуляризацию культуры. В XX в. философская критика религии способствовала самокритике в теологии. Что особенно интересно: философский анализ религии «...во многом стимулировал развитие и обогатил понимание самой философии, ее коммуникативных функций в культуре, способность “читать культуру” и осуществлять интердисциплинарные контакты, жизненно необходимые в условиях плюралистической цивилизации». Итоговое и крайне интересное (совершенно немислимое для еще недавних отечественных времен!) высказывание авторов: стремление современной философии открыть новые аспекты интеллектуального опыта дает возможность «...понять религиозное и даже мистическое в качестве возможного и оправданного момента человеческого опыта в целом». Не исключено, что, следуя этим путем, философия поможет исторически существующим религиям и даже теологиям лучше понять себя и свои притязания на истину. «И, может быть, — особо дерзкое заключение авторов, — благодаря этим усилиям будет достигнуто взаимопонимание между философией и homo religiosus».

Современное понимание «науки о религии» находим в статье *Религиоведение* (В.И. Гараджа). Здесь отмечено, что представленное теологией и скованное догмами осмысление религии «изнутри» в принципе не позволяет получить ее объективный обзор «извне», критически сопоставить религии между собой и непредвзято выяснить их общие социокультурные характеристики. Взгляд на рели-

гию «извне» первоначально возникает в античной философии, но систематическое развитие получает лишь в XVIII в., с появлением философии религии (на наш взгляд, эта философская дисциплина первоначально выступает в качестве «протонауки о религии» и лишь много позднее, оставаясь в семействе философского знания, одновременно составит метатеорию религиоведения).

В качестве самостоятельной, опирающейся на эмпирические данные сравнительно-исторической дисциплины наука о религии возникает во второй половине XIX в. Поначалу преимущественное внимание в ней уделено истокам религии и ее элементарным формам, позднее — ее соотношению с культурой. На рубеже XIX–XX вв. появляется социология религии, формируется психология религии. XX в. пополняет религиоведение географией религии, семиотикой религии и феноменологией религии. К концу минувшего века центр религиоведческих исследований смещается к культурологии. Современное религиоведение понимается автором как комплекс самостоятельных религиоведческих дисциплин, при этом философия оказывает особое воздействие на весь этот комплекс. Не следует сомневаться в научной достоверности полученных «извне», основательно верифицируемых религиоведческих знаний. Учтем также, что религиоведение разрабатывается не только светскими, но и религиозно ориентированными учеными, а потому в определенной мере апеллирует и к пронизанным мистическим опытом знаниям о религии «изнутри».

Но все же только *теология* вполне обращена к этим знаниям «изнутри» и основывается на них. Новая энциклопедия обстоятельно характеризует богословие иудаизма, католицизма, православия, протестантизма и ислама, труды отцов Церкви, классические сочинения теологов. По определению С.С. Аверинцева (статья *Теология*), богословие — это «совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение». Идея личного Бога, сообщающего о себе непреложное знание через свое «слово», составляет необходимую предпосылку богословия. Это знание формируется внутри религиозной организации и подчинено ее авторитетам. Как таковое оно возможно только в лоне теизма или в русле теистической тенденции и на основе достаточно развитых форм философии. Но в отличие от философии богословие авторитарно и

чуждо автономной мысли. В пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям; разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет «слово Божие».

И все же благодаря философии теология составляет довольно развернутое учение о Боге, вере, Церкви и культуре. В догматическом освещении здесь также сосредоточены и концепции о «мире» — о человеке, обществе, познании, морали и прочие, особенно насыщающие проповедническую деятельность. Думается, что выделение в статье, наряду с патристикой, иных разделов богословия (как и соответствующих «прикладных» богословских дисциплин) позволило бы полнее охарактеризовать потенциал сосредоточенного в нем знания религии «изнутри», в особенности выделить в нем те компоненты, которые (при их светском переосмыслении) реально способствовали бы обогащению религиоведения. На наш взгляд, это прежде всего концентрированные компоненты нравственного и пастырского богословия.

Следует также заметить, что теология теоретически обобщает и насыщает литургическую, проповедническую, пастырскую и миссионерскую деятельность той или иной церкви или общины. В силу этого знания о Боге и вере «изнутри» всегда конфессионально ориентированы. На наш взгляд, эти знания (особенно в отношении сокровенно-мистического опыта) организованы не столько логическими категориями, сколько своеобразными (опять же конфессионально ориентированными!) богословскими «экзистенциалами». Потому-то единой теологии нет и быть не может.

По своему доктринально-догматическому содержанию, замечает С.С. Аверинцев, теология предстает как нечто вечное, абсолютное и не подлежащее какому-либо историческому изменению. Но она вынуждена реагировать на эпохальные перемены в истории, и это порождает в ней конфликт тенденций: «...консерватизм грозит полной изоляцией от развития общества на современном этапе, модернизм, связанный с “обмирщением” религии, — разрушением ее основных устоев. Современная теология испытывает кризис». Эта заключительная констатация нам представляется излишне категоричной: кризис более всего затрагивает только догматическое ядро теологии.

Теология в последние десятилетия еще стремительнее, чем религия, открывает свои новые грани. Что же касается гносеологических и особенно со-

циальных аспектов теологии, то они со временем модифицируются и даже обретают популярность. Об этой, вопреки кризисам, способности теологии к модификации свидетельствует следующий раздел (*Генезис теологии*, С.С. Неретина) той же статьи, а также обстоятельные характеристики новых течений в современном богословии. Актуальным богословским ответом на радикальные социальные перемены в современном мире и в России стали «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) и «Основные положения социальной программы российских мусульман» (2001). Они нашли свой отзвук у религиозной и светской общественности, но пока не обрели углубленной оценки религиоведов и философов.

В.И. Гараджа, пожалуй, первым, у самих истоков «перестройки», в журнале «Наука и религия» (когда тот еще не стал рупором мистики) публично призвал наших религиоведов к самокритичному переосмыслению идеологизированных парадигм. Его статья *Атеизм* — еще одно свидетельство позитивных перемен в отечественном религиоведении. Феномен атеизма здесь освобожден от претензий на центральный статус в этой науке и критично рассмотрен в ряду с иными ее понятиями. Категория «атеизм» обозначает разнородные феномены: религиозное свободомыслие (вольномыслие), религиозный агностицизм, радикальный атеизм. Различие феноменов зависит от предмета отрицания, т.е. теизма, в его различных формах: политеизма, генотеизма, монотеизма, пантеизма и деизма. «Атеизм сам по себе уже поэтому не существует», — пишет Гараджа. С этим необходимо согласиться. Атеистическая традиция, зародившаяся у истоков античности, всегда зависима от социокультурных реалий и каждый раз принимает новый вид, трансформируясь от эпохи к эпохе.

Очень важно: «...в качестве “критики” религии атеизм не обязательно является ее неприятием, но скорее объяснением всей религиозной истории человечества... Как социокультурный феномен атеизм детерминирован не только предметом отрицания, т.е. религией, но и всей совокупностью факторов общественной жизни, и выступает преимущественно в формах секулярного сознания — философского, научного, политического и т.д.». Короткий историко-философский очерк атеизма отчетливо подтверждает этот тезис.

В XX в. атеизм развивается как в контексте проблематики экзистенциализма (Ж.П. Сартр, А. Камю), так и в контексте марксизма. «В диа-

лектическом материализме атеизм становится составной частью коммунистической идеологии, государственной доктрины; становится антиатеизмом, средством противодействия идеологическому инакомыслию в религиозной форме. Дискредитируя атеизм в общественном сознании, воинствующий антиатеизм способствовал тому, что духовное сопротивление тоталитаризму в значительной мере направлялось в русло религиозного возрождения (не только в постсоветской России, но и в других странах бывшего социалистического лагеря)». Дискредитация атеизма (как и коммунистических идеалов) в какой-то мере тонизировала религиозные искания и за пределами этого лагеря, на время затормозив процессы секуляризации.

Итоговый вывод автора: для сознания, уже не придающего серьезное значение отрицанию Бога, «атеизм уступает место а-теизму, т.е. религиозному индифферентизму, безрелигиозности». Безрелигиозное сознание формируется в областях деятельности, автономных по отношению к религии. Так, наука не превращает методологический атеизм в мировоззрение, оставляет вопрос о Боге за пределами своей компетенции и объясняет изучаемые явления так, как если бы Бога не было. Такое сознание обнаруживает, что вместе с теизмом утрачивает смысл и атеизм как отрицание Бога.

Действительно, не следует наделять теизм или атеизм качествами доминанты и едва ли не «основного вопроса мировоззрения». Бог не обязательно господствует даже в сознании каждого верующего. У так называемого «традиционного верующего» Бог почти не актуализирован, находится на обочине сознания и поведения. Посещение церкви «традиционалистом», по формулировке социологов, — лишь подобие «визита вежливости» Богу. У индифферентных индивидов религия (как и атеизм), вероятно, вообще пребывает вне экрана языкового сознания. Да и у большинства неверующих отношение к религии и атеизму тоже не стоит в центре мироориентации. Более того, в современном секуляризованном научном сообществе и многие ученые, профессионально руководствуясь «методологическим атеизмом», отнюдь не обязательно привносят атеизм в картину мира. Тем не менее индифферентность и впредь не гарантирует вполне от склонения к религии, несмотря на дальнейшие достижения секуляризации.

На последнем понятии стоит остановиться особо. Оно в свое время не вошло в «Философскую энциклопедию». Теперь с рядом иных терминов,

отражающих особенно актуальные культурные перемены последних десятилетий, оно правомерно включено в энциклопедический свод (*Секуляризация*, В.И. Гараджа), существенно обогащая категориальный запас социальной философии и философии религии. Категория определяется здесь как «...обмирщение в контексте взаимодействия сакрального и профанного (мирского), движение от священного к светскому; в социологии — процесс освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии... В современном понимании секуляризация — процесс сужения сферы воздействия религии и церкви, ослабления их влияния практически на все области жизни общества, на сознание, поведение, быт и стиль жизни большого числа людей».

Секуляризация сужает сферу доминирования религии в культуре. Этот феномен, зародившись еще в период античности, с эпохи Нового времени превратился в одну из ведущих и объективных (хотя и противоречивых) тенденций западной цивилизации. Вряд ли даже в самом отдаленном будущем секуляризация вытеснит религию из сферы сознания и поведения: громадное большинство человечества находило и впредь будет находить в религии необходимую духовную опору и мироориентацию. Тем не менее на современном переломе тысячелетий секуляризация статуйровалась в качестве одного из наиболее характерных проявлений нашей культурной эпохи.

Современное «возрождение религии» в обществах, переживших период модернизации, свидетельствует об антиномиях секуляризации и шаткости границ уже сложившегося секулярного мира. Тем не менее сознание масс, тяготеющих к религии, остается в лоне базовых структур секулярного мышления и в рамках секулярного стиля жизни. Категориальный и исторический обзор секуляризации завершается правомерным выводом: «Ни в одну упрощенно-одностороннюю схему отношение религии к современному миру не укладывается: религия в той или иной степени оказывается вынужденной все же признать автономию секулярного мира, а секулярный мир в поисках ориентиров, в первую очередь нравственных, не может сбрасывать со счетов религию. Секуляризация необратима, но поиск святынь продолжается».

И, действительно, нравственные грани религии — вопрос особенно углубленной массовой рефлексии последнего времени. Тема была почти обойдена в старой энциклопедии. К сожалению, и новая энцик-

лопедия затрагивает эту проблему лишь попутно, хотя она заслуживает отдельной, обширной статьи. Тема для нас теперь актуализировалась чрезвычайно: с моральным авторитетом религии многие связывают «духовное возрождение» Отечества. Авторитет религии сегодня весьма высок. В светской по своему конституционному статусу нашей стране «рейтинг» Церкви теперь превышает этот показатель иных социальных институтов. Данный феномен обусловлен массовым осознанием религии в качестве одного из устоев мировой и отечественной культуры, а также признанием того, что религия включает в себя многие общечеловеческие ценности морали. Каковы истоки и место этих ценностей в религии? Каков их реальный потенциал в сакральном контексте? Каковы пути их эффективного использования для выхода из социально-нравственного кризиса нашего Отечества? Вот лишь некоторые насущные вопросы религиоведения, требующие дальнейшего, особенно углубленного, философского осмысления.

Обстоятельный ответ на не менее актуальную тему представлен в статье *Нетрадиционные религии* (Л.Н. Митрохин). Таковые стремительно, с конца 80-х гг., ворвались в духовное пространство нашего вдруг ставшего открытым общества и вызвали некоторую растерянность не только у общественности, но и у профессиональных исследователей, долго считавших эти религии лишь «заморской экзотикой». Что особенно важно: явившись к нам, неприглашенные гости внесли в религиозную жизнь постсоветской России дотоле почти неведомую конкуренцию конфессий, серьезные напряжения и даже конфликты.

Новые религии — это «...результат тех же умонастроений, что нашли выражение в различных иррационалистических и антропологических философских учениях, начиная с кон. 19 в. (философия жизни, экзистенциализм, персонализм), а также в литературе и искусстве (Ф. Кафка, сюрреализм, “театр абсурда” и т.д.). Фиксируя радикальные сдвиги в религиозном сознании, они свидетельствуют и о неспособности сложившейся системы церковных организаций удовлетворять изменившиеся духовные потребности верующих (поиски путей личностной идентификации и нравственных абсолютов, решения проблемы смысла жизни и предназначения человеческого рода и т.п.) в “обезбоженном мире” (Хайдеггер), когда в сознании многих привычный и милосердный “Бог умер”».

Названные явления вызвали глубокую обеспокоенность в кругах богословов и духовенства. Спонтанно формирующееся массовое (в особенности молодежное) сознание стало источником и почвой формирования нетрадиционных религий. Как правило, в отличие от ересей и сект они возникают не в лоне доминирующих и даже господствующих церквей, но самостоятельно, отвергая традиционные церкви в целом. Феномен новых религий представляет немалые трудности для его строгого изучения. Он с трудом поддается классификации в силу чрезвычайного своего многообразия (тысячи модификаций, нередко вуалирующих свою суть и меняющих самоназвания) и индивидуальных особенностей харизматических основателей новых конфессий, а также ввиду нередкой размытости в них специфически религиозных критериев: во многих на поверхности лежат признаки просветительских, клубно-рекреативных, спортивных, военизированных, целительских, психотерапевтических, коммерческих образований и даже... брачных служб. Некоторые из нетрадиционных религий практически неотличимы от новомодных мистических школ.

В современной России нетрадиционные религии представлены, на наш взгляд, не менее, чем полусотней названий. Энциклопедия определяет численность их приверженцев примерно в 200–300 тыс. Подавляющее большинство новых конфессий привнесены зарубежными миссионерами; лишь отдельные имеют самобытное происхождение. Не все они глубоко укоренились, но, как правило, прирастают заметными темпами. «Причины этого не сводятся лишь к возросшей активности новых религиозных проповедников. Главное в распаде всей системы прежних идеалов и идолов, в растущем массовом ощущении потерянности и незащитности, в падении авторитета традиционных церквей, догматика и уставы которых воспринимаются (особенно молодежи) как препятствие к самовыражению, тогда как энергичные лидеры новых религий обещают духовный покой и решение всех — и социальных, и личных — проблем «здесь и сейчас». Людей привлекает и внутригрупповая (“семейная”) атмосфера, способность руководителей понятно формулировать свои цели, обеспечивать строгое выполнение моральных предписаний в сообществах».

Нетрадиционные религии столкнулись с резким противодействием традиционных конфессий, прежде всего Русской Православной Церкви.

Наряду с неохристианскими и неоориенталистскими конфессиями в стране реанимировалось и неоязычество. Этот термин до последнего времени также отсутствовал в понятийном запасе религиоведения. Статья *Неоязычество* (Е.Г. Балагушкин) характеризует этот феномен как широко распространенное в мире и разнородное направление современной религии. Оно возникло на почве традиционного магизма, шаманизма, мифологии и сатанизма и выступает новацией современной религии «...не столько по своему вероисповедному содержанию, сколько по своей идеологической направленности, по новым мировоззренческим и социально-политическим устремлениям». Статья содержит сжатый и содержательный обзор неоязыческих проявлений в религиозной сфере, в массовой культуре, а также в некоторых этнических движениях современности.

Огромное число нетрадиционных религий, пестрота неоязыческих феноменов — яркое свидетельство свойственного постмодерну резкого взлета многообразия в различных сферах культуры. Ранее «внутрирелигиоведческий» термин «конфессия» теперь обрел более общие смыслы и вошел в Новую философскую энциклопедию (статья А.И. Кырлежева *Конфессионализм*).

Среди ряда впервые включенных в энциклопедический свод религиоведческих понятий также коснемся *клерикализма* (содержательная статья Ф.Г. Овсиенко). «В целом под клерикализмом сегодня понимают процессы, в которых религия выступает инструментом для обоснования каких-либо ценностей, идеалов в политической борьбе». Начиная с 80-х гг. XX в. содержание понятия все более актуализируется и постепенно расширяется. К настоящему времени оно включает любые формы политической активности верующих, священнослужителей, религиозных организаций и религиозно-политических движений. Автор полагает, что это понятие содержит некоторые позитивные аспекты. Негативная же сторона клерикализма — притязания Церкви на доминирование в политической и духовной жизни общества (обязательность религиозного воспитания детей, преподавания Закона Божия в государственных учебных заведениях, введения должностей капелланов в армии и т.д.).

Нам представляется, что клерикализм все же лишен позитивных граней, и вряд ли стоит относить этот термин к демократическим движениям под религиозными лозунгами. Скорее данное понятие отражает предельный уровень в современ-

ной политизации религии. Этот процесс заметно дестабилизирует религиозную жизнь, втягивает церкви в партийные противостояния и интриги, порождает острые противоборства и конфликты в лоне самих религий, провоцирует экстремистские проявления со стороны фанатиков. К сожалению, взлет религиозности в нашем светском государстве также сопровождается нарастающим втягиванием религии в «политические игры». Активизируются консервативные религиозно-политические движения, некоторые из них монархически ориентированы. Отдельные амбициозные религиозные деятели уже выдвигают вышеобозначенные клерикальные притязания, противоречащие Конституции и законодательству страны.

Политизации религии в определенной мере способствует нарастающее в последнее время в ряде конфессий влияние религиозного фундаментализма. А.И. Кырлежев (статья *Фундаментализм*) убедительно показал, что этот феномен, ранее относимый лишь к теологии протестантизма, за минувшие десятилетия обрел качества глобальной тенденции. Он представляет собой негативную реакцию на секуляризацию со стороны особенно консервативных кругов, поддерживающих крайне правые политические силы. Особенно тревожно, что «религиозные фундаменталисты предлагают восстановить в мире порядок, опирающийся на абсолютный авторитет действующей от имени Бога религиозной власти».

Политизацию религии в стране тонизируют и определенные средства массовой информации, усиленно нагнетающие «сакральную компоненту» и атеофобию в сознание с трудом формирующегося демократического, гражданского общества. Ссылаясь на высокий уровень религиозности и солидный рейтинг Церкви, ангажированные или дилетантствующие публицисты прокламируют воссоздание национальной идеи именно (и только!) на почве религии, а «возрождение духовности» отождествляют со всеобщим воцерковлением. Но по своему реальному психологическому и идеологическому содержанию обращение к религиозной вере у подавляющего большинства неофитов на самом деле является не столько парадигмальным поворотом, *сменой убеждений* и иных глубинных параметров миропонимания, сколько *сменой умонастроений*, точнее, ситуативной реакцией массового сознания на кризисные испытания и катастрофическую утрату им более полувека властвовавших в умах и чувствах социальных ожиданий и идеалов. Как пока-

зывают социологические исследования, лишь очень немногие граждане России поддерживают формулу «возрождение духовности — это воцерковление».

Проблемы религии необычайно актуализированы в современном гуманитарном знании. Происходящие в постсоветской России перемены освободили общественное сознание от более чем полувековой антирелигиозной зашоренности и предвзятости, навязанных «государственным атеизмом». Осознание религии как органической составляющей национальной и мировой культуры сегодня разделяется не только верующими, но и большей частью неверующих граждан страны. Свободные от апологии и атеофобии, объективные знания о религии теперь особенно необходимы каждому, а в первую очередь школьникам и студентам, осуществляющим мировоззренческое самоопределение.

Обстоятельный анализ религиозной темы в Новой философской энциклопедии свидетельствует

о значительной ценности этой научной информации для современного религиоведения и системы светского образования. Содержательно и методологически эта энциклопедическая информация насыщает парадигмы необходимого внедрения культуры толерантности в деликатную сферу отношения россиян к религии. Тираж издания (3000 экз., в то время как тираж «Философской энциклопедии» приближался к 70000 экз.!) невероятно мал. Он не дошел до провинции и недостаточен даже для сети общих, научных и вузовских библиотек страны, не говоря уж о многих тысячах интеллигентов и специалистов — философов, религиоведов и культурологов. На наш взгляд, уже сейчас следовало бы весь словник рецензируемого раздела (может быть, несколько пополнив современные персоналии) опубликовать в виде отдельного издания «Религия: Энциклопедический словарь», который найдет широкую аудиторию.

СЛОЖНЫЕ АСПЕКТЫ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

М.Г. Писманик

Резкий подъем интереса к религии в постсоветском обществе, вовлечение в религию десятков миллионов граждан и ее стремительный выход в самое стремнину ведущих культурных и социальных процессов Отечества особенно актуализировали приобщение подрастающего поколения к научным знаниям о месте и роли различных религий в истории человечества. Религия находится у истоков многих современных институтов, традиций, норм и ценностей. Она и поныне выступает одним из непреходящих устоев мировой и этнической культуры. Без знаний по истории религий и об их реальном вкладе в культуру человек необразован и «недовоспитан» как гармоничная личность. Ему недоступно многое из наследия предков и реалий современности, пронизанных «религиозным фактором», сплетенных с культовой жизнью. Ему практически непонятны многие смыслы слов, огромное число произведений фольклора, литературы и искусства, связанных с религиозными идеями и сюжетами.

Знания о религии необходимы также для поддержания взаимопонимания и гражданского сотрудничества между верующими и неверующими согражданами, для внедрения установок корректного, уважительного отношения между приверженцами разных конфессий. Взаимопонимание, готовность к гражданскому сотрудничеству с представителями разных мировоззренческих ориентаций — важнейшие, на наш взгляд, критерии воспитанности индивида, независимо от того, придерживается ли он установок религиозной веры либо религиозного свободомыслия. Восприятию и освоению этих критериев деятельно способствуют объективные, научные знания о религии. Без таких знаний невозможно обрести осознанное мировоззренческое самоопределение. Невозможен осознанный, свободный выбор собственных убеждений. Эти объективные, научные знания сосредоточены в религиоведении. Оно свободно от атеистической либо религиозной ангажированности.

Преподавание религиоведческих дисциплин в школе и в вузе призвано способствовать мировоз-

зренческому и общекультурному формированию личности. Культурно-этический потенциал религиоведческих дисциплин весьма велик и глубоко гуманистичен по своей направленности. В органическом сочетании с циклами других учебных предметов, насыщенных подобным потенциалом, религиоведческие дисциплины деятельно способствуют гуманитаризации образования в школе и вузе.

За минувшие два десятилетия в стране накоплен некоторый опыт преподавания религиоведческих дисциплин в отдельных гуманитарных вузах. В средней школе такое преподавание до сего дня волей федерального министерства не рекомендовано и не включено в учебный план. Лишь в единичных на всю страну школах решились нарушить волю министерства и время от времени преподают старшеклассникам «Религии мира» или иную подобную дисциплину. По этой причине школьный опыт преподавания религиоведческих предметов крайне скуден и сопряжен со многими затруднениями.

Один из наиболее трудных моментов преподавания названных предметов порожден тем, что они затрагивают ряд особенно сложных философских вопросов, связанных с освещением вероисповедных аспектов религий. Учителям и преподавателям приходится восстанавливать и активно мобилизовать знания, полученные ими во время обучения в вузе по ряду разделов философии, и применительно к той или иной религиоведческой теме популярно доносить знания до школьников и студентов — непростая задача даже для молодого педагога, чьи знания по этой вузовской дисциплине еще свежи. Педагог среднего или старшего поколения, получивший в свое время данные знания в форме идеологизированных установок «диалектического и исторического материализма», сталкивается с необходимостью фундаментального обновления и особенно интенсивного *переосмысления* таковых установок, что, как известно, чрезвычайно непростое. Но еще сложнее едва ли не каждому педагогу, не вуалируя альтернатив в философских течениях,

стимулировать у учащихся готовность к самостоятельному осмыслению таких альтернатив, тактично и вежливо способствовать вдумчивому выбору ими собственной мировоззренческой позиции.

Следующее затруднение состоит в том, что при изложении многих тем религиоведения и истории религий наставник школьников и студентов должен подняться над собственными мировоззренческими (атеистическими или религиозными) пристрастиями, а то и над теми или иными своими конфессиональными симпатиями или антипатиями. Освободиться от этих пристрастий «по предписанию свыше» нельзя. Да в этом и нет нужды: учитель или преподаватель, разумеется, тоже имеет право на свободу убеждений. Никто не вправе указывать, быть ему атеистом или верующим. Педагогу не следует стыдливо утаивать собственную позицию миропонимания. Но в учебном процессе, по нашему глубокому убеждению, он не должен *афишировать*, *демонстрировать* и тем более *навязывать* эту позицию своим питомцам.

Направленность преподавания религиоведческих дисциплин в светской школе более всего определяет их нейтральная культурологическая парадигма, категорически дистанцированная как от атеистических, так и от религиозных идеологов. Культурологическая парадигма требует от педагога максимальной объективности, купирования собственных идеологических пристрастий. Осуществимо ли это? Разве мировоззренческие ориентации не пронизывают наши знания, суждения и даже чувственные реакции? Разумеется, это так. Полное освобождение от присущих нам идеологических проявлений невозможно. Однако культурный человек может и должен осознавать эти моменты идеологичности в себе и по возможности нейтрализовать их, подчиняя этическим нормам терпимости и уважения к убеждениям окружающих. На наш взгляд, такая установка и такое умение — одно из мерил действительной интеллигентности педагога.

Светская школа призвана формировать у учащихся и студентов морально-психологическое качество *толерантности*. Толерантность — терпимость к чужим убеждениям и верованиям — противостоит предвзятости и ксенофобии, а потому совершенно

необходима для формируемого у нас демократического общества, где плюрализм мировоззрений есть важнейшее условие диалога и сотрудничества свободных граждан. Мировоззренческая нейтральность педагога в учебном процессе — это и есть толерантность, контроль в отношении своей идеологичности, намеренная готовность упредить у учащихся столкновения и антагонизмы по вопросам миропонимания. Настоящий педагог отчетливо осознает направленность собственных убеждений, а, главное, он выделяет те положения религиоведческих дисциплин, которые следует излагать особенно тактично и предельно объективно — так, чтобы не задеть болезненно чувства верующих или неверующих школьников и студентов.

Религия — поразительно богатый, мозаичный, экзотический феномен культуры, а ее история уже сама по себе — удивительно интересный и красочный пласт общей истории человечества. Историю религии подобает освещать беспристрастно, объективно и целостно, а не путем отбора отдельно взятых фактов, которые можно трактовать по-разному. Следует особо выделять реальный вклад религий в сокровищницу общечеловеческих ценностей, но в то же время нельзя обходить и негативные проявления религиозного фанатизма (как и антирелигиозного фанатизма). Каждый школьник и студент для свободного выбора мировоззрения и убеждений должен получать в школе и вузе объективный и содержательный религиоведческий материал для глубоко осмысленного личного выбора и вдумчивых размышлений, материал, экранированный как от апологий, так и от тенденциозных обличений. На наш взгляд, удачные образцы подачи такого материала уже содержатся в ряде вышедших за последние годы учебников и учебных пособий по религиоведению¹.

Еще одна трудность для педагога: велик соблазн увлечься описанием отдельных наиболее экзотических моментов истории религии и культа, внешне привлекательных, но, в сущности, малозначительных в культурологическом отношении. Так, некоторые преподаватели сбиваются на особо детальное рассмотрение языческих поверий, причудливых ритуалов, примет, заговоров, заклинаний и иных

¹ Таковы, на наш взгляд, пособие для школ «Религии мира» под ред. академиков РАН А.О. Чубарьяна и Г.М. Бонгард-Левина (М., 2006) и два учебника для вузов под ред. И.Н. Яблокова: «Основы религиоведения» (М., 2004) и «Введение в общее религиоведение» (М., 2007). Укажем также и на вузовские учебные пособия М.Г. Писманика «Религиоведение» (М., 2009) и «Религиоведение» под ред. М.М. Шахнович (СПб., 2009).

архаичных, почти забытых пережитков глубокой старины. Разумеется, язычество — важный исток этнической культуры, но оно является наследием ее начального, мифологического, доцивилизационного этапа истории. Так, в отечественном язычестве немало архетипов того сакрального, священного, что правомерно вошло в вероисповедания современности. Но более всего в язычестве того суеверного, что по-своему преодолено христианством, исламом и другими развитыми религиями. Это суеверное в нашем языческом наследии никак не актуально для современного поколения, и вряд ли оно культурно обогатит школьника и студента. Тем более не оправданы в преподавании религиоведения произвольные акценты на архаичную экзотику чужеземных культов.

Для духовного обогащения учащихся несравненно важнее социально-нравственные аспекты религиоведческого знания. Таковы данные о громадном влиянии религии на культуру, мораль, быт, традиции, обычаи и духовность разных этносов, прежде всего на духовность народов собственного Отечества. На наш взгляд, это требование — одно из важнейших по своей педагогической, мировоззренческой и социально-психологической значимости.

Религия связана у верующего человека с самыми сокровенными побуждениями и переживаниями. В наибольшей мере это характерно для религиозного подростка и юноши. Религиозный школьник и студент болезненно реагируют на каждое проявление бестактности в отношении веры. В советском обществе, в атмосфере атеизма, он чувствовал себя подавленно. Хотя сегодня учащиеся, как правило, не скрывают своей религиозности, однако и теперь они не менее чувствительны к оскорбительным выпадам против религии, особенно против ими разделяемого исповедания.

Школьный класс и студенческая группа практически никогда не бывают мировоззренчески однородными. В них нередко представлены верующие разных конфессий, почти всегда часть класса и группы — неверующие или индифферентные в отношении к религии учащиеся. Таким образом, религиозная тема в средней и высшей школе — не только предмет возросшего интереса учащихся, но и потенциальная почва для нежелательных разногласий, которые могут быть вызваны самим фактом изучения религиоведения, особенно если преподаватель случайно допустит осуждающее

высказывание в адрес той или иной конфессии и ее приверженцев либо иным образом изменит принципу нейтральности преподавания. Посоветуем преподавателю религиоведения на своих занятиях принципиально уклоняться от категоричных оценочных суждений.

Учтем еще один, новый и сложный, момент в отечественной духовной атмосфере последних лет. Рост симпатий к религии, осуждение сложившейся в СССР практики государственного атеизма вызвали к жизни такой своеобразный феномен, как атеофобию — неприязненное отношение некоторых верующих к нерелигиозным согражданам. Атеофобию настойчиво навязывают и некоторые СМИ. Хотя и редко, но она проявляется и в среде учащихся, в том числе даже у школьников младших классов. Преподавание религиоведческих дисциплин (в том числе обязательной темы о свободе совести) способно упреждать и нейтрализовать такие проявления мировоззренческой нетерпимости.

Особая сложность в описываемой проблеме преподавания религиоведения — катастрофическая нехватка профессионально подготовленных кадров в государственной и муниципальной системе учебных заведений. Ситуация требует оперативного расширения такой подготовки через университеты, педагогические вузы и институты повышения квалификации. Тем временем педагогам, уже приступившим к преподаванию этого цикла дисциплин в пока еще единичных школах, особенно необходима действенная поддержка со стороны руководства высших и средних учебных заведений, в частности, в преодолении трудностей преподавания данной дисциплины, в налаживании творческого сотрудничества педагогов и обмена опытом как с коллегами-религиоведами, так и с преподавателями других гуманитарных и естественно-научных дисциплин.

Но наибольшая сложность для повсеместного преподавания религиоведческих дисциплин — активное противостояние церковных деятелей, пытающихся вовлечь светскую школу в свою миссионерскую деятельность. Безусловно, все религиозные объединения призваны распространять свои вероучения и во всех демократических странах наделены соответствующими правовыми гарантиями. В современной России еще со времени перестройки такие правовые гарантии объединениям предоставлены вполне реально. Различные отечественные конфессии беспрепятственно осуществляют свое право через вероучительную

проповедь при богослужениях и через деятельность тысяч приходских воскресных, субботних и пятничных школ. Более 140 конфессиональных высших и средних учебных заведений сегодня готовят в России духовных служителей и сотрудников религиозных учреждений. Религиозные учебные заведения получили право на государственную аккредитацию. Богословские знания ныне преподаются в десятках негосударственных вузов (и в некоторых государственных).

В соответствии с законодательством о светской школе в ней недопустимы миссионерская пропаганда и преподавание тех или иных вероучений. Однако в последние годы в отдельных регионах страны при поддержке влиятельных чиновников осуществляется почти не завуалированное внедрение Закона Божия в государственную и муниципальную школу. Наблюдения свидетельствуют о том, что такие предпринимаемые в обход Конституции Российской Федерации и законоположений о светском характере образования акции не только ограничивают свободу мировоззренческого выбора учащихся, но неизбежно стимулируют атеофобию, провоцируют отчуждение и напряжение как между приверженцами разных исповеданий, так и между

верующими и неверующими сверстниками. Более того, склонение школьников и студентов к тому или иному конфессиональному вероучению периодически рождает конфликты между их верующими или атеистически настроенными родителями.

Мы считаем серьезной ошибкой странный (в чем-то даже конспиративный) осуществляемый с этого года Министерством образования и науки «эксперимент» над четвероклассниками и пятиклассниками ряда регионов страны по введению курса «Основы религиозных культур и светской этики». Непродуманный, не оснащенный как содержательно, так и педагогически, этот нелепый «эксперимент» заведомо ничего не даст для объективного и окончательного разрешения все более обостряющейся проблемы преподавания религиоведческих дисциплин в светской школе. «Эксперимент» еще более затянул время для принятия такого необходимого решения.

К сожалению, вышеописанные трудности преподавания религиоведения продолжают нарастать. И сама тема оснащения учащихся религиоведческими знаниями по ходу бесконечного реформирования отечественной школы, по всей видимости, так и остается в непростительном забвении.

**СВЕДЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ,
зарегистрированных в Российской Федерации (по состоянию на 1 января 2009 г.)**

Наименование показателя	№ стр.	Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2009 г.	Внесено в реестр в отчетном периоде	Исключено из реестра в отчетном периоде	в том числе				Внесено в реестр на конец отчетного периода 31 декабря 2009 г.				в том числе			
					ликвидировано по решению суда	в том числе (из графы 5) на основании ст. 9 Федерального закона «О проти- водействия экстремистской деятельности»	в результате прекращения деятельности (ст. 21.1, 26 Федерального закона «О госу- дарственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей»)	по иным основаниям	централизованных религиозных организаций	местных религиозных организаций	духовных образовательных учреждений	монастырей	религиозных учреждений			
					органа религиозной организации	всего										
А	Б	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	
Русская православная цер- ковь	1	12 723	340	122	12	33	0	75	2	12 941	78	12 158	57	424	224	
Российская православная ав- тономная церковь	2	44	1	1	0	0	0	1	0	44	2	39	0	3	0	
Русская православная цер- ковь за границей	3	26	0	4	0	2	0	2	0	22	1	20	0	1	0	
Истинно-православная цер- ковь	4	33	2	3	0	2	0	0	1	32	5	24	0	3	0	
Российская православная свободная церковь	5	7	0	0	0	0	0	0	0	7	1	6	0	0	0	
Украинская православная церковь (Киевский патриар- хат)	6	9	1	0	0	0	0	0	0	10	1	8	1	0	0	
Старообрядцы	7	283	6	8	0	2	0	6	0	281	7	268	1	3	2	
Русская православ- ная старообрядческая церковь	8	156	1	2	0	1	0	1	0	155	2	150	0	1	2	
в том числе																
Древлеправославная церковь	9	77	3	4	0	0	0	4	0	76	5	68	1	2	0	

Наименование показателя	№ стр.	Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2009 г.		Внесено в реестр в отчетном периоде		Исключено из реестра в отчетном периоде		в том числе				Внесено в реестр на конец отчетного периода 31 декабря 2009 г.				в том числе												
		Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2009 г.		Внесено в реестр в отчетном периоде		Исключено из реестра в отчетном периоде		ликвидировано решением уполномоченного органа религиозной организации		ликвидировано по решению суда		в результате прекращения деятельности (ст. 21, 26 Федерального закона "О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей")		по иным основаниям		централизованных религиозных организаций		местных религиозных организаций		духовных образовательных учреждений		монастырей		религиозных учреждений				
		Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2009 г.	Исключено из реестра в отчетном периоде	Внесено в реестр в отчетном периоде	Исключено из реестра в отчетном периоде	ликвидировано решением уполномоченного органа религиозной организации	ликвидировано по решению суда	в результате прекращения деятельности (ст. 21, 26 Федерального закона "О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей")	по иным основаниям	централизованных религиозных организаций	местных религиозных организаций	духовных образовательных учреждений	монастырей	религиозных учреждений	Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2009 г.	Исключено из реестра в отчетном периоде	Внесено в реестр в отчетном периоде	Исключено из реестра в отчетном периоде	ликвидировано решением уполномоченного органа религиозной организации	ликвидировано по решению суда	в результате прекращения деятельности (ст. 21, 26 Федерального закона "О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей")	по иным основаниям	централизованных религиозных организаций	местных религиозных организаций	духовных образовательных учреждений	монастырей	религиозных учреждений	
Пресвитерианская церковь	37	177	7	7	0	0	2	0	0	0	5	0	177	7	167	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Англиканская церковь	38	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Свидетели Иеговы	39	408	2	3	3	0	0	0	0	0	0	0	407	1	406	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Менониты	40	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	1	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Армия спасения	41	10	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10	1	9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	42	53	2	2	0	1	0	0	0	1	0	0	53	1	52	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Церковь объединения (Муна)	43	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	1	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Церковь Божьей матери "Державная"	44	22	0	2	0	1	0	0	0	1	0	0	20	1	19	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Молокане	45	23	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	22	1	21	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Духоборцы	46	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Церковь последнего завета	47	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6	1	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Церковь Христа	48	20	0	3	1	1	0	0	0	1	0	0	17	1	16	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Христиане иудействующие	49	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Недемонстрированные христианские церкви	50	15	0	3	0	3	0	0	0	0	0	0	12	2	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Саентологическая церковь	51	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Индуизм	52	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Сознание Кришны (вайшнав)	53	75	0	2	1	1	0	0	0	0	0	0	73	3	70	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Вера Бахаи	54	17	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	17	1	16	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

**СВЕДЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ,
зарегистрированных в Российской Федерации
(по состоянию на 1 января 2010 г.)**

Наименование показателя	№ стр.	Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2010 г.	Внесено в реестр на конец отчетного периода 1 июля 2010 г.	В том числе					От общего числа на 1 января 2010 г.	
				централизованных религиозных организаций	местных религиозных организаций	духовных образовательных учреждений	монастырей	религиозных учреждений		
А	Б	1	2	3	4	5	6	7		
Русская православная церковь	1	12 939	1281	80	12 194	58	424	225	55,07%	
Российская православная автономная церковь	2	44	43	2	38	0	3	0	0,19%	
Русская православная церковь за границей	3	22	21	1	19	0	1	0	0,09%	
Истинно-православная церковь	4	32	31	5	23	0	3	0	0,14%	
Российская православная свободная церковь	5	7	7	1	6	0	0	0	0,03%	
Украинская православная церковь (Киевский патриархат)	6	10	10	1	8	1	0	0	0,04%	
Старообрядцы	7	281	286	7	273	1	3	2	1,20%	
в том числе	Русская православная старообрядческая церковь	8	155	157	2	152	0	1	2	0,66%
	Древлеправославная церковь	9	76	80	5	72	1	2	0	0,32%
	Поморская церковь	10	42	41	0	41	0	0	0	0,18%
	Федосеевское согласие	11	3	3	0	3	0	0	0	0,01%
	другие согласия	12	5	5	0	5	0	0	0	0,02%
Римско-католическая церковь	13	228	228	6	217	1	0	4	0,97%	
Греко-католическая церковь	14	4	4	0	4	0	0	0	0,02%	
Армянская апостольская церковь	15	73	72	3	69	0	0	0	0,31%	
Ислам	16	4127	4198	71	4028	98	0	1	17,57%	
Буддизм	17	208	209	9	197	3	0	0	0,89%	
Иудаизм	18	291	286	10	272	2	0	2	1,24%	
в том числе	ортодоксальный	19	237	235	8	224	2	0	1	1,01%
	современный	20	54	51	2	4	0	0	1	0,23%
Евангельские христиане-баптисты	21	870	863	51	801	6	0	5	3,70%	
Христиане веры евангельской	22	281	304	27	270	4	0	3	1,20%	
Евангельские христиане	23	678	671	34	627	6	0	4	2,89%	
Евангельские христиане в духе апостолов	24	26	26	2	24	0	0	0	0,11%	
Христиане веры евангельской-пятидесятники	25	1345	1337	56	1273	8	0	0	5,72%	
Церковь полного Евангелия	26	35	37	2	34	1	0	0	0,15%	
Евангельские христиане-трезвенники	27	5	5	0	5	0	0	0	0,02%	
Адвентисты седьмого дня	28	607	604	17	580	1	0	6	2,58%	
Лютеране	29	227	226	13	209	4	0	0	0,97%	
в том числе	Евангелическо-лютеранская церковь	30	139	139	10	127	2	0	0	0,59%
	Единая евангелическо-лютеранская церковь России	31	2	2	0	2	0	0	0	0,01%
	Церковь Ингрии	32	70	70	1	68	1	0	0	0,30%
	другие евангелическо-лютеранские церкви	33	16	15	2	12	1	0	0	0,07%
Новоапостольская церковь	34	64	62	4	58	0	0	0	0,27%	
Методистская церковь	35	109	105	3	99	2	0	1	0,46%	

Наименование показателя	№ стр.	Внесено в реестр на начало отчетного периода 1 января 2010 г.	Внесено в реестр на конец отчетного периода 1 июля 2010 г.	В том числе					От общего числа на 1 января 2010 г.	
				централизованных религиозных организаций	местных религиозных организаций	духовных образовательных учреждений	монастырей	религиозных учреждений		
Реформатская церковь	36	5	5	1	4	0	0	0	0,02%	
Пресвитерианская церковь	37	183	181	7	171	3	0	0	0,78%	
Англиканская церковь	38	1	1	0	1	0	0	0	0,00%	
Свидетели Иеговы	39	408	407	1	406	0	0	0	1,74%	
Меннониты	40	7	7	1	6	0	0	0	0,03%	
Армия спасения	41	10	10	1	9	0	0	0	0,04%	
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	42	54	54	1	53	0	0	0	0,23%	
Церковь объединения (Муна)	43	6	6	1	5	0	0	0	0,03%	
Церковь Божьей матери "Державная"	44	20	20	1	19	0	0	0	0,09%	
Молокане	45	22	22	1	21	0	0	0	0,09%	
Духоборцы	46	0	0	0	0	0	0	0	0,00%	
Церковь последнего завета	47	6	6	1	5	0	0	0	0,03%	
Церковь Христа	48	17	17	1	16	0	0	0	0,07%	
Христиане иудействующие	49	2	2	0	2	0	0	0	0,01%	
Неденоминированные христианские церкви	50	12	12	2	5	0	0	5	0,05%	
Саентологическая церковь	51	1	1	0	1	0	0	0	0,00%	
Индуизм	52	1	1	0	1	0	0	0	0,00%	
Сознание Кришны (вайшнавизм)	53	73	74	3	71	0	0	0	0,31%	
Вера Бахаи	54	17	17	1	16	0	0	0	0,07%	
Тантризм	55	0	0	0	0	0	0	0	0,00%	
Даосизм	56	4	4	2	2	0	0	0	0,02%	
Ассирийская церковь	57	3	3	1	2	0	0	0	0,01%	
Сикхи	58	1	1	0	1	0	0	0	0,00%	
Копты	59	0	0	0	0	0	0	0	0,00%	
Шаманизм	60	15	16	1	15	0	0	0	0,06%	
Караимы	61	0	0	0	0	0	0	0	0,00%	
Зороастризм	62	0	0	0	0	0	0	0	0,00%	
Духовное единство (толстовцы)	63	1	1	1	0	0	0	0	0,00%	
Живая этика (рериховцы)	64	0	0	0	0	0	0	0	0,00%	
Языческие верования	65	5	5	1	4	0	0	0	0,02%	
Иные вероисповедания	66	102	99	3	95	0	0	1	0,43%	
Всего по религиозным организациям	67	23 494	23 588	437	22 259	199	434	259	100,00%	
Всего по представительствам иностранных религиозных организаций	68	7	5	0	0	0	0	0	0,03%	
		Всего классич протестантов (без СИ, Муна, Виссар, БМД и мормонов)		4506	4497					19,18%

Для заметок
