

№ 2 (27) 2004



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

- Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ
КУЛЬТУРНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ
ПЛЮРАЛИЗМ КАК ШАНС ДЛЯ
ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА
И ЕГО СОСЕДЕЙ
- Митрополит Сурожский АНТОНИЙ
О МИССИОНЕРСТВЕ
- Протоиерей ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ
ВЕРА И КУЛЬТУРА
- Н. Н. ЛИСОВОЙ
РУССКИЙ СЛЕД НА СВЯТОЙ
ЗЕМЛЕ

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 2 (27) 2004

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:
Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:
Протоиерей Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:
Епископ Иларион (Алфеев)
Протопресвитер Виталий Боровой
Протоиерей Николай Балашов
Протоиерей Всеволод Чаплин
Священник Александр Абрамов
А. С. Буевский
С. Н. Говорун

Ответственный секретарь:
М. В. Первушин

Выпускающий редактор:
Диакон Илия Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22
Отдел внешних церковных связей
Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-955-67-53
Телефакс +7-095-230-26-19

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
Мнения авторов помещенных в журнале статей

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i>	
Культурный и религиозный плюрализм как шанс для Европейского Союза и его соседей.....	5
<i>Архиепископ Афинский и всея Эллады Христодул</i>	
Церковь и проблема эвтаназии.....	14
<i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i>	
Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма.....	26
<i>Ю. А. Рябых</i>	
Участие Русской Православной Церкви в политической жизни современной России.....	41

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

к 90-летию со дня рождения митрополита Сурожского Антония

«Мы называли его апостолом любви»	
Беседа с протоиереем Николаем Веденниковым.....	74
<i>Митрополит Сурожский Антоний</i>	
О миссионерстве.....	82

БОГОСЛОВИЕ

<i>Протоиерей Георгий Флоровский</i>	
Вера и культура.....	92
<i>Священник Георгий Завершинский</i>	
Размышления о вере: личностный аспект.....	119

E. B. Рашковский

- Homo cogitans и homo credens:
философствование и библейский мір.....135

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Императорское православное палестинское общество:
русский след на Святой земле. Беседа с заместителем
председателя ИППО Н. Н. Лисовым.....147

C. H. Говорун

- Исторический контекст 28-го правила.....178

A. C. Мельков

- История «Описания собрания славянских рукописей
Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского
и К. И. Невоструева.....195

Венедиков В. Ю.

- Источники и историография раннего
христианства (I век).....216

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

КУЛЬТУРНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК ШАНС ДЛЯ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА И ЕГО СОСЕДЕЙ*

Процессы, происходящие сегодня в странах Европейского Союза (ЕС), не могут не вызывать интерес у мыслящего человека, даже если он живет за пределами этих государств. Сегодня западный регион Европы оказался под действием двух тенденций, имеющих сильнейшее влияние на все стороны человеческой жизни.

С одной стороны, действует мощный центростремительный импульс. Об этом наглядно свидетельствуют географическое расширение ЕС и качественное развитие европейской интеграции. В мае этого года география Евросоюза расширится за счет десяти стран Центральной и Южной Европы. А в 2007 году, вероятно, в его состав войдут еще несколько государств этого региона. О качественных изменениях в ЕС свидетельствует процесс выработки европейской Конституции, который занял больше года. Центростремительная тенденция на Европейском континенте требует и идейного обоснования, поэтому в последнее время так много говорится о выработке общеевропейской идеи, которая сплачивала бы народы, входящие в Европейский Союз.

* Статья подготовлена на основании выступления митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на Международной конференции «Культурное и духовное многообразие — богатство Европы» (Варшава, 29 марта 2004 года).

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

С другой стороны, расширение Европейского Союза означает вхождение в него стран, принадлежащих к разнообразным религиозным и культурным традициям. Вспомним, что даже в рамках существующего Союза никогда не затихали дискуссии о культурном и региональном плюрализме, о путях его развития. В свое время для разработки этих вопросов был создан Комитет регионов в составе Комиссии ЕС. Это говорит о том, что Европейскому Союзу всегда, на всех стадиях его развития, приходилось решать проблему нахождения результирующей между централизмом и плюрализмом.

Совершенно естественно, что православные верующие, проживающие в странах, вступающих или планирующих вступление в ЕС, небезосновательно задаются вопросом: как будет сохраняться их религиозно-культурное своеобразие в условиях динамичного развития централистской тенденции в Европе? Будут ли единые ценности Европейского Союза вырабатываться и корректироваться согласно религиозно-культурным особенностям всех народов? Или в качестве единого стандарта будет навязано одно из существующих в Европе мировоззрений?

О тех проблемах, которые вызывает столкновение центростремительной и плюралистической тенденций в рамках Европейского Союза, мне и хотелось бы поразмышлять применительно к религиозно-культурной сфере.

Первая проблема — это подмена процесса выработки единых ценностей, которые должны еще только появиться, либерально-гуманистическими стандартами. Конечно, единая Европа не может существовать без общих ценностей. Но они должны появиться в результате диалога различных мировоззрений, а не через объявление одной системы ценностей единственной правильной. В этом случае европейская интеграция окажется самой классической экспансией, сметающей все, что не согласно с ее ценностями.

Наши многолетние наблюдения за развитием законодательной базы Европейского Союза в религиозной, культурной, социальной, экономической и политической жизни представляют нам примеры явного доминирования либерально-гуманистического мировоззрения в европейских

Культурный и религиозный плюрализм...

интеграционных процессах. Самый свежий пример подобного предпочтения одного мировоззрения другим системам ценностей, в том числе религиозным, касается разработки проекта Конституции Европейского Союза. Сначала представительный орган — Конвент, который был создан для работы над текстом проекта, а затем и некоторые политические деятели высокого ранга высказывались против включения в преамбулу Конституции упоминания о христианских корнях европейской цивилизации.

Кстати, надо заметить, что вопрос о ценностном измерении европейской интеграции подняли не религиозные круги, а политические деятели, которые в первой версии преамбулы поместили упоминание о вкладе римской и греческой культуры, а также философских течений Проповедования в созидание единого европейского пространства, умолчав о других источниках европейской цивилизации. Естественно, что у представителей религиозных, не менее значимых по своей численности, кругов возникло ощущение несправедливости и дискриминации. Поэтому все традиционные Церкви Европы выступили за внесение упоминания христианского наследия в преамбулу Конституции.

Вообще, история с проектом Конституции Европейского Союза свидетельствует о проблеме, которая давно беспокоит религиозные общины Европы. Ее можно сформулировать следующим образом: будет ли возможность у верующих людей действовать в общественной жизни, основываясь на нормах своей веры? Не погасит ли центростремительное стремление к установлению общеевропейской идеи национально-религиозное своеобразие различных европейских народов? Это не значит, что в пику либеральному универсализму мы хотим предложить свой, христианский, универсализм, искореняющий другие мировоззрения и инакомыслие. Верующим людям чужд принцип «кто кого». Стоит подчеркнуть, что сегодня все традиционные религии Европейского континента признают право различных мировоззренческих групп строить свою жизнь на основе своих убеждений, но с условием, чтобы они не покушались на свободу других общностей действовать аналогично. Вывод прост: либерально-гуманистичес-

кий стандарт не должен навязываться в качестве универсального, обязательного для всех. Он должен существовать бок о бок с другими типами мировоззрения, прежде всего религиозным.

Особо следует выделить проблему взаимодействия религиозных взглядов человека с теми требованиями, которые предъявляются к нему как к государственному служащему. Суть этих требований на примере американского общества прекрасно выразил профессор права Нью-Йоркского университета Бурт Ньюборн, который подчеркнул следующее: «Когда вы находитесь на государственной службе, вы уже не католик и не иудей. Вы — американец». Такой же подход можно увидеть и в европейских странах. Это указывает не только на то, что поведение человека на службе не может быть обусловлено его религиозными взглядами, но и на то, что религия уже не является источником мотивации общественно значимой деятельности. Это значит, что исключительное право на мотивацию в сфере общественных отношений закрепляется за либерально-гуманистическим мировоззрением. По сути, этот факт является признанием того, что религия сегодня не может восприниматься всерьез, что управляющее западным миром *ratio* относится к религиозным взглядам лишь как к «культурной традиции», которой отдается должное, но которая никоим образом не может определять сознание современного человека. Возникает парадоксальная ситуация: творцы конституции и законов, утверждая отделение Церкви от государства, способствовали тому, что с течением времени государство стало накладывать все больше ограничений на возможность свободного выражения религиозности.

При этом либерально-гуманистическое мировоззрение не отрицает религию совсем, но считает ее частным делом. Да, человек может в своей личной жизни носить соответствующую его религии одежду, справлять религиозные праздники, обучать своих детей религиозным нормам, но в общественной жизни его религия не может стать законным источником несогласия с действующими либеральными нормами. Однако развитое религиозное

Культурный и религиозный плюрализм...

сознание не может позволить себе закрыться в резервации частной жизни. Если религиозные убеждения находятся у человека не на периферии его жизни, а в ее центре, то они будут непременно прорываться в общественную сферу. В этом случае действует закон цельности человека. Поэтому либерально-гуманистическое мировоззрение естественно стремится оказывать давление не только на систему мотиваций общественной жизни верующего человека, но и на нормы его религиозной жизни. Подобный нажим уже испытывают традиционные религиозные общины в некоторых европейских странах, в частности Римско-Католическая и Православные Церкви. Либеральные круги оказывают сильнейшее воздействие на традиционных христиан с тем, чтобы в их Церквях были разрешены рукоположения женщин и убежденных гомосексуалистов.

В этой связи очень характерно действие Европейского парламента, принявшего в январе 2003 года резолюцию по правам человека, в которой среди множества формулировок, касающихся разнообразных тем, присутствует призыв провести общеевропейскую кампанию за социальную интеграцию гомосексуалистов и добиваться разрешения для женщин на посещение Святой горы Афон. Хотя эта резолюция юридически ни к чему не обязывает страны-члены ЕС, она имеет общественное звучание, через которое формируются общественные нормы дозволенного, влияющие на принятие конкретных решений.

Конечно, сегодня в Европе есть понимание необходимости защищать культурные особенности и традиции входящих в ЕС стран и народов. Об этом говорится и в статье 3 проекта Конституционного договора. Но в том-то и дело, что во многих случаях оскорблении религиозных чувств и убеждений эта норма не работает и ясно не объясняет напряженности, возникающей вокруг подобных проблем. Дело с допуском женщин на Святую гору Афон — лучшая тому иллюстрация. В этом случае Европейский парламент вторгнулся не просто в сферу традиций, то есть человеческого и исторического установления, а в сферу священного для христиан — Божественного установления. Ведь согласно православному преданию, Сама

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

Пресвятая Богородица установила этот запрет. Можно, конечно, исследовать эту традицию, но для искренне верующего человека повеления Божией Матери уже достаточно. Это-то как раз и непонятно для еэсовских чиновников, потому что ссылка на священное для них не является объяснением.

Другая проблема, существующая в рамках европейского интеграционного пространства, касается практики применения права на свободу религий. Многие представители крайних либеральных взглядов предлагают трактовать право на свободу религии расширительно. По их мнению, совершенно нельзя сдерживать религиозный плюрализм. По этой логике никакое религиозное течение или религиозная организация не должны подвергаться ограничениям своей деятельности, в том числе при осуществлении миссии и общественной активности.

Конечно, каждый разумный человек понимает, что нельзя, да и невозможно заставлять кого-то верить во что-то помимо его воли. На этот счет есть хорошая русская поговорка: «Невольник — не богомольник». Каждый человек имеет право иметь свое мировоззрение. Но мы должны быть очень осторожными и внимательными к методам и целям распространения какого-либо вероучения в обществах европейских стран. Нельзя давать зеленый свет каждому, кто назвал себя религиозной организацией. Часто за безобидным названием скрываются совершенно земные цели: обогащение, достижение власти над людьми. Сегодня быть сторонником совершенно неконтролируемой религиозной деятельности — это значит подвергать себя и своих близких реальному риску.

Согласно христианскому взгляду, религиозность есть неотъемлемая часть человеческой души. Именно в этом ключе надо понимать слова древнего христианского богослова Тертулиана: «Всякая душа по своей природе христианка». Способность к религиозной вере является частью природы человека, которая также поражена грехом и может быть легко пленена сомнительными религиозными авторитетами. Поэтому она как составная часть личности человека должна охраняться от злоупотреблений со стороны нравственно нечистоплотных людей.

Можно с уверенностью сказать, что многие в Европе понимают опасность новых религиозных движений. Но главная проблема по-прежнему состоит в выработке четких критериев по выявлению опасной религиозной практики. В ряде стран уже существует опыт разработки законодательства в этом направлении. И все же предпринимаемых усилий явно недостаточно, поэтому нам предстоит еще немалая работа.

Все перечисленные проблемы еще остаются нерешенными на пространстве Европейского Союза. И европейские страны, и религиозные общины государств Европы находятся только в начале пути по их осмыслению и разработке подходов к их разрешению. Очевидно, что нельзя сразу и одним махом разрешить обозначенные проблемы. От нас требуется не скорость, а эффективность. Последнее возможно только при широком и детальном обсуждении проблем всеми заинтересованными сторонами. Поэтому первоочередная задача сегодняшнего дня состоит в том, чтобы разработать и создать механизмы диалога. И первые шаги на этом пути уже сделаны не только на межрелигиозном и межконфессиональном уровне, но церковно-политическом.

Например, широкие перспективы по созданию новых форм диалога между представителями различных мировоззрений могут открыться с принятием Конституции Европейского Союза. В статье 51 проекта Конституции ЕС признается, что статус церквей и религиозных ассоциаций регулируется национальным законодательством. Это значит, что все особенности национального развития в сфере церковно-государственных отношений будут уважаться и сохранятся. Эту норму можно только приветствовать. В той же статье, в третьем пункте, говорится о необходимости создания «открытого, прозрачного и регулярного диалога» органов ЕС с церквями и мировоззренческими организациями. Контуры этого механизма консультирования еще не ясны. У нас остаются вопросы. Например, кто из религиозных организаций будет приглашен к консультированию? В каких случаях Европейский Союз будет обращаться к религиозным организациям за консультированием: только когда нужна будет их поддер-

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

жка или и в тех случаях, когда в этом будут выражать заинтересованность и сами Церкви?

С вступлением в Европейский Союз стран Балтии, на территории которых действуют церковные общины Московского Патриархата, а также с учетом значимого диаспорального присутствия в Европе, Русская Православная Церковь становится непосредственно заинтересованной в диалоге по решению общеевропейских вопросов в религиозной сфере. Мы открыты к действию совместно с другими традиционными Церквами Европы. У нас уже накоплен богатый опыт долговременных и постоянных богословских диалогов. Уже несколько десятков лет мы имеем постоянные встречи и дискуссии с традиционными протестантскими конфессиями: Церквами Германии и Скандинавии, а также с Римско-Католической Церковью. На наших богословских встречах мы много и плодотворно обсуждаем общественно значимые темы. Богатый опыт межхристианского диалога и сотрудничества мы имеем и в рамках Конференции европейских церквей.

Уверен, что достигнутые результаты межхристианских контактов свидетельствуют о том, что мы готовы совместно отстаивать наше христианское наследие в диалоге с секуляризмом и либерально-гуманистическим мировоззрением. С другой стороны, совместное действие христиан Европы способно подчеркнуть то общее, что мы имеем, несмотря на сохраняющиеся различия.

По отдельным вопросам мы можем солидаризироваться с другими, нехристианскими религиями, которые существуют в Европе и которые остаются приверженными традиционной морали. Такая работа ведется в рамках Европейского совета религиозных лидеров, созданного в 2002 году и объединяющего как традиционные христианские Церкви Европы, так и представителей мусульманской, иудейской и других религий. Несколько дней назад заседание его исполнительного комитета прошло в Москве.

Одним словом, мы обладаем серьезным потенциалом для уравновешивания централистской и плюралистической тенденций, естественно возникающих при объедине-

Культурный и религиозный плюрализм...

нии многих народов в единое политico-общественное сообщество. В этом процессе не должно быть подмен. Один мировоззренческий стандарт не должен претендовать на универсальность. Общие ценности народов Европейского Союза должны вырабатываться при учете всех исторически укорененных на территории Европы мировоззренческих стандартов.

Архиепископ Афинский и всея Эллады ХРИСТОДУЛ

ЦЕРКОВЬ И ПРОБЛЕМА ЭВТАНАЗИИ*

С душой, исполненной пасхальной радости, которая переполняет и души всех христиан, я нахожусь сегодня во второй нашей столице — Фессалониках, в этом благочестивом и славном городе святого Димитрия вместе с Блаженнейшим Саввой, митрополитом Варшавским и всея Польши, которого мы имеем честь и благословение радостно принимать в эти дни в нашем Отечестве.

Проблема эвтаназии в последнее время остро встала во всем мире. Дело в том, что немало людей разных странах относятся к ней положительно. Стало известно, например, что недавно парламент Голландии решил принять закон, разрешающий эвтаназию, а позже аналогичное решение приняло правительство Бельгии.

Характеристика смертидается в песнопениях заупокойного богослужения, где о ней говорится как о трагическом моменте в жизни человека: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида. О чудесе! Что сие еже о нас бысть таинство? Како предахомся тлению, како сопрягохомся смерти? Воистинну Бога повелением, якоже писано есть, подающаго преставльшимся упокоение». И сам песнописец дает ответ, который становится ответом каждого христианина: «Смерть Твоя, Господи, стала причиной бессмертия, ибо, если бы Ты не был во гробе положен, рай бы не был

* Материал подготовлен на основе выступления Архиепископа Христодула на научном симпозиуме в г. Фессалоники 17 мая 2002 года. Перевод с греч. Н. Данилевича.

отверст». Апостол Павел, основатель Фессалоникийской, а также Афинской и многих других Церквей в нашей стране, объясняет коринфянам, что Господь наш упразднил смерть, которую Он характеризует как «последнего врага» для человека (1 Кор. 15:26). Продолжая свои размышления, он говорит известные слова: «какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем» (1 Кор. 15:32).

Поэтому Церковь всегда молится, чтобы верующие удостоились «христианских кончин, безболезненны, непостыдны, мирны». Все то, что мы, христиане, называем «христианской кончиной», как об этом говорится в церковной молитве, у древних греков именовалось *эвтаназией*. Как достаточно легко понять, это греческое слово, которое стало международным термином, является составным. Оно состоит из прилагательного *eu*, т.е. «благо» или «добрый, красивый, доблестный, благородный», и слова *tanatos*, что значит «смерть». Антигона, в одноименной трагедии Софокла, была исполнена решимости «доброе умереть»¹, т.е. умереть благородно, а не бесчестно, не похоронив своего брата Полиника. О том же перед началом единоборства просит Гектор у Ахиллеса, он не хочет иметь «плохую смерть», как буквально говорится в оригинале Гомеровой Илиады. Th. Potthoff в своем исследовании «Эвтаназия в древности» утверждает, что слово «эвтаназия» в те времена ни в коем случае не обозначал преждевременного конца или наполненной страданиями, отчаянием и мучениями жизни. Это слово имело ничего общего с современным его пониманием как «помощь в смерти».

Сегодня все соглашаются, что смысл эвтаназии заключается в том, что врач или кто-либо другой помогает больному уйти из жизни из-за «сочувствия», «облегчения от болей» или же удовлетворяет желание больного умереть, как говорят, будто бы «достойной смертью».

Позиция Церкви

Недавно, выступая на тему эвтаназии на медицинском факультете Крайовского университета в Румынии, я объяснил, что мы стали говорить о «достойной» смерти или же

о содействии смерти из-за сочувствия больному потому что мы потеряли любовь к Богу и веру в Него, как и любовь к ближнему, которые заменили нам утилитаризмом и рационализмом. Мы, христиане, не можем согласиться с прямым или косвенным прерыванием жизни, т.к. мы считаем, что не имеем на это права. Жизнь не является чем-то таким, что принадлежит нам. Не мы ее создали, поэтому не можем и распоряжаться ею, как нам нравится.

После того как Голландский парламент в апреле 2002 года узаконил эвтаназию, приняв соответствующий закон, сразу после этого Священный Синод Элладской Церкви выступил с заявлением, главные положения которого я здесь приведу.

Наша жизнь является высочайшим даром Божиим, начало и конец которой находятся только в Его руках (Иов. 12:10).

Те моменты нашей жизни, которые связаны с ее началом и концом, а также моменты бессилия, боли и испытаний сокрывают в себе уникальную таинственность и составляют тайну, которая требует благоговейного отношения со стороны родственников, врачей и всего общества.

Такие моменты благоприятствуют соединению людей, развитию любви в обществе, проявлению сочувствия и милости. Просьба любого больного об эвтаназии, по сути, является испытанием нашей любви к ним и нашего желания быть рядом с ними.

Существование боли в человеческой жизни, так же как и любое другое испытание, является «содействием ко спасению» и даже порой «лучшее во здравие», согласно святому Григорию Паламе². Однако Церковь, признавая болезненность человеческой природы, всегда человеколюбиво просит освобождения «от всякия скорби, гнева и нужды», а иногда даже молится об упокоении человека, находящегося при смерти (например, молитва на исход души). Мы, люди, должны молиться за больного, а не решать, жить ему или умирать.

Эвтаназия, несмотря на то, что всеми оправдывается как «достойная смерть», на самом деле является содей-

ствием самоубийству. Она есть соединение убийства и самоубийства.

Так называемое «право на смерть», которое составляет юридическое основание эвтаназии, может превратиться в угрозу для жизни тех больных, которые не в состоянии оплатить свое лечение.

Чем обосновывают материалисты эвтаназию, и какие проблемы возникают в связи с ее применением?

Одним из объяснений, которое можно дать позиции тех, кто поддерживает эвтаназию, является то, что они находятся под влиянием материалистических взглядов на жизнь и убеждены, что существование человека должно оцениваться на основании его жизненной силы и способности к деятельности. Такая позиция приводит их к логическому заключению: достойным человеком является только сильный и здоровый и общество в целом должно состоять только из таких «достойных людей». Такая позиция совпадает с восприятием человека как совокупности клеток, деятельность которых гармонически сочетается, работая подобно некоему совершенному механизму, который в случае поломки ремонтируется, а износившись выбрасывается.

Начиная с 1974 года, я говорил о том, что мы становимся обществом грубым, бесчеловечным и безжалостным. В то время «Манифест об эвтаназии»³ был подписан многими учеными, среди которых был и французский биохимик, лауреат Нобелевской премии, Жак Моно. Он за некоторое время до этого сформулировал теорию, в соответствии с которой Вселенная и человек появились в результате случайных совпадений обстоятельств, не объясняя, конечно, как могло произойти столько «случайных совпадений», и, следовательно, человек является властелином самого себя и может делать с собой все, что захочет⁴.

Приведу отрывок из «Манифеста...», который показывает, как материалисты смотрят на жизнь. В нем говорится, что человек «имеет право умереть с достоинством... Он свободен по своему разумению избирать себе вид смерти... и необходимо, чтобы ему были предоставлены средства, которые позволили бы ему умереть спокойно и

легко... когда жизнь для него потеряет достоинство, смысл, и будущее».

Как охарактеризовал манифест профессор Л. Мелина, речь в нем идет о «риторике смерти» и о «словах, лишенных содержания»⁵, потому что смерть определяется как право, а не как факт. Единственное право, которое имеет человек — делать все возможное, чтобы сохранить жизнь, которая дана ему Богом. Пример высшего долга, который мы имеем по отношению к жизни как дару Божию, дает нам Гиппократ, который категорически отвергает эвтаназию и требует от врачей, чтобы они поклялись в том, что «не дадут никогда никому просимого у них смертельного средства и не покажут пути для подобного замысла». Перенося клятву Гиппократа в наши дни, профессор А. Спаньоло подчеркивает, что «смысл служения врача заключается в том, чтобы лечить и давать жизнь, а не сеять смерть... Смерть никогда не была врачебным поступком»⁶.

Многие врачи во всем мире разделяют точку зрения профессора А. Спаньоло на то, что применение эвтаназии означает для них позор и фиаско. Ибо, даже с медицинской точки зрения, болезнь, ведущая к смерти, не является бессмысленной, поскольку человек может увидеть некое содержание и в этом событии. Исследования сотрудников университета Campus Biomedical показывают, что никто из тех, кто просит об эвтаназии, не делает этого только из желания умереть. Существуют три причины, которые вместе с тем являются и косвенной характеристикой современного общества: физическая боль, отчаяние, происходящее от исчерпания всех физических сил, и страх стать тяжким бременем для близких. Если бы больной был уверен, что хотя бы одна из этих причин или даже все три, встретят любовь и участие со стороны медперсонала, родственников и друзей, он не был бы вынужден просить об эвтаназии.

Другое объяснение положительного отношения к эвтаназии части людей состоит в том, что они воспринимают общество с материалистической точки зрения, для них жизнь не имеет никакой ценности, она неразрывно связана только с внешней красотой, с физическим здоровьем и экономическим благополучием. Вследствие преоблада-

ния в некоторых современных обществах подобного отношения к таинству нашего существования на нашей прекрасной планете распространяется тенденция к обесцениванию жизни. Следовательно, жизнь легко может отниматься.

Здесь я считаю нужным подчеркнуть, что те, кто старается разрушить христианские ценности в обществе и насадить бесчеловечную логику, настаивая, например, на законности эвтаназии, несут огромную ответственность перед историей. Ибо, разрушая ценности, прошедшие испытания временем и устоявшиеся в сознании людей как наилучшие для жизни и благополучия, они делают людей варварами, превращая их в сообщество, где «все позволено». И те сведения, которые доходят до нас с разных концов планеты нас очень беспокоят, поскольку вышеуказанные воззрения находят благоприятную почву.

В Австралии, согласно Medical Journal of Australia, 30% смертей в больницах происходят по решению врачей, которые прекращают лечение на последних стадиях болезни. Соответственно их число в Голландии составляет 16%, в Бельгии 18% и в США 11 %. В 2000 году в Голландии было 2123 официально зарегистрированных случая эвтаназии, из которых 1893 — на последних стадиях рака.

Объяснение причины принятия голландцами эвтаназии, которое дает голландский профессор Аарт Гизольф, состоит в «их культурных кальвинистских корнях». Теми же корнями объясняется и их положительное отношение к абортам и однополым бракам⁷. Неприятно, но это уже стало фактом, что, начиная с искажения христианских принципов, голландцы и все те, кто придерживается подобных принципов, секуляризировались и дошли до сегодняшнего официального принятия эвтаназии, что для нас является оскорблением и обесцениванием таинства человеческого существования.

Тем не менее необходимо заметить, что для будущего человечества является обнадеживающим тот факт, что общественность большинства государств противостоит введению эвтаназии. И это потому, что люди поняли: открывая эту лазейку для, по существу, смертной казни

больных, они содействуют исполнению беззаконных интересов и созданию некоего кошмарного общества, в котором могут жить только здоровые, состоятельные и успешные. Ибо, в конце концов, восприятие обществом ближнего без любви во Христе, только сквозь призму рассудка и голой этики, делает само общество бесчеловечным.

На сегодняшний день кроме Голландии, государствами, в которых эвтаназия разрешается при условиях, на мой взгляд, слабо контролируемыми, являются Австралия, Япония, Германия, Дания, Швеция, Бельгия и Китай. В США Верховный суд передал решение вопроса о принятии или непринятия эвтаназии и о содействии самоубийству на усмотрение каждого штата. В итоге в штате Орегон узаконено содействие самоубийству с помощью лекарств, которые отпускаются в аптеках по рецепту врача. Калифорния сняла уголовную ответственность за применение эвтаназии. В Вашингтоне также было решено отменить уголовную ответственность за применение эвтаназии, но после референдума 1991 года соответствующий закон был отменен. Хочу подчеркнуть, что эта проблема, которая напрямую касается морали любого общества, взволновала общественность штата, и в результате народ отменил решение своих избранников. В Швейцарии, в Цюрихском кантоне, была отменена уголовная ответственность за применение эвтаназии. В Великобритании суды, которые рассматривают дела об эвтаназии, с трудом дают разрешение на ее осуществление. Во Франции подобный законопроект, представленный на рассмотрение французского парламента Бернаром Кушнером, встретил серьезные сопротивления.

Большинство стран не соглашаются на законодательное разрешение эвтаназии. И с этой точки зрения, я выражаю свое удовлетворение решением Совета Европы от 26 мая 2002 года, которым государства-члены призываются «соблюдать абсолютный запрет на то, чтобы полагался добровольный конец жизни неизлечимых или близких к смерти больных». Президент Франции Жак Ширак также заявил, что относится к эвтаназии отрицательно и выступает за развитие тех методов в медицине, которые принесут облегчение больным до самой их смерти⁸.

Проблема, которая возникла в Голландии, где уже вошел в силу закон об эвтаназии, заключается в следующем: кто должен определять, являются ли страдания больного невыносимыми, а сам он — неизлечимым. Президент Голландского королевского медицинского общества Ruud Nagelouw признал: «Очень трудно определить эти границы, и мы постоянно находимся в процессе исследования»⁹. Одно из недавних дел, которое слушалось в голландском суде, продемонстрировало недоумение голландского общества относительно определения тех границ, при которых эвтаназия считается допустимой. Амстердамский апелляционный суд осудил врача, который разрешил применить эвтаназию бывшему сенатору Эдварду Бронгесма, поскольку его аргументы, что больной «состарился», «страдал от боли», «устал жить» и т.п., не были доказаны. Сам президент Голландского медицинского общества признал, что сегодня, когда медицинская наука в борьбе с болью постоянно усовершенствуется, подчас затруднительно сказать, когда боли становятся невыносимыми. И необходимо приветствовать и благословить начинания тех врачей, которые с помощью лечебных средств, облегчают страдания больных до самого конца их жизни. Эти врачи дают и научный, и человеческий ответ тем, кто поддерживает эвтаназию, призывая всегда помнить, что любовь и психологическая поддержка медперсонала, родственников и друзей — это незаменимые средства в борьбе больных со своими страданиями.

Вследствие того, что эвтаназия узаконена в одних государствах и запрещена в других, сразу же возникли проблемы, связанные со злоупотреблениями. Одной из таких проблем является так называемая «торговля смертью». Она заключается в том, что людей, которые хотели бы умереть, или по желанию их родственников, которые организуют для них эвтаназию, их перемещают в те страны, где эвтаназия разрешена. В апреле 2002 года органы итальянского правосудия начали расследование сообщений о том, что в стране действует отложенная сеть незаконного перемещения больных через границу. Организаторы этой акции выполняли заказы родственников, которые хотели освободиться от своих богатых близких, на

наследство которых они претендовали. Больных перевозили в Голландию или в Швейцарию, где им «законно» делали эвтаназию. Согласно тем же сообщениям, размер вознаграждения за это преступление, которое называется «облегчением страданий больного», составляет от 3600 до 5100 евро.

Прекрасным и знаменательным представляется то обстоятельство, что наш научный симпозиум проводится в пасхальный период, когда мы празднуем «тридневное воскресение, ставшее виновником жизни вечной. Ибо, подобно тому как Мария Богородица не испытала мук рождения, будучи Девой и Невестой, но Божиим хотением и Духа благодатию родила Творца веков Бога Слова от Бога, также и земля из недр своих, мук смерти избежав, извергла, когда ей было повелено, Владыку иудеев; ибо не могла удерживать тело, ставшее носителем бессмертия»¹⁰.

Для нас, христиан, нет ни малейшего сомнения в том, что мы обязаны с должным уважением относиться к человеческому телу, с самого момента его сотворения и до его физической смерти, потому что оно есть «храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога» (1 Кор. 6:19). А также, потому что «если кто разорит храм Божий», в котором живет Святой Дух, «покарает того Бог» (1 Кор. 3:17). Кроме того, это тело готовится к славе и нетлению после его воскресения, согласно обращенным к нам словам апостола Павла, «Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8:11).

Великий Отец Церкви святой Григорий Нисский говорит нам именно об этом оживотворении наших тел в день воскресения и об их безграничной ценности. Так, например, на вопрос, будет ли умерший молодой человек вечно иметь те телесные недостатки, с которыми родился или приобрел при жизни, или воскреснет ли старик в своем слабом и дряхлом теле, которое имел в глубокой старости, или неизлечимый больной в своем последнем предсмертном теле, Григорий Нисский отвечает, что все мы, независимо от состояния, в котором умерли, будем в некотором смысле подобны колосу. Поскольку мы высохли от жары греха и претерпели на земле испытания и

земля нас приняла, и наши тела были разложены смертью, во время весны воскресения опять появится голое семя нашего тела в высоком, богатом и прямом колоске, который прострется до небесной высоты и будет украшен нетлением и другими боголепными признаками, и все мы будем подобно Адаму, каким он был до своего падения.

Святой Отец также учит нас о святости нашего тела, удивляя самого современного ученого специалиста-генетика, что душа не находится в каком-либо конкретном месте, но присутствует во всем теле и, следовательно, находится в каждой из его точек, т.е. в каждой нашей клетке¹¹. Итак, какое мы имеем право вмешиваться в жизнь нашего ближнего, образа и подобия Божия, и разрушать храм Еgo?

С тем же уважением к человеческому телу написано и «Учение Двенадцати Апостолов». Во второй его заповеди подчеркивается, что человеку запрещено отнимать жизнь в любом ее виде и положении: «Вторая же заповедь учения не убий, не прелюбодействуй, не растлевай детей, не отравляй, не убивай дитя во утробе и родившегося не убивай». Дальше в «Учении Двенадцати Апостолов» подчеркивается, что детоубийцы и убийцы творений Божиих избрали путь смерти и погребения души¹². Итак, очевидно, что для нас, христиан, убийство, аборт, детоубийство и эвтаназия являются тяжелейшими грехами.

Эпилог

Тема моей статьи — «Церковь и проблема эвтаназии». Конечно, для христианина здесь не существует проблем, потому что он отвергает эвтаназию. Это проблема для того общества, которое унижает творение Божие, рассматривая его как некую совокупность неожиданно оказавшихся на нашей планете и случайно взаимодействующих между собой клеток. Это проблема для того общества, которое заинтересовано лишь в здоровых и сильных, а остальных ведет к будто бы достойной смерти.

Мы провозглашаем любовь и уважение к каждому человеку, независимо от национальности и религии, от его зачатия и до кончины. Для нас человеком является как

человеческий зародыш, так и справедливо осужденный на смерть преступник. Советую тем, кто поддерживает эвтаназию, не закрывать на это глаза. Человек с момента своего рождения переживает страдания, иногда потерей любимого человека, иногда болезнью, иногда изменениями своего тела вследствие возраста. И только тот, кто побеждает во Христе грех, побеждает и смерть. Такова действительность. В мире, который живет без Христа, смерть является мучительным и непреодолимым фактом, что бы там высокопарно ни говорилось, каким бы сверхчеловеским ни становилось общество, существуя без Христа, какие бы ни провозглашались и не писались права человека и политические свободы. Надеюсь, что все это будет принято во внимание при составлении Конституции объединенной Европы XXI века.

Мы проповедуем Христа распятого и воскресшего для спасения каждого человека, проповедуем, что жизнь наша в Его руках, что все то, что случается с нами, происходит для нашего спасения, что мы не имеем права исправлять Божьи планы, что эвтаназия, хотя и говорит о достоинстве личности, свидетельствует об упадке общества, игнорировании человека. Также, вместе с приснопамятным старцем Иустином Поповичем исповедуем, что «Воскресший Господь есть Все во всем: Он есть То, Что Красиво, Благо, Истинно, Любимо, Радостно, Божественно, Мудро, Вечно. Он — вся наша Любовь, вся наша Истина, вся наша Радость, все наше Благо, вся наша Жизнь, Вечная Жизнь во всей божественной вечности и бесконечности. Поэтому снова и снова, бесчисленное количество раз, будем возглашать: Христос Воскресе»¹³.

Примечания

¹ Софокл. Антигона. Ст. 97.

² ΕΠΕ. Θεσσαλούκη, 1985. Т. 9. Σ. 264.

³ См. журнал: The Humanist, июль, 1974 г.

⁴ Μονό Z. Η τύχη και η αναγκαιότητα. Αθήνα, 1971.

⁵ Melina L. Bioetica. Piemme, Casale Monferrato, 1998

⁶ Spagnolo A. Perche non condiviso l'eutanasia, пер. «Le Scienze», 1996. N. 88. P. 52–53.

⁷ La Repubblica, 2.04.2002. Р. 12.

⁸ La Croix, 16.04.2002. Р. 8.

⁹ La Croix, 03.04.2002. Р. 4.

¹⁰ *Αγ. Γρ. Νίσσης*. Εις την φωτοφόρου και Αγίαν Αινάστασιν του Κυριου. ΒΕΠΕΣ. Т. 69. Σ. 252.

¹¹ См.: *Αγ. Γρ. Νίσσης*. Διαλόγος περί ψυχής και αναστάσεως. ΕΠΕ. Т. 1. Σ. 380 και 296.

¹² *Μουστάκη Β.* Απ. Πατέρες. Εκδ. Οικ. Παπαδημητριου. Σ. 10 κ.ε.

¹³ *Πόποβιτς Ι.* Ανθρωπος και Θεάνθρωπος. Εκδ. Οικ. Παπαδημητριου. Σ. 48–49.

*Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН**

**ХРИСТИАНСТВО
ПЕРЕД ВЫЗОВОМ ВОИНСТВУЮЩЕГО
СЕКУЛЯРИЗМА****

Призрак воинствующего секуляризма бродит по Европе. Активно противопоставляя себя любым проявлениям религиозности, воинствующий секуляризм одерживает все более впечатляющие победы на европейском общественном поле. Еще не угасли баталии по поводу упоминания о христианских корнях Европы в Европейской конституции, как уже новая волна споров всколыхнула Старый свет — на этот раз в связи с принятием правительством Франции закона о запрете на ношение религиозных символов в общественных местах. И вновь воинствующий секуляризм заявляет о себе как о единственной легитимной мировоззренческой системе, на основе которой должен строиться новый мировой порядок — как в Европе, так и за ее пределами.

Стремление вытеснить религию из общественной сферы, отвести ей место на задворках человеческого бытия, свести ее исключительно к области частной жизни отдельных индивидуумов — вот та программа, над выполнением которой трудятся представители современного либерального гуманизма, вдохновляемого идеями Просвещения с его специфическими представлениями о свободе

* Представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях, доктор богословия, доктор философии.

** Доклад на международной конференции «Социальное учение Православия в современном обществе», Москва, 15 марта 2004 года.

и толерантности. При этом толерантность по отношению к религии распространяется только на те ее аспекты, которые не выходят за рамки политкорректности и не противоречат так называемым «общечеловеческим ценностям». Все же, что выходит за эти рамки, объявляется подлежащим ограничению, запрещению или полному искоренению.

Категорическое нежелание значительного числа европейских политиков включить упоминание о христианстве в Европейскую конституцию и решительное сопротивление большинства французских общественных деятелей любому открытому проявлению религиозной веры, а также другие сходные явления, имеющие место во многих частях Европы, — лишь надводная часть айсберга. За всеми подобными явлениями прослеживается последовательное, систематическое и целенаправленное наступление воинствующего секуляризма на остатки европейской христианской цивилизации, желание покончить с ней раз и навсегда. Это наступление происходит под барабанный бой сторонников демократии и либеральных ценностей, под громкие крики о защите прав и свобод граждан. При этом, однако, под вопрос ставится основное право человека — открыто исповедовать веру в Бога; под угрозой оказывается право человеческого сообщества строить свою жизнь на основе религиозного мировоззрения.

Воинствующий секуляризм как псевдорелигия

Когда в 1917 году к власти в России пришли большевики, одним из главных пунктов их идеологической программы стала борьба с религией во всех ее проявлениях. Эта борьба в 1920-е и 30-е годы носила характер геноцида: молох воинствующего атеизма не щадил никого — ни епископов, ни священников, ни монахов, ни монахинь, ни мирян. Горькую судьбу репрессированных священнослужителей разделяли их жены и дети: последние объявлялись «детьми врагов народа» и помещались в специальные интернаты, где их воспитывали в антирелигиозном духе. От гонений в равной степени страдали представители всех религий — и православные, и

католики, и протестанты, и мусульмане, и иудеи, и буддисты. И все это происходило под лозунгами борьбы за свободу, равенство и братство, унаследованными от французской революции.

Понятие свободы, впрочем, имело очень ограниченный смысл применительно к религии. По сталинской конституции 1929 года допускалась свобода отправления религиозных культов и пропаганды атеизма. Иными словами, пропагандировать, то есть открыто проповедовать можно было только атеизм: проповедовать религию было официально запрещено. На деле же сам факт принадлежности человека к той или иной церкви, даже если он не проповедовал свою веру, воспринимался как вызов всему советскому обществу и почти неизбежно приводил к увольнению с работы и потере общественного положения. Во многих же случаях, особенно в кровавые 20-е и 30-е годы, быть верующим означало подвергать риску свою жизнь и жизнь своих близких.

Причина ненависти, которую русские коммунисты испытывали по отношению к религии, заключается, по мнению Бердяева, в том, что коммунизм воспринимал себя как некую религию, пришедшую на смену христианству¹. Непримиримая враждебность коммунизма к вере в Бога объяснялась его претензией на мировоззренческую монополию. Поскольку же человек, по словам Бердяева, является «религиозным животным», то «когда он отрицаet истинного, единого Бога, он создает себе ложных богов, идолов и кумиров, и поклоняется им»². В этом смысле русский коммунизм стал антирелигией, псевдорелигией, суррогатом религии для миллионов людей, которые были насильственно отторгнуты от веры своих отцов.

Коммунизм создал не только идеологию, но и целый культ, включавший в себя поклонение кумирам в качестве неотъемлемого компонента, только вместо святых объектами поклонения были вожди мирового пролетариата, чьи портреты висели в каждой комнате любого общественного здания. Была разработана система символов, цель которой заключалась в том, чтобы вытравить из памяти людей религиозную символику: на место креста и икон

пришли красная звезда и серп и молот. При этом религиозные символы жестоко преследовались, ибо они тоже воспринимались как вызов безбожному советскому обществу.

Такая ситуация сохранялась вплоть до 1970–80-х годов. Я хорошо помню, как в конце семидесятых, когда я был школьником, учительница с яростью срывала с меня случайно обнаруженный ею под воротником моей рубашки нательный крестик. С той же фанатичностью учителя заставляли учеников носить красный пионерский галстук, без которого школьник вообще не должен был появляться в общественных местах. Так, когда в начале восьмидесятых одиннадцатилетний пианист Евгений Кисин, чье имя теперь широко известно в музыкальном мире, давал свои первые сольные концерты в Большом зале консерватории, он сидел за роялем в пионерском галстуке.

Воинствующий секуляризм, стремительно набирающий обороты в сегодняшней Европе, тоже является псевдорелигией, имеющей свои незыблевые вероучительные установки и нравственные нормы, свой культ и свою символику. Как и русский коммунизм XX века, он претендует на мировоззренческую монополию и не терпит конкуренции. Именно поэтому лидеры секуляризма болезненно реагируют на религиозные символы и вздрагивают при упоминании о Боге. «Если Бога нет, Его надо было бы выдумать», — говорил просвещенный безбожник Вольтер, подчеркивая значимость религиозной веры для нравственного здоровья человека и общества. «Если Бог и есть, о Нем надо умалчивать», — настаивают современные либеральные гуманисты, считающие, что Богу не место в сфере общественного бытия. По их мнению, упоминание о Боге в документах, имеющих общественную значимость, так же как и ношение религиозных символов в общественных местах, является нарушением прав неверующих и агностиков. При этом, однако, забывается о том, что запрет на упоминание о Боге и на ношение религиозных символов является дискриминацией верующих, которым отказывают в праве открыто исповедовать свою религию.

Современный воинствующий секуляризм, подобно русскому большевизму, воспринимает себя как мировоззрение, пришедшее на смену христианству. Именно поэтому он не нейтрален и не безразличен по отношению к христианству: он откровенно враждебен ему. От идеологов европейского секуляризма можно подчас услышать реврансы в пользу ислама, но они никогда не скажут доброго слова о христианстве.

Кстати, одним из аргументов против упоминания о христианстве в преамбуле Евроконституции была опасность оскорбить этим упоминанием мусульман и воспрепятствовать вступлению в Евросоюз Турции. Аргумент этот заведомо ложный, так как, во-первых, Турция является секулярной, а не мусульманской страной, а во-вторых, никто не препятствовал наряду с христианством упомянуть в конституции и ислам, и иудаизм, и буддизм, и другие традиционные религии. К тому же история Турции, где в начале XX века было вырезано более миллиона армян, где были почти полностью уничтожены греческая и ассирийская колонии, страна, где от древней христианской цивилизации остались лишь руины, являет далеко не самый блестящий пример сосуществования религиозных конфессий в рамках секулярного государства. Даже в наши дни, когда Турция заявила о своем стремлении вступить в Евросоюз, положение религиозных меньшинств — и прежде всего жалких остатков некогда могущественных христианских Церквей — оставляет желать много лучшего. Запрет на ношение духовной одежды по-прежнему распространяется на духовенство всех религий, а христианские общины находятся под особенно жестким контролем властей³. Если Европа будет ориентироваться на турецкую модель в построении секулярного сверх-государства, то христиан в ней ждут нелегкие времена.

Воинствующий секуляризм и христианство

В чем же причина той агрессивности, с которой современные западные либерал-секуляристы относятся к христианству? Почему созданные ими правила политкор-

ректности, давно уже превратившиеся в своего рода «моральный кодекс строителя новой Европы», включают в себя запрет на критику ислама, но всячески поощряют критику христианства? Почему эти правила позволяют говорить о зверствах инквизиции в средневековой Испании, о холокосте в нацистской Германии, но запрещают говорить о геноциде армян и других христианских народностей в уже упомянутой Турции? Откуда такая предвзятость и односторонность в трактовке истории? Почему именно христианство оказывается козлом отпущения всякий раз, когда религия подвергается критике? Почему именно для христианства не нашлось места в проекте Европейской конституции, тогда как «греко-римское наследие» и наследие эпохи Просвещения были выставлены в качестве основ европейской цивилизации?

Ответ на эти вопросы, как мне кажется, кроется в своеобразии исторического развития Западной Европы во втором тысячелетии нашей эры. Для большинства западных европейцев, особенно в странах с преобладающим католическим населением, синонимом христианства является прежде всего Католическая Церковь, в истории которой было немало темных страниц. Католицизм в Средние века носил почти тоталитарный характер, претендую на монополию не только в сфере вероучения, но и в других сферах общественного бытия. Западная Церковь держала под своим идеологическим контролем науку и искусство, вмешивалась в государственные дела, вела военные кампании, принимала активное участие в политике. Все это сопровождалось гонениями на инакомыслящих и подавлением религиозных меньшинств.

Ответом на тотальный диктат католицизма стало зарождение в рамках западного христианства мощной антикатолической реакции, приведшей к возникновению протестантизма: вплоть до наших дней основным двигателем протестантского богословия остается полемика с католичеством, стремление преодолеть его влияние. Еще одним ответом стала стремительная дехристианизация (точнее, «декатолиизация») европейской светской культуры. Философская мысль Европы также постепенно дистанцировалась от католичества и в эпоху Просвеще-

ния полностью от него эмансирировалась, заложив основы современного «постхристианского» (правильнее было бы сказать, «посткатолического») гуманизма. Параллельно с этим происходило ослабление политического могущества Католической Церкви. Решающий удар по политическим амбициям католицизма был нанесен французской революцией и наполеоновскими войнами. Карликовое государство Ватикан — все, что осталось от некогда могущественной папской империи, занимавшей основную часть территории Западной Европы.

Современное европейское антихристианство по своим корням является прежде всего антикатолицизмом. Тем не менее, борется оно со всеми христианскими конфессиями, с христианством как таковым. Оно протестует не против самого факта существования христианской Церкви, но против того, чтобы Церковь влияла на общественные процессы, на политику, искусство, науку и культуру. Воинствующий секуляризм допускает право отдельных индивидуумов в рамках единой Европы исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, но не признает «легитимность религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых действий»⁴. В этом источник тлеющего конфликта между секулярным обществом и теми христианскими общинами, которые стремятся «к утверждению христианских ценностей в процессе принятия важнейших общественных решений как на национальном, так и на международном уровне»⁵.

Религиозные и «общечеловеческие» ценности

Но что мы понимаем под христианскими ценностями и в чем эти ценности не совпадают с так называемыми «общечеловеческими», составляющими основу секулярного гуманизма? Прежде всего, здесь следует сказать о том, что верховной и абсолютной ценностью в христианстве, главным критерием истины является единый Бог, явивший Себя миру в Лице Иисуса Христа. Именно Бог воспринимается христианами как источник правовых и общественных норм, а заповеди Христа как непреложный нравственный закон. Христианская шкала

ценностей теоцентрична и христоцентрична. Секулярный гуманизм, напротив, антропоцентричен, ибо воспринимает человека как «меру всех вещей», как абсолютную ценность и мерило истины⁶. Христианство исходит из представления о том, что человеческая природа повреждена грехом и нуждается в исправлении, искуплении и обожении. Именно потому Церковь «не может положительно воспринимать такое устроение миропорядка, при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность»⁷. В гуманизме же само понятие греха отсутствует, и единственное, что, по представлениям гуманистов, должно ограничивать свободу индивидуума, — это правовые нормы, защищающие свободу других индивидуумов.

Говоря о «христианских» и «общечеловеческих» ценностях, я сознаю спорность и уязвимость обоих понятий. Можно ли ссылаться на общечеловеческие ценности, когда каждая цивилизация, каждая культура и каждый народ имеют свои ценностные ориентиры, далеко не всегда совпадающие с принятыми в иных цивилизациях, в иных культурах и у иных народов? С другой стороны, как можно говорить о христианских ценностях, когда значительная часть современных протестантских общин подвергает ревизии самые основы христианского доктринального и нравственного учения, модифицируя его в угоду нормам политкорректности? В этом смысле, может быть, правильнее было бы противопоставлять (как это делается в некоторых официальных документах Московского Патриархата) «традиционные» ценности «либеральными». Еще более обобщенно можно говорить о конфликте между верой и неверием, о фундаментальном несоответствии религиозного миропонимания нормам гуманистического секуляризма.

Множество конкретных примеров такого несоответствия содержится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» — документе, который последовательно и на разных уровнях утверждает приоритет традиционных ценностей над либеральными. Со своей стороны приведу несколько примеров из истории и современного бытия человеческого сообщества в каче-

стве иллюстрации того несоответствия, о котором идет речь.

С точки зрения современного секулярного права, к числу самых страшных преступлений относятся посягательство на человеческую жизнь, на личную и государственную собственность, на общественное спокойствие. Именно такие преступления караются наиболее строго. При этом, однако, тот же самый закон, который осуждает преступника за убийство другого человека, защищает жизнь убийцы, исходя из представления об абсолютной ценности человеческой жизни.

В религиозной же традиции земная жизнь человека отнюдь не представляется имеющей абсолютную ценность. И самыми страшными преступлениями считаются не те, которые направлены против человека, но те, что направлены против Бога и веры. Не случайно в древние времена у многих народов наиболее строго карались богохульство и осквернение святыни: и в греко-римской, и в иудейской традициях поправший святыню, как правило, осуждался на смерть. В то же время у многих народов преступник или осужденный мог искать убежище в алтаре храма. Хотя для современного права это звучит почти абсурдно, но неприкосновенность прибежавшего в алтарь преступника охранялась тем же законом, который осуждал этого преступника на смерть. Более того, арест в алтаре рассматривался как тяжкое преступление.

Для упомянутой законодательной нормы нет никакого объяснения кроме того, что она была основана на представлении о приоритете религиозных ценностей над «общечеловеческими». С точки зрения современной юриспруденции смертная казнь за осквернение святыни есть дикая по своей жестокости мера, наказание неадекватное совершенному преступлению. Но у наших предков на этот счет было иное мнение. Осквернение религиозных символов рассматривалось как покушение на самое святое в духовной жизни нации — на ее веру, без которой нация не осознавала себя как нация. Именно поэтому даже посягательство на человеческую жизнь средневековое право не рассматривало с той строгостью, с какой оно смотрело на оскорблениe веры.

Другой пример — из области градостроительства. В Византии и на средневековом Западе фортификационные сооружения, как правило, возводились с таким расчетом, чтобы в случае штурма последним оплотом обороны оставался храм: именно в нем осажденные видели свою последнюю надежду, и именно здесь остатки оборонявшихся горожан желали обрести кончину. С точки зрения современного военного искусства может показаться безумием в качестве последней линии обороны оставлять церковь, которая является самым неудобным и неприспособленным для боя архитектурным сооружением. Но наши верующие предки думали по-иному.

Самые выдающиеся произведения архитектуры прошлого были посвящены Богу и являлись плодами живой и горячей веры их создателей. До тех пор, пока религиозное мировоззрение оставалось господствующим, люди не построили ни одного дворца, который бы по своим размерам и величию превосходил посвященное Богу здание. Самым величественным строением Византийской империи был храм Святой Софии, и в каждом русском городе на самом живописном месте стояло самое красивое в городе здание — церковь. «Все лучшее Богу, остальное — себе», говорили наши предки, и в этом емком изречении заключалась вся суть их мировоззренческого выбора.

Современному секулярному миру с его культом потребительства, с его ориентацией на материальное благосостояние, все труднее понимать религиозную мотивацию тех, кто строил величественные средневековые соборы, до сих пор составляющие самое лучшее, что есть в европейской архитектуре. А между тем, и в наши дни люди строят величественные храмы, но происходит это, как правило, не в Западной Европе, сжимаемой тисками воинствующего секуляризма, а за ее пределами. Десять лет назад в Сенегале — стране, где даже проблема голода еще далека от разрешения, — был построен католический храм, по своим размерам превосходящий собор святого Петра в Риме. Строительство храма сопровождалось бурными общественными дебатами, в ходе которых подчеркивалось, что в такой бедной стране строи-

тельство такого большого храма нецелесообразно с экономической точки зрения. Подобными же дискуссиями сопровождалось строительство храма Христа Спасителя в столице России — страны, где многие острые экономические проблемы не решены, где четверть населения до сих пор находится за чертой бедности. Но для тех, кто вкладывал силы и средства в строительство упомянутых храмов, вопрос об экономической целесообразности проекта не стоял. Их главной движущей силой была вера в Бога и стремление отдать Богу то лучшее, что у них есть.

Люди, для которых религиозные ценности составляют главное содержание жизни, есть не только в Сенегале и не только в России. Немало таких людей и в Западной Европе. По данным социологических опросов, в большинстве западноевропейских стран от 60 до 95 процентов населения все еще относит себя к христианской вере. Однако число «практикующих» христиан неуклонно падает. Воинствующий секуляризм, со своей стороны, прилагает все усилия для того, чтобы христианство вышло из моды, чтобы оно воспринималось как «пережиток прошлого», чтобы оно уступило место более «прогрессивным» мировоззренческим концепциям. Активная работа проводится с молодежью: современная молодежная культура, вдохновленная секулярными идеями, становится все более антицерковной и антихристианской. Социологи не без основания предрекают значительное снижение численности европейских христиан через одно или два поколения (при одновременном постоянном росте числа приверженцев ислама).

Православие перед вызовом воинствующего секуляризма

Как уже было сказано, в своей борьбе с религией воинствующий секуляризм вдохновляется прежде всего антикатолическим пафосом. В свою очередь, именно Католическая Церковь сегодня оказывается главным оппонентом секуляризма и либерализма в Европе. Но на европейском континенте проживает значительное число

протестантов, а также не менее 200 миллионов православных. Ответом многих европейских протестантов на вызов секуляризма становится, увы, постепенный отход от основополагающих богословских и нравственных норм христианства, размывание вероучительных и моральных принципов, приспособление их к секулярному мировоззрению. Каким будет ответ Православной Церкви на этот вызов? И кто наши главные союзники в борьбе за право строить свою жизнь на основе приоритета традиционных ценностей над «общечеловеческими»?

Я глубоко убежден в том, что в Европе нашим главным союзником является Католическая Церковь. Те проблемы, которые существуют сегодня во взаимоотношениях между католиками и православными на Украине и в России, должны, конечно, решаться, но эти проблемы следует локализовать, передав их в ведение специальных двусторонних комиссий. Что же касается европейского общественного поля, то здесь православным и католикам необходимо находить общие пути свидетельства перед лицом расщерженного мира. Нынешний конфликт между Православной и Католической Церквами можно назвать очень несвоевременным (хотя бывают ли своевременные конфликты?), ибо он разразился в тот момент, когда совместное свидетельство двух традиционных Церквей, объединенных общей верой и общей озабоченностью наступлением воинствующего секуляризма, было бы особенно необходимым.

По многим позициям нашими союзниками в отставании традиционных ценностей оказываются также представители других традиционных религий, в частности ислама и иудаизма. Когда Франция ввела запрет на ношение религиозных символов, под этот запрет попали «крупные и бросающиеся в глаза религиозные атрибуты», такие как хиджаб, кипа и христианский крест большого размера. Удар, нацеленный прежде всего на мусульман, был нанесен представителям всех трех монотеистических религий. И не случайно христианские лидеры Франции выступили в данном случае единым фронтом с представителями иудаизма и ислама. Расширение межрелигиозного диалога в контексте всего происходящего приоб-

ретает особую актуальность. Безусловно позитивным следует считать развитие этого диалога в России и на всем пространстве бывшего Советского Союза — диалога, приведшего к созданию Межрелигиозного совета стран СНГ. Но хотелось бы, чтобы подобный совет был создан также в рамках Европейского Союза и чтобы в него, наряду с католиками, протестантами, иудеями и мусульманами, вошли также православные.

До недавнего времени влияние Православия на европейские процессы было достаточно ограниченным. В странах с преобладающим католическим или протестантским населением Православие оставалось мало известным для широкой публики; в общественной же сфере — как на национальном, так и на европейском уровне — оно не играло никакой заметной роли. Эта ситуация, вероятно, изменится после вступления в Евросоюз таких государств православной традиции, как Болгария, Румыния и Кипр. Вместе с Грецией, являющейся членом Евросоюза с 1974 года, вместе с Прибалтикой и другими европейскими странами, где проживает значительное по численности православное меньшинство, эти государства составят то «православное лобби», которое будет достаточно влиятельным, чтобы вести полномасштабный диалог с европейскими политическими структурами. Важно, чтобы в этом диалоге, наряду с политиками, принимали участие и представители Православных Церквей упомянутых стран.

Такой диалог сейчас крайне необходим, так как православное христианство, наряду с католичеством, тоже нередко оказывается под ударом, когда к нему пытаются применить секулярные нормы. В начале 2003 года Европейский парламент проголосовал за отмену запрета на посещение женщинами Святой Горы Афон на том основании, что данный запрет нарушает «универсально признанный принцип равенства полов», а также законы, касающиеся свободного перемещения всех граждан ЕС на его территории. В этой резолюции проявилась полная нечувствительность европейских политиков по отношению к особому статусу Афона — православной монашеской республики, где упомянутый запрет существует вот уже

тысячу лет. Евродепутатов не беспокоит то, что отмена многовековой традиции неизбежно приведет к разрушению тысячелетнего уклада афонского монашества: для них важно только соответствие или несоответствие той или иной религиозной общине ими же самими установленным нормам.

Православная Церковь настаивает на религиозно-мировоззренческом нейтралитете светской власти⁸, на недопустимости вмешательства государства во внутреннюю жизнь Церкви⁹. Призывающая светскую власть уважать ее внутренние установления, Церковь в то же время готова сотрудничать со светским государством в делах, служащих благу самой Церкви, личности и общества при условии отсутствия государственного диктата в общественной деятельности Церкви¹⁰. Церковь уважает принцип светскости государства, но считает недопустимым понимать этот принцип как означающий «радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач»¹¹.

К сожалению, именно так понимают принцип светскости государства те европейские политики, которые пытаются разрушить традиционный церковный уклад, одновременно вытесняя Церковь с общественной арены. И именно против такого взгляда Православные Церкви должны бороться, объединив свои усилия со всеми, кто готов сегодня защищать традиционные ценности в противовес либеральным, религиозным в противовес «общечеловеческим», кто готов отстаивать право религий на общественное самовыражение. Только выступая единым фронтом, традиционные религиозные конфессии смогут отразить натиск воинствующего секуляризма.

Примечания

¹ Н. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 129.

² Там же. С. 131.

³ Автору этих строк довелось несколько лет назад совершить Божественную литургию в одном полу заброшенном

армянском храме в Турции. Для совершения богослужения потребовалось особое разрешение властей. При этом в храм были присланы двое сотрудников спецслужб, один из которых стоял рядом со мной на протяжении всей службы и снимал на телекамеру каждое мое движение, а другой в это время фотографировал участников богослужения — всех вместе и каждого в отдельности. Такая вот «свобода вероисповедания» *alla turca*.

⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, XVI.4.

⁵ Там же.

⁶ Там же, XVI.3.

⁷ Там же, XVI.4.

⁸ Там же III.6.

⁹ Там же III.3.

¹⁰ Там же III.8.

¹¹ Там же III.3.

*Ю. А. РЯБЫХ**

УЧАСТИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Тон в исследовании вопроса, какое участие Русская Православная Церковь принимает в политической жизни России, задают представления об ее отношениях с государством. Это естественно, поскольку государство является центральным звеном политической жизни. Кроме того, эта точка отсчета не только организует любого рода исследования, связанные с ролью православия в политической жизни страны, но и вносит в них определенную двойственность. Дело в том, что в политической науке, да и в обыденном политическом дискурсе, под словом «государство» подразумеваются две реальности. Первая охватывает систему органов государственной власти, а вторая — все общество, организованное политическим образом¹. Второе, более широкое значение понятия «государство» объединяет и политические институты, и вообще всю общественно значимую деятельность в пределах какого-либо территориального пространства, то есть фактически совпадает с понятием политической жизни. Поэтому формула «религиозные объединения отделены от государства», содержащаяся в Конституции РФ 1993 года, не дает четкого представления об участии Церкви в

* Сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, аспирант кафедры Политической теории МГИМО (У) МИД России.

политической жизни, а ставит множество вопросов. Например: идет ли речь об отделении религиозных объединений от государства-аппарата или жизни государства-сообщества?

В свое время, когда этот принцип впервые был провозглашен в России советским правительством (Декрет от 23 января 1918 года), Православная Церковь сравнила его с пожеланием, чтобы «солнце не светило, а огонь не согревал». Далее в декларации Поместного Собора говорилось: «Церковь по внутреннему закону своего бытия не может отказаться от призыва просветлять, преображать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами». Совершенно очевидно, что авторами церковного определения государство понималось как некое исторически возникшее сообщество людей. В 90-е годы XX века эта позиция была озвучена Патриархом Алексием II в другой форме, но по сути воспроизводила выражение Поместного Собора 1917-1918 годов: «Церковь и государство разделены, но Церковь и общество нераздельны»². Если политическая жизнь является частью общественной жизни, то для анализа влияния православного фактора на политику современной России представляется важным ответить на вопрос: в чем состоит неотделяемость Церкви от политической жизни общества? При этом желательно указать те параметры, которые были бы очевидны не только для верующего человека, но и для любого непредвзятого исследователя? Чтобы удовлетворить подобному условию, необходимо обнаружить плоскости пересечения Церкви и политики, которые оставались бы очевидными, как при построении модели полного разделения Церкви и политики, так и при построении модели наиболее возможного их сближения.

На институциональном уровне контакты между Церковью и государством, а также другими политическими акторами (например, политическими партиями), неизбежны по поводу религиозной политики государства. Эта неизбежность связана со свойством государства, вытекающим из его суверенного права определять юридический статус религиозных объединений. Под статусом религиозных организаций подразумеваются законодательные нормы

мы, регулирующие религиозную деятельность, и практика их применения: имущество, налоги, образовательные, социальные учреждения и др.³ Эта сторона соприкосновения Церкви и политики очень важна для участия Церкви в общественной жизни, потому что с ее помощью обеспечивается создание и функционирование легальных институциональных механизмов церковного воздействия на отдельных людей и общественные процессы. Хотя обладание институциональными каналами воздействия на общество является необходимым условием церковного участия в политической жизни, оно не может быть достаточным. Другим необходимым компонентом является совокупность установок, которые распространяются с помощью этого механизма.

В результате своей деятельности, как и любая другая религиозная организация, Православная Церковь формирует мировоззрение, которое охватывает все вопросы человеческой жизни, в том числе политического свойства. У мировоззрения, возникающего на основе религиозной веры, есть, по крайней мере, два качества, которые делают из него серьезный политически значимый фактор: всеохватность и императивность. Христианство охватывает всю жизнь человека, всю его деятельность, что и подчеркивается в приведенной выше позиции Поместного Собора 1917-1918 годов по поводу принципа разделения Церкви и государства. Христианство имеет свой взгляд на все стороны жизни человека, часть которых подпадает под регулирование политическими институтами. С другой стороны, религиозное мировоззрение в высшей степени императивно, т.е. способно мотивировать человека на определенного рода поступки, в том числе общественно значимые. В определенных случаях эта императивность может поспорить с эффективностью принудительного аппарата государства. Религиозная императивность настраивает человека на следование определенным идеалам и соблюдение определенных законов даже ценой мирского благополучия.

Оформлению механизма воздействия Православной Церкви на современное российское общество посвящено достаточно много статей. В частности, напряженные дис-

куссии вызывают вопросы церковного налогообложения, землепользования, введения в школьную программу предмета, знакомящего детей с православием. В связи с данными обсуждениями появилась серьезная необходимость рассмотреть, какие политические взгляды и установки Церковь готова формировать сегодня в сознании российских граждан. Для современной политической системы России, которая осуществляет переход к демократии, важным является отношение Церкви к формирующимся демократическим ценностям и институтам. Исследователи переходов к демократии в различных странах мира констатируют сложности перенесения демократических институтов и ценностей на новую почву. По их мнению, важный временной отрезок в этом процессе занимает выработка самобытной демократической системы в конкретной стране. В этой связи становится важным, какую позицию по этому вопросу занимают традиционные институты общества, такие как религиозные общины⁴.

Хорошо известно, что в некоторых странах мира: Швеции, Италии, Испании — именно традиционные религиозные общины сыграли решающую роль в укоренении демократии. В этих случаях, как правило, речь шла о поддержке демократических институтов, самобытном прочтении демократических ценностей, а также решении проблем, стоящих перед государством и обществом.

Мировоззренческий аспект

В отличие от опыта религиозных общин в западных странах современное русское православие оказалось в ситуации изначальной заданности политических идеалов. Либерально-демократический курс развития страны был провозглашен и одобрен народом в то время, когда Церковь только выходила из общественного гетто. На многие годы ее главная забота заключалась в восстановлении и строительстве своей религиозной деятельности, а не в активном осмыслении политической жизни. Поэтому в 90-е годы основным предметом отношений с миром политики стал статус Церкви в новом обществе: решение имущественных, налоговых вопросов, создание системы

духовного и религиозного образования, социального служения.

Однако эта данность изначально не была абсолютной. Безусловно, либерально-демократическая модель задает определенный набор институтов, правил, ценностей, понятий, но их смысловое и практическое наполнение остается задачей для творчества самой нации, одной из духовных сил которой в России является Православная Церковь. Первоочередными либерально-демократическими положениями для осмысления верующими стали светскость государства, религиозная свобода в широком контексте прав человека. Важным этапом в процессе рецепции современных политических и общественных реалий стало принятие со стороны Русской Православной Церкви Основ социальной концепции (далее — ОСК) в 2000 году на Юбилейном Архиерейском Соборе. Изложив православный взгляд по многим общественно значимым вопросам, Церковь обозначила ориентиры, в том числе и для политического действия верующего человека. Также не менее важными источниками общественного взгляда на политику являются экспертные оценки, обозначение позиций Церковью и ее действия по тем или иным вопросам политической и общественной жизни, документы церковно-общественных мероприятий, выступления и статьи официальных церковных представителей. В них обнаруживается прочтение демократической модели, которое предлагает обществу Русская Православная Церковь.

Основополагающее противоречие между православным мировоззрением и либерально-демократической идеологией западного варианта Церковь видит в провозглашении последней религиозной нейтральности политической жизни, прежде всего ее главного института — государства: «В современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами» (ОСК, III.3). С церковной точки зрения, это противоречит высшему предназначению государства: «Государство как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха, благословляется Богом... Священное Писание призывает власть имущих

использовать силу государства для ограничения зла и поддержания добра, в чем и видится нравственный смысл существования государства» (ОСК, III.2). Таким образом, для Церкви политический идеал заключается в становлении нравственно и религиозно ответственного государства.

Как следует из общего подхода ОСК, сам по себе этот идеал не является антидемократическим. Хотя, замечая о связи формы правления и нравственного состояния общества, концепция отдает предпочтение теократии и монархии перед демократией, но только потому, видимо, что «современные демократии, в том числе монархические по форме, не ищут Божественной санкции власти» (ОСК, III.7). В свете данного замечания можно сделать вывод, что предпочтение теократии и монархии вытекает из исторического опыта, который уже доступен для оценки. Если монархия, когда-то зародившаяся в языческих обществах, могла быть христианизирована, можно предположить, что подобный поворот вполне возможен и в отношении демократии. Церковь даже намечает некоторые общие принципы модели нравственно и религиозно ответственного демократического государства.

В чем же может состоять нравственность и религиозность современной демократии? Прежде всего, стоит сделать оговорку о том, что Церковь понимает государство не только как аппарат, но и как определенную форму общественной жизни. Поэтому при описании данной модели четко разделяется то, что относится в государстве к административно-управленческому аппарату и то, что относится к политической жизни, затрагивающей все общество.

В ОСК со всей ясностью утверждается положительное отношение к разделению Церкви-структуры и государства-аппарата. Таким образом, Церковь принимает принцип светскости демократического государства с определенной его трактовкой: «Нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, лишение их права давать оценку

действиям властей. Этот принцип предполагает лишь известное разделение сфер компетенции Церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга» (ОСК, III.3). Далее поясняется, во что, в церковной жизни, государство не должно вмешиваться: «Государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь, духовническую практику и так далее, равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами. Церковь ожидает от государства уважения к ее каноническим нормам и иным внутренним установлениям». (ОСК, III.3).

Но совершенно другое отношение должно быть у государства к роли православного мировоззрения в политической жизни. Как вытекает из текста ОСК, православная система ценностей должна свободно влиять на следующие стороны политики: выработку политических курсов в различных сферах общественной жизни и политическое поведение граждан. Поэтому задачей минимум в условиях существования государства, считающего религию частным делом, для Церкви является борьба за равноправие религиозного мировоззрения в общественной жизни с либерально-гуманистическим мировоззрением. Это означает недопущение ситуации, при которой граждане могут принуждаться государством к исполнению действий, противоречащих их вере. Таким образом, в борьбе против подхода, относящего религию исключительно к частной сфере жизни, Церковь вооружилась демократическим «оружием» плюралистичности.

Однако в условиях демократии важным критерием демократичности является не только терпимость к мнению другого, но и отсутствие какого-либо насилиственного принуждения граждан в идеологической и религиозной сферах. Поэтому важное значение имеет то, каким образом и в каких формах Церковь будет стремиться выстраивать механизмы участия в политической жизни. Можно утверждать, что против появления антидемократических

механизмов российское общество, в том числе его православная часть, пережившее время обязательной идеологии, хорошо застраховано. Еще в первой главе ОСК Церковь провозглашает принцип непринудительного влияния на общество: «Не ставя прямой задачи обращения всех в Православие в качестве условия сотрудничества, Церковь уповаает, что совместное благотворение приведет ее соработников и окружающих людей к познанию Истины, поможет им сохранить или восстановить верность божданным нравственным нормам...» (ОСК, I.4).

В этой связи Церковь предлагает создание механизма консультативного сотрудничества с государством по определенным направлениям: миротворчество, образование и воспитание, дела милосердия и благотворительности, охрана культурного наследия, здравоохранение и др. Кроме того, Церковь оставляет за собой право критиковать государство согласно следующим критериям: «Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни» (ОСК III.6). В качестве крайнего средства воздействия на государство Церковь может призвать к мирному неповиновению, «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным действиям» (ОСК, III.5). В данном случае Церковь определяет алгоритм своего поведения как классическая организация гражданского общества. Этот гражданский подход также определил в своей речи на Юбилейном Архиерейском Соборе Патриарх Алексий II: «Наши отношения с государством можно назвать критической солидарностью — Церковь поддерживает власть во всяком добром деле, решительно противостоит попыткам ее ослабить, но одновременно возвышает свой пророческий голос, когда видит со стороны власти нравственно не оправданные поступки или бездействие в какой-либо важной области»⁵.

Важным компонентом ненасильственности в религиозной сфере является отношение к другим религиям или неверующим. В демократической системе основной гарантией против принуждения или дискриминации по религиозному признаку являются принципы свободы совести и религии. В ОСК не подвергается сомнению право каждого человека иметь свои убеждения, но подвергается критике то понимание свободы совести, которое приводит к исключению религии из публичной сферы (ОСК, III.6). Выход из этого затруднения Церковь видит в применении принципа адекватности в отношении государства, а следовательно и других политических акторов, к различным религиям, т.е. учет их значимости в политической и общественной жизни: «Она (Церковь. — Ю. Р.) также вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического и духовного облика народа, их граждансскую позицию» (ОСК, III. 6).

Таким образом, не ставя принципиально вопроса о форме правления, Церковь косвенно признает демократическую модель как основу политической жизни современной России, но выражает несогласие с ее секулярно-гуманистическим прочтением. Альтернатива данному прочтению видится Церковью в созидании религиозного общества, что вписывается в миссионерский вектор христианства. Основной тезис православной политической мысли состоит в том, что религия не должна быть изолирована в частной сфере, а допущена в публичную сферу пропорционально ее последователям в обществе. При этом в Церкви существует понимание, что желаемое присутствие религии в общественной жизни не означает восстановление моделей религиозно-политических отношений, существовавших в прошлом. Основополагающими принципами новой модели должны стать добровольность (отсутствие принуждения в делах веры) и мирные отношения с другими религиозными течениями.

Далее будет рассмотрен опыт участия православного фактора в политических процессах современной России, таких, как создание политических программ, проведение

выборов, принятие решений в различных областях общественной жизни.

Политические идеологии и программы

Избирательная кампания 2003 года в Государственную Думу показала, что религиозное мировоззрение начинает активно проникать в идеологическую сферу и влиять на выработку программ некоторых партий. При этомрабатываются оригинальные формы выражения религиозных ценностей в сфере политических идеологий. Специфика этих форм обусловлена существующими законодательными нормами, регулирующими деятельность партий, и церковными решениями, определяющими политическую активность Церкви.

Начиная с 2001 года, принцип светскости стал обязательным и для партийно-религиозных отношений. Соответствующие положения были зафиксированы в федеральном законе «О политических партиях». Статья 9 закона главы I «Ограничения на создание и деятельность политических партий» непосредственно касается взаимодействия политических партий с религиозными организациями. В данной статье запрещается регистрация партий, сформированных по конфессиональному признаку: «Не допускается создание политических партий по признакам профессиональной, расовой, национальной или религиозной принадлежности. Под признаками профессиональной, расовой, национальной или религиозной принадлежности в настоящем Федеральном законе понимается указание в уставе и программе политической партии целей защиты профессиональных, расовых, национальных или религиозных интересов, а также отражение указанных целей в наименовании политической партии». Согласно закону, партии не могут ставить своей целью защиту религиозных интересов и вносить их в свое название.

В 2003 году в свет вышли два комментария к этому закону. Авторами первого являются представители Аналитического управления аппарата Государственной Думы, и их комментарий отражает интерпретацию закона депутатами⁶. Другой комментарий составлен в Институте

законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве Российской Федерации⁷. Комментарий, условно назовем его «правительственным», содержит только один абзац, посвященный религиозной теме и не дает ответа на вопрос, что подразумевается под указанием «в уставе и программе партии целей защиты соответствующих (религиозных. — Ю. Р.) интересов или отражение указанных целей в наименовании политической партии»⁸.

«Парламентский» комментарий более многословен на интересующую нас тему. В пользу введения регулирования партийно-религиозных отношений на основе принципа светскости в нем приводятся несколько аргументов. Во-первых, светская партийная система является гарантией против «прихода к власти политической партии, преследующей групповые, узкопартийные интересы, способные представлять угрозу для безопасности страны»⁹. Во-вторых, «парламентский» комментарий настаивает на том, что «образование политической партии по признакам религиозной принадлежности в таком многоконфессиональном и многонациональном государстве, как Российская Федерация, чревато труднопредсказуемыми последствиями. Правовой запрет на их создание обусловлен, кроме прочего, и особенностями исторического развития России. В некоторых странах Запада и Востока существуют политические партии, в названии которых отражаются религиозные признаки; это, в частности, христианско-демократические и другие партии. Однако опыты по созданию политических партий (движений) чисто религиозной направленности всегда в итоге приводят к катастрофе»¹⁰.

Как видно, ограничения на использование религиозного фактора в партийной деятельности связано с принятием во внимание отрицательного исторического опыта, напоминающего о том, что религиозные организации склонны к достижению религиозных целей с помощью «земных» средств, таких как политическое принуждение. В данном случае принцип светскости рассматривается как гарантированной свободы совести и означает запрет на выполнение партиями религиозных функций. Кроме того, партии, так же как и государство, устраняются от решения вопроса об истинности той или иной религии, о чем говорится

в ч. 2 ст. 29 Конституции: «Запрещается пропаганда <...> религиозного превосходства»¹¹.

Тем не менее законодательная норма о запрете на защиту политическими партиями религиозных интересов остается не вполне ясной. Что вкладывали законодатели в понятие «религиозные интересы»: запрет на продвижение религиозных идей в политике (в частности, миссионерского плана), запрет на защиту интересов религиозных организаций или выработку политической программы на основе религиозного мировоззрения? Ведь отстаивание социальной справедливости в экономической сфере также может рассматриваться как религиозный долг политика или гражданина. «Парламентский» комментарий настаивает на том, что запрет касается только внесения религиозных интересов в программу, устав или название партии. В то же время он не запрещает политическим деятелям занимать позицию по религиозным вопросам и вносить на рассмотрение законодательных органов соответствующие законопроекты: «Вместе с тем, членам политических партий не запрещается разрешенными российским законодательством средствами выступать в защиту <...> религиозных интересов. В частности, депутаты Государственной думы — члены политической партии могут инициировать законопроекты, улучшающие социально-экономические положения различных слоев населения или этносов»¹². Другими словами на лицо та же модель, что и в сфере церковно-государственных отношений: разделение институтов, но не исключение религиозного фактора из повестки дня общественной жизни.

Совершенно очевидно, что подобная светская норма не могла бы возникнуть без согласия со стороны основной конфессии России и понимания ее руководством опасности существования конфессиональных партий в стране со многими религиями. Допущение создания политической партии, отстаивающей интересы православия, автоматически означало бы, что все остальные партии находятся к ней в оппозиции. И чтобы выразить свое хорошее отношение к Православной Церкви, представители других партий были бы вынуждены вступить в ее ряды. Это неминуемо привело бы к расколу общества на православ-

ную и светскую части. Другая линия разделения могла бы пройти между политизированными религиями. В начале 90-х годов инициатива создания религиозных партий в первую очередь исходила из мусульманских кругов. Тогда, в 1995 году, Патриарх Алексий II выступил с обращением к мусульманам, призывая их отказаться от использования инструмента политических партий для достижения религиозных целей: «Священноначалие Русской Православной Церкви получило информацию о намерении общественного движения “Союз мусульман России” выдвинуть кандидатов в депутаты Государственной Думы на предстоящих выборах... Такое вовлечение религиозного фактора в политическую борьбу неизбежно может подтолкнуть православную общественность к ответным шагам, привести к конфронтации в православно-мусульманских отношениях и породить новый раскол в обществе... Прошу и всех духовных лидеров российских мусульман не поддаваться влиянию духа политической розни и воздерживаться <...> от односторонней поддержки каких-либо политических организаций»¹³. Подобное отношение к конфессиональным партиям было закреплено в ОСК в 2000 году. И только в 2001 году подобная норма появляется в федеральном законодательстве. Перед нами пример того, как отдельное положение светскости политики было выработано в процессе реальной общественной жизни, а только потом было законодательно закреплено.

Подобная позиция позволила Церкви остаться открытой для людей, придерживающихся различных политических взглядов и признать допустимость политического плюрализма среди своих членов: «Она (Церковь. — Ю. Р.) также допускает наличие различных политических убеждений среди ее епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые явно ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственным нормам церковного Предания» (ОСК, V.2). В то же время в ОСК Церковь сделала заявление о том, что не может возникнуть политической партии, выражающей позицию всей Церкви. Любые партии, связывающие себя с православием, все равно остаются выражителями интересов и взглядов определенной группы людей, но не всей Церкви.

По причине вышеизложенной позиции Православной Церкви и политических сил в программных документах крупных партий России прямые ссылки на христианские нормы отсутствуют. Партийные документы, как правило, имеют ссылки на понятия «нравственные ценности» или «ценности традиционных конфессий России». При этом имеются в виду не религиозные установки конкретных конфессий, а те общественно-политические ценности и ориентации, которые адаптирует или порождает религиозное сознание.

Для светских политических партий механизм формирования установок политического сознания российских граждан, в котором активно задействованы традиционные конфессии России, является на сегодняшний день уникальным инструментом генерирования самобытной общественно-политической идеологии. В религиозной жизни российских граждан некоторые партии находят источник мощной гражданской энергии, который выходит из недр самого общества и не связан с усилиями, направленными «сверху».

Активным «освоением» этого источника в предвыборной кампании серьезно занимались только две крупные российские партии: КПРФ и Народная партия, а также один избирательный блок «Родина». Интересные результаты показал анализ нескольких основных документов этих двух партий, касающихся религиозной проблематики. Для Народной партии — это Манифест российского патриотизма, выпущенный в 2001 году. Для КПРФ — это книга Г. Зюганова «Святая Русь и Кащеево царство», вышедшая в свет в 2003 году, и статья В.Зоркольцева, члена Президиума ЦК КПРФ и бывшего председателя Комитета ГД ФС РФ по делам общественных объединений и религиозных организаций, напечатанная в 123–126 номерах газеты «Правда» за 2000 год.

Манифест Народной партии посвящен обоснованию политических ценностей, обобщающим понятием которых является «государство правды»: «Российское государство должно устроиться на началах Правды, Законности и Милосердия («милости»), предназначение и задача России — стать «государством правды»¹⁴. Для каждого ценностного

элемента государства правды в документе дается историко-идейное обоснование с акцентом на их православно-христианское происхождение. Авторы Манифеста стремятся убедить избирателя в том, что политические и общественные ценности, свойственные русскому культурному типу, имеют религиозное происхождение, даже если человек не является верующим: «мировоззрение, уклад жизни и сознания, которыми мы обязаны, в первую очередь, православию, но также и иным традиционным религиям народов Евразии»¹⁵.

Для авторов Манифеста русская идея может быть выработана на основе общественных ценностей, поддерживаемых всеми традиционными религиями России. «Если отречься от догматической стороны «евразийских религий» и воспринимать религии в их отношении к общественной жизни — политике, экономике, — на первый план выступит фундаментальное сходство мировоззренческих принципов, способных составить ядро общероссийской социальной идеологии»¹⁶. Соответственно логичным продолжением этой мысли становится желательность появления социального учения, общего для традиционных религий России: «Развитие межконфессиональных отношений вплоть до выработки общих документов (например, межконфессиональной общенациональной социальной доктрины) является важнейшей предпосылкой решения национальных проблем»¹⁷. В данном ракурсе православие, ислам или другое вероучение интересует партию не столько как религия, а как самое распространенное мировоззрение в России, влияющее на формирование политических и общественных ценностей большинства жителей России.

Со своей стороны, партия как бы представляет только светские политические ценности и взгляды верующих, принадлежащих к различным религиозным общинам. Так можно выработать самобытную политическую платформу, по возможности объединяющую представителей всех традиционных религий России. Если по своей форме эта идеология может быть только светской в условиях достигнутого баланса между различными религиями, о котором говорилось выше, то логично возникает вопрос о ее

далнейшей связи с религией. Церковь видит решение этой проблемы в наличии веры лично у политических деятелей и в наличие разветвленной системы воспитания и образования в России на православном фундаменте.

С другой стороны к проблеме религиозно-партийных отношений подходит КПРФ, которая имеет давние партийные традиции и серьезную идеологическую платформу. В конце 90-х — начале 2000 годов в КПРФ развернулась общепартийная дискуссия на тему отношения партии к религии. Апологетом нового курса в отношении религии, проводимого Г.Зюгановым, выступил В.Зоркальцев, который опубликовал серию статей в газете «Правда». Для КПРФ задача состояла и до сих пор состоит не в том, чтобы генерировать новую идеологическую платформу, как это было в случае с Народной партией. Для нее важно ответить на вопрос: совместимы ли коммунистические идеи с религиозным мировоззрением? Как известно, в советское время официальная позиция Коммунистической партии была отрицательной, более того, в стране насаждался атеизм.

Сторонники нового курса в КПРФ считают, что религия, в частности традиционные конфессии России, воспроизводят социальные и политические ценности, которые совместимы с коммунистической идеологией. Коммунистическая идеология и христианство близки, поскольку в них утверждаются одни и те же ценности: «Богоискатель» Н. Бердяев одним из первых заметил, что у раннего христианства и русского коммунизма много общего. А православие, ведущее свое начало именно от раннего христианства, вполне может рассматриваться как одно из учений, предшествовавших русскому социализму¹⁸, — пишет в своей статье В. Зоркальцев.

В данном случае религиозное сознание также подвергается секуляризации. Как этот процесс реализовался в отношении коммунистической идеи, исследовал и описал в своем труде «Истоки и смысл русского коммунизма» еще Н. А. Бердяев: «Душа русского народа была формирована Православной Церковью, она получила чисто религиозную формацию. И эта религиозная формация сохранилась и до нашего времени, до русских нигилистов и

коммунизма»¹⁹. Политические ценности, такие как приоритет коллективного бытия над индивидуальным, личная жертвенность ради своей веры, «устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру»²⁰, вырабатывались под воздействием в том числе православия и создали элементы политического сознания, характерные для русского человека.

Благожелательная позиция в отношении Православной Церкви отдельных фигур в КПРФ все еще не может претендовать на общепартийный курс, поскольку коммунисты вынуждены давать почти полностью положительную оценку советскому прошлому, а значит, и гонениям на Церковь. Доказательством этого стала книга Г. Зюганова «Святая Русь и кашеево царство». Кроме того, до сих пор гимном КПРФ является Интернационал, в котором есть следующие слова: «Никто не даст нам избавленья: Ни бог, ни царь и не герой». Вопрос об идеологической ориентации КПРФ поднял на конференции «Россия-2003: выборы и религиозные конфессии», прошедшей в марте 2003 года, лидер тогдашней политической партии «Евразия» Александр Дугин: «За все десять лет коммунисты умудрились не издать ни одного серьезного журнала, где бы они объяснили, преемниками какой идеологии они являются. Со стороны Православной Церкви можно было бы предъявить КПРФ ультиматум с просьбой объяснить — либо коммунисты носители новой идеологии, либо прежней социально-политической ереси и ахинеи, которую они несут».

Идя на выборы, блок «Родина» не имел четкой сформулированной программы в отношении религиозных организаций. Он представил сильную патриотическую экономическую и политическую программы, которые ассоциировались соответственно с С. Ю. Глазьевым и Д. О. Рогозиным. В то же время некоторые политические деятели, входившие в этот блок, были известны как защитники интересов православия и как лично верующие люди. Так, депутат Государственной Думы А. Чуев выступал со множеством законодательных инициатив, направленных на поддержку традиционных религий, в частности его круп-

ный законопроект касался установления их особого статуса. Согласно этому проекту к традиционным религиям относились бы организации, действующие на территории России не менее 50 лет, имеющие не менее 100 тысяч последователей и являющиеся «неотъемлемой частью исторического, духовного и культурного наследия народов России». Цель данного закона состояла в выборе религиозных партнеров государства для сотрудничества в образовательной, социальной сфере и в СМИ. Однако этот законопроект не получил хода.

Еще одним автором проекта сотрудничества государства и религиозных организаций был Сергей Глазьев, один из лидеров блока «Родина», который предлагал проект закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций в целях сохранения национальных духовных традиций и обеспечения социальной защиты населения России». О содержании этого закона Сергей Глазьев сказал следующее в интервью радио «Резонанс»: «Государство отделено от Церкви, но это не значит, что они должны быть изолированы и должны не замечать друг друга. Однако есть много сфер, где государство и Церковь несут общую ответственность за развитие общества. Новый закон призван устраниить правовой пробел в этой сфере. Согласно ему, Церковь имеет возможность работать в сфере образования, культуры, здравоохранения, выполняя важную социальную миссию — не только духовного окормления, но и помогая людям решать их жизненно важные проблемы (образования, здравоохранения.) Второй принцип законопроекта — восстановление имущественных прав Церкви. Еще один принцип закона — признание права Церкви работать с населением с использованием СМИ, в том числе государственных СМИ. В законе идет речь только о традиционных конфессиях — РПЦ, исламе, буддизме».

Равнодушными к религиозной тематике не остаются и другие партии, но с менее четким обозначением своей заинтересованности. В их программах присутствуют ссылки скорее на архетипические ценности русского сознания, характерные для православного мировоззрения, но не на саму религию.

«Единая Россия», партия, цель которой состояла в формировании пропрезидентского большинства в Государственной Думе, выдвинула идею единства как главный технологический принцип в строительстве будущего страны. Г. Павловский прямо заявлял, что эта идея соотносится с идеей соборности, коллективизма, суть, которой состоит в объединении всех сил общества для решения общественно и государственно значимых проблем: «Путинская политика истинно соборная, поскольку собирает моральное большинство нации вокруг твердого ценностного ядра. Как и православие, такая политика не разъединяет, поскольку не делится Бог, не делится Церковь»²¹. В предвыборном манифесте «Единой России»²² поддерживаются ценности, характерные для православного мировоззрения: жертвенность, отзывчивость, сострадание, терпимость, взаимопомощь и взаимовыручка.

Лидер ЛДПР Владимир Жириновский в своей предвыборной борьбе делал акцент на патриотических лозунгах, которые могут оказаться близкими некоторым православным верующим. В предвыборном манифесте партии специально ничего не говорится о Православной Церкви и вообще религиозных организациях. До последнего времени лидер ЛДПР поддерживал православие и даже выпустил книгу «Православный бастион», но сейчас его позиция в отношении религии стала расплывчатой. На VII ВРНС он обвинил Церковь в том, что среди священников много бывших «кэгэбэшников». В выпущенной ЛДПР брошюре оказывается положительная роль религии вообще, без упоминания конкретной конфессии.

Союз правых силставил акцент в своей программе на права человека. Как ни в какой другой программе у СПС утверждается безрелигиозный гуманистический подход, исключающий какое-либо решение проблем общино-го существования, в том числе в связи с религиозным образом жизни: «в каждом из наших сограждан прежде всего признавать человеческую личность, обладающую неотъемлемыми правами и свободами»²³.

Для либерального крыла неожиданно проправославно выглядела программа партии «Яблоко». В программе партии «Яблоко» редакции 2003 года представляется следующее

прочтение принципа светскости государства: «отделение религии от государства не означает ее отделения от общества»²⁴. По сути повторение позиции Православной Церкви. Расшифровка этой формулы дается в следующих направлениях поощрения деятельности религиозных конфессий: миротворчество, «сохранение уникального культурного, архитектурного, исторического наследия», поощрение социальной и культурно-просветительской деятельности. В документе также заявляется о необходимости передачи конфессиям «всех культовых зданий, при соблюдении интересов учреждений и работников светской культуры».

В целом предвыборная кампания показала, что бесплодными и вредными для образа Церкви оказались следующие стратегии поведения партий и их лидеров: 1) прямое заимствование религиозного учения Церкви в виде политической программы (партия «За Русь Святую»); 2) декларация своей связи с Церковью и ее Священноначалием («Народная партия»); 3) упор на нравственные ценности в ущерб предложениям по решению актуальных экономических, социальных и политических вопросов («Народная партия», «За Русь Святую», «Русь»). Хотя нравственная ситуация в обществе остается плачевой, и многие это осознают, но, как показала предвыборная кампания, улучшение нравственности не может быть центральным пунктом политической программы, потому что политика воспринимается гражданами как инструмент улучшения их материального благосостояния. Соответственно политические деятели, делающие ставку исключительно на нравственность, не рассматриваются как профессионалы в своем деле.

Успешным вариантом политической стратегии можно считать формулировку позиции по актуальным вопросам экономики, социальной жизни, международной политики на основе норм, приемлемых для православного мировоззрения: социальная справедливость, патриотизм, уважение власти и т.д. (блок «Родина»). При этом политический деятель не должен скрывать свою религиозную принадлежность. Его политическая программа должна включать предложения в области церковно-государственных отно-

шений и места Церкви в обществе. Конечно, эта часть программы оставалась не так детализирована, как хотелось бы, например, по вопросам образования, землепользования, налогообложения и т.д. (блок «Родина»).

Политические процессы

Демократическая система предполагает не только определенный понятийный аппарат на уровне идеологии, но и соответствующую им практику политической жизни. Одним из важных процессов обновления политической системы являются выборы. Через выборный механизм в демократическом обществе избираются представители власти, а также обеспечивается участие граждан в политической жизни. В развитии института выборов в России можно выделить две основные проблемы: обеспечение честных выборов, а также высокого уровня осознанного участия в них простых граждан. На общем фоне недоверия российских граждан к выборам²⁵ существует проблема рецепции выборов и среди православных граждан. Иногда выборы воспринимаются как нечто нечистое и греховное, далекое от настоящей духовной жизни, а потому неважное. Порой этот демократический институт не воспринимается как необходимый элемент активной гражданской позиции. Кроме того, из-за краткой истории парламентаризма в России выборы мало осмыслены в православном сознании как явление гражданской и политической жизни. Более того, они имеют негативную оценку, потому что именно через их посредство еще в предреволюционной России в Государственную Думу проникали политические силы, открыто исповедавшие отрицательное отношение к религии, и в частности, к православию.

На этом фоне позиция, которую заняла современная Русская Православная Церковь, ориентирована на поддержку института выборов. Она отражена в ОСК в разделе «Церковь и политика». Рассмотрим, как в этом случае преломляется принцип светскости в позиции Церкви и российском законодательстве. В своем отношении к выборам Православная Церковь выделила несколько аспектов. Прежде всего осмыслению подверглось участие

священнослужителей в выборах в качестве кандидатов в законодательные органы власти. С установлением профессионального парламента в 1993 году Церковь провозгласила запрет на участие клира в борьбе за власть, ссылаясь на каноническое правило, запрещающее клирикам вдаваться в дела управления и пренебрегать своими прямыми пастырскими обязанностями. В этом же духе было заявлено о несоздании какой-либо политической партии для отстаивания интересов Православной Церкви. Таким образом, Церковь как иерархическая структура объявила о невозможности участия в выборах для получения доступа к властным рычагам. В то же время была допущена самоорганизация православных граждан в общественные движения и политические партии, но без права представлять Церковь как религиозный институт.

Косвенное вмешательство в политическую борьбу через поддержку кандидатов или политических партий на выборах было также отвергнуто Церковью (ОСК, V.2). Хотя предвыборная агитация в пользу отдельного человека или партии была официально признана недопустимой, тем не менее, на местах, включая предвыборные кампании 2003–2004 годов, отмечались случаи участия иерархов и духовенства или их официальных представителей в предвыборной кампании тех или иных политических сил.

Как и в случае с деятельностью политических партий, позиция Русской Православной Церкви сделала возможным внесение в закон 2002 года «О выборах депутатов Государственной Думы ФС РФ» статей, запрещающих привлечение религиозных организаций к предвыборной агитации. Пункт 5 статьи 57 говорит об агитации следующее: «Запрещается проводить предвыборную агитацию²⁶, выпускать, распространять любые агитационные материалы <...> благотворительным организациям и религиозным объединениям, учрежденным ими организациями, а также представителям религиозных объединений при совершении обрядов и церемоний».

Отказавшись от борьбы за власть Православная Церковь, тем не менее, нашла свою нишу в избирательных процессах. Она заключается в поддержке выборов как проявления гражданской позиции. В ОСК содержится

положительная оценка самого института выборов: «Ничто не должно препятствовать участию иерархов, священнослужителей и мирян в народных волеизъявлениях путем голосования наравне с другими гражданами» (ОСК, V.2). В 90-е годы, а особенно во время федеральных и региональных выборов 2003–2004 годов, работа Церкви по привлечению людей к участию в выборах все более развивалась и приобретала новые формы. Еще в 90-е годы стало традицией по центральным телеканалам показывать обращение Святейшего Патриарха с призывом выполнить свой гражданский долг и сам процесс голосования главы Православной Церкви, а по региональным каналам — обращения и голосование правящих архиереев. Безусловно, данные действия несли и несут послание всем гражданам России о богоугодности и необходимости участия в выборах.

Во время предвыборной кампании в Государственную Думу 2003 года в Екатеринбургской епархии появился новаторский опыт по мобилизации православных граждан на участие в выборах. Священники Свято-Никольского прихода этого города издали пособие в помощь голосующим на выборах мэра города и депутатов Государственной Думы РФ. В пособиях, названных «Назидание о седьмом декабря» (именно на 7 декабря были назначены выборы), были приведены тексты молитв, которые следует прочесть перед голосованием для получения благословения на правильный выбор («Царю Небесный» и молитва великомуученице Екатерине, покровительнице города). При этом в листовках отсутствовала какая-либо агитация. В листовке после молитвы Святому Духу, которую обычно читают перед началом всякого доброго дела, авторы поместили приписку: «Не забудьте еще подумать своей головой», тем самым выражая идею свободной воли, которую Бог даровал человеку.

Другой пример православного осмысления выборов представил правящий архиерей той же епархии архиепископ Екатеринбургский и Верхотурский Викентий: «Церковь стоит вне политики. Конечно, все мы, жители нашего города, а также нашего Отечества, переживаем о том, кто будет у власти, молимся о том, чтобы Господь послал нам

такого руководителя, который способствовал бы укреплению нашего Отечества. Но мы переживаем за всех, потому что все люди являются нашими духовными чадами, в той или иной степени. Мы не можем превозносить или выделять как-то того или иного кандидата. Мы передаем это на суд Божий, который производится, как бы, через голос народа. Кого Господь изберет через народ наш, тот и будет у власти. Поэтому тот, кого Господь благословит, и будет принят Церковью. Мы будем стараться почитать его как избранника Божия на тот или иной пост. Пусть все идут на выборы. Кому как Бог положит голосовать за какого-то кандидата, пусть за того и голосует. Мы не вправе диктовать, за кого голосовать. У человека свободная воля. Каждый человек сам должен выбирать»²⁷.

Еще один опыт участия православной общественности в избирательных процессах касается отношения к уже избранным депутатам. Например, после выборов 7 декабря 2003 года в г. Тюмени православная общественность дала наказы вновь избранным депутатам Городской Думы и Государственной Думы РФ. Подобные формы избирательной активности помогают православным верующим знакомиться с общественными проблемами и вырабатывать к ним отношение на основе норм православия, а также осуществлять контроль гражданского общества за деятельностью народных избранников.

Одним из способов преодоления стереотипа «греховности» выборов могло бы стать проведение молебнов перед голосованием. Молитва сопровождает верующего человека во всяком деле. Как говорил преподобный Силуан Афонский, если перед каким-то начинанием совесть не позволяет молиться, то не следует и предпринимать этого дела. Так, священнослужители могли бы по желанию совершать молебны в день выборов, которые обычно проходят в воскресенье. Это не было бы чем-то новым, поскольку существует практика служения молебнов по светским поводам: на начало учебного года и гражданского нового года.

Другим не менее интересным аспектом участия Церкви в выборах является ее участие в церемонии вступления в должность Президента России и региональных

Участие Русской Православной Церкви в политической жизни...

глав исполнительной власти. Уже традиционным становится проведение двух частей церемонии вступления в должность: первая — официальная и светская, а вторая — личная и религиозная. Во времена Президента РФ Б. Н. Ельцина еще не было столь четкого разделения. В 1996 году, при его вступлении в должность, после всех необходимых протокольных действий Патриарх Алексий II произнес приветственное слово Президенту РФ. Церемония 2000 года не предполагала участия Патриарха в ее официальной части. В. В. Путин один поднялся по ступенькам Большого Кремлевского дворца и прошел через три зала — Георгиевский, Александровский и Андреевский. В самом большом зале — Андреевском, где стоит царский трон, была принята присяга. После принятия присяги председатель Конституционного суда Марат Баглай объявил Путина вступившим в должность Президента РФ. Центральным моментом инаугурации стали речи двух Президентов — бывшего и пришедшего ему на смену, что символизировало преемственность власти. На инаугурацию была приглашена практически вся политическая элита страны, включая депутатов, сенаторов, губернаторов, членов правительства; был приглашен и глава Русской Православной Церкви Патриарх Алексий II. На этот раз он не выступил с поздравлениями, но после официальной части отслужил для В. В. Путина молебен в Благовещенском соборе Кремля²⁸. В регионах также появились примеры получения церковного благословения на предстоящую работу (Смоленск, Архангельск и др.).

Но не только выборы как демократический институт подвергаются рецепции в Православной Церкви, важное значение имеет стремление Церкви участвовать в процессе принятия политических решений. Однако сами же нормы демократической модели допускают появление противоречивых взглядов в обществе на этот счет. С одной стороны, выработка политических решений в демократическом государстве предполагает активное подключение к этому процессу организаций гражданского общества, к которым относятся и религиозные организации. С другой стороны, как было уже сказано, либерально-гуманистический взгляд на роль религии отводит ей роль

в частной сфере, не допуская ее в общественную. Отставая мировоззренческий плюрализм в современном обществе, Церковь утверждает свое право влиять или, по крайней мере, высказываться относительно общественно и политически значимых вопросов.

Не представляется возможным в пределах данной статьи рассмотреть уже оформленные позиции Церкви по внутриполитическим вопросам (ситуация в Чечне, принципы экономических отношений, вопросы воспитания, образования, социального служения и др.), а также по внешнеполитической повестке дня (многополярный мир, реинтеграция на пространстве СНГ, русская диаспора, миротворческая деятельность и другие)²⁹. В данном случае для нас представляет интерес выстраивающийся механизм участия Церкви в процессе принятия политических решений, поскольку именно его характеристики важны для оценки отношения Церкви к демократической практике.

Личные контакты между представителями различных уровней власти и представителями Церкви остаются важным демократическим достижением, поскольку в условиях советского времени этой возможности не было, а все церковно-государственные контакты осуществлялись через посредство Совета по делам религии. Другая разновидность каналов общения между Церковью и государством представлена консультативными или экспертными церковно-государственными структурами, создающимися в рамках федерального или регионального законодательства: Консультативный совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Координационный совет по взаимодействию Министерства образования РФ с Русской Православной Церковью и др. Следует признать, что основная часть этих контактов и структур служит, прежде всего, для ведения диалога государства и Церкви по поводу ее статуса, а не для обеспечения влияния Церкви на политику государства в различных областях. Пожалуй, исключением является рабочая группа³⁰ по взаимодействию Русской Православной Церкви и Министерства иностранных дел РФ, которая существует с мая 2003 года.

Участие Русской Православной Церкви в политической жизни...

В то же время потребность выражать свою позицию по проблемам из многих областей общественной жизни Церковь имеет. Рассмотрим механизмы, через которые Церковь доносит свое мнение до общества и власти. Прежде всего, это прямые официальные заявления Церкви по тем или иным вопросам: «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. Такая позиция выражается исключительно церковными Соборами, Священноначалием и уполномоченными ими лицами» (ОСК, V.2).

Кроме того, Церковь нашла два других пути влияния на процесс выработки политических решений в современной России. Первый — соборный — предполагает объединение различных политических партий и движений для формулирования отношения к тем или иным проблемам общественной жизни. Работа на этом направлении началась в 1993 году, когда Церковь предложила услуги посредника для разрешения конфликта между Президентом и Верховным Советом. Она встала над схваткой, показав, что является Церковью всех россиян, а не сторонницей одной политической силы. Хотя это посредничество не помогло примирить обе стороны, но соборная идея осталась. И именно к ней постепенно эволюционировал Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС), основанный в 1993 году³¹ незадолго до октябрьских событий. Сначала в нем присутствовали многие радикальные элементы, но они не захотели идти по умеренному пути, который предложил Московский Патриархат, поэтому вскоре откололись и основали альтернативную организацию. Через некоторое время она канула в совершенное небытие, тогда как часть Собора, поддержанная Церковью продолжала существовать и развиваться. В 2004 году прошла уже восьмая сессия ВРНС. Идея собора заключается в объединении всех ветвей власти, политиков, общественных деятелей, даже представителей других религий для обсуждения актуальных вопросов для России.

Второй способ влияния на принятие решений, используемый Церковью, заключается в выдвижении в авангард политической деятельности своей самой значительной части — православных мирян, которые как граждане не стеснены в своих действиях церковными канонами. Миряне могут участвовать в политике, как в личном качестве, так и с помощью создания соответствующих партий и движений. В данном случае возникает естественный вопрос: как Церковь и эти организации могут быть связаны между собой? В ОСК Церковь четко заявляет, что право говорить от ее лица не имеет ни одна организация, ассоциирующая себя с православием. Церковь остается главным субъектом диалога с политическими акторами по поводу своего статуса в обществе и выразителем общецерковной позиции по общественно значимым вопросам. Участники политического процесса могут быть лишь выразителями определенной точки зрения, выработанной на основе православной традиции. В России самыми активными общественными православными движениями являются Комитет за нравственное возрождение Отечества, Союз православных граждан, общество «Радонеж».

В ОСК выражается желание, чтобы эти организации были в постоянном контакте со Священноначалием. В реальности такими контактами становятся личные консультации руководителей данных организаций с представителями Церкви. Только в 2003 году при ОВЦС МП появилась первая неформализованная структура — семинары с представителями православной общественности по вопросам, актуальным для верующих и светского общества. Как говорится в информационном сообщении ОВЦС МП об этом мероприятии, «подобные церковно-общественные слушания по актуальным проблемам бытия Церкви в современной России открывают целый ряд предстоящих форумов, на которых будет происходить заинтересованный и нестесненный обмен мнениями между светскими интеллектуалами и деятелями Русского Православия... Выработанные в ходе широкого церковно-общественного диалога рекомендации будут учтены при уточнении фундаментальных принципов участия Церкви в

общественной жизни страны, формулировании ее ответов на умножающиеся вызовы нашего времени»³².

Подводя итог, следует сказать, что в своем стремлении участвовать в политической жизни страны Церковь прибегает к классическим демократическим методам воздействия на политические процессы и политических акторов. При этом она активно участвует в выработке адекватных форм реализации принципа светскости в каждом конкретном случае.

Некоторые выводы

Из рассмотрения предложенных примеров становится очевидным, что участие Русской Православной Церкви в политике находится в стадии становления и оформления. Основные документы Русской Православной Церкви свидетельствуют о том, что не все положения либерально-демократической идеологии принимаются религиозным сознанием. Хотя они и не отвергаются в принципе, но православная мысль готова дать им свою интерпретацию. При этом Церковь стремится отстаивать свою точку зрения по демократическим правилам, не прибегая к революционным или заговорческим методам.

С начала 90-х годов по настоящее время происходит прояснение принципов светскости и религиозной свободы применительно к различным аспектам политической жизни. Так, закон «О политических партиях» 2001 года ввел запрет на создание партий по религиозному признаку. Поэтому религиозное мировоззрение теперь может выполнять только роль базового элемента при формулировании партийных программ и идеологий. Еще одно косвенное следствие этой нормы, имеющее негативный оттенок, заключается в том, что религиозные организации вынуждены переводить свои обеспокоенности по поводу общественно-политических проблем на язык, приемлемый для секулярной политики, чтобы быть понятыми и услышанными. Эта практика знакома и западным странам, о чем пишет известный современный философ Юрген Хабермас: «Прежде чем их аргументы принимались во внимание для того, чтобы получить одобрение у большин-

ства, верующие должны были переводить свои религиозные убеждения на секулярный язык. Сегодня так делают католики и протестанты, когда они наделяют оплодотворенную яйцеклетку, находящуюся вне утробы матери, статусом носителя основных прав человека, пытаясь таким образом и, возможно, слишком поспешно перевести богоподобие человека как творения Бога на секулярный язык основных прав»³³. Вероятно, светскость политики — это та цена, которую Церковь вынуждена платить для сохранения единства малорелигиозного общества.

Тем не менее прямо или косвенно, но Русская Православная Церковь работает на адаптацию демократической модели к духовным и национальным ценностям России, религией большинства в которой является православие. Происходит постепенное воцерковление демократической политической практики, что играет важную роль, если и не для всего населения, то для его значительной верующей части. Осмысление современных политических реалий с православных позиций стимулирует гражданскую активность верующих людей. Важную роль в этом процессе играет участие в политической жизни общества Православной Церкви, а также принятие основополагающих документов по общественно значимым вопросам: Основ социальной концепции, Свода нравственных норм хозяйствования и других документов.

Примечания

¹ См. о двух значениях понятия «государства»: Алексеева Т. А. Современные политические теории. М., 2000, С.104.

² Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 29 ноября — 2 декабря 1994 года. В: Документы, доклады. 1995. С. 24.

³ Цыпин Владислав, прот. Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность. В: Исторический вестник, №5–6 (9–10) 2000. Специальный выпуск. С. 50.

⁴ См., напр.: Чернышева О. В. Церковь и демократия. Опыт Швеции. М., 1994.

⁵ Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе. В: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 года, материалы. М., 2001. С. 62.

⁶ Аверьянов А. Н., Васецкий Н. А., Маслов Ю. К. Комментарий к федеральному закону «О политических партиях». М., 2003.

⁷ Комментарий к федеральному закону о политических партиях. Под ред. В. В. Лапаевой. М., 2003.

⁸ Там же. С. 41.

⁹ Аверьянов А. Н. и др. Назв. раб. М., 2003. С. 23.

¹⁰ Там же. С. 26.

¹¹ Там же. С. 24.

¹² Там же. С. 27.

¹³ Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Заявление в связи с попытками вовлечения религиозно-общественных организаций в предвыборную борьбу 30 августа 1995 года. В: Россия. Духовное возрождение. Фонд содействия развитию социальных и политических наук. М., 1999. С. 77–78.

¹⁴ Манифест российского патриотизма (За Россию великую и неделимую). М., 2000. С. 8.

¹⁵ Там же. С. 63.

¹⁶ Там же. С. 71.

¹⁷ Там же. С. 72.

¹⁸ Там же. 31.10–1.11.2000. С. 3.

¹⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 247.

²⁰ Там же. С. 248.

²¹ Интервью Г. Павловского. НГ-религии, 17.09.2003.

²² Манифест Всероссийской политической партии «Единство и Отечество» — Единая Россия. Путь национального успеха. М., 2003.

²³ Программа политической партии «Союз правых сил» (Российский либеральный манифест), www.sps.ru

²⁴ Демократический манифест — программа Российской Демократической партии «Яблоко». Основы государственной политики на 2003–2005 гг. М., 2003. С. 59–60.

²⁵ См., напр.: Шестопал Е. Б. Психологический профиль российской политики 1990-х годов. Теоретические и прикладные проблемы политической психологии. М., 2000. С. 136–137.

²⁶ В пункте 1 статьи 57 приводится перечень того, что подразумевается под понятием «предвыборная агитация». В период проведения избирательной кампании предвыбор-

ной агитацией признаются: 1) призывы голосовать за кандидата, федеральный список кандидатов или против кандидата, федерального списка кандидатов; 2) выражение предпочтения кому-либо из кандидатов, какой-либо политической партии, какому-либо избирательному блоку, в частности указание, за какого кандидата, какой федеральный список кандидатов, какую политическую партию, какой избирательный блок будет голосовать избиратель; 3) описание возможных последствий избрания или неизбрания кандидата, федерального списка кандидатов; 4) распространение информации с явным преобладанием сведений о каких-либо кандидатах, политических партиях, избирательных блоках в сочетании с позитивными либо негативными комментариями; 5) распространение информации о деятельности кандидата, не связанной с его профессиональной деятельностью или исполнением им своих служебных (должностных) обязанностей; 6) деятельность, способствующая формированию положительного или отрицательного отношения избирателей к кандидату, политической партии, к которой принадлежит кандидат, к политической партии, избирательному блоку, выдвинувшим кандидата, список кандидатов; 7) иные действия, имеющие целью побудить или побуждающие избирателей голосовать за кандидата, кандидатов, список кандидатов или против него, либо против всех кандидатов (против всех кандидатов).

²⁷ См.: «Православная газета. Екатеринбург», № 46, 2003. Священноначалие Екатеринбургской епархии вновь подтвердило неучастие Церкви в политической борьбе. orthodox.etel.ru/2003/46/1vibori.shtml.

²⁸ См. сообщение ОВЦС МП: www.russian-orthodox-church.org.ru/nr005103.htm.

²⁹ По внешнеполитическим ориентирам см. мою статью «Внешнеполитические ориентиры Русской Православной Церкви (1991–2000)» В: *Pro et Contra. Внешняя политика России: 1991–2000. Ч. II. Осень 2001.* С. 118–135.

³⁰ См. информацию об образовании группы по адресу: www.russian-orthodox-church.org.ru/nr305134.htm.

³¹ Всемирный Русский Народный Собор является международным объединением общественных организаций, основанном в 1993 году. Он представляет собой форум, на который собираются люди, придерживающиеся различных политических убеждений и представляющие различные слои общества как в России, так и в зарубежных странах. На Соборы также приглашаются представители разных национально-куль-

Участие Русской Православной Церкви в политической жизни...

турных традиций. На Соборах обсуждаются животрепещущие проблемы жизни России, Европы и мира. В частности, на прошедших Соборах рассматривались темы «Вера и труд», «Диалог цивилизаций», «Вера и власть». Участниками Соборов были Президент России В. В.Путин, Премьер-министры России, лидеры крупнейших политических партий, известные деятели науки и культуры, лидеры традиционных религий России. Главой Собора является Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

³² См. www.mospat.ru/text/news/id/5983.html.

³³ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 125.

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО
к 90-летию со дня рождения митрополита Сурожского Антония

«МЫ НАЗЫВАЛИ ЕГО АПОСТОЛОМ ЛЮБВИ»

Беседа с клириком храма Святого Иоанна Воина на Якиманке протоиереем Николаем Ведерниковым*.

— *Отец Николай, известно, что во время приездов владыки Антония в СССР на встречи с ним приходило много желающих. Расскажите, пожалуйста, как эти встречи проходили?*

— Когда владыка Антоний приезжал, а это было ежегодно, мы организовывали его беседы со многими желающими послушать его. Это были и прихожане храма, где я служил, и знакомые, друзья. Он охотно соглашался беседовать. Мы собирались у меня на квартире или на квартирах друзей — человек по тридцать, а то и по пятьдесят. Люди приходили с диктофонами и записывали беседы. Часто бывало, что ему не задавали тему, он сам ее выбирал, а после беседы отвечал на вопросы слушателей. Вопросы были как общеперковного, так и личного характера. Это продолжалось каждый год, пока он приезжал, но не исключало и частных встреч. Приехав, он обычно звонил, и мы приходили к нему в гостиницу в назначенное время для личной беседы. А потом назначались встречи. У него программа была, как мы знаем, очень плотная, ему трудно было выкроить время, но, тем не менее, он находил несколько часов для бесед. Часто это бывало очень поздно, потому что он задерживался, так как в гостинице его осаждали люди, которые приходили к нему для беседы. Однажды владыка пришел в двенадцать часов ночи, и все его дождались, никто не ушел.

* Беседу вел Дмитрий Сафонов (интернет-издание pravoslavie.ru).

«Мы называли его апостолом любви»

— *Кто присутствовал на этих беседах?*

— Приходили в основном наши друзья: это и художники, и врачи, и студенты. В основном, это была молодежь. Конечно, это было время, когда подобное не поощрялось, но, тем не менее, мы все устраивали, и все у нас благополучно проходило, потому что мы не скрывали ничего, никаких тайн в этом не было. Все было открыто, и люди приходили с радостью и черпали для себя нужное. Темы были о смирении, о семейной жизни, в общем, самые разные темы, я даже не берусь сейчас все перечислить, потому что все они известны, эти беседы изданы. Редактор этих изданий Елена Львовна Майданович готовила эти материалы к изданию. И, конечно, когда он служил литургию в храме, все узнавали где и когда он служит и приходили, чтобы послушать его проповедь. Это бывало в храмах Николы в Хамовниках, Петра и Павла в Лефортове, Иоанна Воина, Рождества Христова в Ивановском. Так что такое общение у нас продолжалось с ним до тех пор, пока он приезжал. Позже все это прекратилось, уже не было возможности иметь такое близкое общение.

— *Отец Николай, как Вы оцениваете значение бесед владыки Антония?*

— Я считаю, что это было чудо, потому что подобных бесед никто, кроме него не проводил. Это было бесценное общение: люди получали огромный духовный заряд. Я так оцениваю владыку: это апостол Любви. Он был одарен благодатным даром любви. Я бы сказал, что каждого человека, которого он встречал, он любил больше всех. Когда видели его беседующего с кем-то, то казалось, что он беседует с самым близким другом, каждый человек был ему, как бы особенно близок. Он всех, особенно тех, с кем часто встречался, просил обращаться к нему на «ты». И мы обращались к нему «ты», и он говорил нам «ты». Не любил он обращения на «вы», так как считал, что это осложняет общение, а когда человека на «ты» называешь, то отношения становятся более близкими, появляется какой-то особый контакт. Он замечательно встречал людей. Кто из архиереев так делает? Когда он встречал

человека, то сразу обнимал его. Не то чтобы он ждал просьбы благословить — он сразу человека обнимет, потом широким крестом благословит и скажет тихо: «Христос с тобой». Да с такой любовью посмотрит, а взор у него был такой острый, проникновенный, огненный. Я считаю, что этот человек жил во Христе и, безусловно, явил нам образ Христа на земле. Через него мы общались с Самим Христом, потому что этот человек жил внутренней жизнью, молитвой, он все время был со Христом. Это то чувство, о котором говорил апостол Павел: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Вот такое у меня впечатление было. Мы владыку называли апостолом Любви.

— *Многие, кто встречался с владыкой Антонием в те годы, говорят, что он как бы подготовил духовное возрождение России. Согласны ли вы с этим?*

— Безусловно. Это был единственный человек такой одаренности, посланный промыслом Божиим в наш мир, в нашу страну в ее переломный момент, когда атеизм уже отмирал, но, тем не менее, еще существовал в государственном плане. Естественно, что такие беседы зароняли в сердца людей семена не только глубокой веры, но и знаний о Боге. Это очень существенно. Знания о Боге, глубокие знания о Боге, которые были основаны на его личном духовном опыте. Он приобщал нас всех к своему высочайшему духовному опыту, причем приобщение осуществлялось через самые простые слова. Он ведь не был ученым богословом, он не заканчивал ни семинарии, ни академии. Он был одарен Господом от природы, одарен величайшим проникновением. Как апостолы получили благодатные дары, так и он получил особый благодатный дар ведения о Боге. Это ведение через словесное общение передавалось другим. Семена его духовного опыта взошли в сердцах многих людей. Его слово стало тем малым горячичным зерном, из которого произрастает духовный расцвет. Безусловно, это было только начало, а дальше другие приняли эстафету. Мы глубоко благодарны Богу за то, что знали владыку Антония, общались с ним, потому

«Мы называли его апостолом любви»

что люди из других городов не имели этой возможности. Хотя он бывал, например, в Ростове-на-Дону, проповедовал в Риге. Во всяком случае, семена знания, веры он посеял уже тогда, и это, действительно, было существенно, это было глубоко и значительно. Это было начало пути России к возрождению, так мне кажется.

— Сегодня в России можно купить книги, аудио- и видеокассеты — беседы, проповеди владыки Антония...

— Слава Богу, что изданы его труды. Ведь он сам не писал, — за ним записывали с его слов, стенографировали, осуществлялась магнитофонная запись. Это все было сохранено. Потом для России были специально выпущены видеокассеты, где владыка говорит о Церкви, о покаянии, об исповеди. Думаю, что его дело продолжается во всем том, что сейчас выпущено, издано в его трудах. Вот, например, мы имеем его книгу «Труды», выпущенную по благословению Патриарха Алексия II в 2002 году (*Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М., 2002*). В ней собрано многое — и о нем, и его беседы на разные темы, в которых затронуты очень многие животрепещущие вопросы, касающиеся всех. Поэтому, мне кажется, что если он почил, то, значит, исполнил свою миссию. И его дело будет жить. Владыка Антоний был уникальным человеком. Это был апостол, проповедник, у него был дар слова, который он нес в мир, во все концы земли. Это был, действительно, как сказано в прокимне: «Во всю землю изыде вещание их». Его слово не узконфессионально, оно значимо для всего христианского мира. Сделать что-то, пусть и многое только для своей епархии — это одно, но значение служения владыки Антония простирается на весь христианский мир. Таково его великое дарование. Это будет жить. Мы, молясь о нем, соприкасаемся с ним духовно, и радуемся, что он почил, узнав о том, что его приемником будет владыка Василий (Осборн). Мне рассказывали, что когда он уже был без сознания, владыка Василий пришел к нему и сказал: «Если ты слышишь меня, то пожми два раза мою руку». И продолжал: «В Сарове было заседание Синода, и была утверждена моя кандидатура как твоего преемника». И владыка Антоний

дважды пожал ему руку. Вот это замечательно, что он в радости ушел, а не в огорчении. Для всех нас было большим счастьем знать его. А уж обо мне и говорить не приходиться.

— *Отец Николай, вы уже были священником, когда встретились с владыкой Антонием?*

— Я в 1958 году принял сан диакона, а в 1961 — сан священника. Владыка приехал в 1965 году, если я не ошибаюсь. Тогда мы познакомились и завязалось общение — сначала мое личное, а уже затем мы стали организовывать встречи с ним, обзванивать всех, приглашать на совместные беседы. Это вызывало большой интерес. Все приходили с магнитофонами, готовили вопросы. Беседы затягивались обычно до поздней ночи. Эти встречи были величайшим событием для всех нас.

— *Наверное, с уходом владыки Антония всем, кто его знал, слушал его проповеди, радиобеседы, станет жить труднее...*

— Как вам сказать, ведь последнее время он уже не мог приезжать в Россию. Однажды я посетил его в Лондоне. Это была личная встреча. Но таких встреч, которые происходили каждый год, когда он был Патриархом Экзархом в Западной Европе, — этого не стало. Поэтому разлука случилась раньше. То, что издавалось, то, что приходило из Англии, например его последние проповеди — все это мы имели. И мы должны низко поклониться Елене Львовне Майданович за тот огромный труд, который она осуществила. Она переводила труды владыки, печатала все это на машинке, готовя к печати. Вот таким образом продолжалось его дело. Но личного такого общения, контакта, который гораздо больше дает, этого уже не стало, к сожалению. Да уже и не могло быть. Когда человеку 88-89 лет, это уже трудно, он уже на исходе. Мне кажется, что память о нем останется в сердцах людей. И тут мне кажется важным то, чтобы каждый, кто его знал, как-то возвращал в себе эти семена, начинал у него учиться общению с людьми. Прежде всего — возогревать

«Мы называли его апостолом любви»

в себе дар любви. Это особенно касается, конечно, пастырей Церкви. Меня лично и всех, кто служит, кто его знал. Я говорю об общении с людьми, которое идет от сердца к сердцу, не делает различия между своими и чужими. Для него все были своими, родными. Эта мысль сквозит в его проповедях, а главное, мы видели это в его жизни. С кем бы владыка Антоний ни встречался, этот человек делался для него родным. Каждая встреча с ним была незабываемым событием. И это останется в сердцах всех, кто его знал. Будем стараться подражать ему, потому что, только подражая и учась, можно достойно прославить его, достойно вспоминать. Сейчас он молится о нас перед Господом. У меня возникает уверенность, что он со временем будет канонизирован, потому что это был человек святой жизни и необычных дарований. Жизнь владыки Антония — это эпохальное событие в истории Русской Православной Церкви. Скорее всего, он будет канонизирован в Великобритании, но это не умалит его роли в жизни всего христианского мира. Он — апостол. Мы знаем апостолов от Бога — Павла, Иоанна и других учеников Христа. Эти люди горели. И владыка горел, у него было огненное, пламенное сердце. Он был чужд равнодушия, безразличия. Он — борец по духу, борец за правду Христову, за правду Божию, за Христа в душах людей. И, конечно, начав с себя, он воспитывал это и в других. Увидеть, воспитать, как апостол Павел говорил, «доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4:19). Вот такая, мне кажется, была у владыки Антония цель общения с каждым человеком — чтобы в нем «изобразился Христос». Поэтому, когда он беседовал, его слово проникало в самое сердце человека. Он умел слушать. Это замечательное свойство. Он вслушивался в каждого, кто приходил к нему. Он даже в молчании мог понять, что хочет сказать ему человек. И после паузы он мог отреагировать каким-то словом, что-то сказать в ответ на чье-либо душево-записание. Так что, мне кажется, что мы хотя и потеряли многое, но посаженное владыкой Антонием будет произрастать. Те, кто знал его лично, общался с ним, будут помнить его. А другие, просматривая видеозаписи, слушая магнитофонные записи, читая его книги, безусловно, будут

духовно насыщаться. Мне кажется, православный мир долго будет питаться его живым словом, проникнутым величайшим духовным опытом, глубочайшим духовным опытом жизни во Христе.

— Я думаю, что излишняя скорбь противоречила бы завету самого владыки Антония. Как-то он сказал одной из своих прихожанок, у которой умерла дочь: «Не мешай своими слезами ее радости»...

— Совершенно верно. Это очень глубокая мысль. Он именно так относился к смерти. Смерть — это рождение в вечную жизнь. Это радость, это встреча. Он всегда приводил пример, что встречать смерть нужно так, как жених встречает невесту. Так его наставлял духовный отец (отец Афанасий), а он передал это всем нам. Это не должно быть горем, удрученiem, а это должно стать открытием духовного мира. Умирая, мы рождаемся в духовный мир. Это праздник, это радость. Поэтому, те, кто был в Лондоне на похоронах владыки, отмечали, что около его гроба ощущали свет.

— Кто из нынешних священников присутствовал на московских беседах владыки?

— Это были молодые батюшки, наши особенно близкие друзья — отец Анатолий Волгин, который сейчас служит в Тверской губернии, отец Владимир Волгин, его брат. Время было опасное, поэтому мы не очень-то разглашали, что встречаемся с владыкой. Еще приходил Алексей Козлов, ныне иерей. Он тогда еще не был священником. Было много других людей, которые сейчас служат в церкви — регентами, кем-то еще... Тогда это была горячая молодежь, которая жаждала знаний после страшных лет запустения, жаждали живого слова, и оно пришло через владыку. Все они его очень любят. Так что никогда не говорите, что «любили» — в прошедшем времени, а говорите, что любим. Потому что того, кто умер, мы продолжаем любить, так как он жив, мы верим в это. Он жив и сейчас имеет особенное дерзновение в молитве за нас, потому что знает, что его любят. Эта его близость ощуща-

«Мы называли его апостолом любви»

ется. Он всегда внушал людям, что в смерти надо искать радость. Это событие радостное, потому что это — встреча с Богом. Вот такой у него был радостный взгляд, и это замечательно. Никогда владыка Антоний не был пессимистично настроен, наоборот, он всегда был радостным, бодрым, смотрел в будущее с великой радостью. Это его характерная черта. Он — апостол любви, света и благодати Божией.

Митрополит Сурожский АНТОНИЙ

О МИССИОНЕРСТВЕ*

В наше время снова остро стал вопрос миссионерства. «Миссионерство» — слово иностранное, по-русски значит «посланничество». И посланничество наше особенного рода, — не политических посланников, которые стараются «наладить» какие-то дела, а посланников Божиих, которых Он посыпает для того, чтобы быть Его свидетелями. Миссионерство наше заключается не в том, чтобы обращать людей в ту или другую веру, в то или другое вероисповедание, а в том, чтобы людям открыть путь к Богу; вот самое основное. Миссия первохристиан заключалась в том, что они шли по всему миру и говорили: «Мы встретили Бога воплощенного, мы встретили Иисуса Христа, Который есть Человек и Бог одновременно. Он открыл нам, Кто такое Бог, как Он любит Свою тварь. Он нам открыл также, что такое человек: человек так велик в глазах Божиих, что Бог готов жить как человек и умирать нашей смертью для того, чтобы мы могли спастись». Миссионерство заключается не в том, чтобы обращать иноверцев в свою веру, а в том, чтобы открыть человеку путь к Самому Богу. Это страшно важно.

Есть очень короткая молитва в конце вечернего правила, на которую мы обычно обращаем мало внимания: «Упование мое — Отец, прибежище мое — Сын, покров мой — Дух Святый. Троица Святая, слава Тебе!». Она такая короткая и такая, как будто, простая и ясная. А если

* 11 марта 2000 г. Записала в Лондоне В. И. Матвеева, подготовила к печати Е. Л. Майданович.

О миссионерстве

задуматься, то она — целое вероисповедание. *Упование мое — Отец...* Упование не значит, что я на Него надеюсь для того, чтобы мне было хорошо; *Отец* — Тот, к Которому я всей душой, всей жизнью стремлюсь. И этот Отец есть Бог, Бог таинственный, Бог непостижимый, Бог, Которому даже имени нельзя дать, потому что всякое имя ограничивает. Мы Его называем Отцом, потому что Он нас *так* любит, как только Отец может любить. И Он источник нашей жизни. Когда мы говорим о Боге-Отце, мы говорим о Том, Который есть предельная тайна, глубина безмолвия, свет такой яркий, что святой Григорий Нисский мог сказать, что он ослепляет, если на него посмотреть, и можно говорить о Божественной тьме. Вот Отец, непостижимый Бог, жизнь, полнота Божества, к которой мы устремлены, но к которой мы прямо, непосредственно вернуться не можем после падения, — да и до падения Он оставался для нас непостижимым.

И открылся Он нам во Христе. Сын Божий, Слово Божие — не то, что мы называем «слова»; Слово это — полное, совершенное выражение мысли. Слова, которые мы произносим, никогда мысли или существа дела до конца выразить не могут, но Слово, когда Оно воплощается, когда Оно делается Живым Существом, Которое нам доступно, с Которым мы можем общаться, Которого мы можем видеть, слышать, к Которому мы можем обращаться, — это Слово является полным, совершенным выражением бездонного безмолвия и тайны Божией. Христос открывает нам все то, что в этой тайне, — в той мере, в которой нам это доступно.

Однако Христа окружали толпы, но не многие становились Его учениками. Слышать Христа не всегда было достаточно, потому что люди недоумевали: что же Он хочет сказать? Он говорит притчами, Он говорит непонятным для нас языком и образами... И тут оказалось, что это откровение Божие в плоти нас ставит перед лицом Божиим и требует от нас открытость для того, чтобы еще что-то случилось. А случилось то, что в день Пятидесятницы Дух Святой сошел на учеников, Дух Святой пронизал их Своим присутствием. Если говорить образно, то можно сказать, что об Отце можно говорить, как о солнце,

о Христе — как о свете, но Они Оба остаются как бы вне нас; а о Духе Святом можно сказать как о пронизывающем нас тепле и огне. И вот Дух Святой, пронизывая нас, потому что мы ученики Христа, потому что мы хотим быть Его учениками, Дух Святой нас приобщает к тому, к чему никакое внешнее откровение нас не может приобщить.

Ученики Христовы вышли на проповедь, преисполненные огнем Святого Духа. Когда люди их встречали, они на них смотрели, они слушали, но они не только слова слышали, они не только лица видели, они через апостолов проникали в какую-то тайну. Английский писатель Льюис говорит: какая разница между верующим и неверующим человеком? Верующий человек подобен статуе, которая ожила. Статуя может быть более прекрасна, чем человек, но она камень, она не живая. Человек может быть несовершенен, но он жив и он может передавать жизнь... В этом смысле первые ученики Христовы шли в мир, и через них люди видели, ощущали, познавали их встречу со Христом и Самого Христа. И благодатью Святого Духа они сами приобщались к этой тайне, к этому чуду приобщенности к Духу Святому, через Него — к Спасителю Христу, и через Него — к Богу и Отцу, Который делался тогда действительно *Отцом*.

Потому что, помните, когда ученики Христа спросили, как им молиться, Он сказал: «Молитесь так: Отче наш...» Но когда Он сказал «наш», Он не думал о том, что толпа будет так говорить и люди смотреть друг на друга. Он говорил о том, что вы будете говорить с Отцом, Который и *Мой Отец и ваш Отец*. Вот, что замечательно, что дивно! Поэтому ученики первого поколения шли, и в них люди видели новую жизнь, видели, что Бог сошел на землю, видели, что они преображенны. В этом заключалась миссия. Они тогда не говорили о богословии, они говорили о том, что встретили Живого Бога. И когда люди слышали их и видели их лица, видели, как они сияли вечностью, светом Святого Духа, они могли поверить.

Проблема, которая перед нами стоит, именно в том, что мы говорим много, за столетия мы продумали очень многое, но это осталось для громадного большинства лю-

О миссионерстве

дей умственным подходом, «вероисповеданием», но не всегда Исповеданием Веры. Это вероисповедание в том смысле, что мы говорим: вот что предыдущие поколения познали о Боге, значит, это правда, потому что они были святые. А люди на нас смотрят и думают: святыми, может, *они* были, а чем это *тебя* переменило?.. И вот это — самое важное. Для того, чтобы быть миссионером, для того, чтобы передавать свою веру, надо, чтобы эта вера *тебя* так потрясла, так изменила, что люди, встречая тебя, могли сказать: «О, это не изваяние, это — живой человек! Я хочу стать таким, как он, не потому что он так или сяк верит, а потому что он стал *такой*, он стал иконой». Причем, иконой в самом настоящем смысле слова, потому что икона — это образ, но икона может быть для человека, кто на нее смотрит, просто доской намалеванной. А для человека, который на нее смотрит и молится, она перестает быть доской, совокупностью линий и красок, она делается как бы открытым окном. Этим объясняется то, что святой Иоанн Златоуст говорит: «Если ты хочешь помолиться, стань перед иконой, закрой глаза и молись тому, кто на ней изображен».

И вот миссия заключается именно в том, чтобы стать такой иконой, чтобы люди тебя встретили и сказали: «В этом человеке что-то, чего я раньше нигде не встречал, чего я даже не познавал. Я хочу на него посмотреть, я посмотреть хочу ему в глаза, я хочу послушать его голос, я хочу воспринять то, чем он как бы светится, и тогда я начну понимать, причем, не богословие, а Бога». Я думаю, что одна из самых основных проблем нашего времени заключается в том, что столетиями мы преподавали людям учение, но не обязательно открывали перед ними *жизнь*, которая в этом учении. Потому люди и уходят от Церкви, что — «какое мне дело до разницы в вероисповедании, в понимании Святой Троицы, в том или другом. Я хочу встретить Бога, а не Его описание, я хочу Живого Бога, а не мертвую икону».

И вот этому нам надо научиться. Это задача нашего наступающего столетия, потому что если мы не научимся открывать Бога через наши личное общение, приобщенность с Ним, если из нас не будет светить свет Святого

Духа, не будет гореть этот огонь Святого Духа, если мы не будем как купина неопалимая, тогда люди не смогут поверить, наша проповедь будет одной из точек зрения на жизнь, одной из философий, одной из религий. А если люди встречают такого человека, какими были святые Серафим Саровский, Сергий Радонежский, Феофан Затворник, тогда вопроса нет, стоит посмотреть на них — и ясно, что в них есть нечто, чего нигде раньше они не встречали. Вот в чем миссия.

И еще: часто различают два понятия: проповедь, то есть провозглашение веры во Христа, в Бога, в Церковь, и отношение к людям, которые вокруг нас. Я думаю, что никого мы не можем убедить в том, что Бог есть Бог любви, Который любит всех без разбора, Который умер за грешников, а не за праведников, если сами не будем так себя вести, как относился Бог к блуднице, к вору, к разбойнику: с полной любовью.

Мне кажется, что одна из задач миссионерства, конечно, — не подкуп материальной помощью, а дарование материальной помощи без всякого разбора. Достаточно того, что человек в нужде, чтобы этот человек был Христом, Который протягивает ко мне руку. В евангельском чтении в Неделю о Страшном суде говорится, что Христос обращается к праведникам: «Войдите в Царствие Божие: вы Меня накормили, когда Я был голодным, вы Меня одели, когда Я был холодным, вы Меня приютили, когда Я был бездомным, вы Меня посетили, когда Я был в тюрьме и т.д.» И они Ему скажут: «Но где же мы Тебя видели?» И Он им отвечает: «Если вы сделали это одному из малых сих, то это вы Мне сделали». И мне кажется чрезвычайно важным, что Христос нас призывает быть воплощением Его любви. Отец Александр Шмеман в одной своей книге, написанной на английском языке, говорит, что все на свете должно стать Божественной любовью; даже хлеб, который мы едим — это Божественная любовь, которая стала съедобной. И у меня есть пример в жизни, когда я вдруг обнаружил, что это так.

Во время немецкой оккупации я был в Сопротивлении и не мог иметь постоянную работу. Я пришел к одному своему товарищу, и вдруг вижу на его столе

О миссионерстве

огурец размером каких-нибудь десять-пятнадцать сантиметров. И мои глаза разгорелись, потому что я до того не ел несколько дней. Он на меня посмотрел и спрашивает: «Ты давно не ел?» Я ответил: «Да, три дня». Он говорит: «Давай разделим огурец... — и я уже собирался набросится на этот огурец, — но сначала помолимся». И он начал молиться, а я смотрел на этот огурец, и, да простит мне Господь, у меня было такое чувство, что молитва ползет по этому огурцу, дошла до конца огурца, молитва продолжается, а огурец позади остается, а я голодный. Он кончил молиться и разделил этот огурец на две части. И я этот огурец ел с таким же благоговением, как если бы причащался, потому у него ничего не было, кроме одного огурца, и он мне дал половину своей жизни.

И я думаю, что не надо ставить вопрос о том, достоин человек или нет. Я вам могу привести другой пример: в другой момент немецкой оккупации, когда это было возможно, я преподавал в русской гимназии. Как-то я шел в гимназию и впереди меня шел один преподаватель, уже пожилой человек, который был офицером Белой армии во время гражданской войны, суровый, мрачный, как нам казалось, человек. Мы оба должны были пройти мимо нищего, который сидел при дороге. Преподаватель остановился, снял шапку, что-то сказал нищему, ничего ему не дал, а нищий вскочил на ноги, его обнял, и они расстались. Не я один это видел, видели это и ученики, и когда он пришел в гимназию, его окружили мальчата и девчата: «Он что, ваш родственник? Он ваш родной, знакомый? Почему вы сняли шапку перед ним? Почему он вас поцеловал?» И этому суровому человеку пришлось объяснить: «Я шел в гимназию с другого края Парижа пешком, потому что у меня нет денег на метро. И когда я увидел этого человека, я подумал: если я пройду мимо, он покачает головой и подумает: вот еще один сытый, которому дела нет до того, сдохну я с голода или нет... Я остановился и, чтобы ему доказать, что я в нем вижу человека, а не нищего, снял шапку и попросил у него прощения за то, что я ничего ему не могу дать. И он встал и меня обнял».

После этого я сам с этим нищим общался. Оказалось, что он не такой уж голодный, он, профессиональный нищий, зарабатывал за один день больше, чем я — за неделю, но не это важно. То, что наш преподаватель сделал для этого, ну, скажем, негодного нищего, бесценно, — он в нем утвердил чувство человеческого достоинства, сняв перед ним шапку. И поэтому я всегда так отношусь: я не стану спрашивать, почему ты протягиваешь руку. Если протягиваешь руку, то для того, чтобы я в нее что-то положил, и это все, что мне надо знать. А он ответит перед Богом и перед своей совестью, если он протягивал руку, когда у него карманы были полны. Это не мое дело.

И с другой стороны, если мы дадим что-то нищему, — и я говорю сейчас не о подачке, а о том, чтобы улыбнуться человеку, приветствовать его, отнестись к нему, как к человеку, если мы так будем поступать, то этот человек может перемениться. Мне судить не о чем тут. И снятая шапка, пол-огурца или грош, который я ему положил в шапку, может быть для него началом веры сначала в человека, а потом и дальше.

А если говорить о вере в человека, я вспоминаю, как я спускался в Москве по лестнице гостиницы «Россия», и ко мне подошел молодой офицер и говорит: «Судя по вашей одежде, вы — верующий?» Я ответил: «Да». — «А я вот в Бога не верю». — «Ну, и тем хуже для вас!». А он мне говорит: «А что между нами общего, что у меня общего с Богом?» Я спросил: «А вы во что-нибудь верите?» — «Да, я верю в человека». — «Знаете, у вас есть громадное общее поле с Богом: Бог так верит в человека, что Он создал весь мир, вселил туда человека, Сам стал Человеком и умер за человека. У вас очень много общего с Богом, вы можете к Нему подойти». Он на меня посмотрел и сказал: «Об этом я никогда не думал, надо подумать». Так что есть разные, очень разные походы.

Я не уверен в том, что для того, чтобы проповедовать Христа, нам надо идти на стадион, как поступают протестанты. Но мы никогда не должны стыдиться своей веры. И где бы мы ни были, в какой бы обстановке мы ни оказывались, мы должны быть готовы стать признанными

О миссионерстве

как верующие, даже если это людям смешно или отвратительно.

С другой стороны, я думаю (я об этом в свое время писал и патриарху Пимену и другим людям), что ждать, когда люди придут в церковь, недостаточно. Мы не пауки, которые сидим в паутине и ждем, чтобы муха попалась, потому что есть люди, у которых есть или предрассудки, или несчастный опыт церкви, которые в церковь не придут, но которым *Бог нужен*. И поэтому мне кажется, что надо людей искать, где они находятся. Я не знаю, какие возможности в этом отношении сейчас в России, но думаю, что если бы не какие-то самозванцы-прихожане, а какие-нибудь опытные, умные священники выходили на проповедь на улицы, то, может быть, они своей проповедью зажгли бы кого-нибудь. Они доказали бы, что им не стыдно, что они не боятся насмешки, — а надо быть готовым к насмешке, причем, иногда не только к насмешке, но и к худшему, к толчкам. Но надо быть готовым к этому и сказать: «Я вам принес Христа». Причем, не обязательно начинать с проповеди о Христе, а начинать с человека, который перед тобой: что в твоей душе?.. Я упомянул только что об офицере, который меня спрашивал, что у него общего с Богом: любовь и вера в человека. Вот, начни с этого. Начни с вопроса: «Вы во что-нибудь верите?» — «Да». — «Во что?»...

Я вам к этому прибавлю еще нечто. Мне вспоминается рассказ из жизни старца Силуана. Я не помню, в книге ли отца Софрония или в письме, которое когда-то старец писал во Францию, есть рассказ о том, как его посетил русский миссионер из Китая и говорил, что китайцев обратить невозможно: они совершенно закрыты и безнадежны. И Силуан ему говорит: «А что вы делаете для того, чтобы их обратить?» — «Я иду к ним в капище, выжидаю момент, когда тихо, и начинаю кричать: что же молитесь на эти истуканы? Вы разве не видите, что это просто дерево и камень? Разбейте это и обратитесь к истинному Богу». — «А что дальше бывает?» — спрашивает Силуан. — «Меня выкидывают вон с пинками». Силуан говорит: «А знаете что, вы пойдите как-нибудь в храм, постойте и посмотрите, с какой верой и доверием

Митрополит Сурожский Антоний

они молятся. И когда это дойдет до вашего сердца, попросите одного из жрецов выйти с вами и посидеть на ступеньках и рассказать вам о своей вере. И каждый раз, когда он будет говорить нечто, что дает вам возможность, прибавьте: «Ах, как то, что вы говорите, прекрасно! Если только к этому прибавить то-то, какая бы была полностью...». И мне кажется, что это очень важно.

В 20-е годы в России проповедовал на улицах и на собраниях Владимир Филимонович Марцинковский. Он в свое время был иподьяконом патриарха Тихона, который его благословил на проповедь в момент, когда революция случилась. Он оставил книгу своих воспоминаний, где между прочим, говорит: «Когда ты с кем-нибудь споришь, не согласен, не говори *против* него, потому что если ты будешь говорить против него, он будет изо всех сил защищаться, а говори *выше* него, чтобы ему захотелось вырасти в новую меру».

Вот что мы можем сделать, если будем выступать на улицах, на площадях, на каких-нибудь собраниях, которые не специально религиозные. Не обязательно проповедовать церковность, даже не обязательно сразу же говорить о Христе, а можно говорить о том содержании, которое заключено в Евангелии, о той полноте, какой является Христос и наша вера, но не формальная вера, не вероисповедание, а сущность нашего соотношения с Богом. Я думаю, что это возможно.

Мне приходилось проповедовать в Оксфорде на ступеньках главной библиотеки. Мне пригласили для этого, и я ждал утра, когда надо будет это делать, и надеялся, что про меня забудут, потому что мне было страшно. Но меня вызвали, притащили на ступеньки, поставили большую надпись, и я стоял. Передо мной встали двое или трое студентов, которые были для этого приглашены, и я начал что-то им рассказывать. И люди стали подходить: что это он там говорит?.. Собралось человек 30-40-50. Я говорил о своей вере, и люди слушали, потому что, во-первых, мой английский язык настолько был тогда иностранный, что им было любопытно, что это за чудище говорит; а еще, вероятно, я говорил не так и не то, что им говорят в их приходах, но то что им интересно. Это был конец января,

О миссионерстве

холод собачий. И я видел, что люди впереди как-то выживают, а люди, которые в задних рядах, мерзнут, потому что холод их в спину бьет. Я остановился и говорю: «Вот что, если вы хотите стать верующими, начните с практических вещей: те, кто впереди, им тепло, тем, кто сзади, — холодно. Так вот заведите такой порядок: пока вы здесь, переходите из переднего ряда на задний и дышите в спину тем, которые замерзли». Я два часа проповедовал, и они так поступали. И они мне потом говорили: «Вы нас научили обращать внимание друг на друга, а не слушать докладчика, думая, — мне никакого дела нет до того, кто рядом со мной стоит». Они ушли, разговаривая друг со другом, продолжая беседу.

После этого у меня было еще собрание в храме, и там была большая надпись: «Вход неверующим воспрещается». И часть этих неверующих пришли, потому что тогда они что-то уловили: что вера не заключается в том только, чтобы богословствовать, чтобы говорить великие вещи о великих предметах, а — дышать в спину другому человеку или, может быть, дать кусочек хлеба, может быть, пригласить его выпить чашку кофе, потому что у него вид такой замерзлый и видно: «в кармане — таракан на аркане».

БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

ВЕРА И КУЛЬТУРА*

Предисловие переводчика

Статья известного богослова и историка Церкви протоиерея Георгия Флоровского «Вера и культура» была впервые опубликована в 1955 году. В то время вопросы, поставленные в этой статье, еще не были столь остры и актуальны, как сегодня. Ныне многие понимают, что наша цивилизация переживает острейший кризис, и выхода из сложившейся ситуации ищут все, кто осознает наличие этого кризиса. Как всегда, предлагаются различные варианты выхода из него — как секулярные, так и религиозные. Мало того, что сами представители этих точек зрения исходят из принципиально различных посылок, а потому предлагают и радикально отличающиеся пути. Но и в секулярной, и в религиозной среде, как, впрочем, и в христианской, можно увидеть такое же различное понимание проблемы и отметить наличие различных путей, предлагаемых для ее разрешения. Отец Георгий больше ставит вопросы, нежели отвечает на них, но ставит он их с такой остротой и честностью, которые обязывают всякого преданного Богу человека откликнуться на его призыв. Отец Георгий предостерегает нас всех от крайних точек зрения, ибо крайности всегда ведут к духовному ослеплению. Он разбирает и достоинства, и недостатки крайних точек зрения и тем самым направляет нас к принятию срединного царского пути, ибо сказано в Библии: «Пойдем дорогою царскою, не своротим ни направо, ни налево» (Чис. 20:17). Поэтому сегодня, когда с новой остротой возникают споры о том, как христиане должны вести себя в апокалиптическую эпоху, статья протоиерея Георгия Флоровского может помочь нам дать

* Перевод с английского диакона Владимира Соколова.

ответы на животрепещущие проблемы современности, которые неизбежно выдвигает нам наша христианская жизнь в мире. О том, как жить христианину в мире и не поработиться им, и говорит нам в своей статье отец Георгий.

I

Мы живем в мире изменившемся и продолжающем изменяться. Этого не смогут отрицать даже те, кто не желает изменяться или не готов к такому изменению, кто хотел бы задержаться в том возрасте человечества, с которым нам сегодня приходится стремительно расставаться. Но никому еще не удавалось избавиться от неудобств, которые связаны с тем, что мы принадлежим миру изменяющемуся. Если придерживаться традиционного разделения исторических эпох на «органические» и «критические», то наша эпоха, несомненно, эпоха критическая, время кризиса в том возрасте, когда дают о себе знать неразрешенные конфликты. В наши дни часто звучит мотив «*конца нашего времени*»¹: говорят о «*закате Запада*», о «*суде над цивилизацией*» и т.п. Иногда даже намекают на то, что сейчас мы проходим через «*великий водораздел*»², через величайшее изменение в истории нашей цивилизации гораздо более значительное и радикальное, чем переход от античности к Средневековью или от Средневековья к Новому времени. Если действительно, как утверждает Гегель, «история есть суд» (буквально: «мировая история есть страшный Суд», *Die Weltgeschichte ist Weltgericht*), то бывают и такие обреченные эпохи, когда история не только судит, но и выносит себе приговор. Эксперты и пророки настойчиво нам напоминают, что цивилизации возникают и исчезают, и нет никакого повода надеяться на то, что наша собственная цивилизация избежит этой общей для всех участии. Если еще и видится какое-то историческое будущее, то, скорей всего, оно предназначено иной цивилизации, которая будет кардинально отличаться от нашей.

В наше время стало общепринятым и даже модным говорить, что мы живем уже в «постхристианском мире», что бы это претенциозное выражение ни означало, — в

мире, который осознанно или неосознанно «отошел» или отпал от христианства. «Мы живем на развалинах цивилизаций и миров, при крушении надежд и гибели душ». Мы оказались не только на перепутье, где выбор пути неясен, но многие из нас даже усомнились в том, есть ли вообще верный безопасный путь и есть ли какие-либо надежды на дальнейшее существование. Не оказалась ли наша цивилизация в безвыходном положении, из которого нет иного выхода, кроме выхода через разрушительный взрыв? Где же скрыт корень грозящего нам бедствия? В чем основная причина этого неминуемого и ужасающего крушения? Есть ли это только «нервное расстройство», как иногда определяют диагноз, или же это «смертельная болезнь духа», вызванная потерей веры? На этот счет нет единого мнения. Но, пожалуй, все согласятся с тем, что наш культурный мир духовно и интеллектуально дезорганизован и децентрализован, что в нем уже не осталось никакого объединяющего начала, которое могло бы скрепить в единое целое отторгнувшиеся от него части. Нам, христианам, проблема видится еще более определенно. Мы беремся совершенно определенно утверждать, что причиной современного кризиса является *отход от христианства*, независимо от того, какой точной исторической датой мы беремся определить начало этого процесса. Наше время есть прежде всего *время неверия* и поэтому — время неуверенности, сомнений и отчаяния. Именно из-за потери веры в наше время так много людей, которые полностью утратили всякие надежды.

Однако на поверку подобные заявления могут оказаться слишком легковесными, по крайней мере, по двум причинам. *Во-первых*, мотивы этого, на первый взгляд, понятного «отступления» слишком многообразны, чтобы можно было возложить вину только на тех, кто отошел. Да и христианское смирение не позволяет верующему полностью снять с себя вину, отказавшись от ответственности за ошибки других. А если наша культура, которую мы, не без некоторого самодовольства, именуем христианской, распадается на части и умирает на наших глазах, то это лишь показывает, что семя этого распада в нее уже когда-то было брошено. *Во-вторых*, ошибочно предпола-

гать, что любое верование уже само по себе будет сози-дательным и поэтому нельзя столь опрометчиво, с распро-стертными объятиями выбрать первое попавшееся верова-ние как лекарство от распада и терзающих душу сомне-ний. Возможно, и правы социологи, утверждающие, что культура приходит в упадок тогда, когда отсутствует вдохновляющий побудительный мотив и направляющая идея. Но, по крайней мере, с христианской точки зрения, решавшим фактором все-таки является содержание веры. В наше время, и в этом видится как раз главная опасность, существует слишком много «верований», которые не со-гласны между собою. Главное напряжение сегодня не между «верой» и «неверием», а между *соперничающими верами*. Проповедуется слишком много «иных евангелий», и в каждом из них есть претензия на то, чтобы верующие всецело подчинили бы себя именно этой, а не другой вести; даже наука порою претендует на то, чтобы изложить свою версию, которая принимает вид религии. Если подойти формально, то действительно, причину современ-ного кризиса можно свести к потере убеждений. Но было бы вообще гибельным для человечества, если бы оно вдруг встало под знамена ложной веры и отдало бы себя во власть ей. Поэтому подлинный корень современной трагедии не столько в том, что люди утратили веру, а в том, что они отошли от Христа.

Так что же мы реально имеем в виду, когда говорим о «кризисе культуры»? Слово «культура» употребляется в различных значениях, и общепринятого определения здесь нет. С одной стороны, «культура» есть специфическое *отношение или ориентировка* отдельных людей и целых сообществ, по которым мы и отличаем «цивилизованное» общество от «примитивного». Это одновременно и мир целей и интересов, и мир обычаяев. С другой стороны, «культура» — это *система ценностей*, созданных и накоп-ленных в творческом процессе истории, но ценностей, которые сами по себе стремятся обрести полунезависимое бытие, т.е. бытие, не зависимое от той творческой силы, которая открыла их и вызвала к существованию. Ценности эти многообразны и разнообразны, и по-видимо-му, их никогда не удастся объединить в некое единообраз-

ное целое: это нравы и этикет, политические и социальные установления, промышленность и санитария, этика, искусство, наука и т.п. Таким образом, когда мы говорим о кризисе культуры, то обычно имеем в виду процесс распада в одной из этих двух различных, хотя и связанных между собою, систем, или даже в обеих системах сразу. Это может проявляться в том, что некоторые общепринятые нормы, провозглашенные обществом ценностями, перестают действовать как ценности и начинают дискредитироваться и компрометироваться, т. е. начинают лишаться своей притягательной силы и влияния на людей. Бывает и так, что сами «цивилизованные люди» просто устают от следования культурной традиции, теряют к ней всякий интерес, — тогда культурные традиции становятся неустойчивыми и сам человек деградирует или даже, как культурный тип, полностью исчезает. Тогда, пока еще в рамках медленно угасающей цивилизации, может возникнуть сильная тяга к «примитивизму». Распадаются цивилизации тогда, когда творческий импульс, вызвавший их к существованию, теряет свою силу и непосредственность. Здесь возникает естественный вопрос: имеет ли культура отношение к становлению личности в человеке или она есть не более чем наружный покров, который, возможно, и необходим в некоторых случаях, но не является органическим выражением глубинной сути человеческого бытия? Вроде бы ясно, что культура не является принадлежностью человеческой *природы*, ведь мы, как правило, отчетливо различаем понятия «природа» и «культура», имея в виду, что «культура» есть искусственное создание человека, которое как бы надстраивается над «природой», впрочем, нам, кажется, фактически и не известны проявления человеческой природы отдельно от культуры, по крайней мере, вне какого-то подобия культуры. Мы можем утверждать, что «культура» не является чем-то действительно «искусственным», — все-таки она является неким расширением природы человека, развитием, посредством которого человеческая природа достигает своей зрелости и обретает полноту, так что о «до-культурном» бытии человека мы можем фактически говорить только как о «до-человеческом» его существовании. Со-

гласитесь все-таки, что «цивилизованный» человек более человечен, чем «примитивный» или «природный» (естественный) человек. Именно здесь-то и скрывается главная трудность для разрешения нашего основного вопроса.

Может быть, действительно, а сам я именно так и считаю, что наша современная культура или цивилизация подвергается «суду», что она находится в кризисе. Но почему, в конце концов, у нас-то христиан, именно как христиан, должен вызывать какую-то озабоченность этот культурный кризис? Ведь, если верно, как мы только что выяснили, что изнеможение и разрушение культуры начинается с потери веры, с «апостасии» и «вероотступничества», то не следует ли христианам преимущественно, если не исключительно, заняться *возрождением веры* или *новым обращением мира*, а не спасением погибающей цивилизации? Если действительно мы подвергаемся «апокалиптическому» испытанию, то не следует ли нам сосредоточить все свои усилия на обретении евангельских ценностей, на проповеди Нового Завета не знающему его поколению людей, на призывае к покаянию и принятию веры? Основной вопрос, который здесь возникает, это, по-видимому, такой: можно ли преодолеть кризис просто тем, что отжившей цивилизации будет противопоставлена *новая цивилизация*, или же для этого необходимо выйти *за пределы цивилизации*, туда, где, по ту ее сторону, и обретаются подлинные корни человеческого бытия? И если для этого действительно нужно, в конечном счете, выйти *за пределы* ее, то не сделается ли от этого культура излишней и бесполезной? Нужна ли «культура» тому, кто встретился с Богом Живым, Которому Единому и нужно поклоняться и Его славить; и будет ли он тогда проявлять к ней какой-то интерес? И не окажется ли тогда любая «цивилизация» лишь утонченным и бессознательным идолослужением, заботой и попечением о «многом», слишком о многом, тогда как необходимо избрать «благую часть», которая не отнимется от нас и будет пребывать за гробом во веки веков? И разве не должен тот, кто нашел «драгоценную жемчужину», тут же пойти и продать все свое богатство? Не будет ли это с нашей стороны проявлением неверия и предательства, если мы будем собирать и сохранять это

наше иное достояние? Разве не должны мы все «человеческие ценности» просто предать в руки Божии?

Эти вопросы на протяжении многих веков были главным искушением для очень многих искренне верующих и благочестиво настроенных людей. С не меньшей острой эти вопросы обсуждаются и в наши дни. Мы называем это искушением. Но справедливо ли здесь употреблять столь неподходящее слово? Разве не является это лишь необходимым условием нашего полного самоотречения, которое и есть главное в нашем христианском послушании? Мы должны иметь в виду, что сомнения по поводу культуры и ее ценностей возникают не только во времена кризисов и тяжких исторических испытаний. Они возникают часто и в периоды мира и процветания — тогда, когда возникает опасность порабощения и прельщений достижениями человечества, великоколением и торжеством цивилизации. Эти сомнения чаще всего возникают в процессе сокровенных личностных поисков Бога. Столь решительное самоотвержение может привести преданных благочестию людей в пустыни, пещеры и другие необитаемые места — подальше от «цивилизованного мира»; в их представлении культура будем ни чем иным, как суётой суёт, даже если эта культура будет претендовать на то, чтобы быть христианской — если не по существу, то хотя бы по форме. Правильно ли было бы сдерживать этих преданных благочестию братьев в их самоотверженном поиске совершенства, оставляя их в миру и заставляя участвовать в строительстве или исправлении того, что для них является ни чем иным, как только Вавилонской башней? Готовы ли мы отречься от того, что дали нам св. Антоний Великий и Франциск Ассизский, решимся ли мы на то, чтобы уговорить их остаться в миру? Ведь Бог несравненно выше культуры, разве Он не находится за ее *пределами*? И обладает ли, в конце концов, «культура» хоть какой-нибудь своей, присущей именно ей, ценностью? *Служение* ли она или *игра*, послушание или развлечение, или только суёт, гордыня и роскошь, т.е. в конечном итоге то, что является ловушкой для спасающейся души? Кажется совершенно ясным, что «культура» *не является* и по самой своей природе и не может быть

конечной целью или высшей ценностью и, вероятно, даже обязательной составляющей подлинной человечности. «Примитивный» человек имеет не меньше шансов спасти自己, чем «цивилизованный». Как выразился святой Амвросий, Бог, решив спасти Свой народ, не склоняется к предпочтению мудреных аргументов. Более того, «культура» — это отнюдь не безусловное добро, это, скорее, область двусмысленности и запутанности. Она имеет тенденцию к деградации, к перерождению в «цивилизацию» (если мы примем введенное Освальдом Шпенглером различие этих двух терминов), и потому человек может оказаться в безнадежном рабстве у нее, в каковом положении, по-видимому, и находится современный человек. «Культура» — это совокупность достижений человека, плод целенаправленного творчества, но развитая «цивилизация» часто оказывается враждебной его творческому началу. В наше время, как, собственно, и во все времена, многие болезненно ощущают тиранию «культурной рутины», рабские оковы цивилизации. Можно показать, как это уже неоднократно делалось, что в «цивилизации» человек как бы «отчуждается» от самого себя, отрывается от питательных корней своего существования, от своего собственного «я», от «природы», от Бога. Это отчуждение можно определять и описывать по-разному, как в религиозном, так и антирелигиозном духе. Но и в том, и в другом случаях «культура» оказывается не только в затруднительном положении, но и сама является большим затруднением в разрешении проблемы.

В ходе христианской истории на эти испытующие вопросы давались различные ответы, но проблема до сих пор остается неразрешенной. Недавно было высказано мнение о том, что вопрос о «Христе и культуре» целиком не подлежит разрешению, что он принадлежит к «вечным вопросам», не подлежащим окончательному решению. Это означает, что разные ответы будут удовлетворять разных людей, принадлежащих к отличным друг от друга группам и типам, как верующих, так и неверующих; а также, что разные ответы будут казаться вполне убедительными в разные времена. Разнообразие ответов имеет, по-видимому, двоякое значение. С одной стороны, это указывает на

многообразие исторических ситуаций и человеческих отношений, которые, естественно, навязывают свои решения. Вопросы по-разному ставятся, и по-разному оценивается их значение во времена спокойные (когда налицует общественный порядок) и во времена кризисов. Но, с другой стороны, совершенно естественно обнаружить такое несогласие в «разделенном христианском мире». Нелепо было бы отрицать глубину разделения в христианском мире. Различные деноминации не имеют согласия даже в оценке смысла самого Евангелия. И в споре о «Христе и культуре» мы сталкиваемся с тем же разногласием между «кафолическими» и «евангелическими» направлениями, которое, если не вдаваться в тонкости, и является основной причиной раскола. Если мы действительно озабочены проблемой христианского единства, — то нам необходимо искать окончательного преодаления именно этого основного разногласия. По существу, наше отношение к «культуре» — это не вопрос практического выбора, а от начала и до конца вопрос, требующий *богословского решения*. Наблюдаемый в последнее время рост исторического и культурного пессимизма, того, что немцы называют *Kulturpessimismus* и *Geschichtspessimismus*, не только не отражает фактические трудности нашей эпохи, но и показывает нам, что в богословской и философской мысли произошел странный сдвиг. Сомнения по поводу культуры имеют явно богословский смысл и проис текают из самой глубины человеческой веры. Не следует слишком легко и самодовольно отметить ни одно искреннее сомнение без сочувствия и попытки вникнуть в его смысл. В то же время и не навязывать единообразного решения, для которого, по-видимому, еще не настало время, потому что нельзя не отнести некоторые предлагаемые нам решения как неадекватные, как греховные и вводящие в заблуждение.

Оппозиция нынешних христиан по отношению к культуре или равнодушие к ней приобретает различные формы и имеет различный характер. Невозможно сделать сейчас исчерпывающий обзор всех фактически существующих мнений. Мы должны будем ограничиться лишь попыткой перечислить те из них, которые представляются

нам наиболее распространенными и имеющими отношение к нашей ситуации. Существует большое разнообразие мотивов и множество конечных выводов, вытекающих из них. Два особо значительных мотива действуют согласно в обычном отвержении мира, столь свойственном многим христианам, во всех традициях. С одной стороны, мир преходящ, да и сама история представляется столь ничтожной, что ее значительность теряется «в перспективе вечности» или по отношению к конечной участи человека. Все исторические ценности обречены на погибель, поскольку они относительны и сама их ценность сомнительна. Также и культуре уготована та же участь — в перспективе неминуемо приближающегося конца она не имеет значения. С другой стороны, и целый мир кажется таким незначительным по сравнению с безмерной славой Господней, явленной в тайне нашего Спасения. Бывают времена, когда в определенных исторических условиях тайна Спасения заслоняет собой тайну Творения, — и Спасение понимается скорее как отстранение от себя падшего мира, нежели как его исцеление и восстановление. Радикальное противопоставление христианства и культуры, как оно представлено некоторыми христианскими мыслителями, проистекает скорее из особого рода богословских и философских предпосылок, чем из анализа реального содержания самой культуры. В наше время наблюдается рост эсхатологических настроений, по крайней мере в определенного рода среде. В современной богословской и философской мысли возрастает тенденция *принижения человека, обесценивания его роли в мире*, что отчасти является реакцией на чрезмерную самоуверенность человека в предыдущую эпоху. Снова раскрывается «ничтожество» человека, сущностная сопряженность его бытия, как духовного, так и физического, с ненадежностью, хрупкостью жизни и неуверенностью в ней. Мир кажется человеку враждебным и опустошенным, и сам он чувствует себя затерянным в потоке неудач и катастроф. Если еще и имеется в такой ситуации какая-то надежда на «спасение», то о ней можно говорить скорее в терминах «бегства» и «терпения, чем в смысле «восстановления» и «выздоровления». И на что же тогда можно возлагать надежды в истории?

В этой «пессимистической» оппозиции мы можем выделить несколько типов отношения к истории. Те наименования, которые я собираюсь использовать в данной классификации, не обладают исчерпывающей точностью — они условны и носят предварительный характер.

Во-первых, следует особо отметить, что в современном неприятии культуры имеются неизменные мотивы *притворного благочестия и харизматического обновления*. Люди верят, что они в своем личном, частном опыте встретились с Богом и Искупителем и что они спасены Его милосердием и своим откликом на него в виде веры и послушания. Поэтому иного и не требуется. Жизнь мира и в мире в таком случае кажется исполненной греховных соблазнов, от которых человек избавляется с радостью и, по-видимому, даже с гордостью. Единственное, что они могут сказать этому миру, — это обличить его суэтность и развращенность и пророчествовать о его гибели и осуждении, о грядущем гневе Божием и суде над ним. Этот тип верующих может включать в себя людей различного темперамента, иногда неистовых и агрессивных, иногда мягких и сентиментальных. Но всех их объединяет то, что они не видят никакого положительного смысла в продолжающемся процессе развития культуры, что они безразличны ко всем ценностям цивилизации, в особенности к тем из них, которые не могут быть оправданы с утилитарной точки зрения. Такого рода люди проповедуют *достоинство простоты*, противопоставляя ее запутанной сложности культурных построений. Они предпочитают замкнутую уединенную жизнь — уход в стоическое «безразличие» ко всему остальному миру, либо, наоборот, совместную жизнь в закрытых общинах, среди тех, кто осознал бесплодность и бесцельность всех усилий и трудов в истории. Такой подход можно было бы назвать «сектантским», поскольку они на самом деле пытаются сознательно избегать любого участия в общественной истории. Но такой «сектантский» подход можно обнаружить среди людей, принадлежащих к различным культурам и религиозным традициям. Многие хотели бы «уйти из мира», по крайней мере, психологически, но уйти не для «невидимой браны», а для того, чтобы обезопасить себя. В

таком подходе парадоксальным образом смешиваются раскаяние и самодовольство, смирение и гордыня. Есть в нем и сознательное пренебрежение или равнодушие к вероучению — отсюда их неспособность последовательно продумать до конца вероучительные последствия их «изоляционистской» позиции. Фактически это радикальное *сужение христианства*, по крайней мере субъективное сужение и снижение его роли, при котором оно становится не более чем частной религией отдельно взятых людей. Единственная проблема, волнующая подобных людей, — это проблема *индивидуального спасения*.

Во-вторых, мы должны остановиться на оппозиции «пуританского» характера. Здесь заметно такое же «сужение» веры, наличие которого открыто декларируется. Как показывает практика, люди этого типа *активны*, они не склонны игнорировать историю, однако участие в ней рассматривается ими скорее как «служение» и «послушание», нежели как реализация творческих возможностей. Они так же сосредоточены на проблеме собственного спасения. Основной постулат такой веры состоит в том, что человек, будучи существом грешным и жалким, может быть прощен, *если и когда* (курсив переводчика) он принимает прощение, предлагаемое ему Христом и во Христе, но даже и в этом случае он остается тем же, кем он был, — созданием немощным и не приносящим никакой пользы, не способным к существенному изменению и обновлению. Даже уже будучи прощенным, человек все равно остается существом потерянным — его жизнь не имеет никакой созидательной ценности. Однако это не обязательно приводит к реальному отказу от культуры и бегству из истории, но превращает историю в своего рода рабство, тяготы которого надо терпеливо вынести, не убегая от них, а используя их больше для выработки определенных черт характера и испытания своей способности терпеть, чем для творческой реализации. Никаких достижений в истории быть не может. Но человек должен использовать в ней каждую возможность для того, чтобы доказать свою преданность и способность к послушанию, а также для укрепления души посредством служения в верности и *рабским исполнением своего долга*. В этой

установке доминирует «утилитарный» подход, впрочем, это «трансцендентная утилитарность», поскольку все делается только для «спасения». Все, что непосредственно не подчинено этой цели, должно быть отброшено, и ни для какого «бескорыстного творчества», например, для искусства или литературы, здесь совсем не остается места.

В-третьих, мы должны сказать про оппозицию «экзистенциального» типа. В основе этого отношения лежит протест против порабощения человека цивилизацией, которая лишь прикрывает реальные трудности его существования и маскирует безнадежность его положения. Было бы несправедливо отрицать, что в современном экзистенциальном движении есть значительная доля правды, правды противостояния; и, очевидно, человеку современной культуры необходимо сделать такое резкое и беспощадное предупреждение. Во всех формах, как религиозных, так и нерелигиозных, экзистенциализм выставляет человека напоказ как существо ничтожное — таким именно реальным человеком, каким он сам себя и осознает. Для тех экзистенциалистов, которым не удалось встретиться с Богом, или для тех, кто упорствует в своем атеистическом отрицании Бога, — это «ничтожество» является последней истиной о человеке и его неизбежном уделе. Только человек должен открыть для себя эту истину. Многие экзистенциалисты обрели Бога или, как они сами об этом говорят, были обретены Им, были Им призваны в гневе и милосердии одновременно. Но каким бы парадоксальным это ни показалось, они продолжают настаивать на том, что человек, несмотря на искупляющую любовь и заботу Творца о Своих падших и заблудших созданиях, все же есть «ничто». В их представлении «тварность» человека обрекает его на то, чтобы быть «ничем», по крайней мере, в своих собственных глазах, и это несмотря на тот таинственный факт, что для Бога Его создания имеют гораздо большее значение, чем просто «ничто», ведь ради человека спасительная любовь Божия подвигла Его на величайшую Крестную Жертву. Экзистенциализм, по-видимому, прав в своей критике человеческого самодовольства, он даже полезен своим непрошеным открытием незначительной роли человека. Но в экзистенциалистах

всегда видна слепота, не дающая им возможность увидеть всю сложность проявления Божественной Премудрости. Экзистенциалист — это всегда одинокое существо, безысходно запутавшееся и погруженное в созерцание и исследование трудностей своего положения. Образец его терминологии, которую он всегда использует, — это «*ВСЁ*» Бога и «*ничто*» человека. И даже когда его мысль обращена к исследованию конкретной ситуации, а именно его личной, он все равно ухитряется придать этому *абстрактный* характер: в конечном итоге он уже говорит не о живом человеке, но о человеке как таковом, ибо всех людей, ведь это является общим для них, необходимо разоблачить в их полной несостоятельности. Каким бы ни было психологическое и историческое объяснение нынешнего расцвета экзистенциализма, в целом он является не более чем симптомом разложения культуры и разочарования человека в истории.

И *наконец* нам не следует забывать о противостоянии и равнодушии к культуре «простого человека». Он может довольно спокойно жить в мире культуры и даже с удовольствием пользоваться ее плодами, но при этом будет нескованно удивлен, если ему поведать, что культура может что-либо «прибавить» к религии. Это «прибавление» кажется ему возможным разве что путем украшения либо же принесением дани благоговения и благодарения, особенно в виде такой формы культуры, как искусство. Как правило, «простой человек» с боязнью и подозрением относится к тому, чтобы пользоваться разумом в делах веры, и поэтому легко обходится без осмыслиения своей веры и других верований. Какую религиозную ценность может иметь бескорыстное изучение какого-либо предмета, который не имеет практического применения и не может быть как-то использован в исполнении долга милосердия и благотворительности? «Простой человек» не сомневается в ценности и полезности культуры в устройении мирской жизни, но он вряд ли признает, что она может внести положительный вклад в духовную жизнь, за исключением того, что культура может помочь человеку в нравственном становлении. Он не находит никакого оправдания человеческому стремлению к познанию и творчеству. Не

является ли на самом деле вся культура, в конечном итоге, лишь суетой — чем-то неустойчивым и тленным? И не скрываются ли глубинные корни человеческой гордыни и высокомерия именно в притязаниях и требованиях разума? В религии «простой человек» предпочитает «простоту» и не интересуется тем, что он называет «богословскими теориями», довольно часто относя к этому почти все учение и догматы Церкви. В такой позиции опять-таки обнаруживается одностороннее (и неверное) учение о человеке и связи его жизни в истории с его «участью в вечности», т.е., в конечном итоге, с замыслом Божиим о человеке. Здесь заметна тенденция сосредоточиться на «неотмирности» «вечной жизни» в такой степени, что человеку грозит опасность раздвоения. Является ли вся история лишь тренировочной площадкой для усовершения душ и выработки характеров, или ей в Божественном замысле предусмотрена роль чего-то большего? Является ли «Страшный суд» всего лишь испытанием верности Творцу или же еще и «восстановлением» твари и творения?

Именно здесь мы соприкасаемся с основной причиной постоянной путаницы в споре о «вере и культуре». Этот спор выявляет глубочайшие богословские разногласия, и разрешение его будет невозможно до тех пор, пока не будет признан и ясно осознан богословский характер спора. Нам необходимо *богословие культуры*, даже для принятия «практических» решений. Ни одно подлинное решение не может быть принято в потемках. Догмат о творении и все, что с ним связано, оказались в сознании современных христиан основательно и опасно искаженными и затемненными, и учение о Промысле Божием как Домостроительстве, т.е. непрестанном попечении Творца о судьбах Своего творения, свелось на деле к чему-то в высшей степени субъективному и сентиментальному. Соответственно и «история» воспринимается как некая загадочная интермедиа между мощными актами Божественных Деяний, истинный смысл которой трудно определить. Это опять-таки связано с неверным учением о человеке. С исполнения предназначения человека, определенного ему в Божественном замысле о мире и человеке, акцент был

перенесен на избавление человека от последствий «первопородного» греха. Поэтому и целостное учение о последних временах опасно сузилось и стало трактоваться в категориях справедливого суда или сентиментальной любви. «Человек нового времени» не в состоянии оценить и принять уверенность ранних христиан, почерпнутую в Священном Писании, в том, что человек был создан Богом для творческих свершений, что он призван действовать в мире как царь, священник и пророк. Падение и неудачи человека не отменили этого замысла о человеке и его назначении, человек был искуплен для того, чтобы быть восстановленным в своем первоначальном достоинстве и исполнить свою роль в Домостроительстве. И только таким образом он сможет осуществить свое назначение, поэтому от него потребуется не только послушание, но он должен будет выполнить задание, которое замыслил поручить ему Бог в Своем Творении, — *разрешить задачу именно человеческую*. Хотя история есть всего лишь бледное предвосхищение «будущего века», она, тем не менее, есть реальное предвосхищение, и культурный процесс имеет отношение к конечному завершению истории, даже если мы сейчас и не можем расшифровать образ и смысл этого отношения. Нужно остерегаться преувеличения роли «человеческих достижений» в истории, но также необходимо оберегаться и того, чтобы преуменьшать его роль в исполнении творческой задачи и его творческого призыва. Надо помнить о том, что участь человеческой культуры соотносится с конечной судьбой человека.

Все это может показаться лишь смелым предположением, далеко превосходящим наши полномочия и компетенцию. Но факт остается фактом: христиане, и именно как христиане, веками создавали культуру, и многие из них не только по призванию и по велению долга, но с твердым убеждением, что на это есть воля Божия. Краткий ретроспективный взгляд на историю — попытку христиан построить культуру — поможет нам увидеть проблему во всей ее сложности, а также осознать неизбежность ее возникновения. Фактически христианство вошло в мир в один из самых критических периодов

истории, — как раз во время серьезного *кризиса культуры*. И кризис, в конечном итоге, был разрешен созданием христианской культуры, какой бы неустойчивой и двусмысленной она, в свою очередь, ни оказалась в процессе своего созидания.

II

На самом деле вопрос о взаимоотношении христианства и культуры никогда не обсуждался *абстрактно*, в общих чертах, или уж, во всяком случае, он не должен так обсуждаться. Когда мы говорим о культуре, то всегда имеется в виду какая-то *конкретная культура*. То понятие, которое определяет культуру и которое мы используем, всегда обусловлено конкретным общественным положением и конкретной ситуацией, т.е. является результатом нашего конкретного опыта, получаемого нами при созидании своей собственной культуры, которую мы можем лелеять или ненавидеть, но которая все равно обладает специфическими чертами. Иначе это будет лишь воображаемая идея «иной культуры», сформировавшейся у нас как идеал, о котором мечтаем и думаем. Даже когда вопрос ставится в обобщенном виде, всегда за этой общей формой проглядывают наши конкретные чувства и желания. Когда культуру отрицают христиане, то всегда имеется в виду отношение к какой-то конкретной исторической формации, которая выражает определенную идею и воспринимается как выражение этой идеи. Сегодня это механизированная или «капиталистическая» цивилизация, насквозь обмирщенная — и потому отчужденная от религии. В древние времена это была языческая греко-римская цивилизация. В обоих случаях отправной точкой является непосредственное переживание конфликта, столкновение практически несовместимых общественных устроений, которые радикально расходятся по духу и вдохновляются совершенно разными идеями.

Ранние христиане столкнулись с совершенно определенной цивилизацией — цивилизацией Римской, основанной на ценностях эллинистического мира. Именно об этой цивилизации они и говорили, именно их «систему цен-

стей» и критиковали, именно эта цивилизацию их и тревожила. Более того, сама эта цивилизация в то время испытывала сильнейший кризис, все теряло привычную устойчивость, на глазах ломалось и менялось, люди отчаянно боролись за сохранение привычных устоев. Но положение было сложным, и все были в замешательстве. Даже современному историку трудно разрешить противоречия в интерпретации раннего христианства, тем более мы не можем ожидать последовательности в интерпретации той эпохи самими ее современниками. Однако ясно, что эллинистическая цивилизация была уже в определенном смысле созревшей и готовой к «обращению», — на нее даже можно смотреть как на своего рода эпоху *приготовления к принятию Евангельской вести*; и это отчетливо осознавалось современниками. Еще апостол Павел высказал такую точку зрения, а апологеты II века и ранние Александрийцы без колебаний ссылались на Сократа, Гераклита и, разумеется, на Платона как на предшественников христианства. С другой стороны, они не менее, чем мы теперь, сознавали различие между этой культурой и той миссией, которую они должны исполнить, но это прекрасно понимали и их противники. Древний мир сопротивлялся обращению, потому что это вело к разрыву с традицией и означало для него то, что необходимо будет, во многих отношениях, пойти на радикальные перемены. Сейчас для нас одинаково несложно понять: чем христианство отличается от «классической» традиции и в чем оно наследует эту традицию? Но современники, конечно, этого увидеть не могли в той перспективе, в которой это сегодня видим мы, потому что они не могли предвидеть будущего. Если же они и критически относились к «культуре», то имели в виду как раз культуру своего времени, потому что она была враждебной Евангелию и оттого казалось им чуждой. То, что говорил Тертуллиан о культуре, необходимо интерпретировать как слова, произнесенные им в конкретной исторической ситуации, — они ни в коем случае не должны нами абсолютизироваться. Разве он не был прав, когда подчеркивал всю глубину различий и расхождений между «Иерусалимом» и «Афинами»: *quid Athenae Hierosolymis?* «Что же на самом деле

общего у Афин с Иерусалимом? Какое может быть согласие у Академии с Церковью?.. Ведь наше учение исходит из притвора Соломонова, который сказал, что Бога надо искать в простоте сердца... Нам не нужны праздные споры после того как мы обрели Христа Иисуса, нет нужды и в исследованиях после того как мы стали обладать Евангелием. Обретя нашу веру, мы не желаем верить ни во что другое, потому что превосходство нашей веры убеждает нас в том, что кроме нее нет ничего иного в мире, во что бы следовало верить» (*de prescriptione*, 7³). «Что общего между философом и христианином — между учеником Эллады и последователем самого Неба, между трудящемся ради славы и пекущимся о спасении, между человеком, мудро говорящим и мудро поступающим» (*Apologeticus*, 46⁴). Однако сам Тертуллиан не смог убеждать от «споров» и «исследований», и он без колебаний обращался к эллинской мудрости, когда необходимо было защитить христианскую веру. Обвинительный приговор он выносит культуре своего времени и той особой жизненной философии, которая в существе своем противоположна вере. Он боялся, что в процессе синкретизма христианской вере угрожает заражение языческими взглядаами на жизнь, что в его время действительно являлось серьезной опасностью для христианства, но он не мог предвидеть той внутренней трансформации эллинистического сознания, которая произошла в следующие века, так же как не мог он и представить себе, что языческие кесары станут христианами.

Не следует забывать, что и отношение Оригена к языческой культуре было точно таким же, и это несмотря на то, что его считают одним из «эллинизаторов» христианства. Он также сознавал наличие этого конфликта и относился с подозрением к пустым и тщеславным рассуждениям, которыми он, кстати говоря, мало интересовался — для него культурное богатство язычников было как раз «богатством грешников» (*In Ps. 36, III, 6*). Блаженный Августин придерживался того же мнения. Разве не представлялась ему наука лишь праздным любопытством, отвлекающим разум от его истинного назначения, ведь он дан человеку не для того, чтобы исчислять звезды и

проникать в тайны природы, а для того чтобы познавать и любить Бога? Опять-таки, блаженный Августин не признавал астрологию, которую в наше время никто бы не счел «наукой», но которая в его эпоху была неотделима от астрономии. Настороженное и даже негативное отношение первых христиан к философии, к искусству, включая даже музыку и живопись, и особенно к искусству красноречия можно правильно объяснить, только принимая во внимание конкретный исторический контекст. Определяющим началом культуры того времени была ложная вера, и потому все в ней было пронизано этой верой. Необходимо признать, что некоторые формы культуры, имевшие место в истории, несовместимы с христианским отношением к жизни — и потому их надо избегать или они должны быть отвергнуты. Но это еще не предопределяет ответа на вопрос, возникший в дальнейшем: возможна ли и нужна ли христианская культура? Сегодня можно, или даже следует, весьма критически относиться к нашей современной цивилизации, мы даже склонны приветствовать ее крушение, но это еще не означает того, что следует подвергнуть осуждению и предать проклятию цивилизацию как таковую и что христиане должны вернуться ко временам варварства и примитивизма.

Фактически христианство приняло вызов эллинистической и романской культуры, и в результате этого появилась христианская цивилизация. Правда в новые времена это возрастание христианской культуры строго придается как процесс «интенсивной эллинизации» христианства, в котором якобы были утеряны чистота и простота евангельской веры. Многие наши современники являются настоящими «иконоборцами» по отношению к культуре *в целом* или, по крайней мере, к некоторым ее отраслям, таким как «философия» (отождествляемая с «софистикой») или искусство, которое осуждается как утонченная форма идолопоклонства и отвергается во имя христианской веры. Но если взглянуть на это с другой стороны, то мы увидим многовековой процесс накопления подлинных христианских ценностей, который христиане взяли на себя и понесли его тяжести в духе христиан-

ского послушания и самоотверженного служения правде Божией. В данном случае важно отметить, что античная культура оказалась достаточно гибкой, способной к внутреннему «преображению». Или же, выражаясь иначе, христиане доказали, что можно не впадая в до-культурное состояние, переориентировать культурный процесс, что можно преобразовать само устроение культуры, сам дух ее. А тот процесс, который многими описывается как процесс «эллинизации христианства», может быть истолкован и как процесс «христианизации эллинизма». Эллинизм был, выражаясь образно, как бы рассечен Мечом Духа, поляризован, разделен, и из этого был создан «христианский эллинизм». Конечно же, в эллинизме было много двусмысленности, он был как бы двуликим. И некоторые попытки возрождения эллинизма в истории европейской мысли и жизни были, скорее, попытками возрождения язычества, а это требует супрой критики и осторожного подхода. Достаточно напомнить о двусмысленности Ренессанса и указать на Гете и Ницше, имея в виду более позднее время. Но было бы несправедливо игнорировать наличие другого эллинизма, существовавшего уже в век греческих и латинских отцов и творчески развивавшегося в Средние века и в Новое время. Решающим в этом преемстве было то, что эллинизм *действительно изменился*. Так что не стоит нам торопиться отыскивать «эллинские кирпичи» в устроении здания христианской жизни, не замечая в то же время очевидных фактов этого реального «преображения»?

Для иллюстрации нашей мысли достаточно будет привести один поразительно яркий пример. Совсем недавно был осознан тот факт, что христианство внесло радикальное изменение в философскую интерпретацию времени. Для древнегреческих философов время было «подвижным образом вечности»⁵, т.е. круговым и повторяющимся движением, которое всякий раз возвращалось к исходной точке, никогда не устремляясь «вперед», ибо невозможно «движение вперед» при круговом движении. Это было астрономическое время, зависящее от «вращения небесных сфер» (вспомним название известного труда Коперника, который еще находился под влиянием древней астрономии).

мии: *De Revolutionibus Orbium Celestium* ⁹), — соответственно и понимание истории подчинялось этому основному принципу вечного круговорота и вечного повторения. Наша современная теория *линейного времени*, в смысле его векторного направления, в котором имеется поступательное движение вперед и оттого есть в нем возможность появления чего-то нового, была создана под влиянием Библии, под влиянием библейского понимания истории, движущейся от сотворения мира к его концу, в единственно возможном, необратимом и неповторимом ее движении вперед, под водительством Бога Живого, проявляющемся в Его непрестанном Попечении о мире. Круговое время греков было разорвано. По этому поводу выразил свою радость блаженный Августин, воскликнув буквально то же самое. Впервые на историю взглянули как на осмысленный и целенаправленный процесс, а не как на вечно повторяющееся и никуда не ведущее круговоротение. Само понятие прогресса родилось у христиан. Это означает, что христианство не было пассивным во взаимодействии с унаследованной культурой, а активно пыталось наполнить ее новым спасительным содержанием. Не будет большим преувеличением сказать, что в школе христианской веры разум человека переродился и переобустроился, не утеряв при этом свойственного ему образа действия и не отказавшись от своих запросов. Правда, этот процесс христианизации разума еще не завершен и все еще сохраняется противостояние даже внутри «вселенной христианской мысли». Нет такой культуры, которая была бы окончательно сложившейся и оформленшейся. Культура — это не система, а процесс, который может поддерживаться только постоянным духовным усилием, а не инерцией или простым наследованием. Истинное решение вечной проблемы взаимоотношения христианства и культуры состоит не в отказе от культурных задач, а в усилии, направленном на обращение «естественного разума» к основам истинной веры. Культурные интересы стали неотъемлемой частью истинного человеческого существования и по этой причине не могут быть исключены из христианского делания в истории.

Христианство вышло на арену истории как новое общество или община, как новая форма социального по-

рядка или даже как новое социальное измерение, т.е. как Церковь. У ранних христиан было очень сильное чувство общности. Они ощущали себя «родом избранным», «народом святым», «людьми, взятыми в удел», т.е. именно новым обществом, «Новым Градом», *Градом Божиим*. Однако существовал и иной град, град вселенский, а на самом деле строго тоталитарный — Римская империя, которая ощущала себя просто Империей, империей с большой буквы. Она претендовала на то, чтобы быть *Градом*, градом всеохватывающим и единственным. Она требовала всего человека для служения ей, так же как и Церковь требовала всего человека для служения Богу. Не могло быть и речи о разделении власти на светскую и духовную, поскольку римское государство не допускало автономии «религиозной сферы» и участие в религиозном культе расценивалось как проявление политической лояльности, как исполнение гражданского долга. Поэтому конфликт между двумя *Градами* был неизбежен. Первые христиане обладали как бы чувством *экстерриториальности*, они существовали как бы вне установленного социального порядка — просто потому, что Церковь и была для них самим этим уставом и порядком. Они пребывали в своем отечестве как «пришельцы» и «иностранные», и для них «всякая чужбина была отечеством, а всякое отчество чужбиной», как говорится в «Послании к Диогнету», замечательном документе II века (с. 5). Но в то же время христиане не покидали существующего общества, их можно было обнаружить «повсюду»⁷, как утверждает Тертуллиан, — на всех жизненных путях, во всех сферах жизни, во всех социальных группах, во всех народах. Но духовно они были отделены и изолированы. Как говорил Ориген, христиане, где бы они не жили, имеют иной, собственный *объект верности и статус принадлежности*, в буквальном переводе «иную систему отечества» (с. Cels. VIII. 75)⁸. Христиане оставались в этом мире и были готовы добросовестно исполнять свои повседневные обязанности, но они не могли дать обет на верность *государству*, которое принадлежит этому миру, — Граду земному, ибо они были *гражданами* в ином месте, т.е. «на небесах».

Однако, эта отрешенность от «мира» могла быть только временным явлением, потому что по своей природе христианство есть миссионерская религия, цель которой обращение всей вселенной. При таком едва уловимом различии: «*в мире, но не от мира*», невозможно было разрешить основную проблему, ибо сам «мир» должен быть спасен, он не мог пребывать вечно в состоянии «падшести». В окончательном виде проблему можно сформулировать так: *могут ли эти два «общества» со-существовать*, и при каких условиях? Можно ли ставить вопрос хоть о каком-то разделении или раздвоении принадлежности к христианству, можно ли принять за норму «двойное гражданство»? По разному отвечали на эти вопросы в ходе истории, но предмет спора все еще не исчерпан, и разногласия здесь столь жгучие, что многих это приводит в смущение. До сих пор еще стоит вопрос: является ли «духовная изоляция» единственным согласующимся с христианским мировоззрением ответом и не становятся ли все другие решения лишь компромиссом, который еще более затмняет проблему? Церковь находится здесь, в «мире сем», именно ради его спасения. Церковь должна явить в истории как бы новый образ бытия, новый вид жизни, открывающий «жизнь будущего века». И поэтому Церковь должна противостоять миру «сему», должна отмежевываться от него. Она не может найти, так сказать, обустроенного и постоянного места жительства в пределах этого «старого мира». Ей приходится пребывать в постоянной оппозиции к «миру сему», даже если Она заявляет только о его преобразовании и обновлении.

Положение, в котором Церковь находится в этом мире, является неизбежно антагоничным. *Либо* Церковь должна учреждаться как особое общество, которое старается удовлетворить все нужды верующих, как временные «мирские», так и вечные «духовные», не обращая внимания на существующий строй и ничего не оставляя внешнему миру. Но это означает, что Церковь должна отделиться от мира, убежать от него и радикально отречься от всякой внешней власти. *Либо* Церковь должна попытаться «христианизировать» этот мир, подчинив всю его жизнь христианским нормам и христианскому влиянию, т.е. должна

созидать христианский Град. В истории Церкви мы можем увидеть оба пути решения этой проблемы — и бегство в пустыню, и созидание христианской империи. Первым путем шли не только монашествующие различных направлений, но также и другие христианские группировки и «секты». Второй путь был основным курсом, взятым христианством как на Востоке, так и на Западе, вплоть до возникновения в Европе и по всему миру воинствующего секуляризма. Даже и в настоящее время эта идея не потеряла влияния на многих людей.

Взирая на это уже в исторической перспективе, можно понять, что оба эти подхода оказались несостоятельными, — они не привели к успеху. Но, с другой стороны необходимо признать истинность объединяющей их цели, а также подчеркнуть насущность и необходимость того, что они выражают в этой общей для них проблеме. Христианство — это не индивидуалистическая религия, в ее задачу не входит спасение только отдельных людей. Христианство есть Церковь, т.е. община, ведущая совместную жизнь, которая подчинена своим особым принципам. Духовное водительство Церковью не сводится к тому, что даются лишь руководящие указания отдельным людям или группам людей, которые живут между тем в совершенно не свойственных жизни Церкви условиях. Если это так, то прежде всего должна быть поставлена под вопрос законность проживания в таких условиях. Целостная человеческая жизнь не может быть разделена на отдельные области, которые управляются своими департаментами в соответствии со своими, не зависящими от церковного учения принципами. Нельзя служить двум господам, и двойная присяга на верность — плохое решение вопроса. И в христианском обществе проблема стояла не менее остро. При Константине империя, казалось бы, уже капитулировала; обратился сам кесарь — и теперь империя предлагала Церкви не только мир, но и сотрудничество. Это можно было бы интерпретировать как победу дела христиан. Но в то время для многих христиан такой поворот событий стал не столько сюрпризом, сколько неожиданным ударом судьбы. Многие из тех, кто стоял во главе Церкви, довольно неохотно приняли

императорское предложение. Но было трудно отказаться от него, ведь вся Церковь не могла убежать в Пустыню, так же как не могла Она бросить⁹ мир. Возникло новое *христианское общество*, которое одновременно являлось и «Церковью» и «империей», и идеология этого общества была «теократической». Осуществление теократической идеи возможно было двумя различными, но внутренне взаимосвязанными путями. Теократическая власть может осуществляться *непосредственно* через Церковь, т.е. через Ее иерархию. Или же теократическую власть может представлять государство через своих должностных лиц, которым вменяется в обязанность установление и поддержание христианского порядка. И в том и в другом случае особо подчеркивается *единство христианского общества*, а *внутри* этой *единой* структуры различаются *два порядка: церковный*, в строгом смысле слова, и *мирской*, т.е. Церковь и государство. Основное, базовое положение заключается здесь в том, что принятие на себя государственной власти совершается также по Дару Святого Духа, что это служение соотносимо со служением *священническим* и что оно подчинено высшему авторитету Веры. Теория казалась разумной, и в ней, казалось бы, предусматривалось сбалансированное соотношение властей, но на практике это привело к многовековому противостоянию и борьбе внутри теократической структуры и, в конечном итоге, к ее разрушению. Что касается современной теории двух «разделенных» сфер — Церкви и государства, то она несостоятельна как теоретически, так и практически.

На самом деле перед нами все та же дилемма, та же антиномия. *Либо* христиане должны выйти из мира, в котором, помимо Христа, правит другой хозяин (как бы его не называли: Кесарем, маммоной или как-то иначе), и должны создать отдельное общество. *Либо* они должны снова преобразовывать внешний мир — перестраивать его сообразно с законом, изложенным в Евангелии. Важно, однако, отметить, что даже те, кто уходят из мира, не могут обойти эту главную проблему: они все равно должны создавать «общество», т.к. не могут обойтись без этого основного элемента социальной культуры. Ведь

«анархизм» в любом варианте Евангелием отвергается. И монашество отнюдь не означает, да и не предполагает отречения от культуры. Монастыри в течение долгого времени как раз и были наиболее значительными центрами культурной активности, причем как на Западе, так и на Востоке. Поэтому на практике проблема сводится к вопросу трезвой и верной ориентации в конкретной исторической обстановке.

Христиане не должны отрицать культуру как таковую. Но они должны критически относиться к любой существующей культурно-исторической ситуации, а также доверять ей мерой Христа. Ибо христиане — сыновья вечности, т.е. будущие граждане Небесного Иерусалима. Однако проблемы и нужды «века сего» христиане ни в коем случае и ни в каком смысле не должны гнать от себя, они не должны быть к ним равнодушны, поскольку призваны трудиться и служить именно в «мире сем» и «в веке сем». Только все эти нужды, проблемы и цели должны соотноситься с той новой и более широкой перспективой, которая явлена в христианском Откровении и которая просвещена Его светом.

Примечания

¹ Все способы выделения текста — курсив, кавычки заглавные буквы и т.д. — сохранены авторские, за исключением случаев, на которые есть особое указание (здесь и далее прим. пер.).

² В переносном значении — «смерть».

³ Сочинение Тертуллиана «Против еретиков».

⁴ Его же сочинение «Апологетик», вначале этот труд назывался «К язычникам».

⁵ Определение Платона.

⁶ «О круговороте небесных сфер» (лат).

⁷ У Тертуллиана: «они наполнили собой весь мир».

⁸ Сочинение Оригена «Против Цельса».

⁹ Здесь Флоровский использует тонкую игру слов, возможную только в английском языке: омограф *desert* означает и существительное «пустыня» и глагол «покидать, оставлять, бросать» (семью), «дезертировать».

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВЕРЕ:
ЛИЧНОСТНЫЙ АСПЕКТ***
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОЧЕРК

Общее представление о вере. Представим себе на мгновение, что мы ничего не знаем о вере, о религии, о Церкви. Представим себя людьми абсолютно свободными от всяких предрассудков, чуждых какой-либо религиозности и ничего не представляющих о духовной жизни. Попытаемся себе самим ответить на вопрос: что такое вера в Бога, откуда она происходит и к чему ведет человека.

Когда мы только задаемся таким вопросом, то невольно приходит на ум объяснение, которое мы уже когда-то слышали, и над которым уже когда-то размышляли. Тогда возникает другой вопрос, а возможно ли и правильно ли вообще так размышлять, что вот сейчас я отвечу себе конкретно, совершенно независимо от какого-либо внешнего воздействия, что такое моя вера и как я ее понимаю. В такой интерпретации вопроса мы приближаемся к правильному представлению о вере.

Вера — это не абстрактное, отвлеченное знание или рассуждение в самом себе о Боге внутри меня. Это не выведение какого-то умозаключения, которое поможет нам абсолютно самостоятельно осознать что-то. Это даже не опыт, такой, который дает мне понять что-то такое, что будет полезным лично мне и только мне. Вера — это скорее осознание причастности чему-то или, вернее Кому-

* Записано на основе апологетических бесед, прочитанных автором на ирландском радио в Дублине.

то, большему не только меня самого, но и всего понятного и познаваемого, что есть в этом мире.

Вера не является прерогативой отдельно взятого индивидуума, который бы точно осознавал ее в самом себе и мог бы передать знание о ней другим индивидуумам. Повторяя слово «индивидуум», мы подчеркиваем отличие его от понятия «личность». Здесь, вероятно, кроется то понимание, которое необходимо для ответа на общий вопрос о вере в Бога.

Личность — это сугубо христианский термин, возникший в первые века нашей эры. Тогда также возникали вопросы о вере, которые стоят перед нами и по сей день. В древнегреческой комедии название «личность» (скорее в смысле личины или маски) относилось к актеру в маске, игравшему свою роль. Сам по себе актер мог быть совершенно иным человеком, чем тот, кого он представлял на сцене. Подобный трагический разрыв между тем, кто есть человек на самом деле, кем он призван стать и тем, кого он стремится представить из себя в этой жизни, подчеркивали и хотели устраниТЬ отцы и учителя древней христианской Церкви. Введя термин «личность» в христианский обиход, они придали ему абсолютно новый смысл, — это именование относится к тому, кто обрел в жизни самого себя, свой собственный образ. Став личностью, то есть самим собой, человек перестает лицемерить, играть роль, и начинает такую осмысленную жизнь, для которой он собственно и предназначен.

Возвращаясь к вопросу о вере, теперь мы можем уяснить, что она непосредственным образом возникает в человеке, как только он начинает осознавать себя личностью. И наоборот, осознание себя личностью, живущей своей собственной, а не чужой жизнью, подталкивает нас к осознанию факта своей веры.

Может быть не все становится сразу понятным и осознанным, и далее мы попытаемся глубже прояснить этот личностный аспект веры, благодаря которому человек меняется, отходит от жизни индивидуума, обусловленной внешними факторами. Такая жизнь является, по сути, несвободной, потому что в ней от человека ожидается игра по определенным правилам, разграничение своего

«я» от окружающего мира. Осмысление личной веры изменяет жизнь человека таким образом, что его личность, его «я» реализуется явным образом, свободно, открыто, а не тайно или лицемерно. Разговор об этом и составляет предмет нашего очерка.

Необходимость веры. Мы уже начали рассуждать о том, что такое вера в Бога, как можно говорить о ней более осознанно и осмысленно. Также мы подчеркнули личностный аспект веры, который означает, что именно веруя, человек может раскрыться и реализоваться в жизни наиболее полным и адекватным образом. Продолжая эту тему, поговорим о необходимости веры.

Конечно, можно сказать, что какая же это вера, если она принимается по необходимости. Где же тогда свобода выбора и свобода воли человека. Значит, веровать нужно по необходимости или, проще говоря, по принуждению. Значит, одной рукой нам предоставляют свободу, а другой — забирают, говоря, что ты должен делать именно так, иначе погибнешь. Здесь можно усмотреть некий подвох, и совершенно справедливо задать вопрос: зачем такая вера нужна, если в ней мы утрачиваем главную особенность личности — свободу самоопределения.

Попробуем разобраться с этим и понять, как именно реализуется человек в личном и добровольном согласии с тем, что он обнаруживает в своем сердце — склонностью верить или доверять. Нам стало привычным выражение, популярное в недавнем советском времени, - «в споре рождается истина». Может быть, в споре с самим собой и рождается истина веры или, наоборот, безверия? Если бы это было только так, то тогда необходимо было бы просто честно и справедливо взвесить все *за* и *против* и принять внутреннее решение, раз и навсегда. Однако, как мы знаем, в жизни не все так просто и очевидно, и сегодня могут перевесить аргументы *за*, например, а завтра — *против*. Тогда получится, что наша жизнь будет полна бесконечных колебаний, и окажется, что лучше вообще ни о чем не думать — так спокойнее.

Так бы и было, если бы не одно свойство человеческой личности — способность любить. Эта способность уравновешивает наши колебания и предоставляет нам

определенный предмет, к которому мы устремляемся в едином порыве — любить. Это, пожалуй, главное, что возвышает человека над животным, потому что разум, чувства и по-своему истолкованная свобода иногда приводят к таким жестокостям среди людей, которые для животных просто невозможны. Способность или дар любить дан каждому человеку, и в определенном смысле это является необходимостью — найти предмет своей любви. Иначе человек будет ощущать недостаток чего-то важного в своей жизни. Говоря о любви, мы имеем в виду не только и не столько любовь как влюбленность, которая возникает между юношей и девушкой, например, хотя и не исключаем этого. Говоря о любви, нужно иметь в виду то качество человека, которое побуждает его добровольно, без рациональных причин жертвовать чем-то ради кого-то.

Дать исчерпывающее определение любви невозможно, но без любви, как сказал апостол Павел, «я ничто». И в этих словах выражена та необходимость, о которой мы говорили в отношении веры, поскольку вера всегда сопровождает любовь. И вера действительно необходима для человека, чтобы стать человеком, потому что тогда он реализует свою подлинную личную свободу, которую обретает только через любовь. Вера или доверие Богу возможны, когда мы любим Его, а любить Бога невозможно, не зная любви к человеку. Таким образом, необходимость любви, скрытая в самой человеческой природе, означает необходимость доверия Тому, Кто создал нас, а это доверие приводит, в свою очередь к осознанию любви между людьми как творением Божиим. Обращаясь к откровению веры в Бога, поговорим о человеческих чувствах вообще и чувствах, порождаемых любовью.

Вера и чувства. Продолжая затронутую тему о любви и чувствах, порождаемых любовью, зададим себе вопрос: что такое вообще человеческие чувства? К какому измерению человеческого бытия они относятся. Мы знаем пять органов физических чувств человека: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Также мы часто говорим о наших чувствах, подразумевая движения души или сердца, тогда имеются в виду наши эмоции или переживания. К ним можно отнести любовь, гнев, радость, горечь, доверие,

волнение и многие другие переживания. Как физические, так и эмоциональные чувства наполняют нас и делают способными откликаться на то, что происходит рядом с нами. Иначе говоря, делают нас людьми, живущими в мире по соседству с другими людьми.

Являются ли наши чувства чем-то совершенно неконтролируемым или они могут поддаваться контролю и даже, определенно, их кто-то или что-то контролирует непрерывно? Святитель Григорий Нисский в своем знаменитом труде «Об устройении человека» писал, что ум действует через наши чувства. То есть чувства подконтрольны нашему сознанию, которое проявляется себя через них. Сознание в некотором смысле даже больше самого разума. Если разум определить, как способность человека мыслить, познавать, то сознание или самосознание человека — это его «Я», «эго», центр, из которого проистекает человеческое бытие как таковое. Это очень важный момент для того, чтобы перейти к интересующей нас теме о вере и чувствах.

Таким образом, можно представить, что сознание дает импульс разуму мыслить, а разум соответственно дает команду нашим органам чувств и эмоций чувствовать. Конечно, это во многом условное и схематичное представление, поскольку взаимосвязь значительно более сложна и имеет обратную реакцию. Однако важнейшим является личностный подход к устройению человека, когда в основу положен принцип человеческой личности как основы его бытия.

Действительно, понятие личности нам понятно и привично. Называя имя знакомого нам человека, мы представляем себе его комплексно, то есть облик, характер, а также его поведение в отношении к нам, что тут же вызывает ответную внутреннюю реакцию наших чувств. Здесь кроется правильное представление о личности. Личность — это всегда некое человеческое «Я» в его отношении к другому «Я». Причем необязательно явное присутствие того другого «Я», чтобы возникло подобное отношение.

Вера возникает, когда мы ощущаем, чувствуем присутствие в нашей жизни другого «Я», относящегося к другой

Личности, которая неизмеримо выше нас нравственно и духовно и, в этом отношении, обладает определенной властью вести нас за собой. Главный евангельский принцип «следуй за мной» начинает действовать и побуждает нас к вере или доверию Тому, Кто, как мы необъяснимо почувствовали, является несравненно большим нас во всем, что является высоким и лучшим в жизни. Представление об этом до определенной степени является свойством человеческой природы, по замыслу Создателя входит в нее.

В лице Адама и Евы человек пал и находится в падшем состоянии до сих пор, то есть все мы на себе несем последствия первородного греха, которым поражены наши чувства и разум. Тем не менее, есть что-то в нашей душе, чувствах и разуме такое, что в определенный момент ясно и недвусмысленно напомнит нам о нашем Создателе, о Боге. Твердо и властно в нашем сознании зазвучит призыв «следуй за мной», и обязательно найдется возможность пересмотреть свою жизнь, переориентировать свой разум для открывшейся внутри нас веры, чтобы обновленный разум стал действовать через наши чувства, делая их подвластными любви. Тогда мы по-настоящему научимся любить и быть любимыми Богом и людьми.

Для выражения человеческих чувств с древнейших времен служит культура, творческая деятельность. Можно остановиться на вопросе о том, что такое культура вообще и поговорить о проявлении веры через человеческую культуру.

Вера и культура. Что такое культура? Как и когда она появилась в человеческой жизни? Что было раньше — вера или культура? Каковы плоды культурного развития человека? Как отображается в культуре факт человеческой веры и, наоборот, как через культурное восприятие мира человек неизбежно приходит к вере? Подобные вопросы, связанные с взаимоотношением этих важнейших составляющих жизни, волнуют человека на протяжении всей истории. Постараемся очень кратко сосредоточиться на центральном аспекте, как веры, так и культуры. Именно на том аспекте, который раскрывает их единство и взаимосвязь. Речь пойдет о бытийном, то есть пережива-

емом здесь и сейчас конкретной личностью восприятии веры через культуру и культуры через веру человека.

Не вдаваясь в подробности того, как произошел человек, можно с уверенностью сказать, что его всегда сопровождала культурная деятельность. В испанских пещерах, например, обнаружили наскальные рисунки эпохи палеолита, на которых изображены мамонты, бизоны, носороги. Очень лаконично, но прекрасно и очень жизненно изображены животные. Такой рисунок может вдохновить любого современного мастера, если тот ищет простоты и выразительности с использованием минимальных средств. Мы видим, что в современном искусстве все больше преобладает тенденция к поиску примитивных, но ярких и выразительных форм. Поэтому нельзя сказать, что культура и искусство постоянно развиваются и улучшаются, переходя от простого к сложному. Так, например, в археическом греческом изобразительном искусстве ясно видно совершенство формы и выразительность, которые служат образцом для тех, кто сейчас учится в художественных школах. Искусство слова было в Греции также на очень высоком уровне, простые люди были настолько заинтересованы и искушены в философских диспутах, что эти диспуты можно было услышать в любом месте города — на улицах, площадях и рынках. Впоследствии христианская Церковь создала богословскую систему на основе высших достижений греческой мысли, которые все же было необходимо переосмыслить, переориентировать от языческого мировосприятия к вере в Единого Бога.

Вплотную подойдя к вопросу веры, мы должны отметить, что вера — это особое состояние человека, его души. Это, конечно, не только и не столько культурное восприятие действительности, но скорее импульс к тому, чтобы увидеть во всей окружающей красоте руку Создателя, Того, Кто Сам настолько прекрасен и благ, что все, созданное Им, прекрасно именно потому, что имеет на себе отпечаток Его благости и любви к Своему творению. Человек, созданный по образу и подобию Бога, имел божественные качества — любовь, благость, способность и желание творить, продолжая дело рук Божиих. Однако

искажения человеческой личности, которые возникли в результате грехопадения, имели космический или вселенский характер. То есть через человека исказился весь мир, красота которого частично померкла, поскольку изменились отношения, появилась вражда и ненависть, а любовь стала столь затруднительной, что к ней приходится пробиваться сквозь густую завесу человеческой гордости и своеволия. Тем не менее, Бог не оставил человека до конца, Он желает, чтобы вновь восстановились первозданные отношения человека с Богом, человека с человеком и человека с окружающим миром. Доказательством этого служит то, что человек сохранил способность творить и ценить красоту. Это божественное свойство напоминает нам о необходимости доверия Тому, Кто Сам есть источник всякого творения и красоты. Это возвращает нас из состояния противления, ненависти, богооставленности к той радости, которую приносит творчество и культура. Эта радость и есть образ той божественной радости, когда Бог, создавший мир, «увидел, что это хорошо».

Через творчество человек может соприкоснуться с чем-то высшим, что приведет его к осознанию своей веры. Вера, как и творчество, — это дар Божий, которыйдается вся кому ищущему, и который необходимо открыть в себе, распознать и полюбить как основное качество своей личности, которая ищет Создателя и желает уподобиться Ему во всем. Тогда в новом свете предстанет весь мир перед глазами человека, и человек сможет сотворить такое, о чем даже и помышлять раньше не мог. Творческий дар человека побуждает созидать и, через созидание, вернее в его процессе, познавать мир, открывать закономерности мироустройства. Поэтому можно также говорить об отношениях веры и науки.

Вера и наука. Человек воспринимает и постигает окружающий мир через красоту и целесообразность его устройства. То есть эмоционально и разумно. О первом роде восприятия мы уже кратко поговорили. Теперь остановимся на втором. Если всерьез задуматься о том, сколько тайн и открытый содержит в себе окружающий нас мир, сколько в нем непознанного и недоступного нашему пониманию, то вдруг начинаешь осознавать, что

отсутствие Автора и Создателя всего этого означало бы просто хаос, беспорядок и бессмыслицу, которая неизбежно привела бы к саморазрушению этого мира.

Можно сказать, что устройство, порядок, гармония и взаимообусловленность есть свойства и характерные особенности творения, которые характеризуют его Творца. Поэтому в познании мира человек также неизбежно встречается с Тем, Кто все это задумал и осуществил. Однако наше познание будет неполным и ущербным, если мы готовы познавать только внешние проявления глубоко внутренних законов мироустройства и не будем пытаться соприкоснуться с тем, что есть суть вещей. Иначе говоря, если мы не захотим лично познакомиться с Автором картины по имени «Вселенная», то многое из задуманного Им останется для нас тайной навсегда.

Напротив, если, не стараясь подглядеть в замочную скважину за тем, как трудится Бог, и украсть Его секреты, мы станем честно и ответственно изучать и вникать в то, что нам доступно и необходимо для устройства нашей жизни на планете, если поставим во главу угла принцип созидания, а не разрушения, а также откажемся от способа существования за счет других, то постепенно раскроется многое из того, что уже заложено Творцом в Его творении и предназначено для человека. Иногда кажется, что столько условий нужно соблюсти, столько препятствий стоит на пути познания, что создается впечатление, как будто Создатель намеренно упрятал Свои секреты от посторонних глаз. Наверное, отчасти это так и есть, ровно настолько, насколько наш взгляд, изучающий мир, остается посторонним, шпионствующим.

К сожалению, часто научный метод познания заменяется псевдонаучным, то есть не дающим целостной, полной картины того явления, которое изучается. Иногда выхватываются те детали явления, которые могут послужить корыстным человеческим интересам, а самая суть оставляется, поскольку не сулит немедленной прибыли или власти над миром и людьми. Так, например, произошло с изучением физических ядерных процессов. Колossalная энергия, которая высвобождается при делении ядер урана и плутония, сразу натолкнула человека на идею создания

невиданного оружия, дающего неограниченную власть тому, кто им обладает. Конечно, как мы знаем из истории, эти люди были не ученые, а политики, диктаторы. Но ответственность остается и на ученых, которые только приоткрыли тайну урана и сразу передали его секрет тем, кто стремился к власти, а не к познанию мира и его Творца. Если бы тот, кто занимается наукой, шел по пути осмысленного изучения целесообразности физического или иного явления, то есть попытался дойти до того замысла, который вложил в него благой и человеколюбивый Бог, то такому ученому никогда бы не пришла в голову мысль так развивать свою науку, чтобы сделать ядерную кнопку для диктатора.

Вера и научное познание мира могут и должны взаимодополнять друг друга, чтобы сделанное однажды открытие, безответственно присвоенное людьми, чуждыми науке, не принесло новых бедствий и без того исстрадавшемуся человечеству. Вера как личное свойство человека, ищущего, прежде всего, понимания воли Создателя и Его благого замысла, может и должно не дать человеку, если он, например, одаренный и способный ученый, пойти по пути такого открытия, которое, подобно ядерному синтезу, подтолкнет стремящихся к власти к новым провокациям. Итак, вера все же является необходимостью для человека, разумно и научно мыслящего, и никак не препятствует его научному мышлению, а наоборот подкрепляет и правильно ориентирует его. Продолжая разговор о вере и разуме, можно остановиться на методах и средствах познания мира.

Вера и разум. Что отличает *homo sapiens* — человека разумного от животных, даже самых высокоорганизованных и способных выполнять логические действия, как, например, обезьяны или дельфины. Человеку дан разум, причем не только как способность мыслить логически, делать выводы и действовать в соответствии с ними, но ему дан разум, чтобы осознавать самого себя, свое «Я» как действительно существующее здесь и сейчас. Такое осознание возможно только если существует отношение этого «Я» к другому подобному «Я», то есть личное отношение.

В зеркале мы видим себя, свой отраженный облик, и можем оценить, как мы выглядим, и что необходимо еще подправить, чтобы выглядеть лучше. Подобно этому в окружающих нас людях отображается наша личность с разных углов зрения. Однако такое отображение является составным, незаконченным и часто даже искаженным. Для того, чтобы в зеркале отражалось правильное изображение, ему самому необходимо иметь идеальную отражающую поверхность. Так и среди людей, чтобы составить правильное мнение о ком-либо, необходимо самому быть идеалом. Такого, как правило, не случается, и поэтому наше мнение о людях, также как и их мнение о нас самих не может отобразить настоящую суть. Как же быть тогда? Как узнать правду о себе? Как познать свое «Я»? Как стать по-настоящему разумным человеком?

Часто что-то внутри нас самих подсказывает нам, что чего-то делать не следует или, наоборот, необходимо поступить так-то и так-то. Какой-то внутренний голос предостерегает, что впоследствии нам может быть стыдно за самих себя. Этот внутренний голос, от которого не спрячешься, и который не дает нам лгать и лицемерить перед самими собой, мы называем совестью. Но что это такое — совесть? Откуда она возникает и почему она не дает нам спокойно жить? Что или кто за этим стоит? Кто это такой, что от него никуда не скроешься, и перед кем мы держим ответ за все, что возникает хотя бы только в наших мыслях.

Можно предположить, что посредством совести мы общаемся с иной личностью, отличной от нас самих, но знающей о нас все, что есть плохого и хорошего. Причем этот кто-то может составить о нас правильное мнение, и мы вынуждены верить ему, потому что чувствуем, что за ним правда, что он на самом деле знает такое, что мы действительно признаем за собой. Эта личность, в отличие от окружающих нас людей, подобно идеальному зеркалу дает правильное отображение тому, что мы из себя в действительности представляем. Она же и открывает нам лучшее, что потенциально есть в нас и может реализоваться, если мы этого захотим.

При рождении мы получаем имя, наши родители нарекают нас так, как они этого хотят. Это имя, как и любое другое имя, не есть просто сочетание букв, но нечто целое, совокупность свойств, присущих определенной личности. Такими нас хотят видеть наши родители, под этим именем нас знают другие люди. Когда человек принимает крещение в Церкви, ему дается новое имя. Имя, полученное в крещении, носит один из святых, прославленных Церковью, такое же имя имеет и наш ангел-хранитель. Под этим именем нас знает Тот, Кто нас создал. Вот именно с ангелом, носящим наше имя, и имеем мы дело через свою совесть. Этот ангел представляет нас перед Богом, ходатайствует за нас, но в то же время и нам открывает Бога, ведет нас по жизни, предотвращая от полного падения. Поэтому когда мы достигаем полной близости и взаимопонимания с нашим ангелом-хранителем, тогда и познаём себя по-настоящему и становимся действительно *homo sapiens* в том смысле, который вложил в это Создатель. Непросто происходит подобное изменение, поскольку оно сталкивается с вызовом, который бросает внешний мир человеку, стремящемуся встать на путь разума.

Вера и вызов секуляризма. Мы говорим о познании самого себя, о той роли разума, которая ему отведена в осознании веры и принятии правильных решений на пути к Богу. Попробуем взглянуть на веру с внешних позиций, то есть отвлеченно, так, как она могла бы выглядеть в глазах современного общества и его представлений о потребностях человека.

Путь разума и осознанной веры требует постоянных усилий от человека. Причем это не только усилия над самим собой, но и поиск правильного характера отношений с окружающим миром. Какая здесь существует проблема? Почему, казалось бы, заинтересованный в умножении добра современный цивилизованный мир реагирует на проявления веры как на нечто маргинальное, давно прошедшее и часто неуместное? Может быть, действительно, времена веры в Бога отошли и на место веры приходит нечто более приемлемое, понятное. Может быть, это новое не потребует никаких особых усилий со стороны человека?

ка, а, следовательно, будет более удобным и предоставит человеку больше возможностей быть самим собой, посвятить больше времени себе, своей семье и работе. Зачем морочить голову какими-то высокими материальными, когда столько неразрешенных проблем, которые нужно немедленно разрешить, да еще от этого получить что-то полезное, какую-то выгоду для самого себя.

Мир стремительно развивается технологически и информационно и создается иллюзия того, что любую проблему, какого бы она ни была характера, можно разрешить с помощью новейших технологий и методов. На определенном этапе может возникнуть уверенность человека в своей абсолютной самозащищенности, а, следовательно, вседозволенности, поскольку те, которые обладают техникой, имеют власть. Одним нажатием кнопки, находясь в безопасности, они могут разрушать непокорные страны и города. Хотя намерения могут быть самыми благими, тем не менее, результат насильственных действий всегда таков, что на них отвечают также насилием, только может быть в другой форме. Следовательно, вместо решения проблема только загоняется внутрь и порождает в будущем лишь новые проблемы.

Мы уже говорили о том, что путь науки и разума должен стать путем веры, только тогда человечество будет самим собой, то есть человечным, гуманным, ответственным за будущее последующих поколений. Именно в этом дилемма современного секулярного общества. Кажется, что вере в Бога брошен вызов — быть или не быть. Кажется, для веры вновь настало время обороняться, доказывать, опровергать, обличать, как это было, например, во времена первохристианских апологетов. Но в действительности, о вере уже сказано, написано, засвидетельствовано столько, что всякий желающий узнать легко найдет все, что его душе угодно. А если человек не желает, то как его принудить к этому? Одно только можно сказать ему: «Пойди и посмотри». Это и есть центральный принцип евангельского свидетельства. Принцип непринуждения, мира, любви и объединения по личному согласию, а не с помощью давления и силы. Именно поэтому Церковь всегда строит и возрождает храмы и святыни, для того

чтобы было куда пойти и посмотреть тому человеку, душа которого истосковалась по своему Творцу и ищет Его, чтобы узнать и возблагодарить.

Итак, можно и необходимо осознать, что мнимый вызов секуляризма, брошеный вере и Церкви — это на самом деле отчаянный вопль самодостаточного и самодовольного сознания, которому вдруг стало ясно, что в жизни упущено самое главное, то, что больше всех богатств и имений. Это его последняя попытка утвердиться в своей самости и утвердить свою правду без веры в Бога. Это самая последняя попытка, которая обречена на провал и за которой может и должно последовать осознание реальности, действительности Творца и сотворенного Им мира и человека. Через это осознание и наступит духовное возрождение. Так уже было в истории человечества не раз. Заканчивая размышления о вере, настало время узнать, как и почему вера приводит человека к Церкви.

Вера и Церковь. В самом начале мы задавались вопросами о том, что такое вера, откуда она приходит к человеку и куда ведет его. Немного, но довольно откровенно мы уже поговорили об истоках веры, ее содержании и происхождении. Теперь мы подошли к последней теме и попробуем раскрыть ее, опираясь просто на здравый смысл и логику, присущую человеческому сознанию. Мы будем говорить о том, куда ведет человека то особое состояние его души, которое мы называем верой.

Вера побуждает человека искать ее причину, а вернее Того, Кто есть ее предмет, то есть к Кому она может быть обращена. Это естественное развитие человеческой личности, которая соприкоснулась с чем-то таким, что превосходит обычное представление человека о мире. Что в конечном итоге прекраснее самого прекрасного, умнее самого умного, больше самого большого, деликатнее самого деликатного и тонкого среди естественных явлений. Перечисление свойств можно продолжать бесконечно, потому что вера всегда будет обращена к Тому, Кто превосходит все, одновременно являясь самым близким и даже родным человеку. Он все поймет, все простит, примет нас такими, какие мы есть, Сам не осудит и не отвергнет нас никогда, даже если мы многоократно преда-

дим Его. Такие качества не могут быть приписаны никакой отдельно взятой человеческой личности. Это выше любого из высочайших человеческих свойств и проявлений, это может относиться только к Богу.

Бог знает и любит каждого человека, но не многие знают и любят Бога таким каков Он есть. Часто в мыслях и эмоциях мы строим свои представления о Боге, затем разрушаем их, и часто разочаровываемся. Однако будем помнить, что это разочарование касается лишь нашего внутреннего состояния и не более того. Бог поругает не бывает. А нам следует вновь и вновь подниматься и идти по тому пути, который с приходом веры становится более ясным и незамутненным. Что это за путь и куда он ведет?

Что можно подумать о человеке, который не видит вокруг себя никого, делает только то, что он хочет, не задумывается и не хочет чувствовать, как реагируют на него окружающие люди. Скорее всего такая изоляция заведет человека в тупик самообольщения, превозношения и гордости. Давайте вспомним, что мы говорили зеркале, в которое нужно посмотреться, чтобы увидеть вместе с красотой и свои недостатки. Таким зеркалом, кроме ангела-хранителя — нашего идеального образа, могут стать и окружающие нас люди. Если наша встреча с ними возникла как результат того, что вместе с другими мы собрались для определенной единой цели, которая связана с нашей общей верой и любовью к Тому, Кто возбудил эту веру, то в таком общении мы увидим самих себя чистым взглядом, незамутненно.

Что может быть выше общения людей во имя самого высокого и чистого, что доступно человеку. Когда нет никакой корысти, зависти, злости, обиды или иных знакомых каждому отрицательных эмоций и чувств. Когда самому существованию зла положены пределы, и его власть отвергнута, как не имеющая ничего общего с Богом. Во имя Его и собираются люди с древнейших времен, менее осознанно и личностно до Богооплощения и совершенно определенно и сознательно после дня Пятидесятницы, когда в Иерусалиме на апостолов сошел Святой Дух и основал Церковь Христову. Именно в это собрание и должен

Священник Георгий Завершинский

привести нас путь нашей личной веры, поскольку оказывается, что и другие люди идут тем же путем, только отправные моменты веры могут быть различными. Конечный пункт нашего пути — Церковь Бога Живого, воплотившегося для того, чтобы человек мог стать подобным Ему, потому что Он любит каждого и желает всех иметь с Собой.

Сама Церковь также есть предмет нашей веры. Приходя в храм и, через образы, соприкасаясь с Высшей реальностью, в присутствии Бога мы находим подтверждение нашей веры и породняемся со своими единомышленниками — братьями и сестрами во Христе. Несмотря на все волнения житейского моря, Церковь так живет в течение столетий и неотступно привлекает к себе всех, кого уже привлек Сам Бог, открыв личную веру, действующую в сердце человека.

E. B. РАШКОВСКИЙ

**НОМО COGITANS И НОМО CREDENS:
ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ И БИБЛЕЙСКИЙ МИР¹**

1

Этот несколько усложненный заголовок можно было бы переформулировать и так: речь идет о том непреложном и непрерывающемся диалоге, который происходит не только в Церкви и в культуре, но и в сознании и сердце каждого мыслящего христианина.

Действительно, открытие и осмысление самого *диалогического феномена* как непреложного элемента человеческой духовности и культуры — вещь довольно поздняя, связанная с восприятием социальных, духовных и интеллектуальных потрясений истекшего столетия. Будучи пожилым человеком, я помню в деталях процессы осмыслиния этого феномена в истории российской интеллигенции: чтение и осмысление трудов Бубера, Бахтина, Левинса, Библера, Аверинцева, Померанца, румынского православного богослова Думитру Станилоэ, наконец — владыки Антония (Блума) и протоиерея Александра Меня. И вся ретроспектива и даже перспектива истории человеческого духа перестраивалась — за десятки лет до всякой казенной «перестройки» — в иных формах, понятиях и структурах. Отступало то, что казалось непогрешимым и массовидным, но прояснялось иное: то самое, что оказывалось — если вспомнить славянский текст Евангелия от

Луки — «единым на потребу»². Открытие вещей неведомых, неотрефлектированных, но издавна интуитивно подозреваемых и насущных, ставит тебя в положение мысль Журдена: «Вот те на! Сорок с лишним лет прожил, а и не знал, что говорю прозой...»³

Воистину, как говорил отец Александр Мень, — «трудный путь к диалогу».

Это — как раз то самое, что называют открытием давно известных истин. Во времена таких открытий переосмысливаешь всю свою жизнь, весь свой внутренний опыт. Для меня лично этот опыт переосмысления коснулся, по крайней мере, трех сфер человеческой реальности: молитвы, мышления, искусства.

В свете этого нового опыта *молитва* предстала мне не только как умение *сказать*, но и, — возможно, в еще большей мере — как умение *вслушаться*, как установка души на то, чтобы *расслыушать и услышать*.

Что же касается *мышления*, то новое понимание рефлексии открыло (две с половиной тысячи лет спустя после Сократа и Платона!) процесс *воздвижения оппонента и совопросника в самом себе*, не говоря уже о более пристальном внимании к мыслям и словам другого, не похожего на меня человека. Скрупулезная работа Бахтина над текстуальными структурами повестей и романов Достоевского обосновала это открытие.

Сфера *искусства* в нынешнем своем рассуждении касаться не буду. Скажу только, что с самых юношеских лет — в опыте сугубо личном и факультативном — она готовила меня к размышлению о религиозной и философской проблематике диалога. И что интересно, особую роль в этой подготовке играли искусства *неспловесные*: во-первых, старая немецкая музыка (от Баха и Гайдна до Шуберта и Мендельсона), а во-вторых — то, что лежит (точнее, когда-то лежало!) далеко за рамками христианского духовно-исторического ареала — дальневосточный монохромный пейзаж. Пейзаж, который шлет тебе некое безмолвное послание и ждет от тебя какого-то (непонятно, какого) безмолвного ответа. И уж много лет спустя я начал понимать, что человеческое безмолвие может быть не бессмысленным и не бессловесным: оно заряжено

многовековой работой слова, а вместе с ним — и духовных смыслов. Диалогических смыслов⁴...

2

Mір, в который я пришел, дан мне (тебе, ему, ей...) как *человеку*, т.е. как конечному, смертному, но мыслящему и любящему, страдающему и надеющемуся, негодующему и прощающему существу. Этот *мір* — если внимательно присмотреться к нашему внешнему и внутреннему опыту — не есть *мір* монистический (материя), не есть *мір* дуальный (с одной стороны — материя, а с другой — энергия или смыслы), но, скорее, *мір* тринитарный (материя — энергия — смыслы). Опыт теоретического и научного делания, но одновременно и опыт веры подсказывает нам выстраивание этих трех категорий в некоторую иерархическую последовательность. Так, в более сложном контексте современной мысли и науки мы вольно или невольно вспоминаем аристотелиано-томистское учение о *формах*, сложным и противоречивым образом организующих, скрепляющих и одухотворяющих собой выполненное внутренней динамики Бытие. Энергетика, т.е. процесс действия смыслоносных форм и программ на *мір* материальных и плотских объектов, процесс о-смысления и осмысления объектов, — эта энергетика посредует между смыслами и материей, сама внутренне преобразуясь в процессах этого посредования. Сложность, многозначность и богатство этих преобразований знаменуют собой богатство, многоцветие и боль Бытия. Любовь и отчужденность Бытия.

В библейском Откровении — таковы первые версеты Пятикнижия Моисеева, таковы первые версеты Иоаннова Благовествования — нам дается весть об изначальности (буквально: «в начале»: *бэ-решит, эн архе*) непостижимо выраженного, непостижимо высказанного, но все же обращенного к нам и открытого нам Смысла во Вселенной и в нас самих.

В опыте же философствования — т.е. в опыте теоретического погружения в наше собственное сознание⁵ — нам открывается взаимная связь и взаимная неразмен-

ность всех трех занимающих нас категорий: материя, энергия, смысл.

И библейское Откровение, и философская рефлексия — каждое в своей системе обоснований — учат нас о некотором порядке Бытия. Порядок не отрешенном, не безличном, но с каждым из нас связанным, через каждого из нас проходящем. Но вот как воспринимать этот порядок, как воспроизводить и выстраивать этот порядок в своем внутреннем мире, как жизненно соотносить себя с этим порядком — здесь перед каждым из нас в той или иной мере встает выбор. Выбор, если вспомнить Тертуллиана и Шестова, между Иерусалимом и Афинами: между приматом веры и философствования, между внутренним приматом *credo* или же *cogito*. Этих двух непохожих, но человечески неотделимых друг от друга подходов к Бытию. *Cogito, ergo sum* — «Мыслю, следовательно, есмь», говорит философствующий. Но и верующий вправе сказать: *Credo, ergo sum*. Ибо и без *cogito*, и без *credo* Бытие не воспринимается и внутренне не удостоверяется.

Но труднее всего в этой антитезе «Иерусалима» и «Афин», антитезе веры и философствования тем, в чьих внутренних мирах настоятельны и насущны не только конфликты, но и в самое душу вживленная взаимозависимость обоих.

...Им-эшкахех, Йерушалам — Аще забуду тебе, Иерусалиме...⁶

Но для того верующего, кому насущна и проблематика мысли, едва ли возможно и забвение «Афин». Иерусалим-вера означает удостоверение Бытия (всеобъемлющего и животворящего Бытия Божия, а через него бытия и мира и бытия своего собственного), когда вживаешься в твердо и символически зафиксированные, но вечно недосказанные слова и образы Откровения. Афины-философствование означает то же самое удостоверение, но — погружаясь в зыбкие, однако внутренне необходимые данные своего сознания и пытаясь выстроить эти данные в словесных символах теоретического дискурса.

Однако в моих глазах и внутренний тринитарный порядок нашего мышления (порядок, в разных терминах описываемый Августином, Кантом, Гегелем, Хене-Броньс-

ким, Соловьевым, отцом Сергием Булгаковым⁷), и сама данная нашему мышлению интуиция хотя и подвижного, взрывного, но все же стремящегося к некоей иерархической упорядоченности Бытия — все это в той или иной степени отсылает нас к библейской символике, а с ней и через нее — к библейской Вести.

Но чтобы не унизить библейскую Весть, Керигму, до уровня априорной директивной посылки, мысль свободно философствующего человека (да и верующего человека!) должна принять эту Весть не как принудительную словесную формулировку, но как поиск. Или же — как некую благодатную Надежду, которую, может быть, мне удастся отчасти заслужить и обрести. В противном случае мы рискуем уподобиться Понтию Пилату, который — лицом к лицу с живой, исстрадавшейся и еще не доказавшей Себя Истиной — надменно требовал от Нее «истины» статичной и формулировочной.

Отдавая себе отчет в том, что истина — неизмеримо больше и динамичнее нас и сама стремится приоткрыть себя — по нашей доброй воле — каждому из нас, я не случайно обмолвился инфинитивом «заслужить».

Дело не только в том, что мір истины (для человека верующего — Библейский мір) несказанно высок, но и в том, что он вечно открыт, вечно обращен к собеседованию с нами, вечно ждет наших пусть не вполне адекватных, пусть косноязычных и отрывочных, но все же — *откликов*⁸. Этот библейский мір не статичен, не «субстанцилен». Ибо «сверху» он превыше определений, а «снизу» насыщен человеческой проблематикой и потому историчен. Ибо возрастает во Христе через нас, через «нашу-сами-историю». И вместе с нами. А уж в какой мере оказываемся мы на высоте этой тео-космо-исторической задачи соборного — через личность — возрастания во Христе, — то тут, как говорится, Бог нам и Судия...

Но это уже тот уровень собеседования, надежды, требовательности и призыва, когда библейские смыслы не могут распоряжаться нами как безличными и бессмысленными объектами, хотя упорством безрассудного своеволия и самопревознесения или же — напротив — упорством равнодушия, мы подчас сами склонны низводить себя до

уровня «объектов»¹⁰. Но этот процесс деградации в самодовольстве и есть отрицание нашей открытости, а с нею — и свободы. И, стало быть отрицание нашей сокровенной диалогической глубины, нашей способности услышать и сказать нечто неповторимо свое, но способное отзываться в иных сознаниях и сердцах. Этого в конце концов ждут от нас — каждый по-своему — и Бог, и мир, и живущие рядом с нами люди.

Стало быть, библейские смыслы не могут навязывать-ся человеческому сознанию или человеческому сердцу никакими инквизициями, департаментами или наркомата-ми. Равно как и авторитарной семьей. Скорее наоборот. Они из глубины животворят нашу материальность и энергетику, они беседуют с нами — как на Синае или же в канун Гефсиманского борения — *как с друзьями*¹¹. Но зачастую — через редкое, но наущное посредование живых, повседневных друзей: собственно друзей, духовников, родных, учителей. А подчас, — казалось бы, случайных, но благодатных встречных. Ведь и Сам Господь по дороге в Эммаус является людям в облике Встречного...

На мой взгляд, именно эта одухотворяющая непринужденность и сообщает подлинное человеческое достоинство (а вместе с ним — и подлинный начаток Царства Божия) нашей мыслительной и коммуникативной практике, нашей созерцательной и молитвенной жизни.

А через эти внутренне ородненные пространства человеческой деятельности — ценность и достоинство сообщаются подчас и нашим институтам и — шире — всей человеческой реальности. Но все это — не «дуриком» (если припомнить выражение одного из героев Андрея Платонова)¹², но воистину — «усилием»¹³.

Опыт философствования и опыт веры взаимодополни-тельны, взаимовоспроизводящи, хотя и небесконфликтны. *Cogito* и *credo* почти что не могут не пересекаться друг с другом, но и заменить друг друга — тоже не могут. И тем более заинтересованы друг в друге. Особенно — здесь не грех вспомнить Вл. Соловьева — в те времена, когда человеческий дух становится объектом преследова-ния или же (как в нынешнюю постмодерн-эпоху) — равнодушия и помыкания.. В такие времена, по словам

философа, «верующие... по необходимости становятся мыслящими»¹⁴.

3

А теперь — все то же самое, но — как итог всему сказанному выше о вере и знании — несколько иными словами. И, стало быть, в несколько иной смысловой акцентировке.

Собственно, проблематика у этих обеих сфер человеческого духа — общая: человек, мир, Бог. Но обе эти сферы — в принципе, только в принципе! — взаимно неразменны в характере своих методов и акцентировок. Разумеется, в повседневном опыте, в повседневных искааниях эта их неразменность не может быть прослежена четко. Строясь на переживании, осмыслении и обобщении подчас одних и тех же данных Бытия, они нередко срашены друг с другом, как бы «вдвинуты» и «вживлены» друг в друга, соприсутствуют друг в друге: познание включает в себя моменты веры (ибо не может проанализировать весь комплекс своих предпосылок), вера так или иначе включает в себя наблюдательные и познавательные процессы и некоторую часть их результатов. Знаки и следы Бытия провоцируют и питают и познание, и веру. Если вспомнить практически непереводимые стихи великого польского поэта Циприана К. Норвида, —

Przez wszysko Ty rozmiewasz do mnie, Boze...¹⁵

Однако же вопрос о «ладанке Паскаля» остается в силе. Это — не вопрос об альтернативе «двух Богов» («Бога философов и ученых» и «Бога Авраама, Исаака и Иакова»), но вопрос о великой и мучительной коллизии двух несхожих подходов к реальности Единого и Триединого Бога, двух несхожих, но, тем не менее, взаимозависимых языков Его восприятия человеческим духом.

Итак, повторяю: обе сферы и оба соответственных «языка» нашего человеческого духа неслияны в своих исходных посылках. В основе познания — работа с внешними данными нашего опыта, отфильтрованными и упорядоченными нашими первоначальными интуициями и работой нашей мысли и, в конечном счете, работа с самой

мыслью¹⁶. В основе же веры — выстраивание следов, ракурсов, знаков и фрагментов нашего опыта, но не в модусе их прохождения сквозь наш теоретический фильтр, но в модусе благоговения к их Живому Источнику. Итак, перед нами два неразменных, но воистину нераздельных и неслияных модуса внутреннего, а вместе с ним — и коммуникативного опыта человека: модуса осмысления и модуса благоговения.

И — опять-таки — важно подчеркнуть: любой пристальный анализ индивидуального и коммуникативного опыта людей, любой пристальный анализ достижений и срывов их духовной истории дает нам понять, что невозможно глубоко веровать, не мыся (это — проблема не образовательного или научного ценза, но проблема общих и широких установок, проблема некоторой внутренней просвещенности человеческой души)¹⁷, как невозможно глубоко познавать, не благоговея. Но — опять-таки — в конкретных человеческих выборах своего служения и пути важен вопрос и о примате, и о взаимной дополнительности этих столь исторически сроднившихся между собой, но столь несхожих модусов человеческого существования.

Ибо здесь может возникнуть перед человеком множество духовных ловушек.

Познавательные процессы могут быть сколь угодно связаны с опытом благоговения (перед историей, перед міром, перед мыслительной традицией, перед красотою самой мысли). Но положить в основу работы познания благоговение, скажем, перед принципом «Оккамовой бритвы», перед Третьим законом Ньютона или перед марксовым условным концептом формаций¹⁸, — это будет плохое познание. Плохое философствование и плохая наука. И дурной практис.

И — *vice versa* — положить в основу веры процесс осмысления какого-то, пусть даже существенного, религиозного факта, скажем, расхождения в синоптических повествованиях или же несуразных агиографических сообщений, — это будет бесплодная и неокрыленная вера.

В обоих случаях — крайней фидеизации науки и крайней рационализации веры — мы сталкиваемся с

дефицитом как интеллектуального, так и духовного формообразования, не говоря уж о дефиците историзма в нашем интеллектуальном и духовном багаже. С дефицитом, отчуждающим нас от запросов собственной мысли и от глубин Библейского міра, в сложной и нередко противоречивой символике которого и преподаются нам вечно недосказанные, но вечно собеседующие с нами тайны Царства Божия.

Post scriptum. Когда я показал этот краткий текст кое-кому из своих друзей, они обратились ко мне с вопросами такого рода: если категория мышления так глубоко соотнесена с категорией веры, то можно ли говорить о связи категории мышления с двумя иными «богословскими добродетелями» — надеждой и любовью?

Разумеется, это тема особых исследований. Но коль скоро я сам спровоцировал эти вопросы, попытаюсь наметить самую общую, самую предварительную перспективу будущих размышлений.

Философия, *philo-Sophia*, есть, по определению, особое выражение человеческого дара осознанной любви. Об этом так много сказано и в патристике, и в трудах великих православных мыслителей относительно недавних времен — от Владимира Соловьева до Флоровского.

Что же касается надежды, то нынешние философы и богословы так много пишут о «принципе надежды» (*Hoffnungsprinzip*), о «теологии надежды». Все это наущено и важно. Но вопрос не в том, что важнее, что «первичнее», — вера или надежда.

Все, воистину, движется любовью, и все жизненное и благородное в міре и в мышлении о міре *соотносительно в любви*. И эта соотносительность требует усилия веры. Но при этом надо помнить, что мы — не веровладельцы, мы не верораспределители. Это не умаляет наущенности, важности проблематики веры как таковой. Вера не только даруется по благодати, но и — воистину — усилием берется.

Я старый человек, на седьмом десятке. Жизненный опыт показывает, что существует огромный контингент людей, не просто не осененный этой благодатью веры.

Иной раз многие и хотели бы веровать, но не получается. Люди привыкли действовать в категориях чистого мышления, однако узкая щелка из міра мыслительных категорий в мір веры хотя и существует, но мало кому заметна. И далеко не всегда достаточна. И тогда иной раз людям на помощь приходит надежда — то самое, что заставляет нас почувствовать и понять нашу несамодостаточность. Надежда — это то, что предполагает в нас стремление двигаться, стремление расти. И, в конце концов, иной раз действительно важно не только сказать, что я слышал, что знаю, что видел, но иногда просто простонать: «Ну где же Ты, отзовись!..» Может быть, я слишком драматизирую взаимосвязанный опыт веры и надежды. Может быть, с точки зрения традиционного опыта верующего человека, каковых ныне на Руси почти что и не существует, все это покажется психологизацией, философизацией и т.д. всей религиозной сферы.

Может быть. Но опыт историка, опыт человека, который видел в детстве и следы войны, хотя и на полосе фронта не был, и который видел (и притом видел уже в отрочестве) и леденящий режим Сталина, и последующий противоречивый процесс медленного духовного раскрепощения, опыт человека, который работает ныне с больными детьми, — опыт просто пожившего в міре и немного поразмыслившего о міре человека говорит о том, что ничего гарантированного и комфортно гарантированного мы в этом міре не имеем. Господь поставил нас в положение вечного пути, вечного искания. Но мне кажется, что это, в конечном счете достойный путь. Достойный царственного статуса человека, того царственного статуса, который удостоверяется и во святом крещении, и в миропомазании и — перед каждым праздником — в обряде наложения елея на чело любого из верных. Ведь царственность — это не авторитаризм, это не директивное хозяйствование. И не внушаемый людям биологический страх. Это, прежде всего, несение и оправдание достоинства.

Таким образом, категории веры и надежды как удостоверений царственного достоинства *всякого* человека, *грядущего* в мір¹⁹, вдруг обретают новую связь в осмыслении опыта жизни и самой мысли, в любви к Богу и

человеку... Вопросы моих друзей, уже выходящие за формальные рамки статьи, заставили меня соотнести категорию веры и категорию надежды с категорией человеческого достоинства. Спасибо им за столь насыщно поставленные вопросы.

Примечания

¹ Условной антитезой «*homo cogitans*» (человек размышляющий, философствующий) и «*homo credens*» (человек верующий) я обязан И. Д. Левину, которого в ряде отношений считаю своим философским учителем. — См.: Философия метамира. Введение в труды Иосифа Давыдовича Левина (1901–1984). В: Е. Б. Рашковский. Профессия — историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001.

² 10:42.

³ «Мещанин во дворянстве», действ. 2, сцена VI.

⁴ Уже много позднее, на четвертом и пятом десятке, занимаясь науковедением, а также работая со школьниками, я понял, сколь важны и насыщны недосказанные идеи и смыслы в коммуникациях, казалось бы, чисто словесных и рациональных. И здесь неоценимую помощь оказала мне концепция «безмолвного знания» (*tacit knowledge*), разработанная английским химиком и философом науки Майклом Поланьи.

⁵ Вспомним определение философии, часто употреблявшееся Мерабом Константиновичем Мамардашвили в его устных и письменных текстах: «сознание сознания».

⁶ Пс. 136 (137):5.

⁷ См.: С. Н. Булгаков. Философский смысл троичности. В: Вопросы философии. М., 1989, № 12.

⁸ Как не вспомнить в этом контексте талмудические слова: «...явлено было, сколь велика любовь Авраама, отца нашего» (Пиркей Авот 5:4).

⁹ Мне близка мысль покойного российского философа Генриха Степановича (во святом крещении Иоанна) Батищева о том, что субстанциалистский подход в принципе недиалектичен, недиалогичен и потому, в конечном счете, самодостаточен и самоволен: «субстанциализм завершается ценностным нигилизмом» (Батищев Г. С. Ценностные уроки глобально-экологической ситуации. К формированию со-творческого типа личности. В: Современная экологическая ситуация: познание и практика. М., 1987. С. 35).

¹⁰ См.: Гершензон М. О. Ключ веры. В: Избранное. Т. 4. Иерусалим, 2000. С. 130 и сл.

¹¹ «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим...» (Исх. 33:11); «...Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15).

¹² «Сокровенный человек», гл. II.

¹³ Лк. 16:16.

¹⁴ Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории В: Соч. в 2 тт. под ред. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Т. 2. М., 1988. С. 740.

¹⁵ Букв.: «Боже, Ты собеседуешь со мною через все...»

¹⁶ Здесь условно — и опять-таки лишь в принципе, а не в повседневном практисе! — расходятся пути науки и философствования: первая мыслит по преимуществу об объектах, второе — по преимуществу о мышлении, причем не только о мышлении в человеке, но и о мышлении между людьми. Хотя в общем объеме нынешнего научного знания рефлексия о предпосылках той или иной идеи, того или иного подхода занимает существенное место.

¹⁷ Вспомним печальную участь одного из персонажей духовной повести английского писателя и проповедника XVII в. Джона Баньяна «Путь паломника». Этот персонаж по имени Бездумий (*Ignorance*) безрассудно и самодовольно полагается на самого себя и на самые общие и всерьез не осмыслиенные понятия своей веры. Бездумий знает, что Христос обетовал спасение его личности, но не хочет, а потому и не может понять, что подвиг Спасителя не равнозначен оправданию внутреннего и внешнего пути конкретного человека. Бездумий подчас обгоняет на путях к Горнему Иерусалиму тех, кто мыслит, сомневается, страдает. Но близость Небесных Врат в конечном счете оборачивается для Бездумия адскими провалами (см.: *Видул J. Pilgrim's Progress. Stages 9–10*).

¹⁸ Сегодня, в официозной квазинаучной идеологии посткоммунистической России превознесение условно-теоретического формационного концепта сменилось превознесением концепта цивилизационного. Тех же щей, да пожже влей...

¹⁹ Ин. 1:9.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО: РУССКИЙ СЛЕД НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ

Прошло более 120 лет со дня основания Императорского православного палестинского общества (ИППО). Сегодня в России мало кто знаком с его историей и современной жизнью, поэтому мы попросили рассказать о нем заместителя председателя ИППО Н. Н. Лисового.

— Николай Николаевич, расскажите, пожалуйста, об истории Палестинского общества, его проблемах и задачах. Является ли нынешнее Императорское православное палестинское общество правопреемником того Общества, которое было создано в 1882 году и существовало до революции в императорской России?

— В истории возникновения ИППО мы сталкиваемся с тем нередким случаем, когда судьба некоего начинания или учреждения самым тесным и непосредственным образом связана с волей и мыслью одного лица — В. Н. Хитрово. Как писал известный церковный историк А. А. Дмитриевский, «автор будущей Исторической записки сделает крупную ошибку, если начalom существования Общества признает дату 21 мая 1882 года. Исходным для него пунктом должна быть знаменательная дата 12 июля 1871 года — день, когда В. Н. Хитрово в первый раз вступил на берег Палестины». Подлинным откровением для него, преуспевающего петербургского чиновника, стало тогда знакомство с рядовыми православными паломниками — простолюдинами, как их называли. «Много нападали на наших поклонников по святым местам, — писал он, — а между тем только благодаря этим сотням и тысячам серых мужиков и простых баб, из года в год движущихся из

Яффы в Иерусалим и обратно, точно по русской губернии, обязаны мы тому влиянию, которое имя русского имеет в Палестине; влиянию настолько сильному, что вы с русским языком пройдете по этой дороге и вас не поймет разве только какой-нибудь пришлый издалека бедуин. Отнимите вы этого мужичка — и исчезнет “Москов”, единственный еще поддерживающий в Палестине русское влияние. (“Хаджи Москов” — русский паломник или “хаджи рум москов” — русский православный паломник — так называли наших паломников палестинские арабы. — *Н. Л.*) Отнимите его — и православие заглохнет среди систематической католической и еще более сильной в последнее время протестантской пропаганды».

Но пробудить внимание к теме русского политического и духовного присутствия на Востоке в русском общественном сознании было в те годы не так просто. Общество проявляло столь устойчивый духовный индифферентизм и нигилизм, что В. В. Розанов позже назовет именно этот период «религиозным полюсом холода» в русской истории. Хитрово в Петербурге был в своем палестинском энтузиазме не менее одинок, чем, к примеру, архимандрит Антонин в Иерусалиме.

Успеху его стараний способствовал подъем православно-патриотического сознания в обществе, связанный с Освободительной русско-турецкой войной 1877–1878 годов, когда русские войска едва не дошли до Константинона. Восточный вопрос и русское дело на Востоке приобрели совершенно новый, победоносно-наступательный ракурс. Не менее важным было назначение обер-прокурором Святейшего Синода в 1880 году государственно и православно мыслившего К.П. Победоносцева, имевшего большое влияние в качестве профессора на воспитание цесаревича, будущего императора Александра III, и его братьев.

Но решающее значение в создании ИППО имело паломничество в Святую землю 21–31 мая 1881 года братьев императора Александра III — великих князей Сергея и Павла Александровичей с их двоюродным братом, великим князем Константином Константиновичем

(впоследствии известным поэтом К. Р., президентом Академии наук). Непосредственным поводом к поездке стали трагические утраты в царской семье: кончина императрицы Марии Александровны (22.05.1880) и убийство Александра II (1.03.1881).

Вскоре по возвращении великих князей в Петербург, В. Н. Хитрово — с помощью адмирала Д. С. Арсеньева, воспитателя братьев, и адмирала Е. В. Путятина добивается приема у великого князя Сергея Александровича и убеждает его стать во главе проектируемого Православного Палестинского общества.

8 мая 1882 года устав Общества был высочайше утвержден, а 21 мая во дворце великого князя Николая Николаевича Старшего (также совершившего паломничество в Святую землю в 1872 году) в присутствии членов императорской фамилии, русского и греческого духовенства, ученых и дипломатов, после молебна в домовой церкви состоялось его торжественное открытие. День был выбран не случайно. В этот день Православная Церковь совершает память святых равноапостольных Константина и Елены, с именами которых непосредственно связаны не только история и древнейших храмов Иерусалима и Вифлеема и археологические раскопки в этих местах, но и самый принцип прямого покровительства Святой земли со стороны православных императоров.

У Общества были предшественники. Первым русским августейшим паломником в Иерусалиме был великий князь Константин Николаевич. Весной 1859 года великий князь с супругой Александрой Иосифовной и сыном Николаем совершили паломничество в Святую землю. Печальные результаты Крымской войны заставили тогда российское правительство более внимательно отнестись к проблеме русского присутствия на Ближнем Востоке. Новый подход, призванный компенсировать проигрыши и уступки, состоял, в духе времени, в формировании сферы собственных интересов в Святой земле и, значит, *собственного плацдарма проникновения*. Удобным и перспективным орудием для этого являлась исторически интенсивная и легко поддающаяся активизации стихия русского паломничества. Поставить его на поток, сделать даже если

не экономически выгодным, то в известной степени самоокупаемым, а для этого создать соответствующую инфраструктуру в Палестине и обслуживающую ее транспортно-коммуникационную систему на Черном и Средиземном морях — таковы были требования момента.

Если до начала Крымской войны Россия преимущественно защищала здесь интересы местной Православной Церкви — Иерусалимского Патриархата, то отныне — и это важный аспект в развитии внешнеполитической доктрины — речь идет о защите собственных русских интересов: Россия приобретает здесь земельную собственность, строит на приобретенных участках храмы и подворья. Словом, у Российской Империи есть отныне в Иерусалиме и на Ближнем Востоке *свои державные интересы*.

В 1856 году создается Русское Общество пароходства и торговли (РОПИТ) для массовых перевозок русских паломников из Одессы в Палестину, в 1858 году в Иерусалиме возникает Русское Консульство (с 1891 года — Генеральное консульство), в Петербурге в 1859 году — Палестинский комитет, надправительственная организация, заведовавшая всем делом русского строительства и присутствия в Святой земле, во главе которой был поставлен упомянутый выше брат царя Константин Николаевич. Задачей Комитета было приобретение земельных участков в Иерусалиме и других местах Палестины и застройка их подворьями, призванными обеспечить нормальные условия для русских паломников, поток которых возрастал с каждым годом. Александр II приказал отпустить на его цели из Государственного казначейства 500 тыс. руб.

Основным результатом деятельности Палестинского Комитета стали русские постройки. В ансамбль, воздвигнутый в 1860–1864 годах, входили Троицкий собор — главный храм Русской Палестины, двухэтажное здание Русской духовной миссии (в форме каре с четырьмя внутренними дворами и домовой церковью во имя царицы-мученицы Александры в центре), одноэтажные здания Елизаветинского (мужского) и Мариинского (женского) подворий, дом консула и Русская больница.

...С завершением строительства было сочтено, что Палестинский комитет исчерпал свои функции и дальней-

шее руководство русским паломническим делом целесообразнее оставить в непосредственном ведении Министерства иностранных дел. Для этого 7 апреля 1864 года вместо упраздненного Комитета была создана Палестинская комиссия при Азиатском департаменте МИДа — с иным статусом и гораздо меньшими возможностями.

Она просуществовала 25 лет, в том числе последние годы работала параллельно с Палестинским обществом. 24 марта 1889 года, для устранения ненужного дублирования Палестинская комиссия высочайшим указом была упразднена, а Обществу были переданы ее функции, капиталы и имущество, в том числе подворья в Иерусалиме и другая российская недвижимость в Святой земле. Тем же указом Обществу было присвоено почетное именование Императорского.

На протяжении всей своей истории ИППО пользовалось августейшим, а значит и непосредственным государственным вниманием и поддержкой. Во главе его стояли преемственно великий князь Сергей Александрович (с момента основания Общества до дня своей гибели 4 февраля 1905 г.), а затем его вдова великая княгиня Елизавета Федоровна, ныне причисленная к лику святых Русской Православной Церкви. В нем числилось в 1901 году почти 5 тыс. членов. Почетными членами ИППО состояли в разное время почти все выдающиеся представители правящей элиты, начиная с императорской фамилии. В том числе, Председатели Совета Министров (С. Ю. Витте, П. А. Столыпин, В. Н. Коковцев, И. Л. Горемыкин, Б. В. Штюрмер) и обер-прокуроры Святейшего Синода (К. П. Победоносцев, П. П. Извольский, В. К. Саблер). Отделы ИППО действовали в 52 епархиях Русской Церкви. Возглавляли их, как правило, правящие архиереи, а вице-председателями являлись губернаторы и вице-губернаторы соответствующих губерний.

9 апреля 1917 года Елизавета Федоровна, чтобы не мешать Обществу в новых исторических условиях, сложила с себя звание председателя, и Общество перестало называться императорским. Сначала оно вновь называлось просто Православным Палестинским Обществом, но с 1918 года обстоятельства потребовали переменить и это

название. Общество стало называться «Российским палестинским» и было встроено в систему Академии наук. Так продолжалось на протяжении всего советского периода.

22 мая 1992 года Президиум Верховного Совета Российской Федерации принял постановление восстановить историческое имя Императорского православного палестинского общества и рекомендовал правительству принять необходимые меры по практическому восстановлению и возвращению ИППО его имущества и прав. Министерство юстиции РФ признало его правопреемником и того ИППО, которое существовало до 1917 года, и Российского палестинского общества, существовавшего в советские годы. Т.е. была подтверждена историческая преемственность всего более чем столетнего периода существования Императорского православного палестинского общества. В марте 2003 года ИППО перерегистрировано Минюстом в качестве международной неправительственной самоуправляемой организации. Так что традиция практически не прерывалась.

— *Что входило в уставные цели Палестинского общества, каков был круг вопросов, которое оно решало?*²

— Согласно уставу, Палестинское общество призвано было осуществлять три основных функции: организация и обустройство русских паломников в Палестине (их проходило к 1914 г. через подворья ИППО ежегодно до 10 тыс. человек); помощь и поддержка православия на Ближнем Востоке — путем материальной помощи Иерусалимскому Патриархату, строительства храмов, благотворительной и просветительской работы среди арабского населения (общество содержало к 1914 г. несколько больниц и амбулаторий, более 100 школ и учительских семинарий в Палестине, Сирии, Ливане); научно-исследовательская и издательская работа по изучению исторических судеб и современного положения Палестины и всего ближневосточного региона, библейской филологии и археологии, организации научных экспедиций и раскопок, пропаганде знаний о Святой земле в российском обществе.

На протяжении всего периода деятельности Общества круг его основных задач остается одинаковым. Даже в

советское время в Устав вносились чисто «косметические» поновления: менялись названия и формулировки, убирались термины и реалии, относящиеся к императорскому периоду, к непосредственно церковной деятельности общества, но приоритеты деятельности Общества фактически не менялись.

— *Не могли бы вы подробней рассказать о каждом из этих направлений деятельности Общества?*

— В едином векторе русского делания в Святой земле можно выделить как бы три составляющих — это государственная внешнеполитическая инициатива по поддержанию православия на Ближнем Востоке, это народное паломническое движение — устремление к Святой земле, и научная деятельность. Безусловно, главенствующую роль в прежние времена играло народное паломническое движение. С ним, как уже подчеркивалось, и было связано основное направление деятельности ИППО. Палестинское общество взяло на себя обустройство русского паломничества во Святую землю и страны библейского региона. Все подворья Палестинской Комиссии в Святой земле были переданы Палестинскому обществу, кроме того оно строило новые подворья: Сергиевское, которое было освящено в 1891 году, Александровское, которое было освящено в 1896 году, Николаевское, построенное также на русском участке в Иерусалиме — оно было освящено в 1906 году, подворье имени великого князя Сергея Александровича в Назарете, освященное в 1904 году. В Хайфе существовало подворье имени графа В. А. Сперанского.

Большое место в жизни епархиальных отделов ИППО занимала забота о подготовке и проведении Вербных сборов — главного источника финансирования Палестинского общества. По подсчетам В. Н. Хитрово, доходы Общества имели следующую структуру. «В каждом рубле прихода: членских взносов — 13 коп., пожертвований — 70 коп. (в том числе в Вербный сбор), проценты с ценных бумаг — 4 коп., от продажи изданий — 1 коп., от паломников — 12 коп.». Очевидно, русское дело в Палестине действительно

осуществлялось прежде всего самоотверженной помощью простых верующих людей.

Соответственно, структура расходов ИППО (в процентах, или, как говорил В. Н. Хитрово, «в каждом рубле расхода») выглядела следующим образом: «на поддержание Православия (т.е. на содержание русских школ в Сирии и Палестине. — *Н. Л.*) — 32 коп., на пособие паломникам (на содержание русских подворий в Иерусалиме, Иерихоне и др. — *Н. Л.*) — 35 коп., на учёные издания и исследования — 8 коп., на сбор пожертвований — 9 коп., на общие расходы — 16 коп.». Каждый паломник обходился в 12 р. 38 коп., каждый ученик русских арабских школ — в 23 р. 21 коп. в год».

В результате деятельности Общества паломничество в Святую землю достигло больших масштабов. В 1914 году на Пасху в Иерусалиме было 6 тысяч русских паломников, а всего за год через учреждения Палестинского общества проходило их до 10 тысяч. Для примера: сегодня в Иерусалиме всех гостиниц не хватило бы, чтобы поселить 10 тысяч русских паломников. Вот каков был размах паломнической инициативы. В советских условиях деятельность Общества вынужденно сводилась только к научной работе, но как только в условиях обновляющейся России появилась возможность восстановить не одно лишь историческое название Общества, а основные уставные функции, паломничество вновь заняло подобающее место в его работе. До дефолта 1998 года мы успели организовать большое количество паломнических групп.

Общественно-научная инициатива тоже очень важна. Русские учёные — и историки, и филологи, и богословы, и археологи — всегда подчеркивали, что престиж русской науки в Святой земле — это престиж русского государства в мире, это русское присутствие в мире. Степень русского присутствия в мире измеряется степенью нашего присутствия, в том числе научного, у Гроба Господня. Вот что было идеалом деятельности Палестинского общества.

Уже вскоре после создания ИППО, осенью 1882 года, Советом Общества ставится вопрос о церковно-археологических раскопках на Русском месте — в Старом го-

роде, возле храма Гроба Господня. О настоятельной их необходимости инициатор создания Общества В. Н. Хитрово писал в докладной записке на имя великого князя Сергея Александровича в ноябре 1882 года. Результатом стал рескрипт великого князя на имя Министра иностранных дел Н. К. Гирса от 5 ноября 1882 года: «Предполагая на собственные средства поручить произвести с ученой целью раскопки на этом месте, обращаюсь с просьбой в личное мне одолжение разрешить произвести таковые раскопки» (место, предназначавшееся когда-то под консульские постройки, оставалось в ведении МИДа). Сергей Александрович выделил из своих средств тысячу рублей золотом и обратился через своего помощника М. П. Степанова к архимандриту Антонину (Капустину) с просьбой принять на себя руководство раскопками и контроль за расходом денег. По рекомендации архимандрита Антонина к раскопкам был привлечен знаток иерусалимских древностей археолог и архитектор Конрад Шик.

Кульминацией археологического поиска стало открытие 10 июня 1883 года порога Судных врат, через которые Христос шел на Голгофу, — открытие, обессмертившее имя отца Антонина в истории русской библейской археологии.

Это было только начало. Вот лишь самый краткий перечень предпринятых Обществом научных экспедиций на Ближний Восток: в 1882 году был командирован Обществом на Синай и в Иерусалим профессор А. А. Цагарели для изучения грузинских древностей; в 1886 году доктор А. В. Елисеев отправлен для исследования древнего пути в Святую землю через Кавказ и Малую Азию, а профессор Киевской духовной академии А. А. Олесницкий исследовал Храмовую гору — место древнего храма Соломона (результатом работы стал монументальный труд «Ветхозаветный храм»); в 1891 году состоялась знаменная экспедиция Н. П. Кондакова, А. А. Олесницкого и Я. И. Смирнова по изучению памятников христианских древностей в Хаурane, Аджлуне и Заиорданье. Результатом этой экспедиции является капитальный труд Н. П. Кондакова «Археологическое путешествие по Сирии и Палестине». В 1898 году директор Русского археологического

института в Константинополе Ф. И. Успенский получил от Общества 5 тыс. рублей на свое научное путешествие в Сирию, Баальбек, Пальмиру, Иерусалим, а художник Н. К. Клуге был командирован в Мадебу для воспроизведения древней мозаической карты Палестины, только что открытой. В 1900 году профессор В. Н. Мыщцын едет за счет Общества в Иерусалим для описания рукописей и музея архимандрита Антонина. В 1902 году академик Н. Я. Марр получил пособие от Общества для поездки на Синай для изучения грузинских рукописей монастырского собрания.

Лучшим свидетелем научного потенциала ИППО за все годы его существования является главное научное издание Общества — «Православный палестинский сборник». «Православный палестинский сборник» исторически ровесник самого Палестинского общества. Точнее он немного старше: первый выпуск сборника был осуществлен В. Н. Хитрово в 1881 году — за год до официального учреждения Общества. Все эти годы ППС пользовался огромным и заслуженным авторитетом в отечественном и мировом востоковедении. В ста его выпусках (в 2003 году вышел 100-й, и в этом смысле юбилейный, Палестинский сборник) увидели свет множество ценнейших исследований и публикаций.

Третьим традиционным направлением трудов и усилий Общества является поддержание и развитие российского присутствия в Святой земле, неразрывно связанное с укреплением православия в библейском регионе. Эти труды заключались ранее и заключаются сегодня и в помощи православным Патриархатам, и в содействии деятельности Русской духовной миссии, а значит, и деятельности всей Русской Церкви во Святой земле.

Просветительная работа ИППО доныне памятна среди арабской интеллигенции не только Палестины, но и Сирии, и Ливана. Пять народных школ было устроено в Бейруте при содействии влиятельной русской благотворительницы и педагога М. А. Черкасовой. В 1895 году Патриарх Антиохийский Спиридон обратился в ИППО с просьбой принять в свое ведение женскую школу в Дамаске и несколько мужских училищ, а затем Общество постепен-

но распространило свою просветительскую деятельность практически по всей Сирии. Общее число учившихся в 101 школе ИППО арабских детей достигало 11 тысяч человек. При этом в отличие от французских или английских школ, в которых преподавание велось (и ныне ведется) исключительно на европейских языках, в школах и учительских семинариях ИППО преподавание осуществлялось на арабском. Разумеется, в них учили также русскому языку и русской литературе. Как пишет британский исследователь Дерек Хопвуд, «то, что школа была русской и в ней преподавался русский язык, создавало ей определенную репутацию и атмосферу. Знание русского языка было предметом гордости»⁹. Приобщение к русской классике с ее признанными, воспитанными на Евангелии, на Пушкине и Достоевском «всечеловечности» и «всеотзывчивости», не сужало, а расширяло ментальность и духовный кругозор учащихся, облегчало им выход в пространство мировой культуры.

21 мая 1907 года в Петербурге и Иерусалиме торжественно праздновали 25-летний юбилей деятельности ИППО. Государь почтил председателя Общества высочайшим реескриптом, в котором был подведен впечатляющий итог четверти века работы Общества: «Ныне, обладая в Палестине владениями ценностью почти в два миллиона рублей, ИППО имеет 8 подворий, где находят приют до 10 тысяч паломников, больницу, шесть лечебниц для приходящих больных и 101 учебное заведение с 10400 учащимися; за 25 лет им выпущено в свет 347 изданий по палестиноведению».

— Наверное укрепление русского церковного и государственно-общественного присутствия во Святой земле невозможно без тесного взаимодействия Общества с церковными структурами, с одной стороны, и с государством, с другой...

— На протяжении веков тяга к Святой земле находила на Руси свое выражение не только в стихийно-народном паломническом движении, но и — прежде всего и по преимуществу — в государственной, державной инициативе. По преданию, сохраненному Никоновской

летописью, первое посольство на Ближний Восток было отправлено великим князем Владимиром в 1001 году: «Посла Володимер гостей своих, аки в послех, в Рим, а других во Иерусалим, и в Египет, и в Вавилон, съглядати земель их, и обычаев их». «Гостей своих, аки в послех» означает в данном контексте примерно: «купцов в качестве послов». В 1167 году прибыла с паломничеством в Иерусалим, чтобы умереть и быть похороненной там, другая представительница дома Рюриковичей — княжна Евфросиния Полоцкая, просветительница Белоруссии. Знаменитое «хождение» игумена Даниила (1106–1108) также было не только паломнической, но и дипломатической миссией: король крестоносцев Балдуин принимал его как посланца русских князей, и лампаду на Гробе Господнем Даниил затеплил от имени всех князей русских.

Со времени «великих Иванов» — Третьего и Грозного — в Москву, что ни год, являются за «милостыней» посольства из Иерусалима, Антиохии, Александрии, с Синай и Афона. Учреждение патриаршества в России в 1589 году поддерживалось древними Патриархатами Востока также и с практической целью — обрести мощного союзника и поддержку православию на Востоке в лице развивающегося Московского государства.

XVIII век с его рационалистическим характером приносит момент упорядочения в древние церковно-политические связи. В 1735 году в смете Святейшего Синода появляются «отдельной строкой» так называемые «палестинские штаты». Серия русско-турецких войн при Екатерине II заставляет Порту признать за Россией право быть гарантом православного населения Османской империи. Александр I щедро финансирует Иерусалимскую патриархию в связи с огромными расходами на ремонт храма Гроба Господня после пожара 1808 года. Николай I учреждает 11 февраля 1847 года Русскую духовную миссию в Иерусалиме. И вновь это государственная внешнеполитическая акция, и начальник Миссии находится с самого начала в двойном подчинении: не только Святейшего Синода, но и прежде всего Министерства иностранных дел.

Помимо государственных и geopolитических интересов, значительную роль играли личные религиозные убеж-

дения. Когда Александр II сказал, назначая первого председателя Палестинского комитета в 1859 году: «Это для меня вопрос сердца», — он выразил общее отношение российских самодержцев к Святой земле.

Историческое взаимодействие церковных и светских структур в Иерусалиме образно и афористически выразил Василий Николаевич Хитрово: «Если консульство — голова, наше Общество — руки, то Духовная миссия должна всегда быть сердцем России в Святой земле».

Конечно, эта идеальная формула не всегда соблюдалась. В силу ряда причин у Святейшего Синода возникали свои трудности с Министерством иностранных дел, у МИДа — свои проблемы с Палестинским обществом, но уже в силу того одного, что ИППО возглавлял великий князь Сергей Александрович — брат царя Александра III и дядя царя Николая II, трения сглаживались и единство русского делания сохранялось.

В отношениях ИППО и Русской духовной миссии в Иерусалиме до самого 1917 года сохранялись некоторые сложности. Например, частичное финансирование Миссии осуществлялось через Палестинское общество, а значит его руководство имело возможность и контролировать, и влиять на деятельность РДМ, и отнюдь не всегда начальники Духовной миссии были довольны качеством этого взаимодействия. В ряде случаев правы были представители Палестинского общества, иногда правы были представители Духовной миссии, как это всегда бывает в реальной жизни. Но, повторю, пока речь шла о православной императорской России, всегда находилась возможность привести к общему знаменателю и церковную, и государственную, и общественную инициативу.

Сохранение и преемство традиций и основных направлений деятельности Русской духовной миссии и Императорского православного палестинского общества, несмотря на смену правительства и режимов — при царе, при советской власти, при демократической России, с одной стороны, и, равным образом, при турках, при англичанах, при государстве Израиль, с другой, — невольно заставляет задуматься, в чем сила подобного преемства. Кому-то может показаться странным, но восстановление Русской

духовной миссии в Святой земле как учреждения Московской Патриархии в 1948 году, как и ее основание в 1847 году державной волей Николая I, вновь было делом государственной политики. В более широком контексте частью той же государственной политики были и первый визит Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского) в Святую землю в победном мае 1945 года, и попытка Москвы на Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в июле 1948 года, по случаю 500-летия Русской Автокефалии, вновь собрать Православный Восток, «как птица собирает птенцов под крыло свое».

Не означает ли это возрождение — в новых исторических условиях, в новой социальной реальности — прежнего «константинопольско-иерусалимского» вектора русской духовной геополитики? Думаю, Святая земля по-прежнему незримо, но властно «ориентирует» — и стабилизирует — позицию России в «безумном мире» экономических, политических, националистических интересов, глобальных перестроек и локальных войн.

— *Что вы можете сказать о сотрудничестве Палестинского общества с Министерством иностранных дел России?*²

— Все сказанное выше практически впрямую относится к проблеме этого сотрудничества и взаимодействия. Российский МИД исторически, даже когда при царе его возглавляли люди не русские и не православные (К. В. Нессельроде, Н. К. Гирс), добросовестно и эффективно осуществлял защиту наших национальных и духовно-конфессиональных интересов на Ближнем Востоке, как и в других регионах. Срабатывал фактор многовековой традиции: Россия строила свою политику на Востоке — и только так могла ее строить — как единственная православная империя, преемница Византии в поствизантийском пространстве. Думается, во многом эта задача остается за ней и ныне.

Что касается структуры деятельности ИППО, еще с царских времен официально в Совет Палестинского общества всегда, по положению, входили представитель Свя-

тейшего Синода, представитель Министерства иностранных дел, представитель Министерства высшего образования, т.е. науки. Примерно такая структура сохраняется и сейчас. Поскольку это соответствует трем вышеназванным направлениям деятельности ИППО, то естественны и три этих важнейших институциональных составляющих в Обществе. Разумеется, вся внешняя деятельность Общества связана с Министерством иностранных дел. МИД всегда оказывал Обществу серьезное внимание и поддержку. Без усилий наших дипломатов никакое наше присутствие в Святой земле и никакое присутствие в Италии, в Бари, где тоже существовало подворье Палестинского общества и где сегодня в храме, возвращенном Русской Церкви, служит член нашего Общества протоиерей Владимир Кучумов, было бы невозможно.

Государственные интересы, которые всегда стояли за деятельность Общества, способствовали тому, что даже в самые «антиимператорские» и «антиправославные» времена никто не посягнул на существование ИППО. Общество продолжало функционировать даже в годы Гражданской войны и «военного коммунизма», активизировало свою деятельность в связи с той или иной ситуацией на Ближнем Востоке — в 1950 году, при Сталине, когда возникло государство Израиль и впервые проявился вот уже полвека не поддающийся врачеванию «палестинский кризис», и два десятилетия спустя, после разрыва отношений с Израилем и актуализации «борьбы с сионистской идеологией».

Конечно, и в наше время МИД, как и государство в целом, отражает в своих позициях и оценках уровень исторического, да что греха таить, и нравственного сознания российского общества. Одно дело — внешнеполитический курс страны при А. В. Козыреве, курс, который вызывал недоумение даже у «ненастоящего» посла в Израиле А. Е. Бовина, другое дело — внешняя политика России, в том числе и на Ближнем Востоке при экс-министре иностранных дел И. С. Иванове, и нынешнем министре С. В. Лаврове.

В настоящее время руководство МИДа оказывает нам постоянное содействие. В 1989–2000 годах председателем

лем Палестинского общества был О. Г. Пересыпкин — известный дипломат и ученый, доктор исторических наук, бывший в свое время ректором Дипломатической академии и имеющий ранг Чрезвычайного и Полномочного посла. После него Общество возглавлял А. Ф. Чистяков, бывший заместитель директора Департамента Ближнего Востока, ныне Чрезвычайный и Полномочный Посол в Судане. В марте минувшего года, после официальной перерегистрации ИППО, руководством Общества было направлено письмо тогдашнему Министру иностранных дел И. С. Иванову с ходатайством о содействии, по которому получено благоприятное решение.

Другими словами, творческое взаимодействие с МИДом существует: оно необходимо и обязательно.

Другое дело, что как в старые времена, так и теперь, есть и корпоративное, и чисто человеческое стремление «тянуть одеяло на себя». С этой точки зрения важно, чтобы в Совет Общества входили пропорционально не только дипломаты, но и церковные деятели, и представители науки. Церковь — институт неменяющихся приоритетов и ориентиров. Она вносит момент стабилизации и умиротворения страсти, способствует расстановке правильных акцентов и установлению правильных балансов, чтобы действительно уравновешивать и внешнеполитическую активность, и научно-издательскую, и церковнопаломническую деятельность. В связи с этим должен сказать, что такого творческого, полезного равновесия в Совете пока не всегда удается достигнуть.

— *Какова судьба значительной по объему недвижимости Палестинского общества во Святой Земле?*²

— Список русской недвижимости, сводный каталог которой я издал несколько лет назад в своем двухтомнике «Россия во Святой земле», насчитывает более 70 объектов. Среди них была собственность государственная (например, здание консульства), была собственность церковная — храмы, монастыри, здание Русской духовной миссии и собственность Палестинского общества.

В 1914 году Турция вступила в Первую мировую войну на стороне Германии. Поэтому с этого времени все

русские представительства с Ближнего Востока были удалены, в том числе и Русская духовная миссия, которая была эвакуирована в основном в Александрию, в Египет. Некоторые служащие Русской духовной миссии и Палестинского общества вернулись в Россию, например, последний дареволюционный начальник Русской духовной миссии архимандрит Леонид (Сенцов) умер и похоронен в Москве. В 1918 году он был приглашен с докладом о положении российского достояния в Святой Земле на одно из заседаний Поместного Собора 1917–1918 годов.

После того, как с 1920 года Палестина была отдана в качестве подмандатной территории Британскому колониальному управлению, последнее взяло как бы под опеку и русские недвижимости во Святой земле. Именно Британская администрация ввела в практику «добровольно-принудительное» арендное использование не по назначению наших подворий и участков под предлогом того, что их необходимо содержать. Большинство объектов использовалось не по назначению. Так, Елизаветинское подворье было превращено в полицейский участок, Мариинское — в тюрьму при Британской администрации, Русская духовная миссия была занята Верховным судом Британской администрации в Палестине и т.д. В 1948 году мандат Британии в Палестине кончается и возникает государство Израиль. Поскольку Советское Правительство одним из первых признало Израиль, русская недвижимость, которая оказались на его территории (по израильско-иорданской демаркационной линии 1949 года), были возвращены Советскому Правительству. То, что было на иорданской территории, осталось за Карловацкой Церковью и принадлежит ей и сейчас, за некоторыми исключениями. Но реальное положение русской недвижимости не изменилось, так как по взаимному соглашению Израиля и СССР, чье право на недвижимости Израиль признавал, многие объекты остались в арендном использовании у государства Израиль; сменился язык вывески, но по-прежнему — и до сих пор — большую часть здания Русской духовной миссии в Иерусалиме занимает Мировой суд Израиля. по-прежнему Елизаветинское подворье было опутано колючей проволокой, потому что там находился СИЗО.

В 1964 году изменилась и эта ситуация. Ровно за неделю до падения Н. С. Хрущева, посол СССР в Израиле Бодров подписал соглашение о продаже Советским Правительством русской недвижимости в Святой земле государству Израиль за символическую сумму в четыре с половиной миллиона долларов, значительная часть из которых уплачивалась СССР в виде траншей... на импорт из Израиля же, да еще по мировым ценам (!), в частности, трикотажа. Сделка носила совершенно предательский характер по отношению к национальным интересам России. В результате мы лишились почти всего нашего достояния в Святой земле, за исключением пяти объектов, которые в этот список «продажи» не вошли. Но Израильское правительство оспаривает наше правопреемство и на эти пять объектов.

В частности, наиболее пререкаемым объектом является Сергиевское подворье. Это самое красивое русское подворье в Иерусалиме, с угловой круглой башней, как в древнем замке, на которой в царское время по табельным дням поднимался флаг Палестинского общества. Формально подворье было записано за великим князем Сергеем Александровичем, который был председателем Общества. Именно в этом качестве за ним были записаны многие объекты недвижимости в Святой земле. По условиям восточного менталитета и права удобнее было записать эти недвижимости за великим князем, чем добиваться перевода собственности на Русское Правительство или какие-либо русские учреждения, поэтому большая часть собственности Палестинского общества была записана за великим князем — его председателем. Великий князь, как вы знаете, трагически погиб, не оставив, естественно, никакого завещания. После гибели в 1918 году в Алапаевской шахте и великой княгини Елизаветы Федоровны у них не осталось наследников. Государство Израиль пытается, грубо говоря, на этом спекулировать, и не признает правопреемства Российского Правительства или Палестинского общества на наши участки, в том числе на Сергиевское подворье.

До шестидневной войны 1967 года в Сергиевском подворье Палестинскому обществу принадлежала доста-

точно большая офисная квартира — несколько сот квадратных метров, в которых находилось представительство Российского палестинского общества при Академии наук. В шестидневную войну последовала еще одна предательская акция. Как сказал бы П.Н.Милюков, трудно сказать, что это было — глупость или измена. Когда СССР разорвал отношения с Израилем, из страны выехали все наши официальные представители, в том числе было эвакуировано и представительство Палестинского общества. В результате Сергиевское подворье было занято определенными службами Израиля, в настоящее время там размещается Министерство сельского хозяйства этой страны. Прошло уже 37 лет после шестидневной войны. Ведутся длительные вялотекущие переговоры с Израилем, подписываются протоколы о намерениях, признается, что, конечно, нужно восстановить собственность России и представительство Палестинского общества, но все это оттягивается на неопределенное время.

— *К сожалению, имущественные разногласия существуют не только между Россией и Израилем, но также и между Российским палестинским обществом и Русской Православной Церковью Московского Патриархата, с одной стороны, и Карловицкой юрисдикцией с другой...*

— Действительно, до того, как в 1948 году в Израиле была восстановлена Русская духовная миссия Московского Патриархата, церковными вопросами в Святой земле со стороны Русской Церкви по факту ведали представители Русской Православной Церкви за рубежом. Поскольку получилось так, что после 1917 года и государственная и церковная связь России со Святой землей прервалась, церковные учреждения в Святой земле оказались в юрисдикции Карловицкой Церкви. Туда в 1924 году приезжал митрополит Антоний (Храповицкий), туда он назначил с 1927 или с 1928 года своим представителем Анастасия (Грибановского), будущего карловицкого первоиерарха. Там был одно время начальником Русской духовной миссии известный архимандрит Киприан (Керн), церковный историк и богослов, автор единственной серьезной монографии об Антонине (Капустине).

Нужно признать, что Карловицкая Церковь в период с 1918 по 1948 год много сделала для сохранения российского и русского церковного достояния во Святой земле. Когда в 1948 году эта недвижимость по принадлежности была передана Советскому Правительству, естественно, Карловицкая Церковь с этим согласиться не могла. В Иерусалиме была восстановлена Русская духовная миссия Московского Патриархата, которая функционирует и сейчас, и одновременно сохранилась и Русская духовная миссия зарубежного подчинения. Поэтому в настоящее время так же, как существует два Палестинских общества — наше, российское, и зарубежное, — существуют и две Духовные миссии в Иерусалиме. В самом Иерусалиме, чтобы подробно не объяснять про существующие юрисдикции, говорят — «Красная» Церковь и «Белая» Церковь — что-то принадлежит Красной Церкви, что-то Белой. Хотя всем понятно, что после 1990 года нелепо о нашей Церкви говорить, что она «Красная», тем не менее, такое «цветообозначение» в церковной политике в Иерусалиме и в Святой земле, к сожалению, продолжается.

— *Есть ли сейчас у Императорского православного палестинского общества свое представительство во Святой земле?*

— У Православного императорского палестинского общества сейчас своего представительства в Святой земле нет. Хотя существует распоряжение Совета Министров — Правительства Российской Федерации от 30 апреля 1993 года за подписью В. С. Черномырдина, где дается указание Министерству иностранных дел принять меры по возвращению российского имущества, в том числе офиса Палестинского общества в Сергиевском подворье.

— *По каким каналам осуществляется связь Палестинского общества со Святой землей?*

— Мы работаем в тесном контакте с Российским посольством в Израиле, с представительством РФ при

Палестинской Национальной Администрации и, конечно, с Русской духовной миссией. В 1948 году возобновляется Русская духовная миссия (Московского Патриархата), а в 1950 году — и представительство Палестинского общества в Святой земле, просуществовавшее, как я сказал, до 1967 года. Во время разрыва отношений с Израилем Русская духовная миссия была единственным русским учреждением в Святой земле. Мы начали свое возвращение в Святую Землю уже после восстановления дипломатических отношений. Первая наша большая поездка туда состоялась в сентябре 1990 года в рамках форума «Три религии за мир на Ближнем Востоке». Так вот, с самого начала нашего возвращения в Святую землю мы работали и работаем в тесном контакте с Русской духовной миссией.

В настоящее время планируется ряд мер по восстановлению юридического и фактического присутствия ИППО в традиционном пространстве его деятельности. Недавно, как было сказано, еще в бытность Министра иностранных дел Российской Федерации И. С. Иванова мы обратились к нему с просьбой поддержать Общество, в том числе в его международной деятельности, и получили на это согласие. В посольства были направлены указания с просьбой оказывать помощь ИППО и его представителям. Были начаты переговоры с Палестинской Национальной Администрацией об официальной регистрации Общества при ПНА и открытии там нашего представительства. Обсуждается проект договора об аренде принадлежавшего ИППО здания в Бейт Джале, находящегося ныне в распоряжении Православной общины этого населенного пункта рядом с Вифлеемом. Ряд палестинских православных общин, в том числе Рамаллы и Вифлеема, обратились к Обществу с просьбой оказать им содействие в открытии Русского культурного центра. Состоялись также переговоры с Министерством образования и спорта Израиля. Достигнуто понимание, что в случае официального обращения Общества может быть получен положительный ответ на просьбу о его регистрации в Израиле и предоставлении нам офиса для работы в этой стране.

— Что Вы можете сказать о помощниках, благотворителях Палестинского общества и, напротив, о тех или о том, что мешает его работе?

— Когда преподобного Амвросия Оптинского спросили, кто его научил молиться, он ответил: бесы. Так что в принципе нормальной работе мешают бесы — так было, так обстоит и сейчас. До 1990 года мы не имели возможности реально говорить о церковности, о православности нашего Православного палестинского общества. С 1992 года мы восстановили свой исторический титул. Но лишь титул. Понадобится еще много усилий, чтобы Общество стало реально и Императорским, и Православным, и Палестинским. Все, кто не хотел бы этого, а таких немало, они, естественно, активно мешают.

Кроме того, мешает разобщенность. Сохранилось письмо В. Н. Хитрова, в котором он как бы подводит итоги своей деятельности. В нем он пишет, что если взять год работы, то из этого день уйдет на борьбу с турками, один месяц на борьбу с инославной пропагандой, три месяца на борьбу с православными греками, все остальное — на борьбу со своими.

К сожалению, так устроена деятельность не одного только Палестинского общества, видимо таковы особенности русского менталитета, что деятельность любых структур, особенно если существуют параллельные структуры, всегда бывает связана с какими-то трениями. Будем говорить честно и откровенно.

Теперь перейдем к тем, кто помогает. По уставу ИППО, принятому уже в 1992 году и с незначительными изменениями утвержденному в марте 2003 года, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II является Председателем комитета почетных членов Общества, председатель Отдела внешних церковных связей митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл входит в состав Совета общества, его заместитель епископ Егорьевский Марк (Головков), долго проработавший в Русской духовной миссии, является постоянным представителем владыки Кирилла во всех мероприятиях Общества. По благословению митрополита Кирилла ИППО получило

оборудованный офис в Паломническом центре (в гостинице «Университетская»). Генеральный директор Паломнического центра С. Ю. Житенев и его заместитель А. Г. Черемин также являются членами Совета ИППО. Их стараниями Общество имеет теперь возможность устраивать научные конференции, проводить заседания Совета в удобных конференц-залах. Церковь нам очень помогла. По благословению владыки Кирилла и при поддержке С. Ю. Житенева налажена издательская деятельность. В июне этого года вышел сотый «Православный палестинский сборник». В сентябре была проведена конференция памяти В. Н. Хитрова, приуроченная к 100-летию со дня его смерти. К этой конференции мы успели издать книгу самого В. Н. Хитрова «К животворящему Гробу Господню» (с предисловием о жизни и деятельности В. Н. Хитрова) и раздать эту книгу всем участникам конференции. Все это стало возможным благодаря поддержке священноначалия Русской Православной Церкви, помоши Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и Паломнического центра.

Кроме того, нам помогает ряд предпринимателей. Например, член Совета ИППО С. В. Лукша оплачивает аренду нашего исторического офиса в здании Института философии на Волхонке, который был и остается нашим юридическим адресом. В последнее время Институт философии РАН требует с нас арендную плату по коммерческим расценкам. Естественно, что Общество, у которого членские взносы составляют триста рублей в год, не в состоянии оплачивать многотысячные долларовые арендные счета. Но нашелся благотворитель — С. В. Лукша, который этот счет оплатил, и мы ему, естественно, за это благодарны.

Упомянутые мною поездки во Святую землю, которые до 1990 года активно проводились, тоже осуществлялись, как правило, на спонсорские, а точнее, на договорные деньги, т.е. заключался договор с какой-то организацией, которая набирала паломнические группы и оплачивала стоимость поездки. Большую помошь в этом плане оказал нам заместитель мэра Москвы В. И. Ресин, который содействовал тому, чтобы строительные организации Мос-

квы посылали своих паломников в Святую землю. В 1995–1998 годах мы с помощью В. И. Ресина и члена нашего Совета, главного редактора газеты «Московская перспектива» Л. Г. Калининой организовали десятки паломнических поездок в Святую землю. Находятся и, безусловно, будут находиться люди, которые помогают и будут помогать Обществу — как в плане издательских и научно-исследовательских программ, так и в плане программ паломнических и в целом для восстановления русского присутствия в Святой земле и в странах библейского региона.

Для этого, безусловно, нужно более тесное и активное взаимодействие, с одной стороны, государственных структур (и в первую очередь МИДа), с другой стороны — церковных структур (и в первую очередь ОВЦС МП), с третьей стороны — научно-академических структур (институтов Академии наук). Среди членов нашего Общества много ученых — докторов и кандидатов наук. Возглавляет сегодня ИППО член-корреспондент РАН, известнейший церковный историк Я. Н. Щапов. Он избран общим годичным собранием председателем Общества 5 ноября 2003 года.

— Не могли бы Вы привести примеры удачных, состоявшихся проектов общества?

— К 2000-летию христианства нам удалось издать достаточно большое количество книг. Так, вышел двухтомник под моей редакцией «Россия во Святой земле. Документы и материалы» (издательство «Международные отношения»), выпущенный на спонсорские деньги. Вышла большая книга вашего покорного слуги «Прииди и виждь. Свидетельства Бога на Земле» с предисловием Святейшего Патриарха Алексия. В течение отчетного 2003 года Палестинское общество участвовало в шести крупных конференциях, в том числе провело конференцию, посвященную столетию со дня смерти основателя общества В. Н. Хитрова, и симпозиум «Империя и Церковь в истории и историософии», посвященный 200-летию великого русского поэта, мыслителя, дипломата Ф. И. Тютчева. За год издано два Палестинских сборника — выпуск 99-

й вышел в Санкт-Петербурге, выпуск 100-й в Москве. Вот-вот появится выпуск 101-й, а у нас уже подготовлен 102-й. Мы участвовали в выпуске альманаха «К свету». Девятнадцатый номер этого альманаха полностью посвящен присутствию России в Святой земле. Наше Нижегородское отделение выпускает сборник «Елизаветинские чтения», в котором публикуются статьи и архивные материалы по истории Палестинского общества.

Сейчас мы ставим задачу восстановить с помощью Паломнического центра паломническую деятельность ИППО. И в то же время продолжается работа по восстановлению нашего присутствия во Святой земле. Несколько участков Палестинского общества России уже возвращены. Так Российскому Правительству были возвращены участок и подворье в Иерихоне. В качестве жеста доброй воли Я. Арафат передал Святейшему Патриарху Алексию II участок в Вифлееме во время визита Предстоятеля в Святую землю в связи со 150-летием Русской духовной миссии. То есть процесс возвращения идет, но в силу тяжелых военных условий в Святой Земле говорить о планомерном и постоянном процессе трудно. Но тем не менее усилия наших дипломатов, усилия Палестинского общества по возвращению российского достояния продолжаются.

— *Что бы Вы могли рассказать о маршрутах паломничества во Святую землю?*

— Наш традиционный паломнический маршрут в 1994–1998 годах включал все основные святыни Иерусалима и Святой земли, все основные достопримечательности Русской Палестины во Святой земле. Он начинался с Иерусалима. Из гостиницы паломники сразу шли в Русскую духовную миссию, где брали благословение на паломничество. Если представлялось возможным и начальник Духовной миссии считал это необходимым, то на другой день шли за благословением к Блаженнейшему Патриарху Иерусалимскому. Затем обходили святые места Иерусалима, посещали русские места города и ближайших окрестностей — Горненский монастырь, Русское подворье Московия, там, где находится Духовная миссия, с

Троицким собором во главе, Александровское подворье (по договоренности с представителями Зарубежной Церкви, которые там находятся), Елеонский и Гефсиманский монастыри, которые тоже состоят в Карловатской юрисдикции. На другой день мы ехали в Вифлеем, где посещали базилику Рождества Христова, «Поле пастушков» с византийской криптою, Иродион — подземный дворец Ирода Великого, монастырь Феодосия Киновиарха, иногда, если большинство в группе составляли мужчины, отправлялись в Мар-Сабу, лавру Саввы Освященного, потому что туда не пускают женщин.

Следующий маршрут был на юг — в сторону Иерихона, Иордана, Мертвого моря, с посещением Сорокадневной горы и монастыря Искушения. Самая дальняя поездка была в Галилею, иногда мы делали ее двухдневной, потому что там много святых мест. Нужно посетить и Назарет, и гору Фавор, и Капернаум. Кстати говоря, мы посещаем святые места, принадлежащие не только православным, но и другим конфессиям, прежде всего католикам. Католикам, и прежде всего францисканцам, принадлежит очень многое в Святой земле. Так например, камень «Моления о чаше» в Гефсиманском саду находится в храме Всех наций, который замечательный итальянский архитектор Барлуцци построил в 1924 году, и мы посещаем этот храм. На горе Елеонской, на месте, где Господь плакал о Иерусалиме, также находится католический храм, мы его также посещаем. На горе Сион, на месте дома Иоанна Богослова, где жила Божия Матерь и совершилось Ее успение, находится католическое немецкое аббатство Успения; конечно, мы посещаем место успения Божией Матери.

Точно так же в Капернауме. Конечно, мы посещаем Капернаум, дом апостола Петра, посещаем так называемую Белую синагогу, построенную на том месте, где проповедовал в Капернауме Господь Спаситель. Посещаем Хоразин с древними развалинами. Если в Капернауме есть Белая синагога, то в Хоразине находится так называемая Черная синагога, построенная из черного камня. Ни от Хоразина, ни от Вифсаиды, ни от Капернаума, камня на камне не осталось по Господню пророчеству — теперь это археологические памятники.

Мы посещаем Гору Блаженств с храмом, который Барлуцци построил на деньги Муссолини в 1937–1938 годах — красивый храм, с великолепным видом на Тивериадское озеро, на долину Ездрелон. В Назарете мы прежде всего идем к месту Благовещения. На месте святыни — огромная католическая базилика. Но ведь в ее крипте — та самая горница Марии, где «Слово стало плотью»! Безусловно, никакой православный паломнический маршрут не может миновать этого места.

После этого мы идем в православный храм над святым источником, где было так называемое Благовещение у кладезя. Он принадлежит православным, украшен иконами Палестинского общества, и мы очим этим гордимся. Мы точно знаем, что иконы писались в иконописной мастерской Свято-Троицкой Сергиевой лавры по заказу ИППО, знаем, в каком году они установлены, они и сейчас там находятся.

Очень часто православные и католические постройки на месте святынь находятся, что называется, стенка к стенке. Например, почти в начале Крестного пути у Гефсиманских, или Львиных, ворот в Иерусалиме, находится православный монастырь святых и праведных Богоотец Иоакима и Анны. В крипте — мозаичным крестом отмечено место, где родилась Пресвятая Дева Мария. Если от этого места немножко копнуть, то мы попали бы в крипту католического храма святой Анны, где, по мнению католиков, родилась Пресвятая Дева. Другой пример. В Кане Галилейской на одном участке, на месте чуда претворения воды в вино, находятся францисканский и православный храмы, последний в 1885 году был построен на средства Палестинского общества. Таковы реалии Святой земли. Вот, в основном, те маршруты и те святые места, которые мы посещаем во время паломничеств во Святую землю.

— Как вы можете охарактеризовать ситуацию с публикациями о деятельности Палестинского общества и о Святой Земле, их динамику, характер?

— В Интернете крутится достаточно много материалов о деятельности Палестинского общества. Но, к сожалению, в силу того, что они не прошли через ре-

цензию, через редакцию Палестинского общества, там бывает много фактических ошибок, неточностей. Но интерес и к Святой земле, и ИППО, судя по Интернету и по публикациям в прессе, большой. И пока этот интерес не удовлетворен. Серьезных выступлений в СМИ — т.е. публикаций в газетах, в журналах, передач и фильмов по телевидению — практически нет. Планомерной работы со средствами массовой информации, и с телевидением в частности, вести не удается. Каждый раз это неточно отрывочное. Так, на Святках 2003 года была показан сериал, подготовленный студией «Неофит», который назывался «Реликвии христианского мира», в том числе в нескольких фильмах использованы реалии Святой земли. Поскольку я был автором сценариев нескольких серий, в фильмы удалось включить эпизоды, связанные со Святой землей. Но задачей фильма была история и судьба реликвий. И поэтому Святая земля как таковая, а тем более русское присутствие во Святой земле, представлены не были. И повторяю, каждый раз программы и публикации о Святой земле — это частная инициатива.

По настоящему, планомерно освещает деятельность Палестинского общества только один орган — газета «Московская перспектива», благодаря тому, что главный редактор газеты Л. Г. Калинина, человек горячо заинтересованный и проникнутый и православной верой, и участием в истории и судьбе Святой земли. Она лично посетила несколько раз Святую землю, входит в Совет ИППО, регулярно публикует материалы по истории Общества и информацию о его современной жизни.

У нас сейчас налажен очень хороший и плодотворный контакт с журналом «Православный паломник», издаваемым Паломническим центром. За последние пару лет там было подготовлено несколько публикаций и по истории Палестинского общества, и об усилиях наших дипломатов по возвращению участков Общества, и по истории древнерусских хождений. Там была опубликована великолепная статья писателя В. Н. Крупина, члена нашего Общества, о посещении Иерусалима и о схождении Благодатного огня.

В 2003 году дважды материалы об Обществе были напечатаны в журнале «Мир Востока». В журнале «Отечественная история» в том же году в двух номерах была напечатана моя большая статья, которая называлась «Русское духовное присутствие в Палестине. Люди, учреждения, судьбы». Но это научный журнал, который выходит мизерным тиражом только по подписке, практически в продаже его нет.

Союз писателей издал за последние два года два хороших сборника. Один называется «Сирийский альманах», второй — «К Благодатному огню» — посвящен хождениям в Палестину. Там есть статьи и о Святом огне, и о восприятии этого события русскими прежних веков и о современном состоянии Палестины. В числе авторов — председатель Союза писателей России В. Н. Ганичев, секретарь Правления С. А. Лукошин, писатель-историк Ю. М. Лошиц.

Но, повторяю, это каждый раз частная инициатива, а планомерного обращения к проблематике Палестинского общества, за редкими исключениями, которые я назвал, нет. Между тем Общество живо не только своей историей и своим наследием, но и тем, как оно будет продолжать свою деятельность сегодня — в новых условиях, с новыми поколениями. Мы сейчас проводим большую работу по кадровому укреплению состава Палестинского общества. Ведь многие члены этого Общества — люди предпенсионного возраста. Хочется и необходимо привлекать к работе новых, в том числе молодых, людей. Для этого требуется более серьезное освещение деятельности Общества, и в первую очередь проблемное освещение. Даже если взять сегодняшнюю нашу беседу, ведь на самом-то деле почти по каждому из затронутых вопросов можно было бы сделать отдельную статью с привлечением конкретных специалистов, экспертов и поговорить именно о состоянии той или иной проблемы на сегодняшний день, описать трудности сегодняшнего момента, обсудить перспективы, как выходить из этих трудностей, как их преодолевать. Конечно, нам необходимо внимание средств массовой информации, но они нас не балуют этим вниманием.

— *Каковы планы и задачи Общества на ближайшее будущее?*

— В ближайших планах общества — продолжение усилий по восстановлению исторических позиций ИППО на Ближнем Востоке, в странах библейского региона.

В планах — продолжение и активизация издательской деятельности. В настоящее время подготовлен указатель всех трудов Палестинского общества. Он составлен нашими коллегами из Санкт-Петербурга, а издаваться будет усилиями Паломнического центра в Москве.

Среди планов, очень важных и трудоемких, — подготовка к изданию дневников Антонина (Капустина). Архимандрит Антонин (Капустин) — выдающийся церковный и ученый деятель — всю жизнь вел дневник. В дневнике он описывал повседневную жизнь Русской духовной миссии и Иерусалимского Патриархата в их связях. С этой точки зрения, это уникальный исторический источник. До сих пор в научный оборот введено буквально несколько фрагментов, который я и некоторые другие исследователи сумели издать. Проект очень серьезный — не на один год, но с благословения священноначалия и при поддержке наших спонсоров мы думаем со следующего года приступить к его осуществлению. Уже набран дневник Антонина (Капустина) за один из самых важных годов — 1881-й год, год первого паломничества великого князя Сергея Александровича во Святую землю. Может быть, мы будем постепенно, погодно, издавать дневник, не дожидаясь, пока сможем набрать, отпечатать, прокомментировать дневники за все тридцать лет. Если мы сумеем это сделать, это будет сопоставимо только с изданием «Книги бытия моего» епископа Порфирия Успенского. Это будет уникальный источник и по истории Святой земли, и по истории русско-палестинских связей.

2004 год у нас юбилейный — мы празднуем 200 лет со дня рождения епископа Порфирия Успенского — выдающегося русского церковного и научного деятеля, востоковеда, основателя Русской духовной миссии. Это будет темой большой церковно-научной конференции.

Следующий, 2005 год — столетие мученической кончины великого князя Сергея Александровича. Великий

князь не был в ИППО «свадебным генералом», он реально участвовал в планировании работы Общества, финансировал или «пробивал» финансирование деятельности Общества, и в целом эта августейшая чета — Сергей Александрович и Елизавета Федоровна — очень много сделали для Палестинского общества, для русской церковной науки и для русского дела в Святой земле.

— *Что бы Вы хотели пожелать читателям журнала «Церковь и время»?*

— От души желаю всем читателям журнала совершить при первой же возможности паломничество в Святую землю, потому что этого не может заменить ничто. Конечно, можно читать о Святой земле, можно смотреть фильмы, можно посещать выставки. Так, в позапрошлом году Государственная Третьяковская галерея устроила великолепную выставку «Святая Земля в русском искусстве». Но прикоснуться самому к святыням, к местам, где ступали стопы Спасителя, Божией Матери, апостолов, оросить слезами Святой Гроб Господень, прильнуть молитвенно к гробнице Божией Матери в Гефсимании — это ничем заменено быть не может. И при этом призываю всех обращать внимание на то, сколько сделано русскими людьми для прославления имени Божия и для прославления русского имени в Святой земле — подлинном таинственном центре мира.

С. Н. ГОВОРУН

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ 28-ГО ПРАВИЛА

Историю 28-го правила IV (Халкидонского) Вселенского Собора следует начинать рассматривать по крайней мере с 381 года, когда третьим правилом II (Константинопольского) Вселенского Собора был закреплен статус Константинопольской Церкви как второй после Церкви Римской:

Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что город оный есть новый Рим.

Данный канон, с одной стороны, подтвердил возросший статус Константинопольской Церкви среди других Церквей, что было обусловлено политической ролью Константинополя как столицы империи. По замечанию архиеп. Петра Л'Юилье, такое повышение статуса Константинопольской Церкви стало «транспозицией политического положения Константинополя на церковный план»¹. С другой стороны, канон, хотя и молча, но весьма однозначно указал на то, что помимо «преимущества чести», обусловленного политическим положением столицы, у Константинопольской Церкви не было других активов, и в первую очередь зависимых областей. Действительно, более чем странно выглядит умалчивание о такого рода областях в связи с Константинопольской Церковью на фоне предыдущего — 2-го правила, где подробно оговаривается, какие области какой древней Церкви принадлежат:

...Александрийский епископ да управляет Церквами токмо Египетскими; епископы восточные да начальству-

ют токмо на востоке, с сохранением преимуществ Антиохийской Церкви, правилами Никейскими признанных; также епископы области Асийской да начальствуют токмо в Асии; епископы Понтийские да имеют в своем ведении дела токмо Понтийской области; Фракийские токмо Фракии...

Положение, когда Константинопольская Церковь — единственная из древних Церквей — оставалась без зависимых территорий, начало постепенно изменяться после 381 года. Этому немало способствовала слабость церковной власти в соседних с Константинополем областях — Фракийской, Понтийской и отчасти Асийской. Нестроения внутри различных церковных областей Малой Азии вынудили Константинопольского архиепископа Нектария (381–397) принять деятельное участие в разрешении их внутренних конфликтов. При этом каждый раз инициатива исходила не от него самого, а извне. В первый раз, в 383 году, святитель Григорий Богослов обратился к Нектарию с просьбой вмешаться в ситуацию в Каппадокии и поддержать местного епископа Воспория. Григорий, по замечанию исследователей, обращался к Нектарию не потому, что считал, будто власть последнего распространяется на Каппадокию, но потому что видел необходимость вмешательства в конфликт имперской власти, и лучшим посредником для этого был Нектарий, как епископ наиболее близкий ко двору². В другом случае, упоминаемом Созиленом³, вмешиваться пришлось в дела Никомидийской митрополии. И наконец, в третий раз Нектарию пришлось принимать участие в разрешении спорного вопроса, возникшего в Вострской епархии Аравийской митрополии⁴.

Константинопольская Церковь значительно расширила свое влияние при святителе Иоанне Златоусте. Как замечает Дагрон, «с Иоанном Златоустом имперский город стал центром высокой церковной дипломатии»⁵. Он также стал важным миссионерским центром, в частности среди готов⁶. Кроме того, участились случаи посреднической деятельности Константинопольского епископа в разрешении конфликтных ситуаций в других епархиях —

теперь уже и по собственной инициативе Константинополя. Наиболее известен случай, когда святитель Иоанн Златоуст участвовал в расследовании обвинений против Эфесского митрополита Антонина, а после смерти последнего в избрании новых епископов данной области и нового митрополита⁷. С этой целью он специально приезжал в Эфес, где провел около четырех месяцев. По ходу дела он также смешил — главным образом по обвинению в симонии — целый ряд епископов в других областях: Ликии, Фригии, а также Никомидийского митрополита Геронтия.

После святителя Иоанна Константинополь продолжал играть активную роль в жизни других епархий — преимущественно соседних. Так Аттик (406–425) рукоположил епископов для столицы Фракии Филиппополя и для Никеи, входившей в Вифинию. Его преемник Сисинний (426–427) попытался поставить епископом Кизика Прокла — будущего Константинопольского патриарха, однако безуспешно, т.к. местные жители не приняли его вмешательства в дела своей епархии. В данном случае проявилась неустойчивость влияния константинопольских епископов на дела других епархий — не будучи закреплено законодательно, оно привело к конфликту интересов.

При патриархе Нестории расширение влияния Константинопольской Церкви приобрело новое измерение — вероучительное. Несторий взялся насаждать свою интерпретацию церковного учения — как оказалось, еретическую — как среди своей паствы в Константинополе, так и в других областях: Асии, Лидии и Карии⁸. Его примеру последовал и другой патриарх — Прокл (434–446), который занялся восстановлением антинесторианского православия на территории Армении (по этому поводу был издан его знаменитый *Томос к армянам*⁹, ставший одним из важнейших христологических документов V века), восточного Иллирика, который в гражданском отношении зависел от Константинополя, а в церковном — от Рима, и даже Антиохии¹⁰. Прокл продолжал активно действовать в епархиях Понта, Асии и Фракии. Так, он вынес оправдательный приговор в судебном разбирательстве по делу Смирнского епископа, а также рукоположил еписко-

Исторический контекст 28-го правила

па для Анкиры¹¹. При Прокле укрепилась зависимость от Константинополя Церквей Эфеса и Кесарии Каппадокийской. Для первой он рукоположил епископа Василия, а для второй — способствовал избранию епископа Фаласия¹².

Таким образом, ко времени Халкидонского Собора Константинопольский Патриархат значительно расширил зону своего влияния по сравнению с 381 годом. Константинопольские патриархи чувствовали себя вполне уверенно во Фракии и Малой Азии, а также претендовали на некоторые территории, традиционно относившиеся к зоне влияния Рима и Антиохии. Сложившаяся ситуация должна была получить оценку со стороны по возможности всей Церкви и обрести некую юридическую базу, что и было осуществлено на IV Вселенском Соборе. Отцы Собора занялись рассмотрением вопроса о юрисдикции Константинопольского Патриархата лишь под конец соборных заседаний. В результате ими было проголосовано следующее решение, которое мы приведем в традиционном славянском переводе, в греческом оригинале по критическому изданию Е. Шварца¹³ и нашем переводе с греческого языка:

Славянский
перевод:

Во всем последуя определениям святых отец, и признавая читаемое ныне правило ста пятидесяти бого любезнейших епископов, бывших в Соборе во дни благочестивыя памяти Феодосия, в царствующем граде Константинополе, новом Риме, то же самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшей Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали

Греческий текст
в издании Шварца:

Πανταχοῦ τοῖς τῶν ἀγίων πατέρων ὄροις ἐπομενοι καὶ τὸν ἀρτιώς ἀναγνωσθέντα κανόνα τῶν Ἀεοφιλεστάτων ἐπισκόπων τῶν συναχθέντων ἐπὶ τοῦ εὐσεβοῦς τὴν μητρὶν μεγάλου Θεοδοσίου τοῦ γενομένου βασιλέως ἐν τῇ βασιλίδι Κωνσταντινούπολει νέα. Ρώμη γινωρίζοντες, τὰ αὐτὰ καὶ ημεῖς ὄριζομέν τε καὶ ψηφίζομεθα περὶ τῶν πρεσβειῶν τῆς ἀγωτάτης ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς Κωνσταντινούπολεως νεας Ρώμης. καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης διὰ τὸ βασιλεὺειν

Русский перевод:

Во всем следуя определениям святых отцов и обращая внимание на прочитанное ныне правило ста пятидесяти бого любезнейших епископов, собиравшихся при благочестивой памяти великого Феодосия, который был царем в царствующем граде Константинополе, новом Риме, то же самое и мы определяем и за то же голосуем — о первенстве святейшей Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо престолу старшего Рима, поскольку то был цар-

преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбезных епископов представили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быть градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем. Посему токмо митрополиты областей, Понтийской, Асийской и Фракийской и так же епископы у иноплеменников вышереченных областей, поставляются от вышереченного святейшаго престола святейшая Константинопольская церкви: каждый митрополит вышеупомянутых областей, с епископами области, должны поставлять епархиальных епископов, как предписано Божественными правилами. А самые митрополиты вышеупомянутых областей должны поставляемы быть, как речено, Константинопольским архиепископом, по учинении согласного, по обычаю избрания, и по представлении ему онаго.

τὴν πόλιν ἔκεινην οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεία καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ καὶ νούμενοι οἱ ἦν θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι τὰ ἵστα πρεσβεία ἀπένειμαν τῷ τῆς ιερᾶς Ῥώμης ἀγωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλείαν καὶ τῶν ἰσων ἀπολαύσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ καὶ ἐν τοῖς ἑκκλησιαστικοῖς ὡς ἔκεινην μεγαλύνεσθαι πράγμασιν δευτέραν μετ' ἔκεινην ὑπάρχουσαν καὶ ὥστε τοὺς τῆς Ποντικῆς καὶ τῆς Ἀσιανῆς καὶ τῆς Θρακικῆς διοικήσεως μητροπολίτας μόνους, ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων χειροτοκεῖσθαι ὑπὸ τοῦ προειρημένου ἀγωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινούπολιν ἀγωτάτης ἑκκλησίας, δηλαδὴ ἐκάστου μητροπολίτου τῶν προειρημένων διοικήσεων μετά τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπου χειροτοκοῦντος τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους, καθὼς τοῖς θείοις κανόσι διηγόρευται χειροτονεῖσθαι δέ καθὼς ἐρήται, τοὺς μητροπολίτας τῶν προειρημένων διοικήσεων παρὰ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως ἀρχιεπισκόπου ψηφισμάτων συμφώνων κατὰ τὸ ἔθος γινομένων καὶ ἐπ' αὐτὸν ἀναφερομένων.

свящующий город, отцы прилично дали первенство. Будучи движими тем же побуждением, сто пятьдесят боголюбезных епископов наделили святейший престол нового Рима равной честью, благоразумно рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и сената и имеющий равную честь со старшим царственным Римом, и в церковных делах был возвеличен подобно тому (=старшему Риму) и стал вторым после него. Поэтому только митрополиты Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов, а также епископы на варварских (территориях) указанных выше диоцезов рукополагаются упомянутым выше святейшим престолом святейшей Константинопольской Церкви, то есть при том, что каждый митрополит вышеупомянутых диоцезов должен рукополагать с епископами области епархиальных епископов, как предписано божественными правилами. А сами митрополиты вышеупомянутых диоцезов должны быть рукополагаемы, как было сказано, Константинопольским архиепископом — после согласного, по обычаю, избрания и представления ему (результатов избрания).

Самими отцами Собора данный текст не воспринимался как «канон». Это был «псифос» ($\psi\phi\sigma$) — решение, принятое общим голосованием¹⁴. С самого начала возникли проблемы с признанием этого «псифоса» Западом. Римские легаты, которые, кстати, отсутствовали при обсуждении данного решения, отказались его подписывать и потребовали внести в протоколы Собора свое особое мнение по этому поводу. Их позиция была поддержана и Римским папой святым Львом. Тот не сразу выразил свое отношение к результатам Собора. Лишь спустя некоторое время после Собора он одобрил его результаты, которые относились к вопросам веры, и выразил свое негативное отношение к «амбициям» Константинопольского архиепископа Анатолия, проявившимся, по его мнению, в принятии «псифоса». Анатолий, отвечая Льву, заверил его, что он не руководствовался в принятии данного решения собственными интересами и что правило в любом случае будет иметь силу лишь тогда, когда будет утверждено Римом. Лев воспринял это заявление Анатолия как имплицитное признание Константинополем недействительности правила¹⁵. Тем не менее «псифос» отражал реальное положение вещей и реальную власть, которую имели Константинопольские епископы во Фракии и Малой Азии. Это положение вещей уже не могло быть изменено и редуцировано, например, к ситуации, какая имела место в эпоху II Вселенского Собора. Поэтому, когда позже «псифос» вошел в канонические сборники Византии — уже как 28-е правило, — по крайней мере на Востоке это ни у кого не вызвало вопросов.

Обратимся теперь к анализу самого текста правила. По главному вопросу — об области юрисдикции Константинопольской Церкви — отцы Собора приняли решение, с одной стороны, легализовать фактически установившуюся зависимость от Константинополя Церквей трех диоцезов: Фракийского, Асийского и Понтийского. С другой стороны, они ограничили зону влияния Константинополя лишь этими диоцезами, преградив путь для возникновения дальнейших прецедентов вмешательства Константинополя в дела Церквей Востока и Запада. На ограничительный характер канона указывает слово «только» ($\mu\acute{o}noi\zeta$). В этом данный канон сведен со 2-м правилом II Вселен-

ского собора, которым также ограничивалась власть Александрийской, Асийской, Понтийской, Фракийской и Восточных (с особым упоминанием об Антиохийской) Церквей: «Александрийский епископ да управляет Церквами *такмо* Египетскими; епископы восточные да начальствуют *такмо* на востоке... также епископы области Асийской да начальствуют *такмо* в Асии; епископы Понтийские да имеют в своем ведении дела *такмо* Понтийской области; Фракийские *такмо* Фракии».

Таким образом, после Халкидонского собора власть между четырьмя Восточными Патриархатами распределилась следующим образом: в юрисдикцию Константинополя вошло три диоцеза: Фракийский, Асийский и Понтийский, Александрия — один — Египет, Антиохи — большая часть Восточного диоцеза, Иерусалима — три провинции того же Восточного диоцеза.

К середине V века сложилось две системы отношений между патриархами и входящими в их область митрополитами и епископами¹⁶. Римский папа и Александрийский патриарх рукополагали всех без исключения епископов своих областей (см. схему 1). Антиохийский и Иерусалимский патриархи — лишь митрополитов, а те в свою очередь — епископов, входивших в их митрополичьи области (см. схему 2). Такая же ситуация была в Македонии и несколько позже — при Юстиниане — в Дакии, где, соответственно, в Салониках и Первой Юстиниане сидели папские викарии и рукополагали лишь митрополитов своих областей. При этом, однако, они имели определенное влияние на избрание и епископов рангом ниже. Две эти системы можно проиллюстрировать следующим образом:



Схема 1.



Схема 2.

В отношении Константинополя, как яствует из текста 28-го правила, был применен смешанный подход. В нем преимущественно нашла воплощение вторая схема, так как патриарх, согласно канону, мог рукополагать только митрополитов подчиненных ему областей. Наряду с этим в Константинопольской Церкви была частично применена и первая схема, которая касалась порядка рукоположения епископов среди «варваров». Текст канона однозначно говорит, что непосредственно патриархом рукополагались епископы среди «варварских» народов, проживавших на территории трех диоцезов: «Поэтому только митрополиты Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов, а также епископы на варварских (территориях) указанных выше диоцезов рукополагаются упомянутым выше святейшим престолом святейшей Константинопольской Церкви». Речь не идет о рукоположении епископов для «варварских» народов за пределами трех диоцезов, хотя такая практика, как мы увидим ниже, существовала. Текст канона сосредоточен исключительно на территории империи и не выходит за ее границы. Таким образом, случай Константинопольской Церкви можно проиллюстрировать следующим образом (см. схему 3):

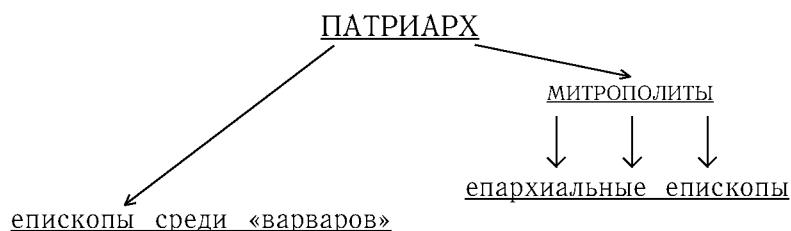


Схема 3.

В связи с этим возникает вопрос: что это были за варварские племена, упоминаемые в каноне? «Варварами», населявшими три диоцеза в середине V века, очевидно, были готы. История готов в западной части Римской империи исследована довольно хорошо. На этом фоне в значительной степени менее изученной остается история готов на Востоке. Обусловлено это в первую очередь скучностью сохранившихся источников. Целостной картины готского присутствия в восточной империи, таким образом, нарисовать невозможно. Можно лишь предположительно реконструировать некоторые ее фрагменты по дошедшему до нас историческим свидетельствам.

Заселение готами территорий восточной империи началось еще в эпоху *маркоманнийских* войн Марка Аврелия, во второй половине II века. В 376 году готским племенам тервингов, возглавлявшимся Алавивом и Фритигерном, было позволено поселиться на территории римской Фракии, в статусе *dediticij*¹⁷. Византийцам было не просто решиться на такой шаг ввиду потенциальных опасностей, которые таило в себе заселение воинственными племенами земель, расположенных столь близко от столицы. Тем не менее выгоды от этого казались еще большими. Так, готы так или иначе уже положили глаз на земли Фракии, и, не приняв их по собственной воле, можно было столкнуться с ними как интервентами. Кроме того готы были хорошими солдатами, неплохо обученными и организованными — по крайней мере, по сравнению с другими «варварскими» племенами. Привлечение их к военной службе помогло бы облегчить нагрузку обязательной военной повинности, лежавшую на других иммигрантах (*coloni*), а также получать значительные финансовые поступления за счет денежных откупов от других военно-обязанных граждан. Поселившись на территории империи, готы получили особый статус, который весьма выгодно отличался от статуса других иммигрантов-*coloni* и давал им определенную автономность в границах империи.

Тем не менее мирное проживание готов на территории Византии было недолгим. Небрежное и некомпетентное обращение с ними со стороны византийских чиновников и офицеров, а также их огромное количество и

военная сила, превзошедшая мощь византийских войск в регионе, стали причиной готского восстания, которое возглавил Фритигерн. Оно было весьма успешным для восставших, которые вскоре смогли сломить сопротивление региональных византийских военных частей и осадить Адриануполь. Фритигерн предложил императору Валенту в качестве условия примирения передачу готов всей Фракии, в которой они проживали бы на условиях особого федеративного договора (*foedus*). Готская Фракия должна была стать федеральным субъектом со своим собственным управлением¹⁸. Иными словами, Фритигерн предложил расширить изначальные условия поселения готов на византийской территории, заключенные в 376 году. При этом условие подчиненности готов императору осталось неизменным¹⁹. Характерно, что данное предложение Фритигерна Валенту доставил священник, бывший доверенным лицом предводителя готов. Данный факт может свидетельствовать о том, что у готов начала формироваться идея того, что наличие собственного священства является атрибутом власти и собственной идентичности.

Предложение Фритигерна, однако, было отвергнуто императором. В результате в августе 378 года произошла битва при Александруполе, в которой византийцы под предводительством самого императора потерпели сокрушительное поражение. Убит был и император. Александрупольское сражение стало ключевым событием в отношениях между готовами и византийцами и определило эти отношения на долгое время. В частности, оно подвигло византийцев к поискам нового *modus vivendi* с готовами, к нахождению путей для их скорейшей ассимиляции, не вызывая при этом у них раздражения и недовольства.

Новая программа и новая политика византийцев по отношению к готовам начала применяться вскоре после Александрупольского поражения императором Феодосием, сменившим убитого Валента. Она, в частности, выразилась в подписании 3 октября 382 года федеративного договора (*foedus*) между Константинополем и готовами, ставшего основой для образования федерального субъекта с весьма широкой автономией²⁰. Этот новый субъект — Готия — был образован в северных частях Дакии и

Фракии — между Дунаем и Балканскими горами. Согласно условиям договора, готы становились подданными императора, но при этом оставались в статусе «варваров» и им было запрещено вступать в брак с другими византийцами — то есть им было отказано в праве *connubium*. В северной Дакии и Фракии им выделялись земли, которые, хотя и оставались суверенной римской территорией, составляли зону компактного и автономного проживания готов. При этом готы были обязаны оказывать византийской армии необходимую военную помощь и платить государственные налоги.

В 397 году готы, предводительствуемые Аларихом, заключили новый *foedus* — теперь с императором Аркадием²¹. Согласно этому договору, они получили поселение в центральной Македонии, а сам Аларих, по всей видимости, возглавил имперские войска Иллирика, получив должность *magister militum per Illyricum*. При этом он оставился в подчинении гражданской администрации Иллирика — преторианского префекта. Таким образом, готское субгосударство было перенесено из Фракии в Иллирик, на территорию современной Греции. Однако и здесь оно просуществовало недолго, т.к. Аларих двинулся с военной кампанией на Запад, в Италию. В западной части империи постепенно начали возникать варварские субгосударства, заключавшие федеративные договоры с Константинополем, такие как, например, *foedus* 488 года, подписанный между Теодориком и императором Зиноном.

Что же касается восточной части империи, то здесь таких готских автономий не сохранилось. Тем не менее, здесь, и прежде всего во Фракии, остались готские поселения, которые сохранили некоторые черты своего прежнего федеративного статуса. О таких поселениях во Фракии упоминает, в частности, Прокопий²².

В Константинополе и его окрестностях существовала также значительная готская колония²³, состоявшая как из романизированной готской аристократии, так и из большого числа простых готов — солдат, ремесленников, крестьян, рабов. Особенно много готов было в гарнизонах, расположенных в Малой Азии. Об их количестве позволяет судить тот факт, что благодаря их поддержке визан-

Исторический контекст 28-го правила

тийский генерал готского происхождения Гайна смог поднять в 400 году восстание, захватить Константинополь и некоторое время его контролировать.

В истории зафиксировано также несколько случаев целенаправленного поселения готов на землях Малой Азии. Так, в 386 году некий Одотеус во главе многочисленного отряда готов-гревтунгов пересек Дунай, с тем чтобы попросить убежища на византийской территории. Однако отряду не повезло: он наткнулся на пограничный кордон византийцев, которые уничтожили добрую его половину. Уцелевшую часть отряда император Феодосий распорядился поселить в Малой Азии, на землях Фригии.

Сведения о политическом статусе готов, обосновавшихся во Фракии и западной части Малой Азии, весьма скучны. Еще ничтожнее сведения об их церковном положении. Многие из них оставались арианами, хотя арианство в целом было уже преодолено как учение и идеология имперской политики. Арианство для готов стало чем-то в смысле «национальной» или племенной идентичности, и отношение к нему со стороны имперских властей, после того как арианствовавший Валент был убит и его место занял православный Феодосий, было терпимым, хотя, безусловно, властями предпринимались шаги с целью обратить готов в омоусианство. В качестве такого же фактора идентичности готов служил их язык, богослужебные особенности, круг чтения (Евангелие в переводе Вульфилы) и т.п., т.е. все то, что составляет особую национальную церковную традицию каждого народа, его религиозный тип.

Сохранению церковной идентичности готов должен был способствовать статус их автономности во Фракии, полученной в результате договора 382 года. Действительно, политическая независимость готов должна была предполагать значительную степень их церковной автономии и по крайне мере наличие собственных епископов. Такие привилегии, вполне вероятно, остались у фракийских готов и после аннулирования федеративного договора 382 года. Если бы до 451 года были действительны условия федеративных договоров с фракийскими готовами, тогда 28-й канон можно было бы считать дополнением к этим договорам

и их церковной ратификацией. Однако, поскольку *foedera* конца IV столетия к середине V века утратили свою юридическую силу, идея, стоявшая за последней формулировкой канона, состояла в том, чтобы придать каноническую легитимность существующему статусу готских общин в трех диоцезах. Наряду с этим не исключено, что свою собственную церковную организацию имели и готы, переселенные в 386 году во Фригию, а также готские общины, расположенные вокруг и внутри столицы.

Известно, что пастырское попечение о последних проявлял святитель Иоанн Златоуст. Так, он назначил клириков, которые могли общаться с готами на их языке, выделил для них в Константинополе храм святого Павла, куда сам приезжал проповедовать — с помощью переводчика²⁴. Также он пекся о готской монастырской общине в Константинополе — «ἐν τοῖς Προφότου»²⁵. Эта община одновременно исполняла функции семинарии — в ней проходили подготовку будущие клирики для готских общин²⁶. Также он направлял миссионеров — скорее всего монахов — к готам в нижнем Дунае²⁷.

Из всего сказанного можно сделать заключение, что 28-й канон не вводил новой практики относительно рукоположений готских епископов, но закреплял и легализировал *status quo*. В этом были заинтересованы все стороны: сами готы, Константинопольский патриарх и, наконец, император. Для готов это был атрибут их политической самостоятельности, а также особая честь, которой не имели другие епархии Фракии. По замечанию Дагрона, факт рукоположения того или иного епископа в Константинополе имел большую политическую важность и автоматически поднимал статус рукополагаемого епископа²⁸. Для Константинопольских патриархов это была некоторая компенсация за отсутствие контроля над епископами нижнего ранга, подчинявшимися митрополитам трех диоцезов. Самой заинтересованной стороной в закрепленной каноном практике рукоположения «варварских» епископов был император. Готы всегда представляли скрытую опасность для империи, что проявлялось в различных восстаниях, наиболее известным из которых был бунт Гайны, которому удалось даже захватить Константинополь. Поэтому они

должны были находиться под постоянным контролем императора, и услуги лояльных двору готских епископов в этом деле были незаменимы. Полную же лояльность этих епископов мог обеспечить лишь Константинопольских патриарх.

Готы жили не только на землях Византии. Готские государственно-племенные образования распространялись и к северу от византийской Фракии, составляя *Barbaricum* или тò Βαρβαρικόν. Однако, в отличие от римских готов, готы Барбарикума — как народ — оставались преимущественно язычниками по крайней мере до второй половины V века²⁹. Многие готы влились в состав Гуннской империи, основанной Аттилой. Гуны проявляли крайнюю враждебность к христианам, в том числе к епископам, и в случае, если таковые появлялись на их территории без официального разрешения, могли предать их смерти³⁰. Таким образом, в Барбарикуме, и в первую очередь среди гуннов, которые доминировали в данной области в эпоху IV Вселенского Собора, регулярное присутствие христианских епископов вплоть до второй половины V века было весьма маловероятным. Это является еще одним подтверждением того факта, что 28-й канон не имел ввиду «варваров», живших за пределами Византии, но исключительно римских готов.

В качестве исключения из этого правила могут рассматриваться крымские готы, многие из которых были христианами и образовывали компактные христианские общины, имевшие собственных епископов³¹. Об одном таком епископе — Униле — известно, что он был рукоположен Златоустом. Об этом факте сообщает сам святитель в одном из своих писем к Олимпиаде³². До Златоуста, однако, согласно «Житиям освященных епископов Херсонеса»³³, епископы в Крым направлялись из Иерусалимской Церкви, что, по мнению ряда исследователей, вполне вероятно³⁴.

Как бы то ни было, даже если епископы для крымских готов рукополагались в Константинополе, эта практика не была подтверждена 28-м правилом, как не были подтверждены правилом другие прецеденты, когда Константинопольские патриархи вмешивались в дела епар-

хий за пределами трех диоцезов, как например Иллирика, Армении или Антиохии. Канон ограничил влияние Константинополя лишь ромейскими «варварами».

Суммируя, можно сказать, что 28-й канон во всех трех рассмотренных нами аспектах (власть над тремя диоцезами, влияние лишь на первый эшелон епископов трех областей — на митрополитов, а также власть над епископами у «варваров») явился легализацией установившейся практики. Во всех этих трех аспектах он имел характер скорее ограничительный, чем дающий какие-то дополнительные привилегии. Он ограничил власть Константинополя лишь тремя диоцезами и властью только над митрополитами и «варварскими» епископами внутри этих диоцезов. При этом ограничение власти Константинопольских патриархов над «варварами» внутри трех диоцезов была продиктована скорее не желанием умерить их аппетиты, но историческими обстоятельствами, согласно которым организованные церковные структуры были преимущественно у «варваров»-готов, осевших на землях империи.

Примечания

¹ L'Huillier P. The Church of the Ancient Councils. Crestwood, New York, 1996. P. 121.

² См. Dagron G. Naissance d'une capitale. Paris, 1974. P. 461.

³ Церковная история: изд. J. Bidez and G.C. Hansen. Sozomenus. Kirchengeschichte [Die griechischen christlichen Schriftsteller 50. Berlin, 1960], VIII, 6, 3-6; Hajjar J. Le synode permanent (Σύνοδος ἐνδημοῦσα) dans l'Eglise byzantine des origines au XI-e siècle. Rome, 1962. P. 59-60; Dagron. Naissance. P. 462.

⁴ См. Dagron. Naissance. P. 462-463.

⁵ Dagron. Naissance. P. 465.

⁶ См. Kelly J.N.D. Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop. Ithaca, New York, 1995. P. 142-144; Meyer W., Allen P. John Chrysostom. London, New York, 2000. P. 9.

⁷ См. Dagron. Naissance. P. 466-469; Kelly. Golden Mouth. P. 163-180.

⁸ См. *Dagron. Naissance.* Р. 470.

⁹ CPG 5897.

¹⁰ См. *Dagron. Naissance.* Р. 472.

¹¹ Там же. Р. 473.

¹² Там же.

¹³ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berlin, 1914–1940, II, 1, 3. Р. 88–89.

¹⁴ Именно так — как «псифос» — данный текст идентифицируется и в греческой Синагоге в 14 титулах, составленной в последних десятилетиях VI в. См. по этому поводу Schwartz E. *Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon.* Berlin, 1930.

¹⁵ См. историю признания или вернее непризнания 28-го правила на Западе: *P.-Th Camelot. Éphèse et Chalcédoine.* Paris, 1962. Р. 161–173.

¹⁶ См. Jones A.H.M. *The Later Roman Empire 284–602.* V. 2. Baltimore, 1986. Р. 893–894.

¹⁷ См. об этом статусе Wirth G. *Rome and its Germanic partners in the fourth century.* В: *Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in late Antiquity* (ред. Walter Pohl). Leiden, 1997. Р. 13–55.

¹⁸ О теории и практике федеративных отношений в Римской империи в IV в. см.: Heather P. *Foedera and Foederati of the Fourth Century.* В: *Kingdoms of the Empire.* Р. 58–74.

¹⁹ К такому заключению приходит, в частности, H. Wolfram. См. его *History of the Goths.* Berkeley, 1988. Р. 126.

²⁰ См. Wolfram H. *History of the Goths.* Р. 133.

²¹ О византийской политике по отношению к готам при Аркадии см.: Cameron A., Long J. и Sherry L. F. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius, The Transformation of the Classical Heritage;* 19. Berkeley, 1993.

²² «Ιλλυριούς τε καὶ τὰ ἐπὶ Θράκης χωρία καταθέοντες καὶ λῃζόμενοι ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον». О войне. Изд. G. Wirth (post J. Haury). *Procopii Caesariensis opera omnia.* T. 2. Leipzig, 1963: *De bello Gothicō*, lib. 7.33.13.3–5.

²³ См. об этом, в частности: Cesa M. *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418.* Como, 1994. Особенно гл. «*Goti a Costantinopoli*», р. 76–90.

²⁴ См.: «Ομιλία λεχθεῖσα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπὶ Παύλου, Γότθων ἀναγνόντων, καὶ πρεσβυτέρου Γότθου προομιλήσαντος», PG 63, 502.

²⁵ См. послание Златоуста этой общине: «Τοῖς μονάζουσι Γότθοις ἐν τοῖς Προμώτου», PG 52, 726–727. О местоположении этого монастыря см. Janin R. *Les églises et les monastères.*

Paris, 1962. Р. 229. О двух монахах-готах, проживавших в Константинополе, упоминает Иероним (посл. 106).

²⁶ См. *Dagron*. *Naissance*. Р. 466.

²⁷ *Феодорит*. Церковная история, изд. L. Parmentier и F. Scheidweiler. *Theodoret*. Kirchengeschichte, 2-е изд. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 44. Berlin, 1954]: 5.31.

²⁸ *Naissance*. Р. 484.

²⁹ См. *Thomson E. A.* Christianity and the Northern Barbarians. B: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century (ред. A. Momigliano). Oxford, 1963. Р. 72.

³⁰ См. *Созомен*. Церковная история 7, 26, 6 и далее.

³¹ См. *Vasiliev A. A.* The Goths in the Crimea. Cambridge, 1936.

³² Jean Chrysostome. Lettres à Olympias. Изд. A.-M. Malingrey. 2-е изд. [Sources chrétiennes 13 bis. Paris: Cerf, 1968]: 9.5.15–26.

³³ См.: Записки Академии Наук, 8, № 3, СПб, 1906.

³⁴ См. обзор мнений по поводу подлинности исторических сведений «Житий»: *Vasiliev*. The Goths in the Crimea. Р. 6–10.

A. C. МЕЛЬКОВ

**ИСТОРИЯ «ОПИСАНИЯ СОБРАНИЯ СЛАВЯНСКИХ
РУКОПИСЕЙ МОСКОВСКОЙ СИНОДАЛЬНОЙ
БИБЛИОТЕКИ» А. В. ГОРСКОГО
И К. И. НЕВОСТРУЕВА**

Середина XIX века была временем бурного развития филологии в отечественной науке. Своим расцветом эта наука во многом обязана замечательному ученому Александру Христофоровичу Востокову. Этот филолог-славист, исследователь древнерусской литературы, поэт и переводчик сделал множество открытий в области филологического знания. Ему принадлежат труды по сравнительной грамматике славянских языков, лексикографии церковнославянского и русского языков, палеографии¹.

А. Х. Востоков был первым представителем сравнительно-исторической школы в русском языкознании. В своих трудах он занимался вопросами происхождения старославянского языка, соотношения церковнославянского языка и светских славянских языков и т.п. Сравнивая данные различных языков, устанавливая их родство, А. Х. Востоков разработал новый для того времени метод, который назвали сравнительно-историческим.

Этот строгий научный метод Востокова, с его всесторонним использованием филологических средств применил к необычайно богатому собранию памятников русской старины — рукописям Синодальной библиотеки — в 50-х годах XIX столетия А. В. Горский. Его труд, написанный совместно с К. И. Невоструевым был построен на основании выработанного Востоковым метода.

Имя протоиерея Александра Васильевича Горского (1812–1875) неразрывно связано с историей Московской духовной академии. «Ему она обязана своим расцветом и первенствующим положением среди других академий России, которое она сохранила за собой до самого конца Синодального периода»². Личность А. В. Горского оказала колоссальное влияние и на широчайший спектр явлений в русской церковно-исторической, филологической и богословской науках, ставшее следствием его всесторонней научной и церковной деятельности.

Главным предметом ученого была история Русской Церкви. Одним из основополагающих моментов в разработке этой области исторического знания является многосторонний труд Горского по описанию славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. «Это не только описание рукописей в собственном смысле слова, это сразу и обоснованная оценка или характеристика памятников и их значения как исторических источников... Непреходящая ценность его работы в том, что вместо внешнего описания он дал исследование. В особенности это относится к описанию библейских рукописей: до сих пор оно сохраняет огромную важность как опыт по истории славянского текста Библии»³.

Чтобы правильно понять, какие задачиставил Горский в работе над описанием рукописей и какими методами при этом руководствовался, как вообще он работал над исследованием всего этого необъятного рукописного материала, сначала следует рассмотреть предыдущую деятельность ученого, в которой постепенно развивался его дар археографа.

Этот процесс открывает много любопытного и поучительного, особенно для теоретического и практического осмыслиения приемов, направленных на исследования в области истории литературы. Горский, как всякий начинающий исследователь, приступая к изучению памятников древней литературы, шел неуверенно, на ощупь, вырабатывая приемы, сбиваясь с пути, недоумевая, что взять и что отбросить; останавливался на пустом, мелочном и пропускал важное, серьезное. К тому же, тогда почти совсем не было критически обработанных изданий памятников, которые могли бы облегчить работу ученого.

Когда Горский в первый раз с одним только «Словарем духовных писателей»⁴ митрополита Евгения (Болховитинова) в руках начал заниматься изучением церковных и литературных памятников древней Руси, в истории литературы был возбужден живой интерес книгой Н. А. Полевого «История русского народа»⁵. После «Истории государства Российского»⁶ Н. М. Карамзина эта книга послужила для молодого исследователя источником знакомства с русской стариной. В Духовной Академии Горский нашел человека, который сумел направить его интерес к изучению старины — рукописей Академии и Сергиевой лавры. Это был его друг Филарет (Гумилевский), известный историк русской Церкви, автор «Обзора духовной литературы»⁷, впоследствии архиепископ Черниговский. Поступив под научное руководство Филарета, Горский сразу почувствовал слабую сторону исторического труда Полевого, поспешность выводов исследователя, так что сам уже мог указать на пробелы в этом труде. Первые занятия Горского были направлены на изучение истории Русской Церкви, где он поставил задачей проследить, как христианское учение прививалось русскому народу в разные периоды исторической жизни. «Во всей истории христианской Церкви, — говорит Горский, — раскрывая историю ее учений, мы следим, собственно, за постепенным раскрытием христианского учения. Здесь должно смотреть на то, как учение прежде распространялось, как прилагалось к уму, как раскрывалось и в чем обнаруживало свое действие»⁸. С этим и связан постоянный интерес Горского к внутренней жизни самого церковного народа: как принималось христианское учение в быту и в жизни вообще. Поэтому его интересовали не столько официальные документы, сколько памятники литературы, особенно жития и проповеди, приоткрывавшие доступ в этот внутренний мир церковной старины. И именно от этих занятий Горского исходит его определение задачи русской церковной истории: изложить жизнь русского народа как общества верующих, задачи, которая не была осуществлена до настоящего времени.

Работая над этой проблемой, Горский обратил внимание на важный проводник христианских идей в язычес-

кую массу русского славянства — на литературу и проповедь. Таким путем он подходил к изучению литературных памятников русской старины. Касаясь направления греческой Церкви в то время, когда русские заимствовали христианство, и находя «скучность учительных людей», Горский путем строгого научного изучения русской истории пришел к интересным выводам, что христианское просвещение утверждалось на Руси главным образом при помощи славянской Библии. «В Греции X века обязанность проповедовать лежала на епископах, а не на пресвитерах. То же было и у нас. Проповедников сравнительно с потребностью было мало. Греческие проповедники изгнали всякую простоту. Славянский перевод книг Иоанна Дамаскина не мог быть книгой народной, ибо здесь много было непонятного. Истинной драгоценностью оставался один перевод Св. Писания. Не только в домонгольский период, но и в позднейший нельзя отрицать слабого понимания христианства в народных массах и некоторых руководителях Церкви: чем же стали бы они поддерживать христианское просвещение в народной массе при скучных средствах? Поддерживать практикой, храмами, богослужением?»⁹

Изучение русской церковной истории опиралось у Горского, как видно из этого отрывка, на широкое и близкое знакомство с историей христианской Церкви вообще и греческой Церкви в особенности.

Так, если отечественные памятники не представляли Горскому указаний на отдаленные факты русской церковной истории, он обращался к Церкви Константинопольской и там находил объяснение. Таким методом объяснил Горский утверждение святителя Алексия в сане митрополита. Памятники русской церковной литературы, наоборот, объяснили ему темные вопросы в истории Константинопольского патриаршества. Митрополит Киприан, описывая жизнь святителя Московского Петра, говорит о перемещении тогдашнего Константинопольского патриарха; факт, не известный в греческих источниках. Таким образом, без дополнений митрополита Киприана не стало бы известно о насильственном свержении с престола патриарха Филофея. С самого начала изучение литературы и Церкви

История «Описания...» А. В. Горского и К. И. Невоструева

русской идет рука об руку с изучением Византии. Слабое распространение просвещения в народной массе вскрывает одну из коренных причин явления, известного под именем раскола, а сравнительное изучение судеб русской Церкви и греческой еще более проливает свет на это явление. Объясняя историю раскола, Горский сумел сохранить историческую истину в чистоте, не поступаясь ею для предвзятых воззрений. Он, как мудрый историк, комментирует сам исторический факт, а не обличает старообрядцев. Горский сожалеет, что на помочь истине призываются явный подлог. В древних памятниках церковной литературы он указывает следы «двукратного аллилуйя» и двуперстия, законность которых доказывал митрополит Московский Даниил¹⁰ еще до знаменитого Стоглавого Собора. В никонианском исправлении церковных книг Горский находил недостатки: буквальность перевода даже с утратой смысла. В угоду полемическим целям Горский никогда не прибегал к софиистике, опровергая антиисторическое мнение о том, будто Стоглавый Собор не имел юридического значения.

Главное достоинство историческим исследованиям Горского придает то обстоятельство, что он работал по рукописным источникам и руководствовался при этом строго научной методой. Поэтому ученые труды его носят печать редкой самодостаточности, природное дарование его прошло строго научную школу. Прилагая свои знания к сокровищам древней русской словесности, которые находились в библиотеках Лаврской, Академической и Синодальной, Горский находил в этих неизданных памятниках истории уяснение минувших судеб Русской земли. Узкие пределы одной научной специальности не удовлетворяли исследователя. Горский изучил все имевшиеся тогда пособия по филологической и исторической критике источников, по палеографии, постиг славянские наречия, русский язык в его историческом развитии.

К тому времени, когда труд А. Х. Востокова «Описание русских и славянских рукописей»¹¹ Румянцевского музея появился в печати, Горский уже в полной мере обладал знаниями о памятниках древнерусской и славянской письменности. Усвоив сравнительно-исторический

метод Востокова, Горский превзошел его автора глубиной и широтой своего богословского образования, столь необходимого для верной оценки памятников древнерусской литературы. Превосходное знакомство с византийской литературой помогло Горскому критически оценивать ее влияние на литературу славян — сербов, болгар и русских. «Великий труд славянского слависта» Горский встретил обширной рецензией, в которой сумел исправить и дополнить изыскания Востокова¹².

Образование Горского и его палеографическая опытность были столь значительны, что без труда он объяснил алфавитную таблицу, перед которой в бессилии остановился Востоков. Но помимо обширной эрудиции, сама область исторических наблюдений Горского была неизмеримо богаче той, в сфере которой суждено было вращаться Востокову. Последний изучал те славянские рукописи, которые находились в руках Н. П. Румянцева, да немногие рукописи, принадлежавшие прежде А. С. Норову и Д. А. Толстому. Горскому же были открыты библиотеки Троицкой лавры, Духовной академии, Волоколамского монастыря и, наконец, Синодальная библиотека.

Что же представляла собой Московская Синодальная библиотека во времена Горского? Синодальная библиотека, организованная в 1721 году, была составлена на основе древнерусских собраний. К середине XIX столетия богатства библиотеки весьма возросли. Очевидно, что в это время ни одно другое книгохранилище России не располагало таким количеством материалов по истории древней Русской Церкви и даже всего Православного Востока, сколько таилось в старинных рукописных и печатных актах этой библиотеки¹³. Исключительную ценность этой библиотеки представляло и представляет до наших дней именно собрание славянских рукописей XI–XVIII веков общим числом более тысячи, среди которых есть не мало уникальных. Между тем этот весьма ценный материал оставался научно невостребованным: за неимением указателя или каталога к нему им почти не возможно было пользоваться, хотя нужда в использовании всего этого богатства для ученых-историков появилась уже давно. Светские исследователи, занимавшиеся исторической нау-

кой, не раз упрекали, и вполне справедливо, духовные власти в их нежелании исправить положение.

Наконец инициативу решить возникшую проблему взял на себя митрополит Московский Филарет. В мае 1849 года он писал ректору Московской духовной академии архимандриту Алексию (Ржаницыну), впоследствии архиепископу Тверскому: «Говорят, чужие люди предпринимают без нас для синодальной библиотеки то, о чем я давно думаю, не достигая дела, — именно составление отчетливого каталога, и даже помышляют о напечатании. Посему скажите цензорам, чтобы, если что в сем роде явится в цензуре, удержать от пропущения, без представления Св. Синоду. И я желаю знать, если что такое встретится. Но как желательно нам самим, так и нужно сделать дело, за несделание которого могут укорить: то поговорите с г. Горским, не возьмется ли он за сие дело с несколькими сотрудниками, которых можно было бы взять в Москве и которых дело он направлял бы и доверял, посещая Москву по временам. Займитесь сею мыслию и дайте мне ответ»¹⁴. Очевидно, что замысел митрополита Филарета относительно Синодального книгохранилища был в том, чтобы ввести весь этот новый рукописный материал в научный оборот сразу же с надлежащим толкованием в русле церковной традиции. Поэтому и хотел он это поручить «своему» человеку, каким являлся А. В. Горский, не желая допустить вмешательства «чужих», светских, исследователей. Письмо иерарха Московского решило дело. После разговора ректора с Горским Александр Васильевич взялся за дело¹⁵.

Сначала необходимо было найти хорошего помощника. Будучи профессором, Горский знал всех студентов — и заканчивающих Академию, и окончивших ее. Поэтому выбрать одного из них себе в сотрудники было делом не простым. Наконец, внимание Горского остановилось на преподавателе Симбирской Духовной семинарии Капитоне Ивановиче Невоструеве. Еще будучи студентом Академии, Невоструев обнаружил наклонности к занятиям историей и археологией. Сделавшись преподавателем, он начал с усердием заниматься отечественной стариной, изучая архивы и составляя описания монастырей Симбир-

ской епархии. Горский же, с которым Невоструев по окончании Академии вел переписку, был ему деятельным советником в этом начинании. Именно этого талантливого ученика и решил привлечь Горский к работе над описанием рукописей Синодальной библиотеки.

31 июня 1849 года Александр Васильевич Горский писал К. И. Невоструеву:

По поручению нашего Владыки я должен был принять на себя составление отчетливого описания славянских рукописей Синодальной библиотеки и для этого избрать себе сотрудника, который бы на месте мог вести это дело под моим надзором и распоряжением. Выбор мой пал на Вас. Для этого Владыка согласился представить Высшему начальству о вызове Вас в Москву... и с производством Вам тех же окладов, какими Вы пользуетесь ныне на службе при Семинарии.

Для этого же даны будут Вам в Москве и помещение в Чудовом монастыре и два писца из окончивших курс воспитанников Семинарии. Я же буду по временам приезжать в Москву, вместе с Вами рассматривать, какие рукописи как нужно описывать, помогать Вам в Ваших исследованиях и пр. и пр.

Теперь я прошу Вас уведомить меня, согласны ли Вы будете принять назначенный труд, — не выпуская, впрочем, из виду и того, что Начальство властно распоряжается нами для своих целей и без нашей воли.

О Вашем описании монастырей не пишу также теперь ничего; но Вы видите из дела, что труды Ваши полагают Вам путь к новым занятиям, след. достигать своей цели.

Жду от Вас скорого ответа.

Ваш усерднейший слуга А. Горский¹⁶.

В ответном письме Горскому от 11 июля 1849 года К. И. Невоструев писал:

Всепокорнейше и глубочайше честь имею благодарить Вас, Александр Васильевич, за благую о мне память и то избрание, какого Вы благоволите удостоить меня, вполне сознаю великость дела и особенную для меня его трудность: ибо к описанию Синодальных рукописей я не

имею ни исторических и археологических сведений, ни зрения и здоровья, которые у меня заметно слабы, особенно первое. Напротив, чувствуя большую способность и имею средства к занятиям по Богословским наукам, — и грустно мне теперь оставлять их. Но Ваша рекомендация и обязанность беспрекословно повиноваться Начальству, Промыслом движимому, определяют меня к назначенным трудам, а надежда на помощь Божию, Вашу от других друзей науки успокаивает таящуюся немощь мою. И так да будет мне по мысли Вашей, за кою паки сердечно и низкайше Вас благодарю. Желательно и нужно мне, чтоб вызов мой из Симбирска последовал не ранее Августа или второй половины Июля и чтоб на пути можно мне было дней с пять пробыть в Нижнем для окончания на месте описаний моих и необходимых же по ним справок в Нижегородской Консистории...¹⁷

И вскоре 30 июля 1849 года последовал указ Священного Синода о поручении А. В. Горскому и К. И. Невоструеву составить описание славянских рукописей, хранящихся в Синодальной библиотеке¹⁸. А уже осенью того же года работа началась. Архиепископ Филарет Гумилевский по этому поводу писал Горскому 7 августа 1849 года:

То, что Вы пишите о поручении Синода относительно Синодальной библиотеки, для меня новость и новость весьма отрадная, весьма приятная. Подвизайтесь, подвигайтесь усердно. Дело, как очевидно для всех, весьма нужное, дело такое, которое давно следовало сделать. Сколько упреков проглоchenо? Право неприятные вещи. Пожалуйста, не подражайте предшественникам: будьте настойчивы в труде и терпении. Будут препятствия и остановки то от толков кривых, то просто от самолюбия. Переносите терпеливо и идите, не останавливайтесь по голосу внутреннему. Прибавлю и то: не увлекайтесь и своими предположениями, и желаниями сделать труд образцовый. Иначе и своя мнительность может делать много помех и остановок¹⁹.

Понятно, что такое большое и необходимое дело, за которое принялись А. В. Горский и К. И. Невоструев, требовало обстоятельных предварительных обсуждений

задачи, порядка и способов, как его вести. Поэтому исследователи определили сначала цель своего труда и разработали особые правила. По их планам, описание должно было явиться не в виде простой описи, служащей к охранению рукописей, или подробного перечня заключающихся в них статей, а в виде серьезного научно библиографического труда. Цель работы заключалась в том, чтобы «представить более отчетливое о них (рукописях и статьях. — *A. M.*) понятие в соображении по вопросам ученої изыскательности, обращающей внимание и на содержание, и на язык древних памятников письменности. При этом, по характеру этих памятников, большую частью церковных, ученые изыскания преимущественно должны были служить к объяснению истории Церкви, ее литературы и древностей»²⁰. Сама работа должна была проводиться по таким правилам:

- 1) Рукописи располагались по их содержанию, а затем — рукописям одного содержания дать место одним за другими, по времени их написания. 2) Каждую рукопись описывать как бы она одна и была в виду у описателя, но настолько, насколько она представляет в себе особенностей, не повторяющихся в рукописях одного с нею содержания: отмечать приметы библиографические, между прочим, и правописание; обозначать содержание тем подробнее, чем оно более отлично от содержания таких же других и при этом, имея в виду разбор нескольких рукописей одинакового содержания, обозревать их общее содержание в разборе древнейшей из них; выписывать все приписки и т.п. 3) С разбором рукописей, заключающих в себе замечательные памятники литературы, соединять разбор самих памятников в отношении к содержанию и к языку; а при разборе переводов и в отношении к правильности передачи подлинника. 4) Для оценки переводов и извлечений из произведений греческих и других чужезычных, всегда отыскивать источник, которым пользовался переводчик или извлекатель — и если нет его в печатных изданиях, искать в греческих рукописях, в синодальной библиотеке или в других доступных. 5) Все, что заслуживает особенного внимания и исследования, как в главном

содержании рукописи, так и во вставных статьях и в приписках, должно быть по мере возможности исследовано и объяснено. 6) Все выписки из рукописей, как бы ни были они велики или малы, должны быть передаваемы в описании с буквальной точностью²¹.

Сама работа исследователей шла приблизительно по такой схеме. Первоначальное описание той или иной рукописи делал Невоструев, который работал в Московском Кремле, в Чудовом монастыре. Он анализировал рукописи, делал сличения, высказывал свои предположения и соображения. Затем тетрадь с описаниями пересыпалась Горскому, и тот исправлял ее и снабжал дополнительными замечаниями — филологическими, историческими и пр. Переписанная набело в Москве, тетрадь вновь отправлялась в Сергиеву лавру к Горскому для окончательного утверждения. Иногда описание производилось по иному: Горский брал сам из Синодальной библиотеки какую-либо рукопись и, сделав по ней заметки, переправлял Невоструеву, который и приступал к самому описанию. И опять из Чудова монастыря тетрадь с изученным материалом отправлялась в 60-километровое путешествие в Лавру к Горскому.

Описания, составленные Невоструевым, возвращались Горским с его замечаниями, дополнениями и вписками. Эти исправления, которые пересыпались вместе с многочисленными письмами, содержат также указания и сообщения²². Просматривая все это, К. И. Невоструев мог видеть, где он написал лишнее, а где чего-то недостает, как лучше можно пользоваться теми данными, которые он извлекал из рукописей, как вести далее дело анализа и изучения рукописей. Невоструев все эти выводы принимал к сведению, подыскивал оправдания, в очередной раз переделывая свою работу. И в Лавру посыпается вместе с рукописью новый доклад. Работа Невоструева получала окончательную редакцию, когда Горский подвергал ее новой рецензии. Но часто бывало, что строгий ученый был снова и снова не удовлетворен. Он замечал, «что сделаны ненужные выписки из статей, сборников, тут пропущено важное, характеристическое, там слишком много сказано о личности писателя, там вывод слаб, там ничтожен, там

не подтвержден, здесь слишком смел и неосторожен. И опять из Лавры идут новые уроки чудовскому исследователю, опять одеваются тетради со всех сторон крестами: крест на излишних выписках, крест на шатких выводах, крест на неосторожных словах, горячих отзывах, и сверху зачеркнутого невоструевского текста мелким письмом лаврского ученого идут окончательные выводы, выраженные энергичной критикой, с необыкновенной точностью и простотой. Эти переменные, переделанные тетради с окончательными выводами не встретят уже, конечно в Чудове ни проверки, ни изменений»²³.

Из сказанного становится ясно, что Невоструев хоть и был подготовлен к делу описания своими симбирскими занятиями стариной, но все же недостаточно. Горский на первых порах разъяснял ему, на что необходимо обратить внимание при чтении и изучении рукописей, советовал опускать неважные подробности вроде описок, перестановок слов, учил, как определять древность перевода и особенности языка, как производить сличения и выборки.

Ученнические ошибки пестрят в первой тетради Невоструева. Он видит древность там, где представляются испорченные, непонятные переписчику формы; он видит древность там, где выказывается местный выговор. Горский устраняет эти ученические ошибки своего сотрудника, но с той скромностью и осторожностью, которая не может оскорбить ничьего самолюбия, он видит в своем сотруднике промахи грубые, обмолвки ученические, но постоянно третирует их как ученые мнения, с которыми он не соглашается. На всех этих, так сказать, интимных внушениях лежит постоянно печать самой широкой гуманности²⁴.

Эти письма, тетради, половинки листков, вшитые и вложенные записочки и личные беседы с Горским были чрезвычайно важны для Невоструева. Он постепенно совершенствовался, учась приобретал навык и умение разбираться в рукописях, чтобы с пользой и плодотворно работать. В свободное от работы время Невоструев много занимался изучением древнерусских памятников²⁵. «Не забывал Невоструев и материалы, собранные им во время работы в

Симбирске. Он подготовил и выпустил ряд исторических описаний и публикаций документов по истории монастырей²⁶, соборов и храмов Симбирско-Самарского Поволжья²⁷. И это, конечно, была школа Горского.

Черновые тетради «Описания» имеют в этом отношении и необыкновенно важный библиографический интерес. Больше половины текстов, выписок, материалов Невоструева перечеркнуто, выброшено, как ненужный хлам; погрешности, промахи, догадки устраниены; все это Горский сопровождает новыми цитатами, длинными критическими комментариями взамен выписок ученических, незначительных и бесплодных для вывода²⁸. Посылая Невоструеву ряд своих многолетних наблюдений, основанных на глубоком критическом изучении как синодальных, так и лаврских рукописей, Горский дает ему новые задания: «Поищите... Справьтесь... Отметьте... Объясните... Докажите...».

«Описание» навсегда останется капитальным трудом Горского. Это сокровищница критически очищенных фактов истории языка — как русского, так и древнеславянского. По широте охвата оно не имеет равного себе в европейской научной литературе. Исследователь поставил своей задачей представить не сухое описание рукописей, но раскрыть историческую судьбу тех литературных произведений, списки которых оказались в Синодальной библиотеке. Доведенное до конца, выдержанное по первоначальному плану и выполненное с тем критическим тактом, при той широчайшей эрудиции, какой обладал Горский, «Описание» дало науке критическую историю всей допетровской словесности. Собранный и переработанный Горским материал дал неоценимые сведения в области историко-литературных изысканий, обогатив историю не только русской, но и византийской литературы. Используя сравнительно-исторический метод изучения, Горский прежде всего стремится разыскать начальный греческий и латинский текст, затем подвергает подробному рассмотрению его переводы, из неизданных сочинений делает подробные извлечения. Он не скрывает от читателя трудности предстоящей задачи, но эти трудности побеждаются и приводят к новым открытиям в области не только древней славянской, но и греческой литературы.

Например, изучение славянских рукописей дало возможность Горскому открыть «Слова» знаменитого противника Оригена — Мефодия Патарского, которые западным ученым в ту пору не были известны. Науке были впервые явлены древний Патерик греческий в славянском переводе, описанный патриархом Константинопольским Фотием по главам, но на греческом языке неизвестный. Были открыты новые отрывки из «Лествицы» Иоанна Синайского, «Наставления» апостола Иакова к иудеям, новое «Слово» Феодора Студита, «Слова» Симеона Нового Богослова, прежде неизданные, или вовсе неизвестные по-гречески. Открылась новая редакция христианской переделки сочинения стоика Епиктета, приписываемая преподобному Максиму Исповеднику, в 100 главах. Оказалось также, что преподобный Максим является автором сочинения духовно-нравственного содержания под названием «Кормчий», которого нет на греческом языке²⁹. Ученым были введены в научный оборот первоисточники и многих других произведений.

Изучая оригинальные памятники славянской и русской письменности, Горский отмечает встречающиеся в них указания на нрав и быт народный, все то, что обнаруживало сокровенный родник исторических деятелей и черты, живо характеризующие определенную эпоху древности. Так, от его внимания не ускользнуло даже, казалось бы, незначительное известие о «канатных плясунах» в Константинополе³⁰.

Но основной интерес исследователя сосредоточился на разрешении вопроса, который глубоко занимал его в течение долгих лет, а именно: «Как образовалось то собрание библейских книг на славянском языке, которое мы имеем до первых печатных изданий? И в каком виде вообще было известно слово Божие нашим предкам?»³¹. Такая задача исторически становится оправданной, если взглянуть на проблему славянского перевода Библии. Последняя славянская редакция, так называемая Елизаветинская Библия 1751 года, хоть и несет на себе печать «осведомленной и ревностной учености», но уже по самим обстоятельствам своего происхождения оказывается ограниченной по качеству³². Такая неудовлетворенность

существовавшим славянским переводом уже давно осознавалась в России и вызывала в научном мире попытки ее устраниТЬ. Еще в 1812 году митрополит Евгений (Болховитинов) представил для напечатания в Императорскую академию наук свое «Исследование о славянском переводе Священного Писания Ветхого и Нового Завета». В основу автором был положен текст Геннадиевной Библии 1499 года, имевший сильное влияние латинской Вульгаты³³. Однако, в исследовании преосвященного Евгения было множество неточностей и ошибок. Поэтому его монография была напечатана только в 1839 году, после смерти автора и носила на обложке фамилию не самого митрополита, а профессора Киевской духовной академии Ореста Новицкого³⁴.

И только теперь, при описании славянских рукописей Синодальной библиотеки, Горский сделал неоценимый вклад для обеспечения этого предприятия. Он открыл, собрал и обозрел огромный материал и наметил новые перспективы для плодотворной научной работы по генезису и реституции славянской Библии. По справедливому и компетентному заключению профессора Г. А. Воскресенского, это «есть... неисчерпаемая сокровищница критически очищенных фактов для истории священного библейского текста»³⁵. В работе Горского были заложены фундаментальные основы для дальнейших исследований, которые по частям велись потом в данной области преимущественно с историко-литературной и филологической сторон.

К истории славянского текста Горский постоянно обращается на протяжении всего «Описания». Он доказал, что архиепископу Новгородскому Геннадию в славянском переводе были известны далеко не все ветхозаветные книги Библии. Остальные книги были переведены с латинского языка и расположены не вполне правильно. Вероятно, поэтому Книга Есфирь была принята в позднейшем переводе с еврейского. Горский в то же время следил по всем памятникам древнеславянской литературы за самим текстом Священного Писания. Глубокое знакомство с творениями отцов греческой Церкви дало ему возможность определить историческое значение древних произведений славянской литературы. Так, рассматри-

вая сборник XVI века с творениями священномученика Мефодия Патарского, Горский установил, что древний славянский перевод сохранил тексты, которые на греческом языке либо известны только в отрывках, либо вообще не известны.

Горский так же заметил, что древнейшие славянские писатели приводят тексты Писания не согласно с древним оригиналом, а передают его очень часто по своему собственному переводу. Рассматривая рукопись XIII века, содержащую славянский перевод «Богословия» преподобного Иоанна Дамаскина, Горский выяснил, что автор перевода — Иоанн, экзарх Болгарский, не только сократил оригинал по составу, но и обогатил его собственными дополнениями. Вместе с тем, передавая цитаты Священного Писания, он воспроизводил их не в готовом кирилло-мефодиевском переводе, а в своем собственном. Аналогично поступал Константин, пресвитер Болгарский или епископ Преславский, когда переводил поучения святителя Иоанна Златоуста на воскресные дни; более того, он даже в своем труде под именем Златоуста поместил собственное сочинение³⁶.

Таким образом, Горский установил следующую закономерность: чем древнее памятник славянской литературы, тем более славянский текст Священного Писания отличается несогласием с древним оригиналом. Он отметил это замечательное явление, поднимая вопрос об объеме и судьбе кирилло-мефодиевского перевода Священного Писания. Он не решил этот вопрос, но определил важнейшие фазы в истории славянского текста Нового Завета и с помощью тонких критических наблюдений смог определить древнейший первоначальный текст Псалтири, Деяний и Посланий Апостольских. Во главу угла в «Описании» Горский поставил анализ текста, «причем этот анализ отвечал всем требованиям, как филологической, так и исторической науки, которые подкреплялись колоссальной богословской эрудицией ученого»³⁷.

Работа по описанию рукописей при активном участии Горского продолжалась 14 лет. Результатом ее стало появление в печати, с именами А. В. Горского и К. И. Невоструева шести объемных томов, в которых было подробно

описано более 340 книг и рукописей. Первая книга «Описания» вышла уже в 1855 году. В этом первом томе рассмотрены все славяно-русские рукописи Священного Писания Ветхого и Нового Заветов и прежде всего Библия архиепископа Новгородского Геннадия по спискам XV-XVII веков, а так же отдельные списки XII-XVII веков Евангелия, Апостола, Псалтири, Пророчеств и так далее причем в сравнении с печатными Библиями, начиная с Острожской 1581 года, и параллельно с библейскими греческими, латинскими и еврейскими текстами³⁸.

В 1857, 1859 и 1862 годах вышли из печати, соответственно, вторая, третья и четвертая книги «Описания», в которых охарактеризованы рукописи, содержащие различные сочинения отцов Церкви — экзегетические, догматические, учительные и т.п.³⁹

Наконец в 1869 году была напечатана пятая книга «Описания», посвященная рукописям богослужебного содержания⁴⁰. На этом публикации результатов труда Горского и Невоструева прекратились. Хотя работа с рукописями продолжалась вплоть до смерти К. И. Невоструева в 1872 году. И к печати был подготовлен еще один том, также посвященный богослужебным славяно-русским книгам. И только в 1917 году его издал заведующий Синодальной библиотекой Николай Петрович Попов⁴¹.

Оба последних тома «Описания» впервые в отечественной археографии характеризуют Служебники, Требники, Уставы, Октоихи, Триоди, Минеи очень подробно — по составу и текстуально.

В «Описании» содержатся драгоценные материалы для изучения истории славянского текста Священного Писания, наших богослужебных и святоотеческих книг, для всей славянской филологии. «Здесь собрано и подготовлено много соображений и указаний, драгоценных для филолога. Так в выписках приведены особенности грамматических форм древнего церковно-славянского языка и древнего правописания по наречиям; объяснены невразумительные слова через сличение с позднейшими, принятыми в их замену, или через сопоставление славянского текста с греческим; отмечено много слов древних, неизвестных дотоле, или имеющих новые значения, не указанные в

словарях»⁴². В подтверждение последнего можно указать на появление новых слов, которые взял Миклошич из «Описания» во второе издание своего словаря⁴³, и которые не находились ни в первом его издании, ни в словаре церковно-славянского языка Востокова⁴⁴.

Этот добросовестный труд оказал большую услугу развитию славянской филологии, создав Горскому настоящую славу ученого. Об «Описании» говорили тогда все: говорили, что по полноте, основательности, глубине и подробности с ним не могут сравниться даже аналогичные описания старейших библиотек Европы, составленные западными учеными⁴⁵. В 1867 году Академия наук удостоила «Описание» полной Ломоносовской премии. Первыми сообщить Горскому это радостное известие поспешили его друзья. Академик А. Ф. Бычков писал Александру Васильевичу 2 декабря 1867 года:

Поспешаю передать Вам приятное известие об увенчании Ломоносовскою премией, во вчерашнем заседании Академии наук, Вашего описания рукописей Синодальной библиотеки, этого многолетнего труда, обогатившего славянскую филологию и нашу литературу многими новыми данными. Академия наук, на основании подробных отчетов, составленных мною и И. И. Срезневским, единогласно присудила Вам и К. И. Невоструеву премию, и таким образом сумела воздать должное и заслуженное труду, которому подобных не много и в Западно-Европейской литературе⁴⁶.

В официальном отчете о первом присуждении Ломоносовской премии говорилось о том, что «Описание» представляет собой «такое произведение нашей научной литературы, которого достоинства ставят его в небольшой ряд самых важных явлений нашей нынешней научной литературы, и дают ему право на особенное уважение Академии... явление важное, как в отношении к знаменитому книгохранилищу, заключающему в себе произведения древнего и старинного письма, необходимые для всякого, изучающего язык и литературу русского и всего славянского православия, так и по своему научному значению не только русской и славянской литературы, но и вообще

в научной литературе европейской»⁴⁷. «Таких произведений ума, учености, трудолюбия, внимательности в научной литературе нашей очень немного; немного таких произведений и в литературе западной Европы»⁴⁸.

До наших дней «Описание собрания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки», предпринятое А. В. Горским и К. И. Невоструевым сохраняет научную ценность и служит прекрасным пособием при изучении литературных памятников и славянских древностей.

Примечания

¹ См.: *Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума*. СПб., 1842; *Словарь церковно-славянского языка*. Имп. АН. Отделение рус. яз. и словесности. СПб., 1858–1861. 2 т.

² Мельков А. Ректор Московской Духовной Академии А.В. Горский и его вклад в развитие русской церковно-исторической науки. В: Журнал Московской Патриархии, 2002, № 12. С. 47.

³ Там же. С. 49.

⁴ Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской Церкви. СПб., 1827. 2 т.

⁵ Полевой Н. А. История русского народа. Т. 1–6. М., 1829–1833.

⁶ Карамзин Н. М. История государства Российского: В 3 кн., заключающих в себе 12 т. с полными примеч. Изд. И. Эйнерлинга. 5-е изд. СПб., 1842–1843. 3 кн.

⁷ Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. Харьков. 1859–1861. 2 кн.

⁸ Тихонравов Н. С. Горский и Невоструев. В: У Троицы в Академии, 1814–1914 гг.: Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших воспитанников Московской Духовной Академии. М., 1914. С. 343.

⁹ Там же. С. 343–344.

¹⁰ См.: *Даниил, митр. Московский*. Послания, поучения, слова. В: Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.

¹¹ Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

¹² Тихонравов Н. С. Указ соч. С. 345; см. рецензию Горского: Описание Русских и Словенских Рукописей Румянцевского Музеума, составленное А. Востоковым. В: Московитянин. 1843. Ч. 2. № 4. С. 500–516.

¹³ См. подробно о Московской Синодальной библиотеке: Иконников В. С. Опыт истории русской историографии. Киев, 1891–1892. Т. 1.

¹⁴ Филарет (Дроздов), митр. Письма к покойному архиепископу Тверскому Алексию. 1843–1867. М., 1883. С. 45–46.

¹⁵ Горский А. В. Дневник. Под ред. С. К. Смирнова. В: Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1884. Т. 34. С. 315, 319, 330.

¹⁶ Воробьев В. Н. А. В. Горский и К. И. Невоструев (к вопросу о соавторстве). В: Богословский сборник. М., 1997. № 1. Вып. 1. С. 278.

¹⁷ Там же. С. 279.

¹⁸ ОР РГБ, ф. 78, к. 39, ед. хр. 22, л. 1–6.

¹⁹ Письма Филарета, архиепископа Черниговского к Горскому А. В. В: Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. М., 1885. Ч. 36. С. 411.

²⁰ Срезневский И. И. Отчет о первом присуждении Ломоносовской премии. В: Записки Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. 12. Кн. 2. С. 202.

²¹ Там же. С. 202–203.

²² ОР РГБ, ф. 78, к. 20, ед. хр. 22, л. 1–71.

²³ Тихонравов Н. С. Указ соч. С. 352.

²⁴ Там же. С. 350–351.

²⁵ Невоструев К. И. Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века. М., 1868.

²⁶ Невоструев К. И. Описание Симбирского Спасского Монастыря. М., 1855.; О начале Алатырского Киево-Николаевского монастыря. В: Вестник Западной России. 1866. № 8–9; Историческое описание бывших в городе Самаре мужского Спасо-Преображенского и женского Спасского монастырей. В: Классика Самарского краеведения: Антология. Под ред. П. С. Кабытова, Э. Л. Дубмана. Самара, 2002. С. 31–44.

²⁷ Классика Самарского краеведения: Антология. Под ред. П. С. Кабытова, Э. Л. Дубмана. Самара, 2002. С. 32; См. исследования К. И. Невоструева по археологии Поволжья: О городищах волжско-болгарского и казанского царств. М., 1871; Ананьинский могильник Вятской губернии. М., 1871.

²⁸ ОР РГБ, ф. 78, ед. хр. 11, л. 1–229.

²⁹ Записка Академика А. Ф. Бычкова. Приложение к отчету о первом присуждении Ломоносовской премии. В: Запис-

ки Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. 12. Кн. 2. С. 296.

³⁰ *Тихонравов Н. С.* Указ соч. С. 348.

³¹ *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Т. 1. Отд. 1. С. II.

³² См.: *Чистович И. А.* Исправление текста Славянской Библии перед изданием 1751 года. В: Православное обозрение. М., 1860. Ч. 1. С. 499–507.

³³ См.: *Евсеев Е.И.* Геннадиевская Библия 1499 года. В: Труды пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. 1914. Т. 2.

³⁴ *Тихонравов Н. С.* Указ соч. С. 348.

³⁵ Цит. по: *Глубоковский Н. Н.* Указ соч. С. 50.

³⁶ *Кириллин В.* Александр Горский и русская археография. В: Историческая газета, 1996, № 0. С. 9.

³⁷ *Воробьев В. Н.* Указ соч. С. 275.

³⁸ *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... Отд. 1. Священное Писание. М., 1855.

³⁹ *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... Отд. 2. Писания святых отцов. М., 1857–1862. Т. 3.

⁴⁰ *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... Отд. 3. Книги богослужебные. Ч. 1. М., 1869.

⁴¹ *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... Отд. 3. Книги богослужебные. Ч. 2. М., 1917.

⁴² *Воскресенский Г. А. А. В. Горский.* В: Славянское обозрение. 1892. Т. 3. Кн. 10. С. 178.

⁴³ *Miklosich Fr.* Lexicon palaeo-slovenico-graeco-latinum emendatum auctum. Vindobonae, 1862–1865.

⁴⁴ *Востоков А. Х.* Словарь церковно-славянского языка. Имп. АН. Отделение рус. яз. и словесности. СПб., 1858–1861. 2 т.

⁴⁵ См.: *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. СПб., 1882. С. 96.

⁴⁶ ОР РГБ, ф. 78, к. 23, ед. хр. 76, л. 1–1 об. А. Ф. Бычков — А. В. Горскому от 2 декабря 1867 г.

⁴⁷ *Срезневский И. И.* Отчет о первом присуждении Ломоносовской премии. В: Записки Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. 12. Кн. 2. С. 196–197.

⁴⁸ *Срезневский И.И.* Приложение к отчету о первом присуждении Ломоносовской премии. В: Там же. С. 240.

B. Ю. ВЕНЕДИКТОВ

ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА (I ВЕК)

История раннего (первоначального) христианства включает в себя три важнейших периода: 1) жизнь и деятельность самого Основателя христианства, Иисуса Христа; 2) апостольский век христианства — распространение христианства, организация Церкви, учреждение института епископата, гонения на христиан; 3) деятельность «мужей апостольских» (прямых преемников апостолов — Клиmenta Римского, Игнatия Антиохийского, Папия Иерапольского и др.), формирование канона.

Каждый из вышеперечисленных периодов по-своему уникален и интересен. Историю раннего христианства (I века) можно проследить благодаря многим источникам, как письменным, так и археологическим.

Автор настоящей статьи считает, что рассматриваемый период христианской Церкви следует называть не иначе как история «первоначального христианства». По мнению автора, в истории античного христианства выделяются три водораздела: первоначальное христианство (I век по Р.Х.), раннее христианство (II век — 325 год) и развитое христианство (325–476). Иногда автор называет известный период христианской Церкви периодом «раннего христианства» в силу того, что такая формулировка чаще применяется в историографии. Но она является неточной¹.

Цель настоящей статьи — выявить как можно больше источников, относящихся к истории первоначального христианства, а также рассмотреть историографию раннего христианства.

I. Источники раннего христианства.

1. Христианские источники

Источники, связанные с историей раннего христианства, делятся на письменные и археологические². Письменные источники включают труды как христианских, так и нехристианских писателей.

Первым и важнейшим источником по истории христианской Церкви являются книги Нового Завета. Из сочинений, принадлежащих ученикам апостолов («мужам апостольским» — Варнаве, Клименту Римскому, Игнатию Богоносцу, Папио, Поликарпу Смирнскому) сохранились немногие, большей частью это послания или письма³.

Важнейшим источником раннего христианства является свод писаний апологетов христианства. К ним относятся деятели середины и конца II века. Некоторые исследователи причисляют к апологетам и учителям Церкви III века. Апологетами были, прежде всего, Иустин Философ и Ириней Лионский. Их произведения — глубокие философско-религиозные научные трактаты, содержащие полемику с иноверцами. К концу II — началу III века относятся творения учителей Церкви — Афанасия Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана и других замечательных мыслителей своего времени⁴.

Начало IV века ознаменовалось одним из самых страшных гонений на христиан Диоклетиана, продолженным его зятем Галерием (304–311), вслед за тем на протяжении всего нескольких лет христианство становится вдруг не только доступным, но и желанным для массы граждан Римской империи и на Востоке, и на Западе. Язычество по сути дела не противостоит торжествующему православию. Именно в этот яркий переломный момент истории раннего христианства жил и работал крупнейший историк христианской церкви Евсевий Памфил (Евсевий Кесарийский)⁵. Его «Церковная история» охватывает период с первых шагов христианской Церкви (первая треть I века) вплоть до 324 года. Автор использовал легенды, предания (среди них сведения о первых мучениках), труды своих предшественников, до нас не дошедшие, на которые он

постоянно ссылается. Этот труд — единственная древняя полная история первых трех веков христианства.

Особое место занимает группа источников, именуемая апостольскими правилами. Многие из таких правил изложены самими апостолами письменно в их посланиях; другие, и гораздо большая часть из них, сохранилась в предании, т.к. первоначально были установлены личным управлением апостолов в церквях или устно переданы от них пастырям, ученикам и их преемникам. Некоторые из таких правил апостольских с течением времени вошли в писания святых Отцов, в соборные определения, в различные чиноположения и церковные уставы; другие в числе 85 были собраны в ближайшее к апостолам время и, изложенные письменно, сделались известными под названием Правил апостольских⁶.

Особая группа источников — житийная литература, сильно изменявшаяся на протяжении веков. Апостол Павел в одном из своих посланий дал христианам заповедь поминать своих наставников, запечатлевших веру во Христа своею жизнью и смертью (Евр. 13:7). Немного позже евангелист Лука описал в книге Деяний Апостолов подвиги и страдания первоверховых учеников Христа и Его последователей. Христиане, следуя примеру Луки и соблюдая заповедь первоверхового апостола, всегда тщательно сохраняли сведения о жизни и деяниях святых.

В деле распространения и утверждения христианства мученичество было очень важно. Самые ранние записи о мученичестве христиан относятся ко II веку. Кровь христианских мучеников была, по выражению Тертуллиана, семенем новых христиан. Когда гонения на христиан прекратились, делом собирания житий мучеников стал заниматься Евсевий Памфил. Итогом его старания было «Собрание древних мученичеств» (этот труд в целом своем составе до нас не дошел). Далее, в IV–XI веках, шли составления греческих патериков. Наиболее известные из них: Великий Лимонарь Египетский, до нас не дошедший; 2) Лавсаик, повествующий о египетских подвижниках, жития которых описал в V веке очевидец епископ Палладий; 3) История боголюбцев, т.е. сирийских подвижников, составленная Феодоритом Кирским (V в.);

4) Собеседование (или Диалог), содержащее повествования о жизни и чудесах итальянских подвижников, написано около 593 года святым Григорием Великим, который был назван по этому труду Двоесловом (собеседование Григория Двоеслова было переведено в 1671 году Симеоном Полоцким); 5) Луг Духовный, заключающий в себе изречения, чудеса и подвиги монахов Палестины, Египта и Сирии, собранные Ионном Моском (VII в.).

Все перечисленные памятники — акты мученические, сборники сведений о подвижниках и другие — послужили основанием для месяцесловов, синаксарей и минеи-четыех, т.е. расположенных по месяцам чтений о жизни и подвигах святых. Из греческих месяцесловов и синаксарей известны следующие: 1) Месяцеслов, составленный по указу императора Василия (Х — XI вв.); 2) Петров Синаксарь (наиболее древняя рукопись относится к 1249 г.); 3) Кларомонтанский Синаксарь XI — XII веков, близкий по составу к Петрову Синаксарю. Кроме того, некоторые древние жития стали излагать новым, более изящным и красивым слогом. В этой связи особо следует отметить трудами Симеона Метафраста (X в.)⁷.

В истории русской агиографии целую эпоху составляет деятельность митрополита Макария (1482–1564). Главным делом Макария были его Великие Минеи-Четыи. В настоящее время сохранилось лишь 11 книг. Содержание их так определено во введении к каждому месяцу: «а в них писаны праздничные слова и пророческие проповеди, и апостольские мучения и похвалы, и всех святых жития, и мучения святых мучеников и святых мучениц, и жития и подвиги преподобных и богоносных отец, и святых преподобных жен страдания и подвиги, и с новыми чудотворцы, в них же и патерик киевские печеры, да иных книг...»⁸.

Столетием позже, в конце XVII века, составителем новых Четий-Миней стал митрополит Ростовский Дмитрий (Туптало). В их состав вошли кроме жизнеописаний святых синаксари на праздники Господские и Богоородичные. Митрополит Дмитрий при житиях указывает источники, которыми он пользовался. В этих частных указаниях чаще всего встречается имя Симеона Метафраста.

Четыи-Минеи Дмитрия Ростовского — весьма значимый и интересный источник по истории христианства в целом, а в частности, по истории раннего христианства.

Следует отметить также еще ряд источников — гимнографические и эортологические. К эортологическим источникам относятся: древнейшие календари и месяцесловы, мартирологи, праздничные евангелия и апостолы, прологи и синаксари, к гимнографическим — все церковные песнопения: антифоны, ипакои, тропари, кондаки, акафисты, стихиры, каноны...

Так, например, антифоны (пение попеременное или на два хора) пели древние христиане до восхода солнца в честь Христа. Церковный историк Сократ повествует о святом Игнатии Богоносце (I в.), антиохийском епископе, который имел видение ангельских чинов, поющих в честь Святой Троицы антифонные гимны, и ввел таковое пение в своей церкви⁹. По исследованиям Лекрерка, истоки антифонного пения следует искать в Мессопотамии и Вавилоне.

Окончательная документация церковного песнотворчества произошла в VIII веке и продолжается до наших дней, т.к. с появлением нового церковного праздника или с прославлением (канонизацией) какого либо святого тут же создается канон этому празднику или святому, составляется служба.

Некоторые новозаветные песни также вошли в православное богослужение¹⁰. Укажем и на слова апостола Павла о «псалмах и поучениях»¹¹ и «псалмах, славословиях и песнопениях духовных»¹².

2. Апокрифы

За пределами Нового Завета осталась большая раннехристианская литература, известная под названием «апокрифы» (греч. αρούκτιφος — «скрытый», «тайный»). Количество апокрифов велико, они возникали порой очень рано, трансформировались на протяжении столетий, вбирали в себя элементы фольклора. Апокрифы Нового Завета распадаются на четыре группы: а) апокрифические евангелия; б) апокрифические деяния апостольские; в) апокрифические послания апостольские и г) апокрифические

апокалипсисы. Наиболее примечательны апокрифические евангелия (евангелие Фомы — очень древнее и широко распространенное; арабское евангелие детства, в 52 главах; евангелие Никодима, состоящее из двух разных произведений: а) Деяние Пилата и б) Сошествие Христа во ад)¹³.

Для христианских апокрифов характерны три признака: 1) сюжет произведения связан с библейской историей, а действующими лицами являются ее персонажи; 2) данный текст не вошел в состав Священного Писания; 3) в то или иное время он претендовал на роль источника веры или же воспринимался таковым.

Рассмотрим наиболее известные и интересные из раннехристианских апокрифов.

В самом конце II века знаменитый христианский апологет карфагенец Тертуллиан, обсуждая в своем трактате «О крещении» вопрос о том, может ли крестить женщина, рассказал историю появления на свет апокрифических деяний апостола Павла. По его словам, эта книга, в которой среди прочих небылиц, речь идет о святой Фекле, якобы получившей от апостола власть проповедовать и крестить, была написана неким малоазийским пресвитером; будучи уличен, он сознался, что написал ее «из любви к Павлу»¹⁴. В той или иной связи эту книгу упоминали многие церковные авторы III — IV веков, среди них — Ипполит Римский, Ориген, Евсевий Кесарийский, Иероним, римский папа Геласий, а позднее, уже в Средние века, — Константинопольский патриарх Никифор, отметивший, что трактат содержит 3600 строк, т.е. почти на треть больше, чем каноническая книга «Деяний» (2800 строк).

Самое начало памятника не сохранилось. В папирусе Крума уцелело несколько строк, из которых явствует, что повествование начиналось рассказом о предыдущей жизни Савла. Первые уцелевшие фрагменты Гейдельбергского папируса относятся к эпизоду его обращения. Павел получает приказ свыше следовать в Дамаск, а оттуда в Иерусалим. Дамасскую общину христиан он застает «постяющейся» и, по-видимому, произносит речь, обращенную к иудеям, и получает первые наставления в вере от Иуды

Праведного — брата Христова, а затем идет в Иерусалим, держа поначалу путь к Иерихону. По дороге туда апостол встречает огромного льва и крестит его в водах протекавшей поблизости реки (об этом он позднее красочно расскажет христианам Эфеса). Какие-то сцены разыгрываются «в виду Иерусалима», причем в них фигурирует и апостол Петр. Кто-то обращается к Павлу, называя его Савлом: «Но поскольку верую я во Господе, что желаешь ты... Савл...»¹⁵.

Апокрифические деяния апостола Павла делятся на две части: «Деяния апостола Павла» и «Мученичество святого апостола Павла». «Деяния Павла» к настоящему времени благодаря усилиям К. Шмидта изучены лучше, чем любой другой памятник раннехристианской апокрифики¹⁶.

Этот апокриф интересен более всех, потому что именно с деятельностью апостола Павла связывают распространение христианства в греко-римском мире. Главным фактором распространения христианства в бассейне Средиземного моря были благовестнические труды апостола Павла. Главным, но не единственным. Проповедь апостола Павла есть главная тема Деяний (13–28 главы). Всего он совершил три путешествия¹⁷.

Павел сознавал, что он «более всех потрудился» (1 Кор. 15:10), но, высказывая это убеждение, он делает оговорку: «Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною». В историографии Павла принято называть «апостолом язычников»¹⁸.

Похожим апокрифичным источником является «Страсти апостолов Петра и Павла». Он повествует о зарождении в христианской среде гностицизма, о противоборстве апостолов Симону Магу. Уже в канонической книге «Деяний» говорится о том, как самаритянин Симон, «волховавший и изумлявший народ самарийский, выдавая себя за кого-то великого», был крещен Филиппом и затем попросил апостолов продать ему за деньги право священничествовать, но получил от Петра резкую отповедь¹⁹.

Именно от Симона и его последователей, среди которых упоминается Доситея и Менандр, начинается, как полагает Ириней, так называемый гносис. Это может иметь

отношение к действительности. Вполне вероятно, что если не сам Симон, то его последователи были активными участниками зарождающегося в конце I — начале II века христианского движения и вместе с последователями Маркиона и Карпократа играли активную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно (Климент, как исключение из этого правила, иногда весьма либерально настроен по отношению к валентинианам²⁰. Но это явление уникально, и его «излишнее» благодушие ему припомнили впоследствии, при Фотии). Апокрифическое «Деяние Петра», которое датируется началом III века, видит в последователях Симона антиапостолов (как в нем самом Антихриста). Но в каждой легенде может заключаться доля истины. Симона Мага боялись — значит были на то причины²¹.

Интересным и острожетным является апокриф, содержащий в себе сведения о миссионерстве апостола Варфоломея («Страсти апостола Варфоломея»). Согласно апокрифу, Варфоломей проповедовал Евангелие в Индии.

Евсевий Кесарийский (III—IV вв.) в своей «Церковной истории» пишет, что посланный в Индию философ-стоик Пантен²² встречал там людей, уже узнавших о Христе от апостола Варфоломея, оставившего индийцам написанное «еврейскими буквами» Евангелие от Матфея (Церк. ист. V. X.). Блаженный Иероним повторил это сообщение, добавив, что вернувшийся в Александрию Пантен привез это Евангелие с собой (De Vir. Ill., cap. 36). Святитель Димитрий Ростовский в своих Четьях-Минеях также пишет об апостоле Варфоломее, что он «отправился в Индийские страны, где и пробыл довольно продолжительное время, трудясь в благовестии Иисуса Христа, проходя по городам и селениям и исцеляя болящих Его именем. Просветив своею проповедию многих из язычников и устроив церкви, он перевел на их язык (!) Евангелие от Матфея и передал им. У них же он оставил Евангелие, написанное на еврейском языке, которое, по прошествии ста лет и было принесено в Александрию Пантеном, философом христианским» (Жития святых. Июнь, день одиннадцатый).

Определить по апокрифическим рассказам место проповеднического служения апостола Варфоломея крайне сложно. Современного читателя ошеломляет уже первая фраза апокрифа о том, что существуют целых три Индии и одна из них расположена где-то по соседству с Эфиопией.

Чаще всего в первые века нашей эры Индией называли три региона: протянувшуюся узкой прибрежной полосой от Ормузского пролива до Красного моря «Аравию Счастливую»; прибрежную территорию у северных берегов Ормузского пролива и Оманского залива (Карманию); и, наконец, «настоящий» Индостан, считавшийся античными географами (Гиппарх, П. Мела) краем земного мира.

Один из издателей «Страстей святого апостола Варфоломея», немецкий филолог прошлого века Р. Линсий, был убежден, что речь идет о Кармании как о месте проповеди апостола. Однако уровень развития карманийцев в I веке не соответствовал уровню описанной в апокрифе цивилизации. «Нет у них ни одежды, ни плодов, ни скота, ни постоянных жилищ», — говорит о карманийцах Помпоний Мела. Автор «Страстей» знал, о какой Индии пишет, и вовсе не путал слонов с верблюдами. Автор вел речь о той далекой Индии, «которая край света собою являет, ибо с одной стороны у нее царство мрака, с другой — море Океан». Очевидно, что эти указания относится к полуострову Индостан²³.

Известен еще один апокриф из которого можно узнать о деятельности апостола Филиппа («История Филиппа, апостола и евангелиста»). Единственно, что указания эти косвенные. Их нельзя рассматривать как первоисточник. Слишком много вставок (интерполяций). Подобно большинству апокрифов, «История Филиппа» подвергалась позднейшей переработке и редактированию.

Объяснить, почему апокрифы не вошли в канон, можно, наверное, только одной причиной: их неясным происхождением. А так как обычно автор книги желает скрыть ее происхождение из-за несовершенства ее содержания, то апокриф стал означать все дурное, неподлинное.

Из других раннехристианских письменных памятников, не попавших в канон, следует отметить Дидахе (уче-

ние двенадцати апостолов). В этом анонимном произведении, которое относят к началу II века, содержится описание богослужения ранних христиан, наставления проповедникам, нормы жизни ранних христианских общин. Само вероучение, отраженное в «Дидахе», в силу катехизического характера этого памятника, чрезвычайно прозрачное и простое. Основу его составляет учение о Святой Троице, намеченное беглыми штрихами²⁴.

Если говорить об исторической ценности всех тех произведений, что не вошли в канон (419 г.), имея в виду реальные судьбы учеников Иисуса Христа, то в этом случае из-под наслаждений фольклорного вымысла порой проглядывают такие события, которые по многим признакам выглядят как исторические факты. Внимательное и беспристрастное чтение такой литературы должно принести нужные плоды.

3. Нехристианские источники

По понятным причинам христианские источники значительно обильнее, чем нехристианские. Тем не менее, к последним источникам принадлежат труды иудейских и греко-римских писателей первых веков по Р.Х.

Нехристианские источники представляют для нас большую ценность потому, что сведения, касающиеся христианства, изложены в них людьми либо безразличными к учению Иисуса Христа, либо открыто враждебными к нему. Указания языческих и еврейских писателей служат для нас верным подтверждением тех христианских событий, которые имели место в первые века христианства, а в частности, в интересующем нас I веке.

Известны три иудейских автора I века: Филон Александрийский, Иосиф Флавий и Юст Тивериадский. От первых двух сохранилось немало сочинений. Последний был противником Иосифа Флавия. Его сочинения не сохранились.

Филон Александрийский (ок. 20 г. до Р.Х. — ок. 50 г. по Р.Х.) происходил из священнического рода. Оставаясь верующим иудеем, он в то же время хорошо знал и любил эллинистическую литературу. Как философ он был сторонником эклектического платонизма, сильно окрашен-

ного стоицизмом, процветавшего в его городе. Являясь одним из основателей Александрийской школы экзегетики, он на протяжении всей своей жизни тщательно исследовал Пятикнижие Моисея. Экзегетическим методом Филона пользовался в своих трудах Ориген.

Произведения Филона можно подразделить на три группы: философские, религиозные и апологетические. В первой группе наибольший интерес представляет небольшое сочинение «О жизни созерцательной», рассказывающее о так называемых терапевтах. «Он, во-первых, свидетельствует об их отказе от имущества. Вступая на поприще любомудрия, они отдают свое состояние родственникам, а затем, отложив всякие житейские заботы, выходят за городские стены и живут в садах и местах уединенных, ибо хорошо знают, что знакомства с людьми, непохожими на них, бесполезны и вредны. Жившие в это время и таким образом, естественно, с искренней и горячей верой упражняли себя в подражании жизни пророков. И в принятых Церковью Деяниях апостолов рассказано, что все ученики апостольские продавали свое имущество и делили полученное между всеми, смотря по нужде каждого, так что бедствовавшего среди них не было. Имевшие земли или дома продавали их и, по словам Писания, принося цену проданного, клали ее к ногам апостолов, так что каждому давалось по нужде его²⁵.

Рассказав о подобном же у терапевтов, Филон продолжает: «Эти люди живут по многим местам. Надобно было, чтобы и Эллада и варвары стали причастны к совершенному благу. Больше всего их, однако, в Египте, в каждом из так называемых номов, и особенно в окрестностях Александрии. И вот, лучшие из терапевтов собираются отовсюду, будто на отчизну, в самое для них подходящее место, расположенное за озером Мареотидой (это озеро расположено к югу от Александрии. — *B. B.*), невысокие холмы, благоприятные по своей безопасности, со здоровым воздухом».

Дальше, описав жилища терапевтов, Филон говорит об их местных церквях: «В каждом доме есть священное помещение, которое называется святилищем, или “монастырем”. Там, уединяясь, совершают они таинства, отмеча-

ющие благочестивую жизнь; туда они вносят не питье, или еду, или вообще что-нибудь необходимое для телесных нужд, а Писания закона и пророков, гимны и прочие книги, благодаря которым вера умножается и усовершается».

Дальше он говорит: «Промежуток от утренней зари и до вечера — время только для духовных подвигов. Читая Святое Писание, они рассуждают о мудрости предков и изъясняют их иносказания: по их мысли, слова суть только обозначения сокровенного и умопостигаемого. У них имеются писания древних мужей, основателей их секты, которые оставили много иносказательных записей о своем учении. Тут они находят образцы, которым подражают в своей жизни». Похоже, что все это сказано человеком, слушавшим объяснение Святого Писания. Вероятно, книги древних мужей, которые, говорят, у них имеются, — это Евангелия, апостольские писания и толкования на древних пророков, какие имеются в Послании к Евреям и во многих других Посланиях Павла. Затем Филон пишет о том, что они сочиняют новые псалмы: «Они не только заняты созерцанием, но и сочиняют песни и гимны, славя Бога; пользуются они разными размерами и мелодиями, но, конечно, торжественными».

Филон сообщает в той же книге много и других подробностей о терапевтах, но мне показалось необходимым выбрать то, что в основном определяло их церковную жизнь. Если кому-то покажется, что все сказанное характеризует не только жизнь по Евангелию, но применимо и к другим людям, помимо тех, о ком идет речь, то пусть их убедят следующие слова Филона: «Заложив сначала в душе, как некую основу, воздержание, они на нем воздвигают другие добродетели. Никто из них не притронется ни к пище, ни к питью до захода солнца: по их суждению, размышление достойно света, сумерки соответствуют телесным потребностям. Потому они отводят первому целый день, а последним — малую часть ночи. Некоторые, особенно жаждущие познания, не вспомнят о еде и через три дня; иные так ликуют и наслаждаются на богатом пиру мудрости, щедро их поучающей, что постятся вдвое дольше и едва через шесть дней что-то,

по необходимости, вкушают — так вошло у них в привычку».

Далее Филон говорит, что с мужчинами, о которых идет речь, обитают и женщины, большинство которых состарились девственницами: они соблюдают целомудрие не вынужденно, как некоторые жрицы в Элладе, а по доброй воле, из страстного рвения к мудрости; усердно стремясь слиться с ней, они ни во что ставят телесные удовольствия; хотят иметь потомков не смертных, но бессмертных, которых порождает только боголюбивая душа.

Несколько ниже он излагает это более ясно: «Они толкуют Святое Писание иносказательно. Весь закон представляется этим людям как нечто похожее на живое существо: расположенные в порядке слова — это тело, а душа — это невидимая мысль, скрытая под словами; проникнуть в нее и стремится главным образом эта secta, чтобы увидеть в зеркале слов отраженную в них, все превосходящую красоту мыслей».

Затем Филон говорит об их собраниях в одном и том же месте, о том, чем занимаются мужчины и женщины; об их обычных подвигах — посте, особенно в дни Страстей Спасителя, всенощных бдениях, внимательном чтении слова Божия. Писатель очень точно сообщает об этих обычаях — всенощном бдении перед великим праздником, подвиги, с этим сопряженные, о пении, когда один запевает гимн, а остальные слушают и подхватывают только последние слова; в эти дни они спят на земле, подуставив голову; не берут в рот ни вина, ни мясного, питье у них только вода, приправа к хлебу — соль и иссоп.

Кроме того, Филон пишет о иерархии служащих литургию — об обязанностях диаконов, о предстоятельстве епископа, который выше всех. Таким образом, Филон писал, имея в виду первых провозвестников евангельского учения и обычай, изначально переданные апостолами.

Некоторые исследователи считают терапевтов христианами, однако доктрина терапевтов была похожа на систему взглядов палестинских ессеев — секты времен Иисуса Христа. Если учитывать и тот факт, что терапевты проживали в Египте, где в свое время проповедовал

апостол Марк, можно сделать вывод, что многие из них перешли в христианство²⁶.

Второй иудейский писатель, Иосиф Флавий (37 — ок. 100 г.) жил вплоть до разрушения Иерусалима (70 г.) в Палестине. По отцу он, как и Филон, принадлежал к священническому роду, а его мать происходила из царского рода Асмонаев, или Маккавеев. Он получил блестящее образование — не только еврейское, но и греческое. Христианские учителя Церкви — Феофил Антиохийский, Климент Александрийский, Тертуллиан, равно как и церковные писатели Евсевий Кесарийский (Памфил), Иероним и др. с похвалой отзываются об Иосифе Флавии, ссылаясь на него как на призванный авторитет.

Главные произведения Иосифа Флавия — «Иудейская война» и «Иудейские древности». В первом из них после краткого обзора ветхозаветной истории Иудеи, начиная с середины II века до Р.Х., подробно изложены события, вызвавшие Иудейскую войну, и весь ее ход, вплоть до разрушения Иерусалима. Второе сочинение представляет собой очерк истории иудеев — от начала их существования и до времени, когда жил Иосиф. В частности, событиям I века посвящены три последние книги «Древностей» (XVIII–XX).

Иосиф Флавий оставил всю жизнь верующим иудеем, именно поэтому его свидетельства об Иоанне Крестителе и Иисусе Христе так значимы и важны.

В XVIII книге «Древностей» он так пишет о Предтече: «Некоторые из иудеев думают, что погубил Бог войска Ирода по всей справедливости, наказывая его за смерть Иоанна, называемого Крестителем. Ирод убил его — человека достойного, убеждавшего иудеев упражняться в добродетели, быть справедливыми друг к другу и благочестивыми пред Богом и тогда уже приходить креститься. Он считал, что креститься стоит не для того, чтобы вымочить отпущение грехов, а ради чистоты телесной, когда душа еще раньше очищена праведностью. Вокруг него собирались люди, воодушевленные его словами. Ирод же, боясь, как бы он, обладая такой силой убеждения, не поднял мятежа (казалось, что по его совету люди сделают все), решил, что гораздо лучше предупредить события и убить

Иоанна, не дожидаясь мятежа, а не каяться потом, если случится переворот. Заподозренный Иродом, он в оковах был отправлен в Махерунт — об этой тюрьме мы говорили раньше — и там убит»²⁷.

В этом же сочинении есть свидетельство об Иисусе Христе: «В это же время жил Иисус, человек мудрый, если следует называть Его человеком. Он творил дела удивительные и учил людей, с удовольствием принимавших истину. Он привлек к себе многих иудеев и многих эллинов. Это был Христос. По доносу первых у нас людей Пилат осудил Его на распятие, но те, кто с самого начала полюбили Его, остались Ему верны; на третий день Он явился им живой: пророки Божии предрекли это и множество других Его чудес. И доныне не исчез род христиан, называющих себя так по Его имени»²⁸.

Этот последний фрагмент некоторые историки считают интерполяцией, внесенной в сочинение Флавия не позднее начала IV века²⁹. С такой точкой зрения можно не согласиться из-за вполне убедительных причин: Иосиф, упомянувший об Иоанне, который был хорошо известен иудейскому народу, но меньше, чем Иисус, прославившийся чудесами и исцелениями, конечно, мог сказать о Христе, как о «человеке мудром», привлекшим «к Себе многих иудеев и многих эллинов».

Последний иудейский источник, указывающий на Христа и Его последователей, — Талмуд. Эта главная религиозная книга иудеев, оформившаяся окончательно в V веке, включает в себя, помимо преданий, легенд, а также учений, объяснений и толкований Библии и указания на христиан, которых в талмудической традиции принято называть «минами», т.е. еретиками. Самому же Иисусу здесь приписывается имя бен Стады.

Вторую категорию нехристианских источников составляют труды греко-римских писателей. В рукописях двух римских историков начала II века — Тацита и Светония — упоминаются христиане. У Тацита рассказывается, что после пожара Рима в 64 году Нерон, чтобы отвести от себя подозрение в поджоге, обвинил и подверг самым изощренным пыткам людей, которых, «чернь называла христианами». «Виновник этого названия Христос

был казнен в царствование Тиберия прокуратором Понтием Пилатом... Сначала были схвачены те, которые признавались, затем по их свидетельству громадное множество людей было осуждено но вовсе не за поджигательство, а за ненависть к роду человеческому»³⁰.

О преследовании христиан Нероном говорит и младший современник Тацита, Светоний, автор «Жизнеописания двенадцати цезарей», написанного при Адриане, во второй четверти II века. Он пишет, что были «наказаны христиане, приверженцы нового и зловредного суеверия»³¹.

Свидетельство о христианстве дает и римский писатель Плиний Младший (Секунд) (62 г. — после 113 г.). В 111—113 годах он был пропретором провинции Вифиния (северо-западная часть Малой Азии). В эти годы он вел активную переписку с императором Траяном. Письма Плинния и некоторые ответы Траяна дошли до нашего времени. В большом письме (Х, 96) Плиний запрашивает императора, как ему поступить с христианами. Траян (Х, 97) предлагает не вести специальных розысков, но наказывать тех лиц, уличенных в приверженности к христианству, которые, не захотят отречься от своей веры³².

Об этой переписке знал и Тертуллиан, в одном из своих сочинений он пишет: «Впрочем, мы обнаружили, что разыскивать нас было запрещено. Плиний Секунд, правитель провинции, приговаривал христиан и лишал их звания граждан; смущенный их множеством, не зная, что ему впредь делать, написал императору Траяну: никакого нечестия он у них не нашел, кроме разве нежелания служить идолам. Указал он еще, что христиане, встав на заре, воспеваю Христа как Бога и, соблюдая свое учение, запрещают убивать, прелюбодействовать, наживаться, воровать и вообще совершать что-либо подобное. Траян ответил, что христиан не надо разыскивать, но попавшегося наказывать»³³.

Император-стоик Марк Аврелий, царствовавший с 161 по 180 год, сообщает следующее: «Самодержец, кесарь Марк Аврелий Антонин Август Армянский, верховный жрец, народный трибун в пятнадцатый раз и консул в третий, приветствует асийское собрание. Я знаю, что сами боги озабочены тем, чтобы такие люди от них не укрылись.

Гораздо сильнее, чем вы, могут наказать они людей, не желающих им поклоняться. Тех, кому вы не даете покоя, вы только укрепляете в их вере, хотя обвиняете в безбожии. Допустим, что при обвинении у них есть свободный выбор: они предпочтут умереть за своего Бога. Поэтому они и одерживают победу, готовые скорее отдать душу свою, чем сделать то, что вы от них требуете. Что же касается землетрясений, бывших и нынешних, то уместно вам напомнить, что при таких бедствиях вы всякий раз падаете духом: сравните поведение их и свое. Они полны надеждой на Бога, а вы за все время о богах и не думаете, и не служите Бессмертному; христиан же, которые Ему служат, гоните и преследуйте до смерти. Заступаясь за них, многие правители провинций писали нашему божественному отцу, и он ответил им, приказывая не беспокоить христиан, если окажется, что они ничего не замышляют против римского владычества. И мне многие давали знать о них, и я отвечал им согласно с мнением нашего отца. И если кто-то будет упорно обвинять христианина как такового, то с обвиняемого снимается обвинение, если он и действительно христианин, а обвинитель подлежит суду. Прочтено в Эфесе асийскому собранию»³⁴.

Во времена Марка Аврелия против христиан выступали Лукиан и Цельс.

Лукиан (ок. 125 г. — ок. 195 г.) был одним из крупнейших древнегреческих писателей. Ему приписываются около 80 сохранившихся, большей частью небольших по объему сочинений, написанных обычно в форме диалогов. О христианах Лукиан пишет со знанием дела и довольно подробно в произведении «О кончине Перегрина» (*De morte Peregrini*)³⁵. Перегрин Протей, о котором вспоминают и другие современные авторы — Татиан (Речь против эллинов, 25), Тертуллиан (*ad martyrum*, 4) и др., провел, если судить по указанному произведению Лукиана, бурную жизнь, полную всяческих преступлений: был пойман в Армении на прелюбодеянии, «совратил какого-то цветущего юношу», наконец, задушил своего отца. «Когда же об этом все стали громко говорить, Протей осудил себя на добровольное изгнание и бродил по разным местам.

Тогда-то он ознакомился с диковинным учением христиан, встречаясь в Палестине с их проповедниками. И что же вышло? В скором времени они оказались младенцами по сравнению с ним, так как он сделался и пророком, и главой общины, и руководителем собраний,— словом, был во всем всем. Что касается книг, то он толковал, объяснял их, а многое и сам сочинил. Христиане почитали его как Бога, прибегали к его помощи как законодателя и избрали своим покровителем...»³⁶.

Второй раз Лукиан вскользь упоминает о христианах в своем памфлете «Александр, или Лжепророк»³⁷. Произведение это, которое Лукиан адресовал своему другу Цельсу, описывает «жизнь Александра из Абонотиха, его выдумки, проделки и предсказания».

Современником Лукиана был Цельс. Свое «Правдивое слово»³⁸ — произведение, направленное против христиан, он написал в 70-х годах того же столетия. Труд Цельса дошел до нас не полностью; значительные его отрывки сохранились лишь в сочинении Оригена «Против Цельса». Стремясь опровергнуть замечания Цельса, Ориген цитировал соответствующие места из труда своего противника и затем критиковал его положения. Приведенные Оригеном цитаты дают все же довольно полное представление о содержании труда Цельса.

Сочинение Цельса содержит четыре раздела; в первом дана критика христианства с точки зрения иудаизма, во втором — с точки зрения философии и истории, в третьем критикуются отдельные догматы христианства и, наконец, в заключительной части доказывается возможность совместимости христианства с официальными культурами империи.

Следует упомянуть также и капитальную работу Порфирия «Против христиан» (III в.), на которую в 448 году был наложен официальный запрет: «Предписываем предать огню все, что Порфирий, гонимый своим безумием, написал против благочестивой веры христианской, где бы оно ни было обнаружено» («Кодекс Юстиниана», I, 1, 3). Особенно ожесточился Порфирий на Оригена, против которого написал достаточно в 3-й книге своего сочинения³⁹.

Естественно, что критики христианства не могли пройти мимо Личности Иисуса Христа — именно в Его сторону направлены многие хулы некоторых вышеперечисленных греко-римских писателей, в частности неоплатоника Порфирия. Поражает и непримиримая позиция Талмуда по отношению к христианам.

4. Археологические источники

До недавнего времени к археологическим источникам относили материалы кумранских находок; при этом саму кумранскую общину связывали с ранним христианством, признавая родиной христианского учения Палестину⁴⁰.

Открытие кумранских рукописей оживило исследования старой проблемы палестинского христианства I — IV веков, и в середине XX века католической наукой была предпринята активная попытка, опираясь на данные археологии, обосновать идею развитию в Палестине особой ранней (иудео-христианской) церкви, стремившейся, приняв Христа, сохранить следование закону Моисея и часть обрядов иудаизма. Принятая многими с воодушевлением, гипотеза быстро нашла и суровых критиков, прежде всего в среде ученых, работающих в протестантской традиции. Таким образом, открытия в пещерах и в монастырях вокруг Мертвого моря дали мощный толчок для дальнейших дискуссий в научном мире.

В настоящее время кумранскую общину принято считать религиозной сектой, практически ничего общего с христианством не имеющей (вероятно, «рукописи Мертвого моря», найденные в 1947 году в пустынной местности Вади-Кумран, принадлежали кумранской ессейской общине, которая оставалась верной идеалам иудаизма, акцентируя момент строгого следования закону Моисея⁴¹). Например, известный исследователь иудейских древностей профессор Норман Голб трактует состав кумранских рукописей как обычный для ортодоксальной иудейской общины⁴².

Прогноз здесь можно дать такой: вокруг «текстов Кумрана» еще долго будут кипеть споры. Их видят тоprotoхристианскими, то иудео-сектантскими.

Нередко, археологический материал служит для нас историческим свидетельством о жизни Иисуса Христа. Так, места распятия и погребения Христа в настоящее время объединены под сводами одного храма (храм Гроба Господня)⁴³. Кроме храма Гроба Господня, следует отметить и другие исторические места, где велись археологические раскопки. Это холмы Иерусалима: Вифания, Гефсимания, Масличная гора. Комплекс построек и пещер Назарета — один из самых изученных среди святых мест Палестины. В археологической картине раннехристианских древностей Палестины это место по своей значимости сравнимо разве что с комплексом в Капернауме. «Дом апостола Петра» в Капернауме — второй важнейший объект Палестины, где предполагается существование непрерывной «цепочки» христианских древностей от I до IV века. Вифлеем изучен меньше, чем Назарет и Капернаум. Образ Иисуса Христа был запечатлен на пеленах, коими укрывали Его тело после распятия (Туринская плащаница⁴⁴).

В настоящее время плащаница находится в городе Турине (Северная Италия). Это льняная ткань золотисто-желтого цвета с очевидными отпечатками человеческого тела. Ее размеры — 4,36 на 1,1 м. Если применить древнейшую систему мер античного мира I века по Р.Х., которую применяли в Сирии и древнем Израиле, то получится 2 на 8 локтей.

Научное исследование туринского полотна началось в Сорbonne в 1900 году. На заре XX века профессор сравнительной анатомии Ив Делаже привел доводы в пользу того, что изображение на ней подлинно. Позднейшие медицинские исследования упростили мнение французского врача. Другие исследователи XX столетия — Хайнек (1936), Виннон (1939), Медер (1949), Казелли, Ла Кака, Юдика-Кордиглия (50–60-е годы) и в особенности Барбе (1963) — представили неоспоримые доказательства подлинности плащаницы. Дальнейшие изыскания Баклина (1970), Уиллиса и Камерона (1978), а так же труды Зугибе, описанные в работе Мерфи (1981), только укрепили уверенность ученых в правильности выводов⁴⁵.

Сегодня всесторонним изучением Туринской плащаницы занимается наука синдология (история плащаницы,

ее датировка, исследование пыльцы с ее поверхности и кровяных пятен, радиоуглеродный анализ, исследование отпечатков, фотография и т.п.).

Нельзя игнорировать и данные эпиграфики периода раннего христианства. Так, благодаря тщательному изучению погребений в катакомбах Рима и надписей на могильных плитах ученые доказали, что некоторые члены императорской семьи во II и III веках по Р.Х. исповедовали христианство⁴⁶.

В конце 80-х годов XX века археологи подняли со дна Галилейского озера древнюю лодку, ученые предполагают, что Иисус со Своими учениками плавал на ней.

В изучении христианских древностей Рима господствовал католицизм («ученый Ватикан»). На долю протестантизма пришлось изучение раннего христианства в других областях, где проповедовал главным образом апостол Павел. Благодаря некоторым археологическим находкам можно проследить миссию апостола Павла в Малой Азии.

Уильям Рамсей (1851–1939) начал работы в Малой Азии в 1881 году как специалист по античной истории. Выбор района был не случайным. Греческие города побережья слышали проповеди апостола Павла (который, видимо, считал Эфес главным после Иерусалима центром христианства). Здесь помещались «Семь церквей Азии» (Апокалипсис, гл. 1–3) — быстро развивающиеся общины конца I века. Главная задача Рамсея была доказать реальность сообщений евангелиста Луки о миссионерских странствиях апостола Павла, описанных в «Деяниях».

Рамсей и его последователи (В. М. Кальдер и др.) стремились снабдить каждый известный факт Писания археологическим комментарием, итогом практической проверки имен, топонимов, зданий, дат и т.п. Сотни собранных памятников и надписей римского времени послужили доказательством посещения Павлом Антиохии Писидийской, Иконии, Листры и Дервии, место нахождение которых было давно забыто, и восстановили пройденный апостолом путь (Деян. 13–14; Рамсей полагал, что Павел и Варнава путешествовали через южную Галатию по вполне определенной римской дороге — Вия Себаста).

Позднее был открыт Эфес с великим храмом Артемиды, где, как полагают, Павел провел 2–3 года (19:1–41), и Филиппы, с которых началась миссия Павла в Европе (16:12–40). Однако, чтобы «привязать» текст к изучаемым памятникам, приходилось идти на немалые натяжки. Лишь некоторые находки были действительно важны в хронотопографическом отношении. Французский археолог Эмиль Бурже, разбирая в 1905 году эпиграфические фрагменты из Дельф, нашел четыре фрагмента плиты с рескриптом императора Клавдия к проконсулу Ахайи Юнию Галлиону. В Писании действительно упомянут проконсул Галлион, встречавшийся с апостолом Павлом. Это установило точную дату его проконсульства (апрель 52 — апрель 53 г.), подтвердив «Деяния» в части пребывания Павла в Ахайе (осень 51 — конец 52 г.). Еще поразительнее была надпись из Коринфа, упоминавшая «Эраста эдила», или надзирателя за городским рынком (не того ли, которого называет Павел: «Приветствует вас Эраст, городской казнохранитель» — Рим. 16:23). В городе Филиппы, который успешно исследовал Шарль Пикар, в первый же сезон (1914) на вратах прочли текст, оказавшийся вариантом апокрифического письма царю Авгарию к Иисусу.

В последние десятилетия историю «апостольского христианства» стараются рассматривать скорее в социально-экономическом, чем хронотопографическом контексте. Конечно, очень бы хотелось, чтобы удалось по памятникам археологии восстановить социальный и экономический климат, позволивший христианству обрести опору в Римской империи. Стоит отметить тех ученых, которые работают в этом направлении: Н. Зильberman и Р. Хорсли предприняли попытку суммирования материала — и убедились, что археология рисует мир I века по Р.Х. как сотрясаемый экономическими и культурными конфликтами, политическими переменами, затрагивавшими отнюдь не только и не столько горожан, но в первую очередь — жителей «романизируемой сельской глубинки» (Silberman, 1996). С созданием империи произошли глубокие изменения в земледелии, системе расселения, межрегиональных экономических связях. Источники говорят об обширных конфискациях и передаче земли римским ветеранам и

чиновникам; о растущем налоговом гнете; о задолженности свободных крестьян; о поборах с покоренных земель. Многочисленные сельские усадьбы заменяются немногими «плантациями». Параллельно идет освоение и заселение ранее пустынных земель, но резко сокращаются местные городские рынки и наступает упадок провинциальных столиц⁴⁷.

Безусловно, археологический материал — лучшее свидетельство зарождения и развития христианства. Возможность прикоснуться к истории дает нам натурное изучение древностей, раскопки, обмеры, музейный анализ; даже кабинетная работа позволяет, «дотронувшись» до подлинного материала через фотографии и кинопленки, рисунки и чертежи, описания и коллекции повторить и проверить исследование, ощутить свою сопричастность. Стремление изучать христианские памятники как единую культурную зону вытекает из насущной необходимости видеть конкретные церковные древности через призму общего процесса.

5. Иисус Христос в документах истории

Перед тем как перейти ко второй части статьи, автору хотелось бы уделить отдельную главу Основателю христианской религии, Иисусу Христу.

Безусловно, практически любая религия или крупномасштабное философское течение происходит от своего основателя: мусульмане (магометане) от Мухаммада, буддисты от Будды, кришнаиты от Кришны, и т.д. Христиане в этом ряду не исключение, они берут свое начало от Христа.

Тем не менее, одни исследователи не хотели (и не хотят) связывать христиан с Христом, объясняя это тем, что Его попросту не было. Другие спекулировали (и спекулируют) на неизвестном возрасте Иисуса Христа (12-30 лет), приписывая Ему походы в Индию (то ли в годы юности, то ли после распятия), где Он научился подлинной мудрости. Как видно, и по сей день Иисус Христос остается одной из самых таинственных и необъяснимых Личностей мировой истории. Очень трудно найти другую такую фигуру, которую можно было бы поставить

рядом с Иисусом по известности и которая привлекала бы к себе массовое внимание на протяжении многих веков.

Начиная с IV века, с момента принятия христианства в качестве государственной религии Римской империи, редко какая историческая хроника, написанная на Западе и Ближнем Востоке, обходила молчанием евангельские события — рождение, проповедь и распятие Иисуса Христа. Время Иисуса стало рассматриваться как поворотное событие человеческой истории. Само летосчисление стало вестись от момента его рождения; постепенно все европейские страны приняли «христианскую эру». Нынешнее обозначение «до нашей эры» означает в сущности — «до Рождества Христова». В России такое летосчисление было введено Петром I: «7208 год от Сотворения мира» стал «1700 годом от Рождества Христова». И хотя в конце концов выяснилось, что расчеты византийского монаха Дионисия Малого (VI в.), положенные в основу христианского летосчисления, ошибочны (Дионисий назвал годом рождения Иисуса 754 год Римской эры, тогда как, согласно современным вычислениям, Иисус родился как минимум на четыре года раньше), это уже не могло повлиять на устоявшуюся традицию.

Иисус Христос — достояние не только христиан, своих духовных последователей, и не только других религиозных конфессий, включивших Христа в свое вероучение. Он — достояние мировой истории. И достойно сожаления, что это достояние нередко подвергалось критике, воспринималось как религиозный вымысел или миф⁴⁸, подвергалось сомнению и сводилось на нет.

«Мифологическая школа» отрицала историческое существование Иисуса, заявляя, что ни один нехристианский автор I — начала II века не упомянул о такой Личности. Утверждалось, что о Христе нигде не говорится вне Нового Завета, то есть в нехристианских произведениях, вплоть до середины XI века — до того момента, когда окончательно сложились канонические Евангелия и христианская Церковь распространилась по всему Средиземноморью. «Свидетельства» же античных писателей — фрагменты из сочинений Иосифа Флавия, Тацита и Пли-

ния Младшего, в которых упоминается о Христе и которые часто цитировались христианскими апологетами, — отрицались как подложные, вставленные в текст христианскими переписчиками задним числом.

Нынешние исследователи в своем большинстве оценивают эти «свидетельства» более осторожно и взвешенно. И именно потому, что внебиблейских упоминаний о Христе, относящихся к I — началу II века, очень мало (это буквально крупицы), каждое из них заслуживает самого тщательного изучения. Еще учителя и отцы Церкви придавали исключительно важное значение любым указаниям на Иисуса в нехристианской литературе, рассматривая их как действенные инструменты для проповеди христианства среди язычников. Целый ряд таких документов сохранился до наших дней только в передаче христианских авторов, тогда как оригиналы были утрачены. Конечно, в определенной степени это снижает достоверность «свидетельств», — возникает подозрение, что они подверглись христианской правке либо были вообще сочинены христианами, — но значение их по-прежнему велико, особенно при скучности информации вообще.

Все сказанное в полной мере относится к знаменитому «свидетельству Флавия» — короткому рассказу еврейского историка второй половины I века Иосифа Флавия о проповеднике Иисусе. Сочинение Иосифа, написанное на греческом языке, дошло до нас благодаря христианским переписчикам. Долгое время никто не подвергал сомнению подлинность сообщения Флавия об Иисусе. И только по мере развития библейской критики исследователи стали говорить о христианской интерполяции, внесенной в первоначальный текст Иосифа. Подозрения усиливал прохристианский характер рассказа об Иисусе; казалось невероятным, чтобы такой ортодоксальный иудей, каким был Иосиф Флавий, мог бы назвать Иисуса Христом (Мессией). Отсюда следовал вывод, что на самом деле Иосиф ничего не писал об Иисусе, поскольку не знал такого.

Подобной же христианской вставкой объявлялся и отрывок «Анналов» римского историка конца I — начала II века Корнелия Тацита, где говорится о Христе, казненном при иудейском прокураторе Понтии Пилате.

«Мифологическая школа» выдвинула тезис о «молчании века», то есть о полном отсутствии каких-либо упоминаний об Иисусе Христе в нехристианской литературе в течение первого века существования христианства. «Молчание» это служило доказательством мифичности Иисуса. На этой почве не замедлили родиться самые разнообразные версии: Христос — это солнечное божество (Ш. Дююи), отголосок античных и восточных мифов (А. Древс), лунный бог (Э. Церен), древнееврейский бог (А. Каждан, Р. Виллер), перевоплощенный Учитель праведности кумранитов (А. Дюпон-Соммер) и др.

В этих версиях есть доля правды. Нельзя отрицать, что образ Иисуса Христа впитал в себя многое из древневосточной и античной мифологии. И все-таки Иисус из Назарета существовал как реальная историческая Личность. Правда, объективных доказательств этого крайне мало, и все они не свободны от критики. Даже решительным образом потеснившая позиции «мифологистов» «версия Агапия» — введенная недавно в научный оборот арабская редакция «свидетельства Флавия», избавленная от прохристианских вставок и поэтому рассматриваемая как подлинная, — и та далеко не бесспорна. Также и сообщения Тацита и Плиния Младшего о Христе, будучи, скорее всего, подлинными, дают слишком скучную информацию, чтобы на их основании говорить о полной несостоятельности «мифологической школы». Однако заслуга «мифологистов» состоит в том, что они значительно расширили взгляд исследователей на личность Основателя христианства, заставили воспринимать Иисуса в контексте эпохи, в русле развития религиозной мысли, что в целом, безусловно, полезно, но и опасно для общества, для простого народа, который привык верить, а не руководиться доводами и рассуждениями об историчности Иисуса.

Хотя объективных данных в пользу историчности Иисуса, повторим, пока явно недостаточно, у каждого исследователя, разделяющего взгляд на Христа как на реально существовавшую Личность, есть свои объективные впечатления. Конечно, все субъективное не может служить доказательством, но определенное отношение к проблеме все же формирует. Внутреннее ощущение помогает

исследователю вести поиск объективных данных, задает направление поиска. Достаточно повнимательнее вчитаться в канонические Евангелия. За специфический жанр их часто называют легендарными биографиями. Имеется в виду то, что рассказ о жизни героя обначен в специфическую религиозно-назидательную оболочку. Можно ли под этой оболочкой разглядеть реальную Личность? Часто она пропаивает между строк Евангелий. Обратим внимание на речь Иисуса, и не на содержание ее, а на манеру произношения. «Истинно, истинно говорю вам...» (Ин. 1:51; 3:3, 5, 11 и др.); «Симон! Симон! се сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу» (Лк. 22:31); «Марфа! Марфа! ты заботишься и сутишься о многом...» (Лк. 10:42). Это характерное повторение слов, встречающееся в разных Евангелиях, принадлежащее разным традициям. В этой манере чувствуется особенность речи конкретного живого человека, усвоенная его слушателями и передаваемая затем в проповедях. Такое нельзя придумать. То есть придумать в принципе можно, но непонятно, зачем это было бы нужно? Какая здесь теологическая нагрузка? Ученики часто подражают учителю в манере произношения, а евангелисты могли воспринять эту характерную манеру из уст тех, кто непосредственно слышал Иисуса.

Исследователи давно вывели правило: там, где евангельский рассказ не служит теологическим целям и даже, более того, снижает образ могущественного божества, там, скорее всего, содержится подлинная информация, там и следует искать черты реальной личности. Так, уставший Иисус засыпает на корме лодки, (Мк. 4:38), оглядывается в толпе, не зная, кто к нему прикоснулся (Мк. 5:30–32; Лк. 8:45–46; ср. Лк. 22:63), «ужасается и тоскует» в предчувствии смерти (Мк. 14:33), издает на кресте вопль отчаяния (Мф. 27:46; Мк. 15:34). Само происхождение Его из северопалестинской области Галилеи кажется вполне реалистичным. Выходцы из Галилеи презирались иерусалимлянами как полуязычники (Мф. 4:15; Ин. 1:46), считалось, что из Галилеи пророк не может прийти (Ин. 7:52). Сообщения о сложных взаимоотношениях Иисуса со своими родными, подозревавшими его в сумасшествии (Мк. 3:21), неверие в Него братьев (Ин. 7:5) также не

способствует имиджу всесильного владыки мироздания. Все это — обстоятельства и моменты жизни исторического Иисуса. Это такие вещи, которые сугубо религиозный миф попытался бы избежать, но которые было невозможно игнорировать преемникам реально действовавшего Христа по причине их широкой известности.

В настоящей статье представим важнейшие документы об Иисусе Христе с краткими описаниями некоторых из них (полный свод документов смотрите в книге: Иисус Христос в документах истории. Античное христианство. Источники. СПб., 2001).

Так, упоминания о Христе находим у Иосифа Флавия, Корнелия Тацита, Плиния Младшего, Светония Транквилла, в письмах Адриана Минуцию Фундану и Сервиану (об этом говорилось выше). Также об Иисусе можно узнать из новозаветных апокрифов I—IV веков. Наиболее интересным является апокриф «Евангелие детства» (в русском просторечии: «Фомино Евангелие»).

Одно из самых крупных апокрифических сказаний об Иисусе Христе пришло к нам с Востока. Это арабский вариант популярного «Евангелия детства», впервые опубликованный в 1697 году в Утрехте Генрихом Сайком по старинной арабской рукописи. Сама эта рукопись впоследствии пропала, но в Ватиканской и Парижской библиотеках сохранились отдельные фрагменты рукописей «Евангелия детства» на арабском и сирийском языках.

Широкое хождение среди ранних христиан имели легенды о детских годах Иисуса⁴⁹. Самым ранним из апокрифов на эту тему считается «Евангелие детства» оно, отталкиваясь от канонических Евангелий, как бы дополняет их. Что же касается восточной версии та, то здесь значительная часть материала, по-видимому, основана на различных самостоятельных преданиях, имевших хождение в восточнохристианских церквях. Композиционно текст делится на три части: главы 1–9 посвящены жизни Святого семейства до бегства в Египет, в главах 10–25 рассказывается о странствиях в Египте и, наконец, 26–49 главы повествуют о детстве Иисуса после возвращения из Египта (в пяти заключительных главах обыгрывается рассказ Луки о путешествии 12-летнего Иисуса в Иерусалим)⁵⁰.

Любопытно, что автор апокрифа говорит в заключение, что с 12 до 30 лет, то есть со времени посещения иерусалимского храма вместе с родителями и до выхода на проповедь, Иисус скрывал свои чудеса и жил незаметно (гл. 55). Этот период жизни Иисуса вообще остался неосвещенным как каноническими, так и апокрифическими Евангелиями, что уже в Новое время дало возможность говорить о Его «тибетских странствиях» в эти годы.

Слухи о «жизни Иисуса Христа в Индии» стали появляться лишь в XIX веке. Ни одна из легенд о восточных путешествиях Христа ранее не фиксируется. Похоже, что фантазии насчет пребывания Иисуса в Индии восходят, если не к основателю мусульманской секты «ахмадийя» Мирзе Гуляму Ахмаду Кадиани, который в 1889 году начал распространять легенду о том, что Христос после распятия ушел в Кашмир и спокойно умер там спустя несколько десятилетий⁵¹, то к книге Н. А. Нотовича⁵². Сам Нотович не знал нисанскрита, ни пали, ни даже тибетского и, по его словам, записал рассказ со слов толмача⁵³ — «за что, — по замечанию В. А. Кожевникова, — его постигла жестокая, но вполне заслуженная казнь со стороны ученой критики»⁵⁴. Кроме того, Нотовичу принадлежит не только запись, но и композиция опубликованного им текста⁵⁵. Его рассказ оказался ничем не подтвержден. «Основная слабость публикации Н. Нотовича и многочисленных последующих авторов заключается в том, что никто из них не располагает документами, подтверждающими их версии. Поиски многочисленных исследователей в монастыре Хемис в Ладакхе не дали результатов»⁵⁶. Да и вообще никакие свидетельства, наблюдения, зарисовки, мысли из книги Нотовича не вошли в востоковедческий научный обиход. Простолюдины с оккультным воображением, слышавшие о его книге (вряд ли они читали ее), восприняли из услышанного одно: на Востоке существуют легенды, повествующие о жизни Иисуса Христа в Индии.

Но вернемся к подлинным источникам. Мы остановились на апокрифах. Помимо их следует выделить еще одну (особую) группу источников. Имя Иисус встречается

и в раввинской литературе (Талмуд, Мидраши, «Тольдот Иешу», средневековые еврейские и самарянские авторы).

Об Иисусе Христе в Талмуде рассказывается довольно невнятно. Нельзя даже с полной уверенностью сказать, что во всех фрагментах, в которых традиционно видят указания на Основателя христианской религии, речь идет действительно о Нем. Во всяком случае, представленный образ Иисуса составлен из разного рода иудейских преданий, высказываний раввинов и просто слухов. Объединяет все эти сведения стойкое чувство неприязни, отношение к Иисусу как к еретику и вероотступнику, «сведшему Израиль с пути». Иисус фигурирует в Талмуде под различными именами. Несколько раз упоминается Иешу(а) бен (бар) Пантира, то есть «Иисус, сын Пантиры», а также Иешуа(а) ха-Ноцри (Иисус Назорей), или просто Иешу(а)⁵⁷.

Кроме того Иисуса почитают мусульмане, а значит Его имя связано и с муульманской традицией (Коран, Сунна, Ал-Масуду. Золотые луга).

Наконец, существуют и так называемы псевдоисторические документы: «Письма» Августа и Ирода Великого, «Сказание Афродитиана», «Послания» Пилата в Рим, «Письма» Пилата и Ирода-тетрарха, «Приговор Пилата» и др. Псевдоисторическими эти документы названы потому, что долгое время принимаемые за истинные документы времени Иисуса Христа и успевшие стать составной частью христианской истории, они оказались подделками. Однако в какой-то мере это исторические источники, поскольку они появились в определенную историческую эпоху и отражают ее настроения, ход развития религиозной мысли.

История Иисуса уникальна еще и тем, что она не заканчивается Его смертью и погребением. Христианство возникло прежде всего как вера в воскресшего Христа. Восстание Иисуса из мертвых служит лучшим доказательством Его мессианского достоинства.

В пятом члене Никейского Символа веры говорится про Иисуса, что Он воскрес «в третий день по писанием». Действительно, это великие слова для любого христианина. Апостол так и пишет, что «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера

наша» (1 Кор. 15:14). Иначе говоря, если бы не было воскресения Христова, то не было бы и христианства. Христиане именно и живут воскресшим Христом («мы Им живем и движемся и существуем», — говорил тот же апостол. Деян. 17:28). Если принять воскресение за факт, то следует принять и живого Христа, а, следовательно, и живого Бога, причастником Которого является каждый христианин.

Неудивительно, что исторический факт воскресения Христа особенно подвергался критике ученых-рационалистов. Некоторые из них посвятили этому всю жизнь, стараясь доказать, что евангельский рассказ о воскресении есть обман, ошибка и заблуждение. Первыми, кто стал распространять сведения о том, что воскресение есть выдумка учеников Христа, были римские стражи, подкупленные иудейскими первосвященниками; согласно евангельскому повествованию, эти воины говорили в народе о том, «что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали; и если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его и вас от неприятности избавим» (Мф. 28:13–15).

Второй «камень преткновения» для исследователя раннего христианства — это вознесение Христа на небеса (вознесение Иисуса в Евангелиях представлено только Лукой 24, 51). Даже ислам признал, что Мессия Иса был взят Богом на небо, чего не случилось, например, с Мухаммадом. О вознесении Иисуса говорится и в Посланиях апостолов, в Послании к евреям говорится даже, что Иисус «воссел одесную величия на высоте», «пред лице Божие» (1:3; 8:1; 9:24; 10:12).

Ничего таинственного и необъяснимого здесь нет. Есть пока еще не объясненное (как, например, рассуждение о том, где сейчас находится тело Христа, если он взято на небо?). Белых пятен хватает и в биографиях Цезаря и Александра Великого. И о том, и о другом в свое время складывались легенды, и тот, и другой были причислены к сонму богов. Жизнеописания того и другого дошли до нас большей частью в переработанном виде, причем античные хронисты и историки напутали здесь немало. И все-таки на этом основании никто не скажет, что история

Александра и Цезаря не может быть надлежащим образом изучена и реконструирована.

Вывод таков: Александр и Цезарь — это фигуры, целиком принадлежащие истории, в отличии от Иисуса Христа, который принадлежит не только истории, но и тем, кто считает Иисуса своим Достоянием. Но все же, в конечном счете, все в этом мире рано или поздно станет достоянием истории. А история — это то, что было в прошлом с точки зрения будущего. Поэтому будущее рассудит.

II. Историография раннего христианства

В истории человечества не много найдется тем, которые пользовались бы таким же непреходящим вниманием исследователей, как история христианства и христианской Церкви. С христианской религией связано самоопределение европейской цивилизации, а традиционная историография была и остается европоцентристской. Проблематика изучения христианства многообразна. Своей двухтысячелетней историей оно предоставляет богатейший материал для исследования. Но возникновение христианства и его первые шаги всегда занимали особое место в общественно-исторической мысли. Появление новой религии и ее небывалый успех требовали и продолжают требовать объяснения. Над возникновением раннехристианской проповеди начали задумываться еще римские историки, а последующие столетия лишь развили и углубили эту традицию. Принимали участие в разработке раннехристианской истории представители разных стран и историографических направлений. Общая библиография истории раннего христианства на сегодняшний день исчисляется тысячами работ. И прав был три десятилетия назад автор работы, популяризирующей достижения науки в области новозаветной проблематики, справедливо указавший, что «за два тысячелетия существования христианства различным аспектам его истории, его первоначальных произведений, мировоззрения, социальных идеалов посвящены тысячи книг и статей на всех основных языках. Великое множество аналитических разборов, сопоставле-

ний, гипотез и еще более бесчисленное множество лишенных такого подхода богословских апологетических сочинений переполняют библиотеки мира»⁵⁸.

1. Становление и развитие историографии раннего христианства. Зарубежная историография XIX — начала XX века

Настоящей теме, вынесенной в заголовок, профессор Московского университета А. П. Лебедев посвятил свой главный труд, который так и назывался: «Церковная историография в главных ее представителях с IV века по XX». В дореволюционной церковно-исторической науке она занимает исключительное место. Работа А. П. Лебедева чрезвычайно информативна, ибо основана на анализе первоисточников — прежде всего трудов греческих церковных историков IV—VI веков и немецких протестантских историков XVI—XIX веков.

Книга Лебедева имеет три раздела. Первый из них посвящен ранней греческой церковной историографии⁵⁹. Проведенный в нем анализ трудов пяти православных церковных историков IV—VI веков — Евсевия Кесарийского, Сократа Схоластика, Эрмия Созомена, Феодорита Кирского и Евагрия Схоластика — представляет большую ценность даже с точки зрения современной исторической науки. Значимость этой его части определяется тем, что в отечественной историографии это пока единственная серьезная попытка дать целостную картину развития церковно-исторического жанра, начиная с Евсевия.

Второй раздел «Церковной историографии» посвящен немецкой протестантской церковно-исторической традиции. Такой неожиданный скачок от VI к XVI веку вызывает удивление, поскольку А. П. Лебедев игнорирует длительный (девять веков!) и важный период развития церковной историографии. Ученый сам ощущает необходимость объяснить столь значительную лакуну. В конце первого раздела он заявляет, что на Евагрии Схоластике развитие церковно-исторической науки прекратилось⁶⁰. И далее, для обоснования этого своего тезиса, он доказывает, что последующие византийские историки были скорее не историками Церкви, но хронистами, и при этом он оцени-

вает их крайне пренебрежительно⁶¹. Такая низкая оценка византийской исторической литературы — один из самых спорных моментов работы А. П. Лебедева, тем более что он вводит ее исключительно для объяснения того, почему им устраниены все ее представители из сферы его анализа, однако нельзя не согласиться с ним в том, что сама по себе церковная историография как жанр исчезает в Византии в VII–XIII столетиях. Тем не менее, вызывает сожаление, что в его исследовании нет упоминаний о последнем византийском церковном историке Никифоре Каллисте Ксанфопуле (XIV в.) и что в нем практически игнорируется средневековая католическая историография — ученый удостаивает нескольких слов лишь Сульпиция Севера, да и то выносит их в приложение. В его труде ничего не говорится ни о Беде Достопочтенном, ни о Флодеарде Реймском, ни об Адаме Бременском, ни об Ордерике Виталии, ни о других церковных историках средневековой Европы.

В качестве «главных представителей» немецкой протестантской историографии А. П. Лебедев называет шестнадцать мыслителей — от Матвея Флакка (XVI в.) до Адольфа Гарнака (конец XIX — начало XX в.). Однако выбор им этих имен представляется не всегда безусловным. Очевидно, что далеко не все видные церковные историки протестантской Германии попадают в сферу его внимания. Так, А. П. Лебедев проходит мимо таких значительных фигур протестантской церковно-исторической традиции, как Фридрих Спанхайм (XVII в.) или Зигмунд Якоб Баумгартен (XVIII в.). С другой стороны, в поле зрения ученого попадают авторы, вовсе этого не заслуживающие. Так, он вводит в свое сочинение целую главу о создателях немецких учебников по церковной истории, появившихся в XIX веке — главу, в жанровом отношении не совсем уместную в рамках серьезного научного исследования, тем более что изложение в ней порой перестает быть информативным и начинает напоминать чисто формальную рецензию⁶².

Завершает работу А. П. Лебедева третий раздел, посвященный русской церковной историографии⁶³, в котором он развивает идеи, высказанные в своей более ран-

ней статье «Краткий очерк хода развития церковно-исторической науки у нас в России»⁶⁴. Историю отечественной церковно-исторической мысли А. П. Лебедев связывает исключительно с XIX столетием и делит ее на два основных этапа. Первый — до начала 70-х годов, начальный период развития всякой науки, период накопления и освоения источников. Этот период характеризовался, по мнению ученого, довольно низким уровнем работ по церковной истории, их слабой связью с духовными учебными заведениями и тесной их зависимостью от богословия. Второй же этап, начавшийся в 70-е годы, стал, по его словам, периодом превращения церковной историографии в действительную науку. Однако А. П. Лебедев оценивает этот период также достаточно взвешенно и критично. Он выступает не как апологет, стремящийся возвеличить отечественную церковную историографию за счет протестантской, но как беспристрастный ученый, признающий, что «у нас наука церковно-историческая находится еще на очень невысокой ступени развития»⁶⁵.

По мнению автора данной статьи, нет необходимости подробно останавливаться на историографии IV — начала XX веков, если она уже была подробно изучена до революции⁶⁶. Систематическое исследование историографии IV — начала XX века — тема отдельной работы. Что же касается отечественной (русской дореволюционной и советской) историографии, то на ней стоит остановиться подробнее, как и на новейшей историографии.

2. Русская дореволюционная историография

Изучение истории раннего христианства в дореволюционной русской исторической науке — тема, еще практически не получившая своего осмысления в историографии. До революции выходили историографические обзоры русского богословия, но историография раннего христианства в них не выделялась⁶⁷, как и в общих историографических работах советского времени⁶⁸. В историографических обзорах по истории раннего христианства, вышедших в советское время, сочинения российских дореволюционных авторов упомянуты только Г. М. Лившицем⁶⁹, и то лишь в библиографическом списке. В совет-

ских работах, посвященных развитию историографии первоначального христианства, как правило, этому вопросу не уделяется никакого внимания, поскольку их авторы рассматривают только «научную» историографию, то есть преимущественно критическую.

Выявление основных направлений и характеристик историографии XIX — начала XX века играет служебную роль — показать наличие в дореволюционной России достаточно развитой историографии раннего христианства и преемственность по отношению к ней советской историографической школы, унаследовавшей не только отдельные интересные наработки, но и некоторые исследовательские приемы, тенденции и даже научные центры.

Изучение первых веков христианской истории в России приобрело систематический характер и утвердилось как определенная научная специальность в 70-е годы XIX века. Книги, выходившие до этого времени, представляли собой скорее компиляции из канонических церковных историков и, отчасти, популярных западных сочинений. Авторы ставили своей задачей ознакомление читателя с общими положениями христианской истории, догматики и организации и — через исторические экскурсы — утверждение значимости христианства, особенно в его православной форме⁷⁰. Параллельно, еще с XVII века, под эгидой Церкви, проводилось издание вероучительных и исторических церковных источников: писаний отцов церкви, церковных историков, агиографии⁷¹, часто в новых русских переводах, с комментариями.

Постоянные и тесные контакты с Западной Европой обеспечивали проникновение в страну практически всех новейших западных веяний. В полной мере это относится и к библейской критике. Но знакомство с работами западноевропейских исследователей не означало их безоговорочного принятия. В середине XIX века отношение к религии и Церкви в России существенно разнилось от уровня религиозности в Европе. Достижения библейской критики стимулировали развитие изучения истории христианства в отечественной историографии, но и задачи, и подходы у русских исследователей были, как правило, совершенно иными. Место, которое занимало православие

в России, обеспечивало ему контроль за состоянием умов. Русские мыслители середины XIX века ни в коем случае не исключали себя из православной традиции, и даже работы либеральных историков носили скорее охранительный характер, как попытка противостоять западному безверию на основании достижений науки.

Поскольку проблемы возникновения и ранней истории христианства всегда имели не только научное, но и общемировоззренческое, более того — государственное значение, то и в способе их решения находили отражение общие теоретические и общественно-политические взгляды исследователя. Несмотря на то, что реально развитие историографии раннего христианства в дореволюционной России укладывается менее чем в полвека, в ней, как и в целом в русской общественно-исторической мысли, можно условно выделить три направления: духовно-консервативное, светское — умеренное и критическое.

Но в силу молодости самой научной дисциплины глубоко дифференцироваться внутри себя наша историография не успела. Относительно либеральных взглядов придерживались некоторые церковные историографы; светские же авторы тоже были людьми верующими, и порой весьма консервативными, и жесткого водораздела во взглядах на раннехристианскую историю между либералами и консерваторами не существовало. Проводя подобное разделение, необходимо вполне отдавать себе отчет в том, что в большинстве случаев серьезных разнотечений между указанными направлениями не было; следует говорить скорее о некоторой разнице в конкретных объектах изучения и постановке исследовательских задач⁷².

Принимая как абсолют Священную историю, русские православные ученые консервативных убеждений видели свою задачу лишь в некотором уточнении установленных истин, а ни в коем случае не в проверке или пересмотре их. Необходимость же специальных исследований в области раннехристианской истории для Церкви имела два главных основания: осмысление поступающих в распоряжение науки новых источников и определение соотношения между изначальными устоями христианства и его современным состоянием — с православно-апологетических позиций.

Более активно, чем зарождением христианства, церковная историография занималась временем, уже не связанным впрямую с личностью и деятельностью Иисуса Христа, а следовательно — неканонизированным авторитетом Священного Писания. По самому раннему периоду, по сути еще доцерковному — работ немного. Пожалуй, наиболее исследованная в церковной историографии часть раннехристианской истории — история самой Церкви, ее становления и развития, эволюции основных церковных институтов.

В любом случае, раннехристианская община рассматривалась, как идеал братской любви и взаимопомощи, основанной на внутренней духовной потребности последователей Христа, поддерживаемой апостолами и их преемниками⁷³. Особено много внимания уделялось зарождению основополагающего для церковной организации института епископата⁷⁴. В возникновении епископского сана видели естественную потребность разрастающейся раннехристианской общины в самоорганизации. Хозяйственные функции при этом не играли главной роли: изначально, от своего возникновения, епископат принимал на себя и духовное руководство в общине. Из епископальной организации, в процессе ее внутренней эволюции в связи с расширением паствы, выросла вся церковная структура. Отдельные общины-церкви при этом сохраняли относительную самостоятельность, и лишь существенные вопросы учения требовали межцерковного общения (тема Всеянских Соборов достаточно изучена в дореволюционной историографии).

Распространение христианства в Римской империи, гонения, претерпленные первыми христианскими подвижниками, отношения новой религии с языческими властями — излюбленные темы исторических исследований церковных историков⁷⁵. Но посвящены ли их работы каким-то частным аспектам взаимоотношений христианства и языческого мира или в них рассматривается процесс в целом, приоритетными остаются узловые моменты, зафиксированные церковной традицией, начиная от апостольских посланий и «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Число и характер гонений на христиан, деяния мучеников,

оценка деятельности римских властей до Константина и Феодосия включительно — все согласуется с общепринятой точкой зрения. Привлекаемый источниковый материал укладывается в рамки заданной концепции, в которой христианизация Римской империи выглядит как процесс провиденциальный, но при этом преувеличивается, с одной стороны, влияние христианства, а с другой, острота противостояния между ним и языческим миром, вылившаяся в гонения на христиан.

Еще два направления в историографии раннего христианства — направление философское (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Павел Флоренский) и направление критическое. Последнее было наименее развито. Критические изыскания по западному образцу не приветствовались ни церковными и светскими властями, ни академической наукой. Этим объясняется позднее начало критического изучения раннехристианской истории в России, равно как и его узость и умеренность. В России переводили сочинения западных библеистов, а уже в первом десятилетии XX века появились несколько отечественных работ, авторы которых склонны были рассматривать христианство не как Божественное Откровение, а прежде всего, как предмет исторического изучения. Самой известной из них стала книга Н. А. Морозова «Откровение в грозе и буре»⁷⁶. Известнейший революционер-народник, отчасти благодаря астральной теории А. Немоевского, отчасти — на основании собственных рассуждений, предлагал совершенно новый взгляд на историю христианства и новую датировку одного из важнейших христианских канонических текстов — Апокалипсиса Иоанна Богослова. Создание Апокалипсиса было отнесено им к IV веку от Р.Х., а автором его признан не любимый ученик Христа апостол Иоанн Зеведеев (Богослов), а один из известных вероучителей Иоанн Хризостом; Иисус Христос, Богоматерь, все образы Апокалипсиса перенесены на небо — как символы созвездий или даже атмосферных явлений, из чего безусловно следовало, что традиционная раннехристианская история не имеет под собой никаких оснований. Академической наукой выводы Н. А. Морозова признаны не были.

На рубеже XX века в науку пришли многие исследователи, впоследствии оказавшие влияние на становление советской историографии раннего христианства: С. А. Жебелев, С. Я. Лурье, Н. М. Никольский, чьи источникovedческие исследования получили высокую оценку коллег. Их трудами были заложены основы материалистической историографии и особенно источникования раннехристианской истории (хотя до революции они работали на эту тему выпустили немного⁷⁷). Еще раньше заявил о себе как об интересном ученом-антиковеде Р. Ю. Виппер, которого по его взглядам на тот момент уместнее относить к либеральному направлению⁷⁸. К началу Первой мировой войны российская историография раннего христианства уже имела и определенные научные заделы, особенно в работе с источниками, и достаточно подготовленных ученых.

После революции прямая преемственность историографической традиции была прервана и большинство исследователей никак свою связь с русской исторической наукой не обозначало. Тем не менее представляется весьма показательным, что первые серьезные специалисты по раннехристианской истории — воспитанники именно дореволюционной школы. И первые исследовательские центры формировались в тех городах, где и до революции существовали уже традиции изучения первоначального христианства — Москва, Петербург; несколько меньшую роль сыграли Харьков и Киев. А в 60–70-е годы, когда в основном исчерпали себя ортодоксальные марксистские подходы, научный поиск вернулся к тем направлениям исследований, которые уже существовали в дореволюционной русской науке: лингвистические, историко-философские аспекты источниковой работы, специфика бытования раннехристианской традиции на русской почве, связь христианской мысли с античной духовной культурой, соборное движение и апологетика. Более того, в последние два десятилетия советские историки начали прямо демонстрировать интерес к достижениям предшественников⁷⁹, осознавая значимость наследия отечественной историографии в изучении раннего христианства.

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать следующий вывод: интерес к раннехристианской истории в русской исторической науке достаточно традиционен. Работы 20-х и последующих годов базировались, в том числе, и на достижениях отечественных ученых предшествующего периода, даже если авторы их не заявляли об этом.

3. Советская историография

Говоря о советской историографии раннего христианства, не следует упускать из вида, что важнейшим источником, из которого советские историки черпали и общие подходы к пониманию исторического процесса, и постановку исследовательских задач, и методы их решения оказались сочинения классиков марксизма: К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина.

Влияние марксизма было тем сильнее, чем конкретнее высказались его основатели по той или иной проблеме. Авторитет классиков не подвергался сомнению, независимо от степени их компетентности в данном вопросе. Соответственно, если никто из них специально определенной проблемой не занимался, то исследователи вольны были относительно самостоятельно искать «марксистское» решение, но если у классиков имелись конкретные указания, они неизбежно должны были приниматься как руководство к действию. В результате все советские историки (чьи взгляды порой существенно отличались друг от друга) вынуждены были искать в произведениях «отцов-основателей» подтверждения своим концепциям, что и породило своеобразную экзегезу классиков марксизма, сродни толкованиям Священного Писания.

Историография раннего христианства не была исключением, поэтому, чтобы понять ее основные принципы, необходимо рассмотреть взгляды основателей марксизма по данному предмету, отказавшись от апологетической традиции советского времени. Приведем лишь некоторые работы из всего обширного комплекса под названием «К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин о раннем христианстве»⁸⁰.

Для победившей в России в 1917 году марксистской партии проблема отношения к религии, особенно к хрис-

тианству, стояла очень остро. В христианской стране атеистическая власть не могла существовать, и новое правительство начинает последовательно избавляться от христианства и других религий. Такая цель изначально была поставлена перед всеми структурами, связанными с формированием общественного сознания. На историческую науку была возложена задача развенчания «христианского исторического мифа» как воплощения общественного идеала. Историки должны были показать, что христианская религия была и остается «инструментом одурманивания и эксплуатации масс». История Церкви предоставляла для этого достаточно возможностей.

С другой стороны, христианство многими воспринималось как учение, по своей социальной сути близкое коммунистическим идеалам. Поздняя история Церкви легко опровергала подобные представления, но в первоначальном христианском учении и ранней практике христианства действительно существовали параллели к социально-уравнительным идеям марксизма («Все же верующие были вместе и имели все общее», Деян. 3:44). Историки-марксисты должны были высказать свою оценку такого сходства, не идеализируя христианство признанием его духовной близости коммунизму, но и не дискредитируя марксизм априорным отрицанием любых связей с христианской традицией. Соотношение учения Христа и «революционной идеологии рабочего класса» должно было быть определено особо, и оценка первоначального христианства не могла быть однозначно отрицательной. Кроме того, насущные идеологические задачи не могли уничтожить стремления исторической науки к объективности.

Историография раннего христианства непосредственно зависела от общеметодологических установок исследователей и господствующей идеологии. «Формирование и смена обобщающих конструкций протекали в общем русле развития общественной мысли. Именно общие мировоззренческие позиции автора, преломленные в данной сфере религиознания, оказывались основой тех или иных концепций возникновения христианства»⁸¹.

Для советской историографии раннего христианства, сформировавшейся и существовавшей в Советском Со-

юзе отрасли исторической науки, методологической базой явился марксистский историко-диалектический подход, а основным предметом изучения было раннее христианство. Определение хронологических рамок советской историографии не предоставляет сложности и естественно вытекает из самого понятия «советская историография». Она начала формироваться вместе с возникновением Советского государства в 1917 году, и прекратила свое существование с развалом Советского Союза в начале 90-х годов. Это редкий пример, когда география и хронология историографической школы обозначены столь четко. Несколько менее конкретны внутренние факторы ее самоопределения: кадры, задачи, специальные исторические методы.

Помимо советской марксистской историографии существовали марксистские школы и за рубежом. Советские марксисты были наиболее авторитетны, и большинство зарубежных исследователей ориентировалось на их трактовки. Но совершенно иные общественные и историографические традиции накладывали свой отпечаток на их марксизм. Существовали концептуальные разнотечения между советскими и зарубежными марксистами (к последним относятся такие видные историки, как Шарль Эншлен⁸², Арчибалд Робертсон⁸³, Амброджо Донини⁸⁴), и нередко взгляды несоветских исследователей подвергались в отечественной историографии резкой критике — достаточно вспомнить К. Каутского, заочная дискуссия с которым была одним из важнейших факторов становления советской марксистской историографии раннего христианства.

Не следует именовать советскую историографию «подлинно марксистской» и считать то понимание марксизма, что оформилось в ней, единственным верным. Взгляды классиков марксизма достаточно неоднородны и всегда допускали различные интерпретации (После некоторых важнейших открытий факт Воскресения Христа признал к концу своей жизни не кто иной, как Фридрих Энгельс: «Новейшие каппадокийские открытия обязывают изменить наш взгляд на некоторые немногие, но важнейшие события мировой истории. И то, что казалось ранее достойным

внимания только мифологов, должно будет привлечь внимание и историков. Новые документы, покоряющие скептиков своей убедительностью, говорят в пользу наибольшего из чудес в истории — о возвращении к жизни Того, Кто был лишен ее на Голгофе». Правда, эти строки Энгельса неизвестны у нас — они на разу не переводились на русский язык в изданиях Маркса и Энгельса⁸⁵). В исторической науке получили развитие преимущественно те из них, что удовлетворяли потребностям государственной идеологии, формировавшейся в 20–30-е годы.

Особо следует остановиться на том, что являлось заглавным предметом исследования в историографии раннегоХристианства. Понятие это до сих пор не получило общепризнанного определения. В разных историографических традициях конкретные хронологические рамки истории раннего христианства обозначались по-разному. Сам термин не принадлежит только советской историографии. Он возник еще в традиционном церковном историописании и первоначально относился лишь ко временам непосредственной деятельности Иисуса Христа и его учеников, до возникновения Церкви. Позже понятию «раннее христианство» стал придаваться не только хронологический характер. Раннее христианство — это «чистое» христианство, еще не искаженное действиями людей. Наиболее традиционно определение раннего христианства как времени от начала проповеди Иисуса Христа и до признания новой религии государством при императоре Константине.

Первый опыт периодизации античного христианства в советской историографии принадлежит Н. М. Никольскому, который выделяет в христианстве античной поры три периода: 1) первоначальное, или эсхатологическое христианство (30-е гг. I в. — нач. II в.); 2) формирование эсхатологического христианства в Церковь (II в. — нач. IV века); 3) официальное закрепление сложившийся догматики и организация Вселенской Церкви (с первой четверти IV в.)⁸⁶.

Широко вошла в научный оборот периодизация, предложенная С. И. Ковалевым. Все античное христианство он разделяет на три этапа. Первые два объединяются под

названием раннего христианства, при этом внутри выделяется первый этап — первоначальное христианство. В качестве границы между ранним христианством и третьим этапом античного христианства С. И. Ковалев устанавливает двенадцатилетний промежуток между эдиктом 313 года и Никейским собором. Последний этап начинается с 325 года и получает название позднего христианства⁸⁷.

Следует заметить, что термины «первоначальное» и «раннее» христианство с полным основанием воспринимается как обозначение определенных, качественно отличных, этапов всего двухтысячелетнего развития христианства в целом, а не в узком смысле «первоначального античного» или «раннего античного» христианства. Это обстоятельство не позволяет примириться с термином «позднее» христианство за счет, допустим, трактовки его как «позднее античное» христианство⁸⁸.

Как известно, усилия, предпринимаемые Церковью в направлении поисков союза с государством, в первой четверти IV века увенчались тем, что христианство заняло после 313 года ведущее положение среди других религий Римской империи (исключение было только во время короткого правления Юлиана Отступника). Но завершать период раннего христианства следует совершенно определенной вехой — 325 годом. Так называемые толерантные эдикты были лишь первыми проявлениями зрелого союза Церкви и государства, его же апофеозом стал именно Никейский собор. Он имеет значение грани между двумя периодами и как выражение упомянутого союза, и как зримая ступень развития догматики (*Credo*). Именно на 325 год в качестве водораздела указывал Ф. Энгельс⁸⁹.

Итак, исходя из всего вышесказанного, вынесем следующее положение: античное христианство имело в своем развитии три периода, которые могут быть определены как первоначальное христианство (I в. по Р.Х.), раннее христианство (II в. — 325 г.) и развитое (325—476).

Предмет историографии раннего христианства составляет не только собственно христианская проповедь, но и тот мир, в котором она возникла, его экономика, политика, культура в их взаимосвязи с новой религией. Поскольку

история раннего христианства — это история его становления как мировой религии, то вполне уместно, как это и делали многие историки, включать в рамки раннего христианства весь период оформления учения и распространения его в Римской империи, вплоть до ее падения.

Также, кроме периодизации раннего христианства, до сих пор не изучена степень различных критических построений XIX века на развитие советской историографии. За рамками историографического анализа оставалась русская дореволюционная наука. Краткая библиография русской литературы есть у Г. М. Лившица⁹⁰, но аналитических исследований историографии раннего христианства нет ни в одной работе, более того, в большинстве случаев историографы прямо обосновывали отсутствие интереса к русской дореволюционной историографии раннего христианства тем, что ее просто не было, что неверно⁹¹. Лишь недавно появились первые работы, где рассматривается близкая к раннехристианской проблематика в дореволюционной историографии⁹².

Особое внимание заслуживают работы наших русских историков: А. М. Иванцова-Платонова и В. В. Болотова⁹³. Также следует выделять и отечественную зарубежную историографию⁹⁴.

Первые специальные исследования советской историографии раннего христианства были написаны в 60–70-е годы ведущими советскими специалистами в этой области: С. И. Ковалевым, Я. А. Ленцманом, Г. М. Лившицем, М. М. Кублановым, У. С. И. Ковалева и М. М. Кубланова такие историографические экскурсы носят вспомогательный характер. Более глубоко и систематично в них проанализированы домарксистские и буржуазные концепции по истории раннего христианства, советская же наука представлена лишь наиболее известными исследователями (Р. Ю. Виппер, А. Б. Ранович, Е. М. Штаерман, и некоторые другие)⁹⁵.

Наиболее полный труд, посвященный изучению истории раннего христианства, был подготовлен Г. М. Лившицем⁹⁶. Он и по сей день остается самым внушительным пособием по истории раннего христианства, хотя собранный в нем материал нуждается в обновлении. Здесь

представлена критика христианства и Библии за более чем полторы тысячи лет, начиная от античных авторов и до середины XX века, включая и домарксистских, и марксистских, и советских исследователей, и зарубежных марксистов. В главе, посвященной советской историографии, Лившиц не выделяет никаких специфических черт, ограничиваясь провозглашением достоинств марксистских методов. В целом, книга соответствует названию: «Очерки историографии...», и может считаться скорее справочным пособием, чем аналитическим трудом.

Самая интересная работа была написана Я. А. Ленцманом⁹⁷. Автор обрисовал общее направление развития советской историографии раннего христианства и определил ее ближайшие перспективы. Статья эта невелика, в ней намечены лишь самые общие положения, и есть с чем не согласиться: о роли А. Б. Рановича, о гипертрофии интереса к историчности Иисуса Христа в ранней советской историографии, о необходимости создания новых обобщающих трудов. Кроме того, в статье содержался краткий анализ работ ведущих специалистов по истории раннего христианства и интересовавшихся этими вопросами идеологов советского государства (А. В. Луначарский, Е. М. Ярославский). Достаточно точно были определены и ближайшие задачи развития советской историографии на тот момент — развитие ее шло именно по этому пути (изучение гностицизма, источников, несколько труднее оказалось выйти на новый уровень общения).

Общим недостатком, хоть и вполне объяснимым, всех вышеперечисленных работ является идеализация марксистского метода как вершины возможностей познания раннего христианства. Эволюция мировой критики христианства предстает чуть ли не как провиденциальный процесс, целью которого было создание марксистской методологии исторического познания. Но отмечалось при этом и неоднородность советского марксистского изучения раннего христианства, наличие в ней различных точек зрения по отдельным вопросам.

Более поздние работы, вышедшие в начале 80-х годов, еще более ограничены во своим задачам. В них также в первую очередь рассматривается конкретная проблемати-

ка исследований по истории раннего христианства, а не эволюция в целом. Именно с этой точки зрения — главные проблемы, варианты решения их в советской историографии и некоторые имена — они и могут быть интересны⁹⁸. Наиболее заметны работы К. Г. Коржевой и Л. Е. Семенова. К. Г. Коржева продемонстрировала эволюцию оценок классового характера раннего христианства в советской историографии⁹⁹, а Л. Е. Семенов попытался определить задачи дальнейшего его изучения и возможности использования новых методов в историческом анализе¹⁰⁰.

В общем, при изучении основных историографических работ порой создается ощущение, что советские исследователи лучше были знакомы с немарксистской историографией — как традиционной, так и современной. Во всяком случае, полемика с немарксистскими авторами и попытки систематического анализа их концепция встречаются чаще, чем исследование достижений отечественной историографии¹⁰¹.

При изучении советской историографии раннего христианства ясно видно, что она постоянно изменялась, не оставаясь однородной в своем развитии. При этом в эволюции ее можно выделить отдельные периоды, которые характеризовались большим внутренним единством.

Период становления советской историографии раннего христианства начался после Октябрьской революции и продолжался до середины 50-х годов. За это время в раннехристианской историографии произошли серьезные изменения, и период становления приходится разделить на три этапа. С 1917 (точнее, даже 1922) года и до конца 20-х годов шло усвоение достижений предшественников и попытки определения сути марксистского подхода. В конце 20-х годов, после выхода статьи «О государстве» действительно происходят изменения — обостряется борьба против любых отклонений от общего курса. К 32–33 годам советская историография унифицировала свои методологические подходы, и началось более глубокое изучение истории раннего христианства, связанное с источниковедческой работой, воспитанием нового поколения историков и выработкой общей концепции раннехристианс-

кой истории. Этот этап был разорван войной, и до середины 50-х годов советская историография раннего христианства восстанавливала силы.

В середине 50-х годов начинается новый период, период расцвета советской историографии раннего христианства. Он был связан с обобщением уже достигнутых результатов и изучением новых источников (после открытий Кумрана и Наг-Хаммади). В 60-е годы намечаются новые явления в развитии историографии раннего христианства: попытки осмыслиения пройденного пути, поиск новых тем и подходов. Все эти изменения происходили постепенно, и поэтому не выделяются как специальный этап.

К концу 60-х годов все сильнее проявляется неудовлетворенность исследователей ортодоксальными марксистскими подходами. Методологические поиски 60-х — начала 70-х годов не дали желаемого результата, и во второй половине 70-х — начале 80-х годов в советской историографии раннего христианства становятся заметны признаки методологического кризиса: падение исследовательской активности, пересмотр некоторых устоявшихся точек зрения, фрагментация исследований.

Кризисные процессы показали, что необходимо искать выход в изучении истории раннего христианства, переходя на новый методологический уровень. На протяжении 70–80-х годов шло накопление материала для такого шага. В конце 80-х, благодаря изменившимся общественным условиям, советская марксистская историография получила новый стимул для развития, даже были предприняты попытки действительно выйти из кризиса, но развал советской системы и отказ от марксизма в качестве государственной идеологии поставил историографию раннего христианства в совершенно новую ситуацию. Советская историография раннего христианства прекратила свое существование.

4. Новейшая историография

Новейшая историография раннего христианства представляет собой великое множество трудов богословов, религиоведов, историков, филологов интересующихся воп-

росами первоначального христианства (I в. по Р.Х.). Проследить ее всю не только очень трудно, но и невозможно в рамках настоящей статьи. Каждый месяц появляются новые работы по истории христианской Церкви того или иного периода или общие обзорные работы, в которых рассматривается вся история христианской Церкви, в том числе и первоначальной Церкви. Бесчисленное множество диссертаций было защищено на эту тему, как в светских, так и в духовных высших школах.

На рубеже двух тысячелетий только в России стали выходить книги, полностью посвященные вопросам античного христианства, а сама серия так и называется: «Античное христианство. Источники». В России открылись христианские вузы, при которых выпускаются специальные альманахи, вестники, журналы, книги по раннему христианству. Прогресс очевиден, но, к сожалению, до него был семидесятилетний регресс. Поэтому, как это не печально, труды и изыскания в этой области современных иностранных коллег во многом превосходят наши благие начинания. Приходится сотрудничать с западными школами и идти на компромиссы. По такому пути пошел Библейско-богословский институт св. апостола Андрея (далее ББИ) вот уже несколько лет, сотрудничающий с ведущими западными университетами и с их согласия и при их поддержке выпускающий книги, посвященные истории Нового Завета¹⁰².

Конечно, не все наши школы идут путем ББИ или Православного Свято-Тихоновского богословского института (ПСТБИ)¹⁰³, Российского православного университета и других недавно открытых христианских вузов. Есть школы, сохранившие прекрасные библиотеки, и у них есть возможность работать самостоятельно. Эти школы имеют опытных профессоров, продолжают дореволюционную традицию. В первую очередь к таким школам относится Московская духовная академия (МДА). В ее стенах работают известные историки Церкви, богословы, филологи. Написаны диссертации на тему раннее христианство. Более того, некоторые из преподавателей МДА выпустили и собственные книги, посвященные истории интересующего нас периода христианской церкви¹⁰⁴. Лично автору статьи

ближе подход исследователей МДА. Действительно, в России велико наследие дореволюционной историографии по раннему христианству. Думается, что нужно изучать это наследие. Неслучайным, в этой связи являются попытки казанских исследователей систематизировать дореволюционную историографию Казанской духовной академии и уже на ее основе разрабатывать новые темы в истории раннего христианства.

Сегодня выпускается немало исторической литературы, так сказать, «православной научно-популярной», расчетанной на массового читателя. Эти книги, как правило, написаны духовенством Русской Православной Церкви¹⁰⁵. Научно-популярные книги выпускаются при монастырях или подворьях: Свято-Даниловом и Сретенском монастырях, Крутицком Патриаршем подворье¹⁰⁶.

Наконец, на территории России и территории бывшего СССР выходят и научные издания по истории раннего или античного христианства. Это серии: «Античное христианство», «Византийская библиотека», «Памятники святоотеческой письменности» и отдельные издания¹⁰⁷. Именно эти книги представляют наибольший интерес, ими в большей степени и пользовался автор настоящей работы.

Особенно радует, что стали выходить переводы источников на русский язык, что делает их доступными для любого читателя¹⁰⁸.

На Западе вопросами истории Церкви занимаются преимущественно богословы или церковные историки, люди, как правило, религиозные: католики, протестанты. Проследить все выпуски книг, журналов, статей практически невозможно. Но такая задача перед нами не стояла. Можно отметить только тенденции, присущие западной христианской историографии. Это, во-первых, либеральный и, во-вторых, критический подходы. К тому же работы западных исследователей очень оригинальны. Чтобы представить западную современную историографию по первоначальному христианству в ее полном размере, необходимо посвятить этому специальное исследование. Автор настоящей работы пользовался лишь теми трудами западных коллег, что переведены на русский язык¹⁰⁹.

Заключение

Первый век истории христианства был необыкновенно динамичен. Проходит два десятилетия после проповеди Иисуса Христа, и Его учение, благодаря миссии апостолов разносится по всему Средиземноморью и даже выходит за пределы Римской империи. Народ начинает принимать новое учение, «благую весть». Среди христиан оформляется уже единое богослужение, образуется институт епископата — иерархия Церкви. Христианство мало-помалу приобретает черты общественного института, и его лидеры всячески стараются подчеркнуть, как много значит церковная организация для жизни общества.

В этот же период на первоначальную Церковь обрушаются серьезные гонения, притеснения со стороны римскихластей. Но, несмотря на свое бедственное положение, христиане не отрекаются от Христа, а наоборот, еще больше укрепляются в вере и своим мужественным примером, своим свидетельством — порой ценою жизни — приводят новых людей в ограду Церкви.

В конце I века на смену апостолам приходит новое поколение — «мужи апостольские» (Apostolic Fathers). Христианство, развивавшееся в иудейской среде, приобретает эллинистическую форму. Мужи апостольские (Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Папий Иерапольский, Поликарп Смирнский и другие преемники апостолов) замечают различия в характере вероучения и существенные местные отличия. Они пытаются это исправить, пишут послания Церквам, пастве и друг другу, что ведет к образованию канона.

Потрясает харизматическое настроение первых христиан, их эсхатологический настрой: каждый день проживать как последний. Их любовь друг к другу потрясала окружающих. Их милосердие и сострадание ко всем было залогом скорого распространения нового вероучения. Именно христиане, — и это проходит через всю раннехристианскую литературу — призывали к себе нищих, сирот, вдов, калек, грешников, блудниц, т.е. всех, кто оказался вне существующих общественных связей, всех, кто, согласно античным представлениям, занимал приниженное положение. Христианское милосердие привлекало самых разных

людей, не только ущемленных социально, но и страдающих физически, оно выражалось в заботе о бедных, посещении братьев, находившихся в тюрьме, в объединении усилий в период бедствий — голода, эпидемий или войн.

Автор настоящей работы считает, что разработка тем раннего христианства чрезвычайно актуальна именно в наши дни, т.к. I век раннего христианства есть то связующее звено, которое объединяет и современных православных, и католиков, и протестантов. Ибо здесь мы едины — это наша история. К тому же, в современном христианском мире ситуация повторяется. Опять, как в I веке, так и в XXI: интеллигенция смеется над христианством и критикует его, чернь угрожает ему, простой народ уходит в бездну современного неоязычества (веры в гороскопы, тотемизм, «вещецизм»). Как в I веке, так и сейчас наблюдается мировоззренческий кризис в обществе. И, что особенно явственно — это вера в скорый конец света; вера во «Второе пришествие Христа» (у христиан¹¹⁰) или вера в «нового мессию» (у иудеев). Человечество ждет перемен, глобальных перемен.

Примечания

¹ Эти вопросы затронуты в разделе «Советская историография». См. ниже.

² Вспомогательными могут быть также эпиграфические источники — надписи в катакомбах древних христиан.

³ Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 2. М., 1860; Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1978. С. 101–144.

⁴ О последних трех см.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб., 1998. С. 3–12; Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Курск, 1889; Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1881.

⁵ О нем и его «Церковную историю» см.: Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 7–10.

⁶ Стратилатов И. А. Древность и важность апостольских правил. С приложением самих апостольских правил. СПб., 1996. С. 7–12.

⁷ См. о нем.: Барсов Н. И. Симеон Метафраст. В: Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 564–565.

⁸ Цит. по: Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Месяц сентябрь. Издание Свято-Введенского монастыря Оптино пустыни (репринт). С. XIX–XX.

⁹ Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. VI, гл. VIII.

¹⁰ Песнь Богородицы, песнь Захарии, песнь Симеона Богоприимца.

¹¹ См.: 1 Кор. 14:26.

¹² См.: Еф. 5:19.

¹³ См.: Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии. М., 1989.

¹⁴ De baptismo, 17.

¹⁵ Немецкий историк К. Шмидт в своей реконструкции помещал фрагменты связанные с Иерусалимом, значительно ниже — после истории Феклы и пребывания Павла в Мирах и Сидоне, считая, что они связаны с его участием в апостольском соборе 49–50 гг. См.: Schmidt C. Praxeis Pauloi: acta Pauli nah dem Papyrus der Hamburg Staats und Universitätsbibliotek... Hamburg, 1936.

¹⁶ Elliott J. K. The Apocryphal Jesus. Legends of the Early Church. NY., 1996. На русском языке: частично у С. С. Авенинцева. Многоценная жемчужина. М., 1994. С. 153–171; Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. С. 415–432. Полностью апокриф опубликован в: Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000. (Античное христианство. Источники) С. 159–237.

¹⁷ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. Париж—Москва, 1996. С. 161.

¹⁸ Термином «язычник» обозначены люди, не принявшие христианства. Библейская энциклопедия. М., 1891 (Троице-Сергиева лавра, 1990). С. 816.

¹⁹ См.: Деян. 8:9–23.

²⁰ Валентиниане — последователи Валентина (ок. 100 — ок. 161) античного мыслителя, одного из крупнейших авторов гностических писаний.

²¹ Гипотеза Иринея о самаритянском происхождении гностика нашла «научное» воплощение в классической работе Hindenfeld A. Kerzergeschichte des Urchristentums (1884).

²² Пантен (III в.) один из знаменитых учителей Александрийской школы, в которой получили христианское просвещение многие из отцов Церкви.

²³ Текст апокрифа см. в: Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб, 2000. С. 304–316.

- ²⁴ Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 196–198; Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 54–59.
- ²⁵ Цит по: Евсевий Памфил. Указ. соч. С. 63–66. См. для сравнения: Деян. 4:34–35.
- ²⁶ См.: Лебедев П. Ессеи и ферапевты. В: Дух Христианина. 1862–1863, декабрь, январь; ср.: Сидоров А. И. Древнекхристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 23–25.
- ²⁷ Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. СПб., 1900. XVIII, 5, 2.
- ²⁸ Там же, 3, 3.
- ²⁹ Ленцман А. Я. Происхождение христианства. М., 1960. С. 55–56.
- ³⁰ Тацит. Анналы. XV, 44.
- ³¹ Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1990. С. 157.
- ³² Письма Плиния Младшего. М., 1984.
- ³³ Тертуллиан. Апология, II, 6.
- ³⁴ Иустин Философ. Апология I, 70. Это послание обычно публикуют сразу после текста Апологии Иустина (см.: Сочинения св. Иустина, философа и мученика. М., 1863. С. 110). Большинство ученых считают данный текст подложным.
- ³⁵ Ранович А. Б. Указ. соч. С. 248–263.
- ³⁶ Там же, С. 251.
- ³⁷ Лукиан. Сочинения. Т. 2. С. 514–543.
- ³⁸ Ранович А. Б. Указ. соч. С. 270–331.
- ³⁹ Евсевий Памфил. Указ. соч. С. 215–216; Ранович А. Б. Указ. соч. С. 354–391.
- ⁴⁰ Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1975.
- ⁴¹ Мэри Тоттон. Лекции по истории Церкви. М., 1997. С. 11; Cross F. L. The Ancient Library of Qumran. NY., 1964. P. 100.
- ⁴² Беляев Л. А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000. С. 22–23.
- ⁴³ Указать точное место захоронения Иисуса христианам было трудно уже во II–III веках. Нынешний храм Гроба Господня в Иерусалиме основан на месте, определенном лишь в 326 г. при императоре Константине Великом. Церковное предание, связывая эти события с паломничеством матери Константина Елены, говорит, что, прибыв в Иерусалим, она учинила настоящее следствие, чтобы найти место распятия и погребения Христа. Наконец, были обнаружены крест Иисуса и Его гробница, но не в результате тщательных поисков, а благодаря чудесным знамениям («с божественной помощью», по словам Евсевия Кесарийского (Жизнь Константина, III, 26).

Источники и историография раннего христианства (I век)

⁴⁴ Плащаница — слово древнерусского происхождения, которому соответствует «простыня» или греч. *sindon* (саван).

⁴⁵ Синельников Вячеслав, свящ. Туинская плащаница на заре новой эры. М., 2001. С. 41–42.

⁴⁶ Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и лингвистике. СПб. (по изданию 1917 г.), 1995. С. 15.

⁴⁷ Беляев Л. А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000. С. 116–117.

⁴⁸ См., напр.: Крывелев И. Христос: миф или действительность. М., 1987.

⁴⁹ Эти легенды имеют широкое хождение и в наше время, но уже не в христианской среде. Об этом см. статью диакона Андрея Кураева «Был ли Иисус в Индии», его же «Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир. Размышления на пороге III тысячелетия». М., 2001. С. 356–385.

⁵⁰ Подробно текст апокрифа см. в: Иисус Христос в документах истории... С. 262–287.

⁵¹ Диакон Андрей Кураев. Указ. соч. С. 360.

⁵² Неизвестная жизнь Иисуса Христа: Тибетское сказание. СПб., 1910. Ориг. франц. изд.: *Notovitch N. La vie inconnue de Jesus Christ*. Paris, 1894.

⁵³ Митрохин Л. В. Иисус Христос в Индии: легенды и сказания. В: Вокруг Иисуса. Киев, 1993. С. 24.

⁵⁴ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т. 1. С. 18.

⁵⁵ Архимандрит Хр. Тибетское сказание о неизвестной жизни Иисуса Христа: Предварительные сведения. В: Неизвестная жизнь Иисуса Христа... С. 11.

⁵⁶ Митрохин Л. В. Иисус Христос в Индии... С. 33.

⁵⁷ Об указанной раввинской литературе см. в: Иисус Христос в документах истории. С. 301–329; 336–384.

⁵⁸ Кубланов М. М. Новый завет: Поиски и находки. М., 1968. С. 5.

⁵⁹ Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903. С. 8–249.

⁶⁰ Лебедев А. П. Указ. соч. С. 249.

⁶¹ Там же. С. 249–250.

⁶² См., например, оценку пособия Эбранда (там же. С. 456).

⁶³ Лебедев А. П. Указ. соч. С. 518–569.

⁶⁴ Богословский вестник. 1895. Декабрь.

⁶⁵ Лебедев А. П. Указ. соч. С. 454.

⁶⁶ Работа Лебедева переиздана в наше время, с ясными комментариями и хорошим вступлением. Она доступна для любого читателя: Лебедев А. П. Церковная историография в

главных ее представителях с IV до XX в. Под. ред. М. А. Морозова. СПб.: Алетейя, 2000. Более того недавно вышедший двухтомник «Раннее христианство» представляет возможность ознакомиться и с представителями немецкой протестантской историографии конца XIX — начала XX в.: Раннее христианство: в 2 т. М.—Харьков. 2001.

⁶⁷ См.: Библиографический указатель книг и статей на русском языке по истории религий. В: *Шантепи-де-ля-Соссей*. Иллюстрированная история религий. СПб., 1913. Т. 2; Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Репринт. Б. м., 1992; Кареев А. И. Отчет о русской исторической науке за 50 лет. В: Отечественная история, 1994, № 2.

⁶⁸ История исторической науки в СССР. Дооктябрьский период. М., 1965; Очерки истории исторической науки в СССР. В 3-х томах. М., 1963. Т. 1.

⁶⁹ Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970.

⁷⁰ Исторические рассуждения, читанные в публичном собрании Санкт-Петербургской Александро-Невской Академии. СПб., 1823; Муравьев А. Н. Первые годы христианской церкви. СПб., 1839; Смирнов С. Предизображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете. М., 1852.

⁷¹ См.: Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1858; Памятники древней христианской письменности. М., 1862. Вып. 1–8.

⁷² Похоже, что светской историографии ранней истории Церкви практически не существовало. Были, конечно, кафедры истории Церкви. Например, в Московском университете работал известный церковный историк протоиерей А. М. Иванцов-Платонов. В церковной историографии можно выделить самостоятельные школы, развивавшиеся при духовных академиях: Московской (А. В. Горский, А. П. Лебедев), Санкт-Петербургской (В. В. Болотов, И. В. Чельцов), Казанской (Я. И. Афионов, Ф. А. Курганов) и Киевской (П. А. Лашкарев, М. Э. Поснов). Принадлежавшие к ним исследователи придерживались и консервативных, и либеральных взглядов.

⁷³ Барсов Н. И. История первобытной христианской проповеди (до IV в.). СПб., 1885; Лебедев А. Харисматические учителя первенствующей церкви, I и II вв. М., 1903; Лебедев А. П. Пресвитеры во времена глубокой древности. Б. м. и г.; Лебедев Ам. С. Христианская помощь нуждающимся в древние времена христианства. Харьков, 1905; Поснов М. Э. Первая христианская община и коммунизм. В: Христианское чтение, 1909, №№ 4, 5.

⁷⁴ *Извеков Н. Д.* Иерархия Североафриканской церкви. Вильна, 1884; *Лебедев А.* Епископия и церковный приход в древности. М., 1904; *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви (от времен апостольских до IX в.). В: *Лебедев А. П.* Собр. духовно-исторических соч. М., 1905. Т. X.; *Его же.* Из истории нравственного состояния духовенства от II по VIII вв. Троице-Сергиева Лавра, 1903; *Его же.* Об избрании в епископский сан в древней вселенской и русской церкви. Харьков, 1872; *Мышчин В.* Устройство христианской церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.

⁷⁵ *Азаревич Д.* Античный мир и христианство. Публичные лекции. Ярославль, 1880; *Лашкарев П. А.* Об отношении древней христианской церкви к римскому государству. Киев, 1873.

⁷⁶ *Морозов Н. А.* Откровение в грозе и буре. М., 1907; *Его же.* Пророки. М., 1914.

⁷⁷ *Никольский Н. М.* Раннее христианство. В: Критическое обозрение. 1908. Вып. III; *Лурье С. Я.* К истории эллино-иудейского просвещения в Александрии. В: Историческое обозрение. СПб., 1893. Т. 6; *Его же.* Секта ессеев. В: Историческое обозрение. Т. 4. СПб., 1892.

⁷⁸ *Виппер Р. Ю.* Очерки Римской империи. М., 1908; *Его же.* Учебник древней истории. М., 1909; Новое изд.: *Виппер Р. Ю.* История древнего мира. М., 1993.

⁷⁹ См.: *Амусин И. Д.* Об одной забытой публикации тарусского профессора Александра Васильева. В: Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тыс. до н. э.) по библейским источникам. Сб. ст. М.: Восточная литература, 1993; *Федоров Г.* Откровение и наука. В: Новый мир. 1975. № 1; и др.

⁸⁰ *Дулов В.* Маркс и Энгельс о происхождении христианства. В: *Дулов В., Недельский В., Покровский А.* Происхождение христианства, Л., 1931; *Енишерлов Н.* Учение К. Маркса и Ф. Энгельса о происхождении христианства. В: *Антирелигиозник*, 1931, № 12; КПСС о религии и церкви. В: *Спутник атеиста*. М., 1961; *Кожевников В. А.* Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности. М., 1909; *Кошеленко Г. А.* Ф. Энгельс и проблемы изучения раннего христианства. В: ВДИ, 1970, № 4; *Крывелев И. А.* К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. М. 1964; *Крянев Ю. В.* Противоположность христианской идеологии и научного коммунизма. М., 1961; *Кубланов М. М.* К истории формирования взглядов Энгельса на происхождение христианства. В: Атеизм, религия, современность. М., 1973; *Лившиц Г. М.* Современная наука о раннем христианстве в свете идей В. И. Ленина. В:

Ленинское атеистическое наследие и современность. Минск, 1971; *Момджян Х. Н.* Коммунизм и христианство. М., 1974; *Ранович А. Б.* К. Маркс о христианстве. В: Антирелигиозник. 1938. № 8–9; *Его же. Ф. Энгельс* о раннем христианстве. В: Антирелигиозник. 1940. № 10–11 и т.д.

⁸¹ *Кубланов М. М.* Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Иссания. М., 1974. С. 137.

⁸² *Эншлен Ш.* Происхождение религии. М., 1954.

⁸³ *Робертсон А.* Происхождение христианства. М., 1959.

⁸⁴ *Донини А.* У истоков христианства. М., 1962.

⁸⁵ Непознанный мир веры. Календарь на 2001 год. Сретенский монастырь, 2000. Апрель, 16.

⁸⁶ *Никольский Н. М.* Христианство. В: Энциклопедический словарь братьев Гранат. Т. 45. Ч. III. Стлб. 1–24. С. 2.

⁸⁷ *Ковалев С. И.* Основные вопросы происхождения христианства. М.—Л., 1964. С. 49–50.

⁸⁸ Такое понимание предлагает Я. А. Ленцман, считая появление термина «позднее» христианство (вместо «поздне-античное») недосмотром, имеющим место в посмертно изданном труде С. И. Ковалева. См.: *Ленцман Я. А.* Рец. на кн. Ковалева С. И. «Основные вопросы происхождения христианства». М.—Л., 1964. С. 168.

⁸⁹ *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства. В: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 22. С. 476–477.

⁹⁰ *Лившиц Г. М.* Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970.

⁹¹ См.: *Ленцман Я. А.* Изучение советскими учеными раннего христианства. В: Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 4.

⁹² См.: *Суприянович А. Г.* Христианизация Западной Европы в отечественной историографии XIX — нач. XX вв. Автореф. канд. дисс. Казань, 1995.

⁹³ См.: *Иванцов-Платонов А. М.* Древняя церковная история: Курс лекций, читанных ordinатором профессором Иванцовым-Платоновым в 1888–1889 гг. М., 1890. С. 100–140; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. М., 1994.

⁹⁴ *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. Брюссель, 1964; *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж—Москва, 1996 или М., 2001.

⁹⁵ *Ковалев С. И.* Основные вопросы происхождения христианства. М.—Л., 1964.; *Кубланов М. М.* Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Иссания. М., 1974.

⁹⁶ *Лившиц Г. М.* Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970.

⁹⁷ *Ленцман Я. А.* Изучение советскими учеными раннего христианства. В: Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 4.

⁹⁸ Козаржевский А. Ч. Изучение проблем раннего христианства на исторических факультетах В: Тезисы докладов на Всесоюзной конференции по проблемам истории и классической филологии. Харьков, 1980; Семенов Л. Е. Актуальные теоретико-методологические проблемы изучения идеологии античного христианства. В: Вопросы методологии, историографии и источниковедения. Томск, 1984.

⁹⁹ Коржева К. Г. Проблемы первоначального христианства в советской историографии. В: Вопросы истории, 1982, № 1.

¹⁰⁰ Семенов Л. Е. Идеология первоначального христианства: методологические и историографические аспекты. Диссерт. канд. историч. наук. Казань, 1981.

¹⁰¹ Зарубежные концепции истории и эволюции христианства: Реф. сб. М., 1990.; Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985; Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.—Л., 1964.; Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1970; Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970; Его же. Критика богословской и буржуазной интерпретации данных кумранских текстов. В: Вопросы истории. Минск, 1981; Его же. Критика буржуазных и богословских воззрений по вопросу происхождения христианства (50-е — 60-е гг. XX в.) В: Вестник Белорусского университета. Сер. 3. История и философия. Минск, 1975, № 1; Оргиш В. П. Древнегреческая философия и христианство. Критика богословских воззрений. В: Научный атеизм и атеистическое воспитание. Сб. ст. Минск, 1983; Петрова А. Г. Борьба марксистской историографии против буржуазной по основным проблемам первоначального христианства. Л., 1954; Ранович А. Б. Наука о религии в фашистской Европе (обзор иностранных журналов). В: Атеист, 1929, № 47; Румянцев Н. Новейшие французские работы по истории раннего христианства. В: Атеист, 1929, № 42; Урсынович С. Л. Новейшие теории и школы по вопросу о происхождении христианства. В: Антирелигиозник, 1927, № 12 и др.

¹⁰² См. след. книги, изданные ББИ, серия «современная библеистика»: Джеймс Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете (Исследование природы первоначального христианства). М., 1997; Брюс М. Мешгер. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 1998; Левинская И. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. М., 1999.

¹⁰³ Так, совсем недавно издательство ПСТБИ выпустило две очень интересные книги двух известных иерархов сер. XX века: Аверкий, архиеп. Евангелие. Апостол. Руководство

к изучению священного писания Нового Завета. М., 2000; *Кассиан (Безобразов)*, еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001.

¹⁰⁴ Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996; *Его же*. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; Интересно, что в советское время Сидоров разрабатывал тему «Проблема гностицизма и синкретизма в позднеантичной культуре...»; *Скурат К. Е.* Великие учителя Церкви. Клин, 1999; *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 1997.

¹⁰⁵ Кураев А., диакон. Сатанизм для интеллигенции. М., 1997. Т. 1; *Его же*. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир. Размышления на пороге III тысячелетия. М., 2001.

¹⁰⁶ Киприан (Керн), архим. Литургика, гимнография и эортология. М., 2000; Синельников Вячеслав, свящ. Туинская плащаница на заре новой эры. М., 2001.

¹⁰⁷ Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000; Иисус Христос в документах истории. СПб, 2001 (Античное христианство. Источники); Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000; Беляев Л. А. Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000; Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография (Византийская Библиотека); Антология. Отцы и учителя Церкви III века. М., 1996; Гностики или о «лжеименном знании». Киев, 1997; Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997; Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997; Так же переиздаются работы Свенцицкой И. С.

¹⁰⁸ Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993; Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996; Так же источники, которые упоминались уже выше.

¹⁰⁹ Мэри Тоттон. Лекции по истории Церкви. М., 1997; Джеймс Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997; Брюс М. Мецгер. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 1998; Кернс Э. Дорогами христианства: История церкви. М., 1992; Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. М., 1994... и т.д. Были переведены многие работы западных исследователей.

¹¹⁰ Большей частью это относится к современным христианским сектам. Достаточно вспомнить только «точные даты конца света» Белого братства.

