

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Е.И. Аринин

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

В трех частях

Часть 2

В двух книгах

Книга 1. Формирование христианской философии религии



Владимир 2011

УДК 2-136.4
ББК 87.21
А 81

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор кафедры философии
Института переподготовки и повышения квалификации
преподавателей гуманитарных и социальных наук
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
И.Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор кафедры
культурологии и религиоведения
Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова
Н.М. Теребихин

Печатается по решению редакционного совета
Владимирского государственного университета

Аринин, Е. И.

А 81 Философия религии : учеб. пособие. В 3 ч. Ч. 2. В 2 кн.
Кн. 1. Формирование христианской философии религии /
Е. И. Аринин ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Изд-во Владим.
гос. ун-та, 2011. – 141 с.
ISBN 978-5-9984-0190-9

Материал раскрывает основные проблемы дисциплины «Философия религии» в соответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий при преподавании дисциплин направления «Религиоведение».

В первой части рассмотрены общие вопросы о философском понимании религии в эпоху античности, во второй – проблемы и особенности христианского понимания религии в эпоху раннего Средневековья.

Подготовлено в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудничества ВлГУ с ПГУ и МГУ. Предназначено для студентов направления «Религиоведение» высших учебных заведений и всех, кто изучает проблемы постижения религии и занимается самообразованием в этой сфере исследований.

Может быть использовано в качестве дополнительного при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Введение в специальность “Религиоведение”», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений» и «Феноменология религии».

УДК 2-136.4
ББК 87.21

ISBN 978-5-9984-0190-9

© Владимирский государственный
университет, 2011

Глава 5. АПОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ АУТЕНТИЧНОСТИ

§ 1. Этимология и семантика терминов христианской аутентичности

В данном параграфе рассмотрена поднятая ранее проблематика понимания христианской аутентичности (греч. αὐθεντικός – подлинный, т.е. относящийся к правильности начал, свойств, взглядов, чувств, намерений, искренности, преданности), т.е. весьма болезненный вопрос о том, что же является эксклюзивно (от лат. *excludo* – исключительный, единственный в своем роде, замкнутый в своем кругу) «подлинным христианством» или «подлинной церковью»¹. К примеру, православное сообщество, как хорошо известно, «по своему внутреннему упованию ... мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности»², но наряду с православием существует необозримое множество христианских объединений, возникающих и исчезающих каждый день и сегодня, каждое из которых уповает на свою подлинность, в связи с чем требуется анализировать те категории, с помощью которых исследователи пытаются понять православие и христианство.

Сегодня, согласно исследованиям К. Каарияйнена и Д.Е. Фурмана, в России возник «проправославный консенсус», суть которого состоит в том, «что подавляющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, то есть люди понимают свою православность как признак “своих”, отличающий от “чужих”»³. Такая «консенсусная православ-

¹Бедуелл Г. История Церкви. М., 1996. С. 34.

²Глубоковский Н.Н. Православие по его существу // Церковь и время. 1991. № 1. С. 11.

³Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопр. философии. 1997. № 6; Их же. Религиозность в России на рубеже XX – XXI столетий // Обществ. науки и современность. 2007. № 1. С. 103 – 119, № 2. С. 78 – 95.

ность» как форма массового сознания относительно стихийно конструирует собственные нормативные образцы веры, которые нередко вступают в противоречие с собственно «конфессиональными нормами» самой массовой российской юрисдикции – Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). Одним из распространенных и ежегодно наблюдаемых примеров этого может быть назван обычай устраивать «лужайку для пикника» во время посещения кладбищ в пасхальное воскресенье, который церковь не поддерживает¹.

Примеры подобного несовпадения норм в отечественном «массовом православии» весьма безобидны в сравнении с другими массовыми образами приверженности собственной аутентичности, которые нередко поддерживаются энергетикой ненависти к «другим», в число которых попадают католики, протестанты, буддисты, мусульмане, иудеи, ученые-атеисты (каким был В.Л. Гинзбург²), старообрядцы, РПАЦ или даже священнослужители самой РПЦ МП либеральных взглядов³, которым противопоставляют прославление Сталина⁴, проект «современной священной инквизиции»⁵ и даже откровенные попытки возрождения румынского фашистского православия времен «Железной гвардии» по версии некоего «Русского Братства»⁶. У молодого читателя, проводящего значительное время не в библиотеке, а в Интернете, может возникнуть впечатление, что эти радикальные проявления «консенсусной православности» и есть «православие как

¹О посещении кладбищ на Пасху православными христианами. URL : <http://www.anhram.ru/propovedview.php?id=8>; Пасха - праздник победы над смертью, а не для посещения кладбищ. URL: <http://www.rusbeseda.ru/index.php?topic=2354.0>; Посещать кладбища на Пасху – грех. URL: <http://lnnews.ru/news/full/28344/>; Пасху в России не празднует только 9 % населения. URL : <http://www.astv.ru/msgs/2559>; Московские власти опять готовят кладбища не к Радонице, а к Пасхе. URL : <http://www.annews.ru/news/detail.php?ID=215811>.

²О позорной ксенофобской деятельности академика В. Гинзбурга. Доклад по результатам общественного расследования [Электронный ресурс] // Общественный комитет по правам человека. Москва; Таруса, 2008. 90 с. Ч. 7 // URL : <http://www.rusk.ru/st.php?idar=113475>.

³Светлов Н. Игумен Петр (Мещеринов) забыл наставления св. Отцов. URL : <http://3rm.info/5469-igumen-petr-meshherinov-zabyt-nastavleniya-sv.html>.

⁴Дудко Д. Он был верующим. URL : <http://www.razumei.ru/lib/article/311>.

⁵Симонович Л. Еретиков сжигать не можем, а книги будем. URL : <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=7751>.

⁶Русское братство. Православный фашизм. URL : <http://rusbratstvo.org/propoved/27>.

такое» или даже вообще «единственно истинное православие», что, конечно, совсем не так.

Проблема авторитетности и аутентичности христианской идентичности не имеет общепризнанного решения, поскольку не только один, двое или трое собравшихся «во имя Христа» («где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них», Мф. 18:20), но даже целые многомиллионные и существующие тысячелетия институционализированные сообщества, «церкви» (РКЦ, РПЦ МП и др.) могут нести, согласно убеждениям некоторых членов других сообществ, не проповедь истинной жизни, а «сектантскую ересь». Жесткие дискуссии по поводу того, какие «христианские объединения» можно называть «сектами», возникают и в современной России¹. Появляется своего рода «парадокс аутентичности», когда, как будет показано ниже, христианство возникает как особый феномен сообщества личностей, который, однако, в момент своего возникновения вообще не именовался термином «христианство», не считался его сторонниками за «новую и особую религию» и которому никто вообще не придавал статуса «религия» («*religio*»).

§ 2. Вера и интерпретация

Данное издание – светское учебное пособие, которое призвано попытаться описать предельно объективные особенности характеризуемого феномена, остающиеся и сегодня предметом острых противоречий между христианскими сообществами. В этом смысле в философском религиоведении, философии и науке различают «веру» и ее «интерпретации», причем первая дифференцирована на две формы: «исторически сложившаяся традиция» и «личная вера мужчин и женщин»².

Словари русского языка сообщают нам, что «вера», например,

¹Александр Дворкин и Анатолий Пчелинцев вступили в жесткую полемику на круглом столе о сектах. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/734716/index.html>.

²Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 47; Bleeker C.J. Epilegomena // Historia religionum. V. 2. Leiden. 1971. P. 648; Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 152 – 154.

согласно С.И. Ожегову, есть «1. Убежденность, уверенность в чем-нибудь (вера в победу, в людей). 2. Убежденность в существовании бога. 3. То же, что религия. Принять на веру – признать истинным без доказательств. Верой и правдой (служить) – преданно, честно»¹. Значительно более богат материал у В. Даля, где под верой понимается «уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо, особенно о предметах высших, невещественных, духовных; || верование; отсутствие всякого сомнения или колебания о бытии и существе Бога; безусловное признание истин, открытых Богом; || совокупность учения, принятого народом, вероисповедание, исповедание, закон (Божий, церковный, духовный), религия, церковь, духовное братство; || Уверенность, твердая надежда, упование, ожидание; || стар. «клятва, присяга», когда вера может быть «слепая» или «по убеждению», совпадать с «желанием», «совестью» (но и клятвopеcтуплением), «верностью» (но и легковерностью), «доверием», «должным», «нравственностью», «надежностью» (но и вероятностью) или с «обычаем»². Требования научной объективности предполагают умение дистанцироваться от «конфликтной риторики», где, как в свое время отмечал М.А. Таубе, «постоянно приходится иметь дело то со вспышками какого-то озлобленно-воинствующего "православия" (какого мы не знали в прежние годы), то с тенденциозными выходками искажающего русскую историю "евразийства", объявившего войну западно-европейской культуре вообще и католической Церкви в особенности», хотя очевидно, что «многие "казенные" формулы ... уж слишком расходятся с исторической истиной»³. Некоторые аспекты соотношения обыденно-бытового, теологического и научно-философского языков (представлений, концептуализаций) уже были представлены в ч. 1 и будут показаны далее.

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, ок. 480 – 524 или 526) справедливо указывал, что «правильное разделение понятий гарантирует нам пра-

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1988. С. 61.

² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I. С. 331 – 333.

³ Таубе М.А. Рим и Русь в до-монгольский период. URL: <http://krotov.info/history/11/1/taube.html>.

вильность определений и, в конечном счете, достоверность познания»¹. Специфика жанра данного издания предполагает максимально возможную объективность изложения материала, напоминающего минное поле, где за каждым термином может скрываться прошлый, настоящий или будущий взрывоопасный конфликт. Жанр данного текста предполагает, что автор, конечно же, решает задачу не раз и навсегда устранить теологические, межконфессиональные противоречия или представить предельно исчерпывающий научно-академический анализ эволюции терминов и представлений в соответствующих социально-политических обстоятельствах. Наша цель - изложить в рамках учебной дисциплины «Философия религии» информацию, позволяющую познакомить молодое поколение с самыми общими проблемами и болевыми точками излагаемой дисциплины в духе первоизданного пифагорейского понимания самой «философии» как беспристрастного теоретического созерцания, чем, собственно, и должна по существу и согласно нормативным документам Министерства образования РФ заниматься эта дисциплина. При этом понятно, что невозможно быть специалистом и профессионалом в области всей мировой или даже только «христианской» философии, но можно попытаться изложить молодым читателям некоторые специальные профессиональные исследования, личная и углубленная работа над которыми и позволит немного приблизиться к пониманию всей грандиозности, тонкости, многоплановости и сложности данной проблематики. Важное обстоятельство – укорененность как автора, так и читателя в одном из христианских евроцентричных сообществ, которая требует постоянной саморефлексии, позволяющей избавляться от «местнических предрассудков» и «европровинциализма»².

Приходится сталкиваться с тем, что в молодежной среде становится нормой использовать материалы из Интернета для подготовки тех или иных выступлений на семинарах, написания курсовой или дипломной работы и т.п., пренебрегая работой с печатными источниками. В данном учебном пособии тоже приведено достаточно много

¹ Бородай Т.Ю. Примечания // «Утешение философией» и другие трактаты / Бозций. М., 1990. С. 292.

² Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. Большакова. М., 1995. С. 139.

ссылок на распространенные интернет-ресурсы. Высшее образование формируется многолетним кропотливым трудом в академической среде, но при этом начинающему знакомиться с университетским курсом важно понимать, что информация, представленная в Сети, не достаточна для того, чтобы не только заниматься самообразованием, но и даже для написания серьезного реферата, поскольку подавляющее большинство материалов представляет собой апологетические издания различных религиозных объединений, когда вольно или невольно, явно или неявно «свое понимание» вероучения преподносится как абсолютное благо, гарантирующее спасение, тогда как все иные – как «путь к гибели», что нередко поддерживается не только «простыми согражданами», драматизм противостояния которых глубоко отражено в известном фильме «Мусульманин» (режиссер Владимир Хотиненко, 1995), но и заинтересованными политическими силами и всей (в том числе военной и пропагандистской) мощью государств, одним из первых исторических примеров чего стало решение Константина выслать войска против христиан, получивших наименование «донатистов»¹. Важно не забывать и о том, что Интернет сегодня стал самой простой и доступной формой распространения экстремистских материалов², нередко имеющих религиозный характер. Исторически до XX века в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», а «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»³.

Сегодня требуется разработать академически корректный язык описания и понимания христианской аутентичности, учитывая как конвенциональный характер самих научных суждений любого рода, так и постмодернистское понимание языка как речи, т.е. системы с «отложенным означаемым», где невозможна одна «истинная интерпрета-

¹Радлов Э.Л. Донатизм // Христианство.: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 487.

²Нургалиев насчитал в РФ 7,5 тысяч экстремистских сайтов. URL: <http://www.newsland.ru/News/Detail/id/751954/>

³Дейвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций “О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений” как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. М., Российское объединение исследователей религии, 2006. Вып. 3. С. 6.

ция»¹. Современная культура в целом именуется «эпохой постмодерна», особенность которой – критика претензии на абсолютную власть и окончательную легитимность любых мировоззренческих систем, соответствующих образцов нормативности, всех «нарративов» и «метанарративов»². Г.Г. Майоров отмечал, что многообразие истолкований подлинности в христианстве заложено в самой его «книжной» природе, т.е. в том, что текст Священного Писания «многозначен, паронимичен, полон тайн и загадок, символичен», причем «будь канонические тексты однозначны, ... не было бы ни патристики..., ни средневековой философии ... и теологии и даже самой религии откровения, ибо однозначность сакраментальных “логий” лишала бы их таинственности, а следовательно и сакраментальности»³.

Примером сложностей, возникающих на этом пути, является новый интернет-проект «Экклесиопедия», где в разделе «Идеология проекта и достоверность информации», с одной стороны, выражается стремление избежать интерпретаций реальности с позиций «узкоконфессиональной идеологии», исключить возможность пропаганды «межконфессионального противостояния», предложив читателю описание спорных и противоречивых позиций с «нейтральной, а потому и объективной точки зрения», при этом с другой – отмечается, что «нейтральная точка зрения не распространяется на тематику относящуюся к еретическим сообществам», сведения о которых «подаются с точки зрения традиционной, исторической церковности и не предполагают апологии сектантских учений», хотя одновременно утверждается, в духе А. фон Гарнака и то, что «главной целью ... «Экклесиопедии» является «предоставление информации, в которой зерно Христианства отделено от конфессиональной шелухи»⁴. А. фон Гарнак

¹ Жаринов С.Е. Конвенционализм А. Пуанкаре и деконструктивизм Ж. Деррида как проблема языка. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/2008_3/Zharinov.pdf.

² Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия: словарь. М., 2000. С. 326.

³ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 11.

⁴ Экклесиопедия: Идеология проекта и достоверность информации: электрон. б-ка. URL: [http://ecclesiopedia.com/index.php?title= %D0%97%D0%B0%D0%B3%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0](http://ecclesiopedia.com/index.php?title=%D0%97%D0%B0%D0%B3%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0).

еще в конце XIX века писал о необходимости отделения «существенного в явлении» от «внешнего», отмечая, что «есть что-то трогательное в том, как всякий желает найти в этом Иисусе Христе себя самого со своей личной точкой зрения и со своим особым кругом интересов или, по крайней мере, доказать свою близость к нему. Здесь постоянно повторяется зрелище, какое уже представлял гностицизм II века и которое состоит в борьбе всех возможных направлений из-за обладания Иисусом Христом. Ведь в самое недавнее время особенная близость к Евангелию указывалась не только в идеях в духе Толстого, но и в учении Ницше, и, может быть, даже в таких сближениях больше верного, нежели в тех, которые связывают с проповедью Христа такое множество «теологических» и «философских» умозрений. И, однако, в конце концов, эти противоречивые суждения оставляют удручающее впечатление: разногласия кажется безнадежной»¹. Действительно, история христианской философии, рассматриваемая далее, не сводится ни к истории борьбы Отцов Церкви за церковные доктрины, ни к истории «еретиков», интеллектуалов или мучеников, но образует специфический раздел истории философии религии как части мировой культуры и философского постижения бытия личности в мироздании как таковых.

§ 3. Этимология и семантика термина «ересь»

Авторы проекта «Экклесиопедии» в статье «Ересь» совершенно корректно указывают на то, что сам термин носил первоначально нейтральный характер, и «Ересью Назорейской» христиане «сами названы в Деян. 24:5», а «ап. Павел допускает и считает естественным ереси в Христианской Общине *«когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают разделения, чему отчасти и верю. Ибо надлежит быть и ереси (в синодальном переводе - разномыслиям) между вами, дабы открылись между вами искусные»* (1 Кор. 11:18, 19)»². Организаторы проекта оказываются перед парадоксом исторической смены значений слов, описывающих христианскую аутентичность, что

¹ Гарнак фон А. Сущность христианства. М., 2010. С. 2, 9.

² Ересь // Экклесиопедия: электрон. б-ка. URL: <http://ecclesiopedia.com/index.php?title=%D0%95%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%8C>.

делает проблематичной саму попытку сконструировать некоторую небывалую «традиционную, историческую церковность», отличающую от «конфессиональной церковности», причем именно конфессии (религиозные объединения) являются фактическими основными коллективными «носителями религиозности», но так было не всегда и исторически традиционная церковность понималась весьма различно в самом христианстве, которое вообще никогда не существовало как некая унифицированная идеологическая общность одинаково мыслящих субъектов, о чем свидетельствуют как история церкви, так и особенно история термина «ересь» («разномыслие», «отдельное учение»)¹.

Этимологический анализ показывает, что сам термин «ересь» (греч. αἵρεσις, hairesis), как писал Игнатий (Брянчанинов), первоначально обозначал в греческом языке «вообще какое-либо отдельное учение», и в самом тексте Нового Завета «христианское учение при появлении своем иногда называлось ересью (Деян. 28:22)»². К примеру, в русском синодальном переводе Библии одно и то же слово αἵρεσις в Первом Послании Павла к Коринфянам в выражении «δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν» переведено как «разномыслие» («Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные», 1 Кор.11:19), тогда как в книге Деяний святых Апостолов в тексте «... πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως» то же слово переведено как «ересь»: «<...> и представителем Назорейской ереси» (Деян. 24:5)³. Апостол Павел говорил о себе: «Я жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению (hairesis)» (Деян. 26:5)⁴. Таким образом, очевидно, что такие термины, как «разномыслие», «разделение», «выбор», «течение», «направление», «учение» («философская школа», «религиозно-философское движение») изначально не имели негативного контекста, который они обретают в дальнейшем, когда церковь сформулировала свое «догматическое кредо».

После этого, начиная с Посланий Игнатия Антиохийского к

¹Игнатий (Брянчанинов Д.А.; свт.). Понятие о ереси и расколе. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=496>.

²Там же.

³Ересь. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%8C>.

⁴Ересь. URL: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/ERES.html.

траллийцам и ефесянам (II век) термин αἵρεσις стал наполняться негативной семантикой и использоваться для обозначения религиозного инакомыслия. В постконстантиновскую эпоху Иеронима (342 – 420) этот термин закрепился в качестве обозначения группы христиан, отколовшихся от «церкви» вследствие своей приверженности той или иной неортодоксальной доктрине, в отличие от термина «схизма» (греч. σχίσμα – расщепление, раскол, распря), подразумевавшего обособление от церкви вследствие отказа подчиняться определенному иерархическому авторитету.

§ 4. «Язык первого порядка» и «метаязык»

Философское религиоведение и научная методология в целом призваны создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни, которая себя описывает в терминах «языка первого порядка», т.е. самоописания. Как подчеркивал Ф. Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»¹. Тем самым концептуализация всегда представляет собой определенную редукцию лично переживаемой «эмпирической религии» к абстрактно-интерсубъектной теоретической (теологической, философской, антропологической, политологической, психологической, социологической, семиотической, культурологической и т.п.) модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего и универсального. Католический автор Г. Бедуелл отмечает, что «попытки выразить Откровение и тайну Церкви в понятиях или словах, чуждых библейской среде, не только позволительны, но и необходимы», поскольку иначе исследователь оказывается перед выбором: «просто молча благоговеть перед тайной или прибегнуть к силе своего разума»². Проблемой применения разума является то, что он в силу самой своей природы, т.е. «рациональности», превращает чувство благого-

¹ Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S. 230.

² Бедуелл Г. Указ. соч. С.18, 22.

вения в дискурс разделенных терминов, которые исследователь «набрасывает» как «сеть» на таинственную, изменчивую и всегда до конца неуловимую действительность, пытаясь «схватить» суть происходящего и действовать соответствующим образом.

Вообще говоря, как отмечал С.Н. Булгаков, со строгих конфессионально-догматических позиций вся «... история философии ... представляется как трагическая ересеология»¹. Тем не менее сам он отходил от такого «догматоцентричного» подхода, полагая, что научное религиоведение, отделившееся от теологии, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним. ... Конечно, через внешнее просвечивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов»². Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но ... и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви – интеллектуальная честность, вместе с неусыпным тружничеством, аскезой труда и научного долга»³. Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния»⁴, сам «... факт развития науки о религии» виделся С.Н. Булгакову как «особое проявление религиозной жизни»⁵.

В целом понятно, что личность можно постигать по-разному, с одной стороны, подобно анатому, рассматривая детали физического строения организма, или, с другой – включив ее в ту или иную клас-

¹ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 1. С. 328.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 83.

³ Там же. С. 85.

⁴ Там же. С. 85 – 86.

⁵ Там же. С. 86.

сификационную систему, опираясь на некие «общепризнанные критерии» различия и сходства (например, «сектанты», «раскольники» или «самочинники»¹), или затеять с ней судебную тяжбу, либо просто встретиться с ней лицом к лицу, вступив с ней в искренний и доброжелательный диалог о главном и наиболее болезненном. Особенность научного языка – требование однозначности и моносемантичности к каждому термину, т.е. к его способности обозначать определенную и ясную физическую или интеллектуальную реальность. Примером для прояснения этого положения возьмем анализ понимания православия в работе известного русского историка и религиозного философа Л.П. Карсавина «Путь православия» (1923)². Интерес его творчество вызывает потому, что, по словам Г.Г. Почепцова, в работах Л.П. Карсавина мы видим предвосхищение будущих идей семиотики как «науки о возможных мирах», поскольку его «историософия» занята не столько наблюдением, сколько реконструкцией «одного из возможных миров», где собственно религия (православие, церковь) видится семиотической символической системой, стремящейся представить Абсолют, предельную цель бытия и дать единую интерпретацию происходящему, в противопоставлении другим возможным попыткам индивидуального или группового, в том числе «научного» истолкования. Под последним в России 1920-х годов выступало не столько позитивистское, сколько «большевистское» объяснения мира и человека³.

Семиотика различает термин, его значение (денотат, наблюдаемая эмпирическая действительность) и смысл (коннотат, воображаемая или представляемая реальность). Термин «православие» многозначен и полисемантичен, сводится в целом к значению и смыслу термина «церковь». Используемые Л.П. Карсавиным около двух десятков словосочетания для обозначения церкви («Святая Церковь», «Церковь в потенции», «Видимая Церковь», «единая древняя Цер-

¹ Ливерий (Воронов; прот.). Конфессионализм и экуменизм. Отношение православия к инославиям. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=3015>.

² Карсавин Л.П. Путь православия / сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М., 2003. С. 531 – 552.

³ Почепцов Г.Г. История русской семиотики до и после 1917 года. URL: http://www.russofile.ru/articles/article_87.php.

ковь» и др.) могут быть сгруппированы в три общности, выражающие соответствующие денотаты и коннотаты:

- собственно «денотат»: эмпирические культурные и юридические феномены (Видимая Церковь, современные разъединенные церкви, многообразие существующих христианских исповеданий, Православная церковь, Церковь Русская, греческая церковь, славянские церкви, церкви восточные, национальная церковь, «живая церковь»);

- собственно «коннотат»: «возможный мир», общее символическо-семиотическое понимание христианского сообщества как правильно (истинно) славящего Бога (Церковь, Святая церковь, Церковь Христова, Церковь в потенции, Вселенская церковь, Единая вселенская апостольская церковь, Всеединство национальных церквей);

- собственно «научный коннотат»: «возможный мир» исторических реконструируемых феноменов (Единая древняя церковь, церковь византийская).

Эти группы выражают разные моменты сложной и противоречивой истории христианского сообщества, постепенно складывающегося как единство общин «кафолической ортодоксии» первоначальной или древней Церкви, разделившейся затем на множество противостоящих друг другу национальных Церквей и юрисдикций. Строго говоря, эмпирически такое единство всегда было условным, поскольку многие «христианские общины», провозглашавшие себя «Подлинно Духовными» (как, к примеру, сподвижники Монтана или «живая церковь» начала XX века), могли быть со стороны других объединений «задним числом», иногда столетия спустя, признаны «еретиками» или «раскольниками». В современном обществе, признающем принцип свободы вероисповедания, инициатива по созданию религиозного объединения принадлежит самим гражданам, которые могут добровольно объединиться в ту или иную общину и принять то или иное самоназвание.

Л.П. Карсавин отмечал, что хотя мир «оцерковлен только в инобытии», но «все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии – Церковь», «Платон и Сократ ... тоже в Церкви Христовой», что «нет и не должно быть резкой грани между Церко-

вью и миром ... даже при самом точном определении Церкви»¹. Он полагал, что язычник, живущий «по Истине», может быть большим христианином, чем «христианин», действующий вопреки ей². Однако широко распространенное коннотативное понимание христианства как «сообщества веры, надежды и любви»³ сталкивается с денотативным аспектом, т.е. с проблемой того, возможно ли фактическое, эмпирически воспринимаемое сообщество, где его члены «верят, надеются и любят» 24 часа в сутки и 365 дней в году.

В этой связи для анализа проблемы важно рассмотреть принятое в логике различие «собирательного» и «разделительного» значения терминов⁴. В первом случае термин берется как обозначающий совокупность лиц как единство только относительно сходных субъектов, однако взятое как одно неделимое целое, когда утверждение относительно этого целого не может быть приложимо ко всем лицам, входящим в это целое и взятым в отдельности, как, к примеру, в случае с термином «парламент», когда говорим мы «парламент издал закон о всеобщей воинской повинности», то этим мы хотим сказать, что известное целое, составленное из известных единиц, издало известный закон, чего нельзя сказать относительно каждого члена парламента, потому что отдельные члены его могли высказаться за сохранение прежнего порядка отбывания воинской повинности.

Во втором случае термин обозначает совокупность отдельных неразличаемых субъектов, при этом то, что мы утверждаем относительно общего понятия, может быть приложено к каждому объекту (субъекту), к которому относится это понятие. Например, выражение «парламенту принадлежит законодательная функция» имеет разделительное значение, поскольку справедливо относительно всех парламентов. В историческом контексте очевидно, что понятия «христианство» и «религия» могут быть взяты в обоих этих значениях. Они, прежде всего, выступают как собирательные, поскольку всегда охва-

¹ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 539.

² Там же. С. 541 – 542.

³ О Католической Церкви. URL: <http://nskcathedral.ru/cerkov/o-katolicheskoy-cerkvi/>

⁴ Новоселов М.М. Термин // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2010. Т. IV. С. 55 – 56.

тивали множество «разномыслящих» индивидов и целых сообществ, имеющих собственное, причем изменяющееся, представление о своей аутентичной «причастности христианству» («религии», «бытию»). Вместе с тем постоянно осознавалась и тенденция на разделительное, унифицированное содержание, некий «маркер» или «индикатор» собственно подлинного и настоящего христианства.

§ 5. Неустранимость «разномыслия»

«Разномыслие» имеет не только интерпретативно-экзегетический, но и очевидный антропологический характер, отражая таинственную глубину, динамизм, противоречивость и непостижимость внутреннего мира каждой личности в любую эпоху и в любой местности, что подчеркивали столь разные мыслители, как Гераклит из Эфеса, Августин из Гиппона, Вильям Джемс и многие другие («Великая бездна сам человек, “чьи волосы сочтены” у Тебя, Господи, ... и, однако, волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца»¹). Художественные образы этой сложности и подвижности визуально представлены, например, Андреем Мироновым в ироничном ключе («Бриллиантовая рука», 1968), когда его герой испытывает мгновенные «приливы» и «отливы» религиозной причастности, неожиданно оказавшись в открытом море и встречая мальчика, «идущего по водам», или в предельно серьезном ключе Олегом Янковским («Ностальгия», 1983; «Царь», 2009) и (или) Одри Тату («Бог большой, я маленькая», 2001).

Сложность, конфликтность или взаимодополнительность интерпретаций глубинного понимания самого себя в соотношении с «конфессиональными традициями» представлена сегодня, например, в вызвавшем «церковный суд в Туле» творчестве Бориса Гребенщиков², а в еще более широком культурном контексте в известной парадок-

¹Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992. С. 50.

²Борис Гребенщиков и Андрей Макаревич: Долгий разговор в поезде. URL: <http://www.nneformat.ru/texts/?id=4521>; Борис Гребенщиков оказался в центре религиозного скандала. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=39532>; Представитель Русской церкви считает не самым удачным миссионерским ходом "суд" над Гребенщиковым. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39665>.

сальности «японской религиозной идентичности», когда в ответ на вопрос о том, «какова ваша вера», японцы часто могут ответить, что они атеисты, синтоисты, буддисты и христиане одновременно, поскольку работают они как атеисты, в первый день Нового года направляются к синтоистскому храму, свадьбу обычно проводят в христианской церкви, а во время похорон выступают как люди, «смирненно и благоговейно склонившие головы перед буддийским монахом»¹. В нашей культуре хорошо известно, что народная религиозность иногда характеризуется как феномен «двоеверия» («троеверия» или «поливерия»), когда элементы христианства соединяются с рудиментами («пережитками») «язычества», «магии» и «анимизма»².

Такая идентификационная множественность, однако, свойственна не только японцам, но и композиции «Я верю» (2011) известной группы «Ляпис Трубецкой»³, в припеве которой есть такие слова: «Я верю в Иисуса Христа, я верю в Гаутаму Будду, я верю в пророка Мухаммада ...», а в тексте упоминается еще целый ряд божеств разных эпох и континентов, поскольку, как выразился лидер группы Сергей Михалок, «каждый народ и каждый человек несет в себе частицу какой-то сакральной истины, неважно, образованный это человек или неграмотный, злой или добрый, президент или шахтер, религиозный деятель или атеист», причем «только прислушиваясь друг к другу, только сообщая, в солидарности, дружбе и взаимоуважении мы можем попытаться хотя бы на шаг приблизиться к божественному замыслу» и именно это и есть «очень серьезная вещь», в которую он верит⁴.

Такая «множественная» идентичность и сегодня противостоит древнему идеалу героической и аскетической внутренней цельности, «совершенной выдержки, который в философских кругах всегда вызывал энтузиазм, но никогда не осуществлялся», хотя нередко «блестящие, образованные, утонченные господа из Константинополя отрекались от приманок цивилизации, чтобы пойти на выучку к грубо-

¹ Японские верования. Блуждания богов в пространстве японской культуры. URL: <http://bleachdetsad.forum2x2.ru/t45-topic>.

² Иванова И.И. Двоеверие // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 274 – 275.

³ «Ляпис Трубецкой» спел о Будде, Христе и пророке Мухаммаде. URL: http://www.newsmusic.ru/news_2_21966.htm.

⁴ Там же.

ватым и хмурым египетским мужикам, являвшим на деле ту цельную, бескомпромиссную простоту сосредоточения воли, что так трудно давалась всем этим “последним эллинам” и “последним римлянам”»¹. Именно о такого рода верующих говорят, что они «рассудительны и счастливы», ибо всем сердцем «обрели Бога и служат ему»². Предание об отце Константина Великого Констанции Хлоре повествует, как он «пожелал однажды испытать истинные расположения своих царедворцев», сказав:

- Кто хочет пользоваться моим расположением и любовью и оставаться при почестях, тот должен приносить жертвы идолам, а кто отказывается от этого, тот пусть удалится с глаз моих и не рассчитывает впредь на мое благоволение, ибо я не могу оставаться в общении с неединоверными.

Приняв за истину слова цезаря, придворные тотчас же разделились на две партии: одни, люди лицемерные, без действительных религиозных убеждений, с гибкою совестью, могущею склоняться направо и налево, сейчас же изъявили согласие на предложение царя, хотя до этого времени по низменным расчётам и следовали его благому примеру в отрицании идолослужения; другие же, которые от искреннего сердца пренебрегли языческим суеверием и теперь остались верными своим убеждениям, как истинные рабы Христовы, отказываясь от земных и тленных почестей, начали выходить из состава царской свиты. Видя это, Констанций возвратил оставлявших царский дворец, истинных христиан и сказал им:

- Так как вас вижу я верно служащими своему Богу, то вас я хочу иметь и своими слугами, друзьями и советниками, ибо надеюсь, что вы верны будете и мне так же, как верны своему Богу.

Обращаясь же к тем, которые склонялись к отлучению от христианства и поклонению идолам, царь сказал:

- Вас я не могу терпеть при моем дворе, - если вы не соблюдаете верности своему Богу, то как будете верны мне!»³.

¹ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994. С. 6.

² Паскаль Б. Мысли. Киев, 1994. С. 253.

³ Житие святого равноапостольного царя Константина и святой матери его Елены. URL : <http://monar.ru/index.php?article=download/saints/May/21/life01&format=html&page=1>.

Данный идеал, по-видимому, восходит к образам эпических героев, транслируемым в городской и политической культуре как совершенная форма бесстрашной, твердой, неприступной, непреклонной, неуязвимой, стойкой, верной, неизменной, непоколебимой, обдуманной, неустрашимой, суровой (иногда «непокобелимой», негибкой, застывшей, решительной, безжалостной, неумолимой, жестокой, деспотичной, предумышленной) и несомненной «преданности до смерти», востребованной именно цивилизацией, будь то «Илиада» Гомера, «Житие святого равноапостольного царя Константина и святой матери его Елены» или советский кинематограф, например, в фильме «Коммунист» (режиссер Юлий Райзман, 1957).

Такая простота, однако, сталкивается с тем, что мы не имеем доступа, как это замечательно показано А. Тарковским, к примеру, в фильме «Сталкер» (1979), даже к «самим себе», т.е. к нашей повседневной и, тем более, наиболее сокровенной жизни. То, что представляется нам как самое большое различие и максимальный контраст – различие между нами самими и «иным» или вообще «чужими», между православными и атеистами или православными и мусульманами – всё это просто незначительно в сравнении с колоссальной апорией, неразрешимой дилеммой, к которой мы приходим, как только хотим приблизиться к своей собственной жизни, к самобытию, к самому себе год назад или 15 минут назад. А. Тарковский смог визуализировать противостояние «простоте доктринализма», попыткам сведения реальности к «абсолютной общезначимости одной определённой системы интерпретации» в другом, собственно феноменологическом, подходе, где «постоянно растёт осознание того, что реальность слишком богата и слишком многообразна, чтобы оставить нам даже малейшую надежду на то, что мы когда-либо сможем объяснить её исходя из одного единственного принципа и метода»¹.

Другим примером, вызвавшим скандал в конце августа 2010 года в «православном интернет-сообществе», стала выложенная в Интернете и записанная еще в 2009 году (двойной альбом «Назад в

¹ Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion. Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. Berlin, P. 41. 1978.

СССР») композиция «Свет и радость» из телеверсии концерта, посвященного 40-летию известной рок-группы «Цветы» (эфир 06.03.2010, Первый канал), с участием представителей пяти мировых религиозных конфессий (христианства, индуизма, ислама, буддизма, иудаизма), этнических музыкантов и звезд поп- и рок-музыки¹. Сам Стас Намин, который смог собрать на этот номер столь разных участников, среди которых «архиепископ и православный монашеский хор, и буддийский монах из Тибета, и мулла из Мекки, и раввины», был убежден, что и их собственная цельность совершенно приемлема, при этом единство возможно не столько в согласии даже внутренне множественных, динамичных и противоречивых идентичностей, но и «в многообразии» как таковом, т.е. людей, определивших в своей «конфессиональной идентичности», и тех, кто еще ищет себя в вечности, которое, собственно, и является «главной формулой существования человека»². Интересно, что ни альбом 2009 года, ни телепремьера композиции в рамках концерта по первому федеральному каналу в марте 2010 года не вызвали той негативной реакции, которая появилась на интернет-премьеру или, скорее, на то, что последняя получила значительную поддержку пользователей. В отличие от этого большинства, некоторые авторы откликнулись негативно, причем часто просто оскорбительно, назвав композицию «религиозной групповой», «беспрецедентным по пошлости и тупости шоу» и «экуменистической оргией»³. Некоторых привело в негодование «шокирующее откровенное “смещение вер”», демонстративно «искусственно соединяющих конфессиональные или религиозные традиции», что, по их мнению, способно внести «большой соблазн в среду церковного народа» и даже спровоцировать «уход в раскол»⁴. Авторы таких материалов исходят из идеала создания общества, состоящего из моноконфессиональных анклавов, которым нечего сказать друг другу и

¹ 40-летие группы "Цветы". URL: <http://www.flowersrock.ru/concert-40/photo/>

² Горячева Ю. Игры самовыражения. Стас Намин: «Говорят, в прошлой жизни я был индусом» 2010-02-26. URL: http://antrakt.ng.ru/people/2010-02-26/9_namin.html.

³ Артюх А. Религиозная групповуха на фоне весёлой песенки. URL : http://ruskline.ru/analitika/2010/8/23/religioznaya_grupprovuha_na_fone_vesyoloy_pesenki/

⁴ Шахбазян К. Проект письма Святейшему Патриарху Московскому и Всея Руси. URL: <http://kiprian-sh.livejournal.com/83354.html>.

между которыми невозможна какая-либо общность или согласие. Результатом стало официальное заявление Миссионерского отдела Русской православной церкви¹. Из состава композиций на последнем диске группы «Цветы» («Юбилейный концерт: 40 лет», 2010) эта версия песни была исключена.

§ 6. Таинственность истины и ригоризм

Стремление отделиться от конфессиональных рамок восходит к испанским средневековым «королям трех религий», эпохе Возрождения и классику европейской культуры И.В. Гете, который создал «себе религию для личного употребления»², религию «новорожденности», веры в «способность на невозможное», на пересмотр и переоценку («руинизацию») всех традиционных форм ради постижения таинственной и ускользающей истины³. Он критиковал ригоризм (франц. *rigorisme*, от лат. *rigor* – твёрдость, строгость, т.е. строгое проведение какого-либо принципа в действии, поведении и мысли, исключаящее какие-либо компромиссы, учёт других принципов, отличных от исходного, и т.п.) рационализма, который, в духе таксономии Карла Линнея, стремился распределить личности по категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причем считалось, что, подобно тому, как «одно и то же растение ... не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика “эклектики”»⁴. В теологическом плане ригоризм фактически означает сомнение в вездесущности присутствия Бога.

Как это ни парадоксально, но именно христианство, как отмечается многими философами, историками и культурологами, фактиче-

¹Выступление архиерейского хора признали "причиной соблазна". URL: <http://www.pravda.ru/news/faith/religions/orthodoxy/24-08-2010/1046358-missotdel-0/>

²Гете И.-В. Из моей жизни: Поэзия и правда // Собрание сочинений. В 10 т. М., 1976. Т. 3. - С. 538.

³Свасьян К.А. Иоганн Вольфганг Гете. М., 1989. С. 66, 56.

⁴Там же. С. 71.

ски создает сам культурный феномен современной свободной и ответственной личности (подробнее гл. 4, п. 9). Такое понимание имеет глубокий богословский смысл и, как отмечал В.Н. Лосский, «если бы мы и захотели обобщать и найти *определение* «Божественной Ипостаси», надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей – это невозможность какого бы то ни было общего их определения», так как «они сходны в том, что несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею схождения, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном триединстве», а «ипостась как таковая ... это не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий существенно личностный характер Бога христианского Откровения»¹. Личность в таком контексте предстает как феномен, который сходен с другими только своим «несхождением», т.е. неустраняемыми своеобразием и уникальностью, фундаментальной единственностью и одиночеством, но одновременно наделенный даром творить свою сущность и себя, самоосуществляясь так или иначе. Личность нельзя определить извне, задав ей некие «природные» или «рациональные» (конфессиональные или философско-научные) сущностные параметры, но можно попытаться вызвать на откровенный и дружественный диалог (в иронично-художественной форме это удачно показано в известном мультфильме «Тигренок в чайнике», 1972, Киевнаучфильм).

Признанию и уважению достоинства феномена неустранимой сложности интимного, свободного и самоопределяющегося мира каждой личности, понять которую можно только в личном диалоге при непосредственной встрече и дружественной доверительности, противостоит радикально иное отношение к вопросу религиозной идентичности в некоторых регионах мира, когда, к примеру, «из опыта Боснии, Кавказа, Судана прекрасно известно, что, дав неподходящий ответ» на вопрос о своей конфессиональной идентичности,

¹ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. URL: http://krotov.info/libr_min/1/lossk_v/lichnos.html.

«можно немедленно получить пулю в лоб», поскольку здесь именно «религия разделяет людей еще более резко, чем этническая принадлежность», когда каждый может быть «полуфранцузом» и «полуарабом», оставаясь при этом одновременно гражданином и Франции, и Алжира, однако, совершенно недопустимым считается «быть полукаатоликом и полумусульманином»¹. Эта позиция художественно воплощена в известном фильме «Мусульманин» (режиссер В. Хотиненко, 1995). Такой подход коренится как в убеждении многих, что «здоровую, сильную личность создает так называемый моноидеизм, господство единой великой идеи в душе», с упадком или утратой которой «рано или поздно наступает неминуемо раздвоенность, духовное метание и распад личности»², так и в истории средневековой европейской цивилизации, где сказывается влияние взглядов Цезаря Флавия Юстиниана Аламанского, Готского, Франкского, Германского, Антского, Аланского, Вандальского, Африканского, или Юстиниана I, или Юстиниана Великого (лат. Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus, греч. Φλάβιος Πέτρος Σαββάτιος Ιουστινιανός, греч. Ιουστινιανός Α', греч. Μέγας Ιουστινιανός, 483-565), сформулировавшего принцип «одно государство, одна религия, один закон», превращавшего христианское многообразие в унифицированную нормативность «ортодоксии» (греч. ὀρθοδοξία – прямое мнение, правильное учение, правоверие; от греч. ὀρθός – прямой, правильный и δόξα – мнение, слава), отступление от которой приравнялось в преступлению против государства³.

Полемика между сторонниками «эксклюзивизма ортодоксальной организации» и «универсализма закона и этики» образует напряженно-поляризованное поле вокруг понимания христианской идентичности, христианской религиозности и «воцерковленности», которая для одних состоит в глубоком нахождении «внутри христианского опыта», в живом чувстве непрерывной «связи с Богом», порождающем аскетико-героическое и самоотверженно-монашеское подвиж-

¹ Колотов В. Институты «Новых религий» как инструмент управления конфликтом. URL: <http://quehuong.narod.ru/kolotop1.htm>.

² Марциновский В.Ф. Христос и евреи. СПб., 1992. С. 5.

³ Гревс И. Юстиниан // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 288.

ничество, вплоть до пустынночества, тайного «монашества в миру»¹ или рыцарских орденов, т.е. силовых структур, то для многих других – только в том, «что они были когда-то крещены, ... едят на Пасху куличи и держат в доме православные иконы»². В целом, однако, когда говорят о религиозности в эксклюзивно-конфессиональном понимании как о таинственной мистико-целостной принадлежности к конкретной спасающей традиции (идентификации и идентичности с ней), неизбежно встает вопрос о том, насколько такие оценки вообще в силах человеческих, поскольку, с богословской позиции, оценивает и спасает только сам Бог, Сакральное как таковое.

§ 7. Конфессиональный эксклюзивизм, легитимность и легальность веры

Можно говорить о еще более древней европейской культурной традиции своего рода «конфессионального эксклюзивизма»³, конфессиональной исключительности и уникальности, которые любые проявления личной духовной жизни стремятся свести к «легитимной» (от лат. *legitimus*, т.е. согласный с духом законности, правомерный в признании народа, когда низкий уровень легитимности неизбежно сопровождается силовым принуждением) и собственно «легальной» (от лат. *legalis*, т.е. законный, юридически правильный, соответствующий действующим законам) социальной норме исповедания, культа и организации, к «эксклюзивной институциональной юрисдикции», т.е. к причастности к конкретной религиозной организации, причисляемой властью к категории «*religio*». Данный статус – определенный социальный конструкт, которому, как полагал еще Цицерон, придается универсальная, величественная, сильная и яркая форма воплощения «подлинного благочестия» как отношения индивида и общества с сакральным космосом, самым началом бытия. Во времена Цицерона

¹Вахитов Р. Монах Андроник (А.Ф. Лосев): богослов, философ, ученый. URL: <http://losevaf.narod.ru/vachit.htm>.

²Муравьев А. Рецензия на книгу "Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России. Под общей редакцией д-ра филос. наук В.П. Култыгина. М.: Academia, 2004". URL: http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=155.

³Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия / сост. А. Юдин. М., 2001. С. 67 – 68.

религия охватывала множество допустимых культовых практик и верований, а после 381 года (принят Никео-Константинопольский Символ веры) и особенно правления Юстиниана – только уникально-эксклюзивную «единую Святую, Вселенскую (или Соборную) и Апостольскую Церковь»¹. Самовоспроизводящееся антропологически и экзегетически многообразие изначальной христианской аутентичности начинает заменяться самовоспроизводящейся принудительной унификацией, где легализация одного варианта, признаваемого нормативным и достойным, практически до начала XX века повсеместно сопровождалась репрессиями со стороны церкви и государства в отношении всех остальных.

Сложная, многоуровневая и динамичная природа идентичности проявляется в повседневности, где совершенно не вызывает возражений нормальная «идентификационная множественность» любого современного человека, который может одновременно быть и отцом, и сыном, и братом, и мужем, и православным, и профессором философии, и гражданином своей страны, и любителем книг Х. Мураками, фильмов А. Тарковского, музыки И.С. Баха. Индивидуальная «вера», однако, как уже отмечалось выше, является не только «социальным конструктом», но и принципиально личным феноменом, атрибутом духовного мира индивидуальной психики, она отнюдь не сводится к механическому отображению существующих и «насаждаемых сверху» политических или теологических доктрин «конфессионального эксклюзивизма», т.е. убеждения, что только принадлежность к данной конфессии дарует спасение. Она имеет глубоко субъективный характер, очевидно отсутствуя у животных, но, тем не менее, проявляясь уже в древнейших манифестациях человеческой личности. Сама по себе «вера» носит эмоционально-чувственный и динамичный характер, оказываясь чрезвычайно «аморфной», выступая как своего рода феномен «вещи-в-себе», ускользающий от ясных определений и окончательных формулировок.

¹Никео-Цареградский символ веры. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%B5%D0%BE-%D0%A6%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%B2%D0%BE%D0%BB_%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%8B.

§ 8. Психологические основания веры

Современная психология связывает сам феномен религии вообще не с конфессиональными формами, но с самой психофизической природой человека, когда веру, как любовь, надежду или смех, можно только попытаться вызвать в ответ на свою искренность, но не навязать, выдумать или, тем более, принудить к ним. Так, В. Франкл был убежден, что религия «дает человеку беспрецедентную возможность, которую он не в состоянии найти где-либо еще: возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентальном, в абсолютном»¹. При этом сама вера не является конструктом, который может навязать власть, пропаганда или система образования, она внутренне свойственна личности, и так же как нельзя заставить «смеяться по команде», так же невозможно заставить и верить: «я не могу *хотеть* (курсив мой – Е. А.) верить, хотеть любить, я не могу заставить себя любить, как и не могу заставить себя надеяться, не покривив душой»². Церковь, с одной стороны, прекрасно знает, что «невольник – не богомольник»³, но, с другой – со времен Августина сложился и иной подход: «принуждай их войти»⁴.

Природа веры вообще глубоко парадоксальна, поскольку «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»⁵. Таким образом, строго говоря, даже «верующие» и священнослужители сами не могут исчерпывающе «ведать» всей содержательной глубиной собственной религии, вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», подобно инструкции по пользованию холодильником, ибо она всегда предполагает «тайну».

¹Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / пер. с англ. и нем., общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. М., 1990. С. 334.

²Там же. С. 336.

³Патриарх Кирилл: «Невольник – не богомольник». Духовно-нравственное воспитание приходит в школу, однако будет сугубо добровольным делом. URL: <http://www.win.ru/civil/2198.phtml>.

⁴Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Блаженного Августина // Против академиков // Творения. В 4 т. Т. 2. Теологические трактаты / Августин Блаженный. – СПб. ; Киев, 2000. С. 741 - 742.

⁵Bleeker C.J., Epilegomena // Historia religionum. Leiden, 1971. V. 2. P. 646 – 647.

Она не поддается строгой каталогизации и типологизации вне связи с межличностными коллективными формами, традиционными историческими «религиями» или «конфессиями» и соответствующими образами и изображениями, но, вместе с тем, никогда и не сводится к ним «без остатка». Глубоко и верно об этом писал М. Бубер, отмечавший, что «Бог ... не презирает изображения, но допускает, что его созерцают в этих изображениях, посредством их», однако «сами изображения вскоре начинают желать стать большим, чем они есть, большим, нежели знак и намек на Бога», т.е. «дело всякий раз кончается тем, что они загораживают путь к Богу, и он покидает их»¹.

§ 9. «Причастность христианству» и границы Церкви

Понятие «причастность христианству» порой приобретает четко выраженное разделительное значение, поскольку в истории Церкви периодически делались попытки свести личное, естественное и неустранимое многообразие к некоторому унифицированному «воображаемому сообществу» (в терминах Б. Андерсона²). Согласно концепции Б. Андерсона, «воображаемые сообщества» – это «большие группы людей», которые «за невозможностью личного контакта между ними, солидаризированы унифицированным воображением», и «в этом смысле всякое человеческое “сообщество”..., чтобы быть таковым, должно быть “воображаемо”, будь то нации или “первичные группы”»³. Б. Андерсон специально подчеркивает их ценностный характер, сближая с антропологическим (по Э. Дюркгейму) пониманием первоначального (первобытного, тотемного) «сообщества», которое скреплено унифицированными верованиями и обычаями: «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они), – воображаемые»⁴. «Вообра-

¹Бубер М. Затмение Бога // Два образа веры / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М., 1995. С. 368.

²Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 31.

³Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. М., 2001. С. 11.

⁴Андерсон Б. Указ. соч. С. 31.

жаемые» не значит «выдуманные», «ненастоящие» или «бессодержательные», поскольку именно воображение помогает нам предотвращать возможные враждебные отношения. В таком контексте формируется представление о «своих» и «других», «иных причастностях», поскольку возникает «апория христианской идентичности», когда, с одной стороны, вспоминают слова Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана (Quintus Septimius Florens Tertullianus, 155/165 – 220/240) о том, что любая «душа по природе своей христианка»¹, тогда как с другой – даже в самой христианской церкви, как отмечал С.И. Фудель, постоянно присутствует ее «призрак», совершающий «в истории страшное дело провокации»², причем возможность наличия «двойника» у любого «сообщества верных» осознавалась еще в ветхозаветные времена, когда, например, в Псалмах говорилось о «церкви (экклесии) лукавствующих» (Пс. 25:5).

Все эти проблемы связаны с решением вопроса о природе и границах Церкви, поскольку, несмотря на то что в истории христианства имелось огромное количество ересей и сект, публично осужденных, сегодня, в XXI веке, как это ни парадоксально, утверждается, что «ни Вселенские соборы, ни учителя Церкви “классического” периода сложения святоотеческого богословия специально не формулировали учения о церкви – такая необходимость возникла именно в нынешнюю, постхристианскую эпоху»³. Это предполагало разработку конкретных общепринятых стандартных норм и «критериев разделительности», т.е. некоторой неразличимости как собственно «христианской аутентичности», что всегда давало как надежду на спасение, так и вызывало многочисленные и незавершенные еще и сегодня дискуссии о «конфессиональном эксклюзивизме», «конфессионализме», «экуменизме», «акривии» и «икономии»⁴. Г.В. Флоровский отмечал, что на практике самым «образом своих действий Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистиче-

¹Тертуллиан. Апология. М., 2004. С. 245.

²Фудель С.И. Собрание сочинений. В 3 т. / сост. и коммент. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной; предисл. В.Н. Воробьева. М., 2001. Т. 1. С. 57.

³Николай (Афанасьев; прот.). Вступление в Церковь. URL: http://krotov.info/library/01_a/fa/nasyev_07.htm#11.

⁴Ливерий (Воронов; прот.). Указ. соч.

ская территория, еще не сразу начинается "внешний мир"»¹. Данные аспекты имеют отнюдь не формально-академическое или юридическое значение, но выражают саму природу христианского понимания единичного и общего как отношения личности и общества (сообщества, еkkлeсии) с бытием как таковым, нередко оправдываясь именно высшей значимостью проблемы, сопровождаясь исторически известными примерами насильственного и порой даже кровавого принуждения к единству.

§ 10. Научные интерпретации природы религии

Современная наука еще не определилась по вопросу о самой природе религии и ее роли в жизни индивида и общества. Концепциям позитивизма и марксизма XIX – XX веков, полагавшим, что «религия отмирает», замещаясь и вытесняясь наукой, сегодня противопоставляются идеи целого ряда авторов, убежденных в «вечности религии». Так, согласно одному из классиков современной антропологии Б. Малиновскому, наука, магия и религия образуют вечные измерения отношения человека с миром². Психолог Э. Эриксон полагал, что «религия является древнейшим институтом (в смысле системы взглядов. – *Прим. перев.*), предназначенных для облаченного в обрядовую форму возобновления чувства доверия в виде веры»³, а А. Маслоу утверждает, что религиозные или философские убеждения дают возможность человеку самоактуализоваться, причем «все самоактуализирующие люди религиозны, включая атеистов», хотя «подчеркивая сверхъестественный компонент и ортодоксальность религии (наиболее употребительное значение данного термина), мы приходим к совершенно противоположному выводу: мало кого из них можно считать религиозным»⁴. Ортодоксальный католик и оксфордский профессор филологии, автор «Властелина Колец», Дж. Р.Р. Толкин (John Ronald Reuel

¹ Георгий (Флоровский Г.В.; прот.). О границах церкви. URL: <http://www.koinonia.orthodoxy.ru/florovski.html>.

² Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. 1992. № 3. С. 42 – 43.

³ Эриксон Э. Трагедия личности. М., 2008. С. 19.

⁴ Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 2003. С. 203.

Tolkien, 1892 – 1973) считал «поверхностным» противопоставление мифологии и религии и отмечал, что «даже в волшебных историях ясно видны три ипостаси: Мистический лик Сверхъестественного мира; Магический лик Природы; и лик-Зеркало, смеющийся над людьми и жалеющий их»¹. Он полагал, что «Евангелия заключают в себе либо волшебную историю, либо нечто еще более величественное – то, в чем скрыта суть всех волшебных историй», ибо «среди их легенд скрыта величайшая и самая совершенная из всех мыслимых Счастливых Развязок. Евангельская легенда начинается с радости и в радости завершается. Ей присуща непревзойденная “внутренняя согласованность реальности”. Не было иного сказания, которое люди (даже скептически настроенные) находили бы более истинным»².

Современные социологи религии К. Каарияйнен и Д. Фурман утверждают, что «общество так же невозможно без религии, как оно невозможно без морали, искусства или экономики»³. Социально-философская концепция П. Бергера и Т. Лукмана говорит, что «как человек создает социальную реальность», так и «эта реальность создает человека», при этом именно «религия» способна связать «социальные конструкции» с высшим порядком «священного бытия», т.е. представлять индивиду и социальной группе универсальные, легитимные, величественные, сильные и яркие формы «подлинного благочестия», тогда как утрата религией монополии на высшее определение реальности «влечет за собой угрозу общественной жизни»⁴. Любое знание о реальности «развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях» в результате определенных процессов, «посредством которых это происходит и в результате чего “знание” становится само собой разумеющейся “реальностью” для рядового человека», таким образом происходит «социальное конструирование реальности»⁵. Наука должна объяснить как «эмпирическое многообра-

¹Толкин Дж.Р.Р. Дерево и лист. М., 1991. С. 37.

²Там же. С. 94 – 95.

³Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М. - СПб., 2007. С. 83 – 84.

⁴Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 79.

⁵Там же. С. 12 – 13.

зие “знания”», существующего в различных человеческих обществах, так и процессы, «с помощью которых *любая* система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”», ибо то, «что “реально” для тибетского монаха, не может быть “реальным” для американского бизнесмена», или как «“реальность” того или иного понятия поддерживается в том или ином обществе или, другими словами, как эта “реальность” может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом»¹.

Несколько иначе смотрит на проблемы культурный антрополог К. Гирц, отмечающий, что он специально «не старался отыскивать фрагменты ... культуры, которые можно было считать “религиозными”, отделять их от других, которые с не большей степенью определенности считаются “секулярными”, и подвергать их функциональному анализу, чтобы прийти к выводу, что “религия”, как утверждает до сих пор господствующая парадигма, скрепляет общество, сохраняет ценности, формирует мораль, поддерживает общественный порядок, мистифицирует власть, легитимизирует неравенство, оправдывает несправедливость и т.п.»². Такие оценки корректны для Европы, тогда как в других культурах эти функции могут выполнять другие институты. К. Гирц предпочитает подходить к проблеме с более широких антропологических позиций, сосредоточившись на «символических приспособлениях», с помощью которых «люди осознают себя личностями, деятелями, страдальцами, знатоками, судьями или, пользуясь обобщающей формулой, определяют свою принадлежность к той или иной форме жизни», поскольку «именно эти средства передачи смысла и наделения значением ... формируют представления человека о себе и актуализируют их, делают их публичными, обсуждаемыми и, что наиболее существенно, позволяют подвергать их критике и отстаивать, когда возникает такая необходимость». Для этого «необходимо достичь рабочей степени проникновения в те смыслы, в рамках которых разыгрывается их жизнь», но при этом «вовсе не требуется испытывать чужие чувства или думать чужие мысли, что по-

¹Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания М., 1995. С. 12.

²Гирц К. Путь и случай: Жизнь в науке. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>.

просту невозможно», как «не требуется для этого и уподобляться местному уроженцу – цель заведомо недостижимая и фальшивая», но «нужно просто научиться, будучи чужаком, наделенным собственным миром, жить среди этих людей», рассматривая «эту деятельность скорее как герменевтическое предприятие, как попытку пролить свет и дать определение, а не подвести под рубрику и декодировать, и с подозрением относясь к мистическим и каббалистическим оттенкам слова “символ”», предпочитая говорить об «интерпретативной антропологии»¹.

Вместе с тем в наше время, как показал конец XX и начало XXI века, где секуляризация и религиозное многообразие формируют скептическое отношение к самой возможности таких универсальных форм «подлинного благочестия» (П. Бергер), по всему миру периодически возникают настроения неопределенности и тревоги, скуки пребывания в «расколдованном мире», чувства «ностальгии по настоящему» и утраты «духовных основ бытия человека в мире», поэтому получают массовую поддержку радикальные религиозные идеологии «фундаменталистских движений», обещающих «возвращение к истокам» первоначальной определенности². В более широком смысле, как отмечает С. Хантингтон, наблюдаемое «религиозное возрождение» во всем современном мире – это реакция на «атеизм, моральный релятивизм и потворство человека своим слабостям», а, кроме того, – утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и людской солидарности³.

Понимание развития общества представлено в концепции «аутопойетических» (самовоспроизводящихся) систем Н. Лумана⁴. Общество представляется системой, дифференцирующей на разные функциональные символические подсистемы (религию, науку, право и т.п.), где нет «ложного и истинного» как таковых («онтологических»), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «незаконное» в юриспруденции, «неортодоксальное» в религии и т.п. Религия

¹Гирц К. Указ. соч.

²Аринин Е.И., Кильдяшова Т.А. Эволюция религии в современном мире (протестантский фундаментализм): учеб. пособие. Владимир, 2006. С. 16.

³Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., 2003. С. 146.

⁴Луман Н. Дифференциация. М., 2006. С. 10.

выступает как «метафоры ... которые по-своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его»¹. Религия утверждается как «аутопойетичная субсистема» общества, которая самостоятельно «воспроизводит охватывающую систему, к которой она принадлежит», т.е. общество². При этом «системы ежемгновенно интегрируются и дезинтегрируются в пульсации событий»³, что делает их анализ, теологический, научный (религиоведческий) или правовой всегда отстающим по времени от функционирования, когда он может только реагировать на те или иные события как на «неортодоксальные», «неверные», «неправовые» или «незаконные».

В таких условиях, полагает Н. Луман, «можно утверждать, что отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией общественной системы» и если считалось, что «без Божьей помощи ничто не ладится», то «тем самым в то же время устанавливались общественные и моральные требования», хотя при этом «религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»⁴. Вместе с тем Н. Луман считает, что любая стабилизация является условием производства новых вариаций, когда, например, выявление ложности научного знания служит росту истинного знания, истинность которого в силу недостаточности эмпирически-индуктивного обоснования не может получить достаточных гарантий. «Истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь», при этом «если функциональному анализу удастся выявить связи, невзирая на гетерогенность и разнообразие явлений, то это можно считать индикатором истины, даже если эти связи очевидны лишь наблюдателю»⁵. Постепенно именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»⁶.

Историки церкви отмечают, что именно Н. Луман обратил вни-

¹ Луман Н. Социальные системы / под ред. Н.А. Головина. СПб., 2007. С. 176.

² Луман Н. Дифференциация. М., 2006. С. 9 - 10.

³ Там же. С. 16.

⁴ Луман Н. Социальные системы / под ред. Н.А. Головина. СПб., 2007. С. 595.

⁵ Там же. С. 95 – 96.

⁶ Луман Н. Дифференциация. М., 2006. С. 157.

мание на то, что если в эпоху Реформации Церковь Англии была единственной разрешенной конфессией на государственной территории, то совершенно иная ситуация была в Германии, где на одной территории сталкивались католичество, лютеранство и кальвинизм, что приводило к доктринам, возникшим «в ответ на угрозу религиозной самобытности группы, столкнувшейся с другими религиозными системами», поскольку именно «доктрина является самовыражением религиозного сообщества, посредством которого оно поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами»¹.

Вообще говоря, как отмечал С.Н. Булгаков, со строгих конфессионально-догматических позиций вся «... история философии ... представляется как трагическая ересеология»². Тем не менее сам он отходил от такого «догматоцентричного» подхода, полагая, что научное религиоведение, отделившееся от теологии, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним. ... Конечно, через внешнее просвечивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов»³. Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но ... и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви – интеллектуальная честность, вместе с неусыпным тружничеством, аскезой труда и научного долга»⁴. Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает

¹Маграт А. Богословская мысль Реформации. URL: http://www.psujournal.narod.ru/lib/mag_teo11.htm.

²Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 1. С. 328.

³Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 83.

⁴Там же. С. 85.

новую область жизненного влияния»¹, сам «... факт развития науки о религии» виделся С.Н. Булгакову как «особое проявление религиозной жизни»².

Важно предупреждение К. Леви-Строса о том, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей – шла ли речь о психических болезнях или о так называемых "первобытных людях" – более специфическими, чем они есть на самом деле ...»³, в связи с чем необходимо учитывать, что радикально разделяя термины (к примеру, отделяя «донатистов» от «христиан»), исследователь подвергается опасности не понять их генезиса (т.е. как вдруг недавние «христиане» превращаются в «донатистов», «раскольников» и «еретиков»). В данном пособии мы будем стараться дифференцировать случаи, когда называют «еретиком» человека, сознательно убежденного в том, что он «христианин», от собственно конфессионально-юрисдикционных оценок, стремясь не навязывать личности чуждые ей классификации ее же собственных убеждений и показывая историческую обусловленность и неоднозначность любых попыток свести живой внутренний мир к той или иной «рубрикации». В религиоведческой литературе специально подчеркивается опасность «гипердиагностики»⁴, когда в исследуемой социальной действительности видят то, что сами верующие, являющиеся объектом религиоведческого анализа, и не предполагали, и с чем они могут и не согласиться. Такого рода тенденциозными примерами богата теория и практика «сектоведения».

Наука, стремясь дать наиболее объективную картину происходящего, исследует феномены как возвышенной, так и низовой, повседневной народной культуры эпохи⁵. Вместе с тем и сама научная ли-

¹Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 85 - 86.

²Там же. С. 86.

³Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 38.

⁴Савенко Ю.С. Экспертные фальсификации в религиозной сфере // Основы религиоведческой экспертизы: сб. науч. ст. / под общ. ред. А.В. Пчелинцева. М., 2002. С. 18.

⁵Будур Н.В. Повседневная жизнь инквизиции в Средние века. М., 2011; Пастуро М. Повседневная жизнь Франции и Англии во времена рыцарей Круглого стола / пер. с фр. М.О. Гончар; науч. ред., коммент. и послесл. Т.Д. Сергеевой; предисл. А.П. Левандовского. 2-е изд., испр. и доп. М., 2009.

тература так или иначе идеологизирована, поскольку часто рассматривает события с позиций гуманистических концепций, возникавших с XIV века и видевших в каждом историческом периоде только варварство и господство церковного «мракобесия», в отличие от чего, начиная с XIX века, романтизм, медиевистика (наука о Средневековье) и католический неотомизм стали акцентировать внимание на культурном своеобразии и особой значимости средневековья¹.

В отечественных условиях проблема приобретает особый характер, оказываясь в контексте противостояния интерпретаций «религии» в конфликтных описаниях со стороны враждующих юрисдикций, гуманизма и атеизма. С одной стороны, многие авторы трактовали советский атеистический марксизм как «религию»², а А.Ф. Лосев в знаменитой «Диалектике мифа» характеризовал его «именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие»³. Верховный Суд США в ряде дел официально квалифицировал светский гуманизм в качестве «религии»⁴. С другой стороны, целый ряд авторов признает ценность философии, науки, гуманизма и даже атеизма для религии, как, например, В. Джемс, который отмечал, что само по себе интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», обычно полагаемое основным субъективным элементом, характеризующим «религиозность», в действительности может одинаково ярко переживаться (в субъективно-психологическом плане) в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в протестующем против любой конфессиональности гуманизме и светском атеизме⁵. С.Н. Булгакову было очевидно, что «... в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ... всякая подлинная философия ...

¹ Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 11 – 28.

² Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М., 1991. Т.1. Истоки религии. С. 33, 16; Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М., 1991. С. 318; Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 77.

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С. 510.

⁴ Берри Г. Дж. Во что они верят. М., 1994. С. 204, 205.

⁵ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 43.

религиозна»¹. Она есть «... богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем с богословских позиций «... история философии ... представляется как трагическая ересеология»². Еретизм (как неизбежное впадение в односторонность) философии проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая, «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство»³. Здесь и есть корни собственно атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его ...»⁴.

Н.А. Бердяев писал, что «философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии»⁵, а архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечал, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ... поводом испытания их совести. ... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии»⁶. Некоторые западные теологи тоже отмечают позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру»⁷.

Другой, хотя и малозаметной, формой идеологичности, как иронично отметил католический философ и теолог Э. Жильсон, стала литература, отражающая позицию позитивизма, который, «оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения», начал

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 77.

² Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 1. С. 328.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 80.

⁴ Там же. С. 82.

⁵ Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Мир философии. М., 1991. Т.1. С. 101.

⁶ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 29.

⁷ Идеализм и религия: реферат. сб. М., 1972. С. 158.

видеть «скрытую пропаганду» уже в самом факте преподавания истории средневековой философии¹. Э. Жильсон признает, что теология бывала и продолжает быть «настоящим бедствием» (приводя к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жаждой «торжествующих опровержений», когда иная позиция объявляется просто «безумием»), обращая при этом внимание на то, что сходным же образом себя ведет и критикующая теологию светская «инквизиция позитивистов»². Протестантский теолог Карл Барт, как отметил К.А. Свасьян, увидел в основе позитивистских идеалов безличного и беспристрастного знания, науки и объективизма глубокие личностные бессознательные мотивы – «страсть» («страсть к ампутации творца», к обезличиванию, «упразднению персонифицированного начала», «абсолютному обезволиванию исторического процесса») и «страх» («суеверный страх перед миром духа», неподчиняемого механическому и силовому принуждению, всегда характерному для дехристианизации)³.

В еще более широком востоковедческом контексте Е.А. Торчинов полагал, что «... глубинные психологические переживания, связанные с достижением измененных (трансперсональных) состояний сознания, ... методы, приводящие к этим состояниям, ... именно феномены такого рода не только образуют сердцевину, внутреннюю суть религиозного опыта, но и лежат в основе явления, которое мы называем религией»⁴. С такой интроспективной (от лат. *introspecto* – «смотрю внутрь» – психологический метод, позволяющий иметь представления о своей сущности, т.е. самописание, самонаблюдение) позиции оказывается, что «... библейские религии в своем теистическом абсолютизме стоят как бы особняком среди религий мира, являются своеобразным исключением, даже парадоксом, если угодно, и только их широчайшее распространение ..., а также наша собственная принадлежность к основанной на мировосприятии этих религий культурно-цивилизационной целостности создает иллюзию как бы

¹ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 30.

² Там же. С. 40, 41, 42, 32.

³ Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Закат Европы / О. Шпенглер. М., 1995. С. 21, 78, 93, 97, 98.

⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 2005. С. 30.

самоочевидности их религиозной парадигмы, ставшей в трудах европейских религиоведов ... парадигмой религиозности как таковой»¹.

§ 11. Христианство и «христиане только по имени»

Начиная с эпохи Возрождения, Тридентского собора (1545 – 1563) и Нового времени «самовыражение религиозного сообщества» приобретает характер более или менее острого конфликта «конфессиональных эксклюзивизмов», т.е. собственно «эксклюзивной», или абсолютно единственной и неповторимой еkkлeсии, другими словами, абсолютно разделительной и собирательной в одно и то же время. Проблемой, однако, является то, что, как отмечал С.Н. Булгаков, нормативная самоидентификация с конфессией сама по себе еще может ничего не решать: «Мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые ...»². И.А. Ильин отмечал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и “протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде “христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»³. Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»⁴.

В эпоху Реформации об этом же писал Мартин Лютер, отмечавший, что «мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами»⁵. Однако такую же самокритику мы встречаем и в «Повести временных лет»: «словом только называемся христианами, а живем, как язычники. Вот разве не по-язычески мы живем, если во встречу верим? Ведь если кто встретит черноризца, то возвращается, так же поступает и

¹ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 2005. С. 404.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/сост., вступ. ст., коммент. С.М. Половинкина. М., 1992. С. 55.

³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 34.

⁴ Боа К. Лабиринты веры. М., 1992. С. 4.

⁵ Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1997. С. 128.

встретив кабана или свинью, – разве это не по-язычески? Это ведь по наущению дьявола держатся этих примет; другие же в чихание веруют, которое на самом деле бывает на здоровье голове. Но дьявол обманывает и этими и иными способами, всякими хитростями отвращая нас от Бога: трубами и скоморохами, гусями и русалиями. Видим ведь, как места игрищ утопаны, и людей множество на них, как толкают друг друга, устраивая зрелища, бесом задуманные, – а церкви пусты стоят; когда же бывает время молитвы, молящихся мало оказывается в церкви. Потому и казни всяческие принимаем от Бога и набег врагов; по Божьему повелению принимаем наказание за грехи наши»¹. Сегодня, когда большинство населения называет себя христианами и православными, их образ жизни вызывает горькие мысли у священнослужителей: «Итак, смотрю я вокруг, – и сердце сжимается болью. Страна наша величается православной, следовательно – в самом чистом значении слова – христианскою, а где оно – наше христианство? Куда ни посмотришь – самое настоящее язычество!»² Это ставит вопрос об «индикаторах» или «маркерах» христианства, т.е. об универсальных и уникальных признаках истинной веры как таковой.

Проблемой здесь является то, что, как напоминает современный православный публицист А. Кураев, «древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов», всех тех, кто «искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”, чья совесть вела к служению Богу и добру»³. Сегодня А.И. Осипов, С.А. Мазаев и другие авторы приводят исторические примеры многих «христиан до Христа»⁴. О «христианстве до христианства» писал Э. Жильсон⁵, а о необходимости «христианства без религии» после Бухенвальда – Д. Бонхеффер⁶. В целом такой подход был близок и авторам, рабо-

¹ Повесть временных лет. URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>.

² Архиепископ Никон. Православие и грядущие судьбы России / сост. священник Я. Шипов. М., 1994. С. 49.

³ Андрей (Кураев; диак.). Пасха – путь из ада. URL: <http://www.pravkniga.ru/news/3038>.

⁴ Осипов А.И. Посмертная жизнь. URL: <http://www.voskres.3dn.ru/Biblioteka/posmert.pdf>; Мазаев С.А. Христианин до Христа. <http://www.bogoslov.ru/text/455620.html>; Ермольев А. Христиане до Христа. URL: <http://morgulis.tv/2010/11/xristiane-do-xrista-aleksandr-ermolin/>

⁵ Жильсон Э. Дух средневековой философии // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. Вып. 1. С. 146 – 153.

⁶ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера // Соппротивление и покорность / Д. Бонхеффер. М., 1994. С. 14.

тавшим до революции 1917 года, когда, например, Б.М. Мелиоранский писал: «... апологеты выводят, что ... Сократ и Гераклит были христианами до Христа»¹, а Л.П. Карсавин полагал, что «все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иновении и в инославии – Церковь», «Платон и Сократ ... тоже в Церкви Христовой»². М. Поснов тоже отмечал, что в язычестве «многие церковные писатели ... (Св. Иустин, Феофил, Ориген, Климент Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст) находили ... глубокое предчувствие божества, божественного Логоса, рассеявшего семя, лучи истины»³. Таким образом, как и у Тертуллиана («всякая душа христианка»), мы видим стремление не замыкаться в «сообществе своих», но понять «своих» в контексте «других», которые есть «потенциально-свои» («ведь душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею»⁴). Сегодня «другие» становятся «своими» через участие в таинствах крещения и евхаристии, вызывающих, однако, множество вопросов и споров. Историческим основанием этой тематики является еще более древняя проблематика разделения первых христианских групп и иудейских общин, или «Ecclesia» и «Sinagoge», которые в Средние века аллегорически изображались «в виде двух женских фигур в соответствии с учением о том, что Ветхий Завет означает подготовку и пророчество, а Новый – их осуществление: Синагога с повязкой на глазах и сломанным копьем, табличка законов выскальзывает из ее рук; Экклесия как победительница в короне, с крестным знаменем и кубком»⁵.

Разделение тем не менее сопровождалось включением книг Ветхого Завета в состав христианского Священного Писания, а Моисея, «Святого пророка Боговидца»⁶, который не входил и не мог входить в ту или иную «собственно христианскую» общину, т.е. был «некрещеным» и не «причащался», как и ряд других иудейских дохристианских «верных Единого Бога», включенных, тем не менее, в состав

¹ Мелиоранский Б.М. Христианство // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 435.

² Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 539.

³ Поснов М.Э. История Христианской Церкви. URL: http://krotov.info/history/00/posnov/02_posn.html.

⁴ Тертуллиан. О свидетельстве души. URL: http://www.alkor-s.net/biblio/2/riligion/tertul_svid.html.

⁵ Архитектурные термины. URL: http://www.zdanija.ru/ArchTermsLat/p2_articleid/13.

⁶ Святой пророк Боговидец Моисей. URL: http://www.pskov-eparhia.ellink.ru/browse/show_news_type.php?r_id=6059.

«святых» Церкви. Те же проблемы возникают и в связи с проблемой «христиан вне конфессий»¹. Другой вопрос – смена веры, когда, к примеру, «этнический православный» становится «мусульманином», как в известном фильме «Мусульманин» (режиссер Владимир Хотиненко, 1995), «сектантом» («Тучи над Борском», режиссер Василий Ордынский, 1960) или «атеистом» («Коммунист», режиссер Юлий Райзман, 1957), порой «суеверным», как это показано в ироничном фильме «Тридцать три» (режиссер Георгий Данелия, 1965). Это ставит, как уже отмечалось выше, неразрешенную до настоящего времени проблему границ «церковности», поскольку своей практикой «Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается "внешний мир"»². Очевидно при этом как и то, что в науке не сложилось ясного понятия о самом термине «церковь»³, так и то, что в современном обществе без участия христиан невозможно сформулировать понятие об их общности, однако сами христиане пока к такому решению еще не готовы.

§ 12. Средние века и медиевистика

Сам период мировой духовной истории, в течение которого были поставлены многие проблемы и нашли свое решение, получил в эпоху Возрождения наименование «Средние века» (*medium aevum* – средний век). Это название стремилось обозначить промежуточный исторический период между античностью и «новым временем», который гуманистам казался «воплощением одичания античного мира, варварства и «кухонной» латыни». В узком смысле слова термин «Средневековье» применяют только по отношению к западноевропейскому культурному ареалу и католицизму, оказываясь достаточно условным в отношении других стран и регионов мира. Так, Бертран Рассел в своей знаменитой «Истории западной философии» сам раздел, посвященный философии Средневековья, назвал «Католи-

¹ Аверинцев С.С. О Симоне Вейль // Новый мир. 1990. № 6. С. 249; Конфессиональное христианство - это отступничество. URL: <http://jesuschrist.ru/forum/548558,,all.php>.

² Николай (Афанасьев; прот.). Указ. соч.

³ Гараджа В.И. Религиоведение: учеб. пособие для студентов высших учеб. заведений и преподавателей средней школы. М., 1995. С. 188.

ческая философия», поскольку «крупнейшие философы этой эпохи видели свою задачу в созидании или усовершенствовании католического синтеза», тогда как до Августина «стоики и неоплатоники затмевали своими философскими талантами отцов церкви», а после «Возрождения не было ни одного выдающегося философа – даже из числа тех, кто был ортодоксальным католиком, – который видел бы свою задачу в продолжении схоластической или августинианской традиции»¹. Если Б. Рассел начинает этот период с Августина, то, например, Г. Бедуелл – с периода Халкидонского Вселенского собора (451 г.)². Другие предпочитают даты падения Западной Римской империи (476) или даже коронации Карла Великого (800) и т.п.³

Изучением Средневековья занимается специальная историческая наука «медиевистика» (от лат. *medius* – средний и *aevum* – век, эпоха), фокусирующаяся преимущественно на материалах Европы и католичества. Отечественная медиевистика сложилась в XIX веке, когда стало издаваться большее число переводов латинских философов и богословов, сформировалась целая школа медиевистов во главе с И.М. Гревсом (О.А. Добиащ-Рождественская, Л.П. Карсавин, П.М. Бицилли, Г.П. Федотов и др.)⁴. После 1917 года отечественная медиевистика оказалась востребованной только в «идеологической борьбе против буржуазной науки с позиций марксистско-ленинского материалистического мировоззрения», когда выяснилось, что «фашистская Германия и Япония “усиленно занимаются вопросами истории”», а для этого потребовалось мобилизовать профессионалов. При этом изменили «не только содержание их науки, ее хронологические рамки и трактовка основных положений и понятий, но и саму “историческую действительность” (западноевропейское средневековье)»⁵. Отечественная марксистская литература советского периода квалифицировала данное время как «эпоху феодализма», где «отношения экс-

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 2010. С. 311.

² Бедуелл Г. Указ. соч. С. 67.

³ Майоров Г.Г. Указ. соч. М., 1979. С. 3 – 5.

⁴ Каганович Б.С. П.М. Бицилли и его книга «Элементы средневековой культуры» // Элементы средневековой культуры / П.М. Бицилли. СПб., 1995. С. 7 – 9.

⁵ Свешников А. Советская медиевистика в идеологической борьбе конца 1930 – 1940-х годов. URL: <http://www.polit.ru/article/2008/07/09/medievistika/>

плуатации» породили всю структуру феодального общества¹, однако сегодня само советское время, где «всестороннее давление марксистско-ленинской идеологии было вполне сопоставимо с той ролью, какую в европейском Средневековье играло христианское вероучение», переосмысливается, поскольку ясно, что «трактовка средневековой философии определялась радикальным отрицанием марксизмом религии как «”опиума для народа”, унаследованного из темного прошлого и закономерно исчезающего – при жестко-террористическом воздействии властей – по пути к светлому коммунистическому будущему»².

Вместе с тем именно в советское время уделялось большое внимание описанию и изучению оппозиционных, неортодоксальных, раскольнических и сектантских движений, разных форм «свободомыслия», тогда как, к примеру, по словам А.И. Клибанова, история православной церкви в России так и осталась «одной из наименее разработанных областей в советской историографии»³. Значительную роль в собственно научном анализе материала играли работы А.Ф. Лосева, Д.С. Лихачева, М.М. Бахтина, С.С. Аверинцева, А.Н. Чанышева, А.Я. Гуревича, В.Л. Рабиновича, Ю.М. Лотмана и многих других, к чьим исследованиям мы будем обращаться. Но и сегодня, как отмечает В. Рыжковский, в медиевистике идет «война мемуаров» между версиями «истории корпорации – обличительной, оборонительной или “консолидирующей”»⁴. Таким образом, новому поколению студентов важно понять, что общая методология понимания прошлого продолжает развиваться и, как отмечает Жак ле Гофф, «еще не настало» время не только для церковной, но и для научной, «светской» истории Европы⁵.

Учебные курсы по истории средневековой философии в отечественной литературе советского периода представили В.В. Соколов,

¹ История философии / под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф.Юдина. М., 1941. Т.1. С. 400.

² Соколов В.В. Средневековая философия: учеб. пособие. М., 2008. С. 325, 335.

³ Клибанов А.И. Вступительная статья // Русское Православие. Вехи истории. М., 1989. С. 5.

⁴ Рыжковский В. Советская медиевистика. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/97/ty4-pr.html>.

⁵ Гофф Жак Ле. Становление Европы // Индивид и социум на среневековом Западе / А. Гуревич. СПб., 2009. С. 6.

Г.Г. Майоров и А.Н. Чанышев¹, причем авторы стремились уйти от «черно-белой» оценки достижений интеллектуальной культуры Средневековья. В таком контексте В.В. Соколов всю философию в целом определяет как «систему верознания», т.е. как сопричастие в ней «гносеологического» и «фидеистического» моментов, которое может носить или «органистический» (целостно-недифференцированный), или «механистический» (дифференцированно-элементаристский, структурированный) характер². Предполагается, однако, что такое дуалистическое деление всей духовной сферы противоречит антропологической концепции Б. Малиновского, согласно которой наука, магия и религия образуют вечные измерения отношения человека с миром³.

Философия как особый феномен культуры не является суммой или перечнем «гносеологического» и «фидеистического» моментов, но именно их «системой», т.е. целостностью, конкретным единством моментов именно как «моментов целого». Она призвана не столько «доказывать» и «принудительно навязывать», управляя личностью извне, сколько «показывать», «символизировать», привлекая личность как свободное и самоопределяющееся существо, причем здесь мы имеем «толкование символа как совета или советника, что связано не столько с идеей родо-видового подчинения, сколько взаимопонимающей речи»⁴. Собственно философия в христианском контексте оказывалась комментарием, этическим осмыслением текста Библии, выступая как «речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения», как «диалог», внутренняя «двуосмысленность», направленная на сакральное и мирское»⁵.

Важность перехода от дуалистических методологий к поливариантным подчеркивал К. Леви-Строс, обративший внимание на методологические трудности, которые встают при пользовании сравнительным методом, ибо часто намеченные для сравнения данные оказываются ли-

¹ Соколов В.В. Указ. соч.; Майоров Г.Г. Указ. соч.; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

² Соколов В.В. Указ. соч. С. 4.

³ Малиновский Б.К. Указ. соч. С. 42 – 43.

⁴ Неретина С.С. Абельяр и особенности средневекового философствования // Теологические трактаты / П. Абельяр. М., 1995. С. 8.

⁵ Там же. С. 12.

бо слишком разнородными и несопоставимыми, либо «столь близкими в географическом и историческом отношениях, что постоянно возникают сомнения в том, имеем ли мы дело с одним лишь поверхностно видоизменяющимся явлением или с несколькими». При этом их родство предполагает «наличие общего субстрата», или «структурное сходство», объясняемое либо через общность происхождения, либо через случайное сходство структурных принципов, управляющих повсюду социальной организацией и религиозными верованиями¹. Анализируя распространенную концепцию «дуальных организаций», он отмечает, что она очень абстрактна, ибо отвлекается от множества аномалий, противоречащих ей, делая вывод о необходимости «отказаться от нее и рассматривать мнимые формы дуальности как внешние искажения структур иного, гораздо более сложного характера», дуального и асимметричного одновременно². Реальность имеет по меньшей мере три измерения, которые должны присутствовать и в теории феноменов этой реальности.

Ю.М. Лотман писал, что любой динамический процесс может протекать в бинарных (двоичных) или тернарных (троичных) структурах, однако тернарная структура гораздо жизнеспособнее бинарной. Бинарная система предполагает поляризацию двух противостоящих мировоззрений, когда идеалом становится «полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками», тогда как «тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. ... Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике неосуществимый идеал»³. Бинарная система монологична, тернарная – диалогична. В этом контексте понятна и существующая до настоящего времени сложнейшая и не нашедшая общепринятого решения проблема философского понимания религии в истории христианской веры и средневекового мира⁴, поскольку на наших глазах существенно меняется и само представле-

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 118.

² Там же. С. 145.

³ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 258.

⁴ Алексеев Д. Античное христианство и гностицизм. URL: <http://monotheism.narod.ru/alexeev-01.htm>.

ние о Средних веках и философии той эпохи, когда, как еще недавно считалось, вообще исключалась «всякая возможность подлинной философской рефлексии»¹.

Таким образом, наука призвана так или иначе сопоставлять уникальные и неопределенные формы личного религиозного опыта, интимной личной религиозной идентичности с «подлинным бытием», стремясь к разработке общезначимых рациональных критериев, способных адекватно заместить интуитивную убежденность специалиста в том, что предмет его исследования есть именно «вера» и «религия», на дедуктивную «общую теорию религии», в отсутствии которой «история религии будет парализованной»². Действительно, в целом «религия ... представляет собой чрезвычайно сложное многоуровневое и многоаспектное явление, включающее в себя, помимо глубинного опыта, ядра этого явления, также догматику (религиозную доктрину), религиозную практику (психотехническую, ритуально-богослужебную или жертвенную), культ, теологические спекуляции и, наконец, религиозные институты»³. С таких внешних духовному миру личности позиций «историко-конфессиональной нормы» вера (личная религиозность) начинает оцениваться в соответствии с нормами «воцерковленности», т.е. сложившимися на данный исторический период в данном географическом пространстве представлениями о «кредо» («каноне») той или иной конкретной «юрисдикции» (религии, конфессии, религиозного объединения). Нормативность в современной культуре, как уже отмечалось выше, понимается иначе, чем в историческом прошлом и «конфессиоцентричном» настоящем, поскольку в международном праве и Конституции РФ (1993) в соответствии с Всеобщей декларацией прав человека ООН (1948), утверждается, что «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с

¹ Коплстон Ф. История философии. Средние века / пер. с. англ. Ю.А. Алакина. М., 2003. С. 7.

² Bleeker C.J. Epilegomena // *Historia religionum*. Leiden, 1971. V. 2. P. 648; См. также: Cumpsty J.S. *Religion As Belonging. A General Theory of Religion*. Lanham; N.Y.; L., 1991; Pals D.L. *Seven Theories of Religion*. N.Y., 1996; Starc R., Bainbridge W.S. *A Theory of Religion*. New Brunswick, 1996.

³ Торчинов Е.А. Указ. соч. С. 33, 60.

другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных порядков»¹.

Таким образом, именно личность и добровольные объединения свободных граждан, их интерперсонифицированные «системы верования» утверждаются в качестве «легитимных» и собственно «легальных» в современной культуре. Такой подход, однако, сталкивается с могуществом влиятельных «исторических юрисдикций», чей авторитет в современности обусловлен как их прошлым, так и экзистентной «народной причастностью», которая сама во многом оказывается сформированной как историей, так и современными СМИ. В России философское религиоведение неизбежно сталкивается с конфликтным наследием прошлого, несущего в себе следы нашей драматической истории, т.е. норм православия, причем порой «консенсусного», дореволюционной позитивной «науки о религии», большевистского «воинствующего безбожия», советского «научного атеизма» или постперестроечного «религиоведения».

§ 13. Термин «христианская идентичность»

Для понимания языков описания и самоописания религией (христианством, православием) себя важным представляется различение целой группы понятий, которые часто смешиваются и подменяют друг друга: «христианская идентичность», «евангельская идентичность», «церковная идентичность», «конфессиональная идентичность», «православная идентичность», «этноконфессиональная идентичность», «юрисдикционная идентичность» и т.п. Так, «христианская идентичность» предполагает самоопределение некоторых граждан современного государства, отождествление индивидом себя с «последователями Христа», но при этом можно согласиться с авторами «Экклесиопедии», что такие идентификации сталкиваются с нормативными рамками «конфессионализма», квалифицирующего их, например, как «ересь», «раскол» или «самочинное сборище»².

¹ Всеобщая декларация прав человека (принята и провозглашена Резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи 10.12.1948). Ст. 18. URL: <http://www.un.org/russian/document/declarat/declhr.htm>.

² Ливерий (Воронов; прот.). Указ. соч.

Действительно, объективный подход в отличие от того, что предлагает упоминавшийся выше интернет-проект «Экклесиопедия», предполагает критическое отношение не только к таким явно оценочным терминам, как «еретические сообщества» или «сектантские учения», но и к выражению «конфессиональная шелуха», очевидно демонстрирующему неуважение к конфессиональным особенностям, хотя именно конфессии и являются сегодня наиболее влиятельными «субъектами религиозности» и легитимными «юрисдикциями». Это предполагает введение таких относительно нейтральных и уважающих религиозный выбор человека терминов, как «личная религиозная идентичность» и «коллективная религиозная идентичность». При этом очевидно и то, что личное отождествление индивидом себя с «последователями Христа» всегда так или иначе связано с его же отношением себя к единству с определенным коллективом «последователей экклесии» («Церкви», «конфессии», «вероисповедания», «религиозного объединения»). Уважительное отношение в духе современного международного права и Конституции РФ не должно означать отказ от основополагающего принципа «исторической корректности», запрещающего явления одной эпохи истолковывать в терминах иной, что, однако, часто происходит как в конфессиональных, так и неконфессиональных изданиях.

В качестве примера можно рассмотреть интерпретации некоторыми отечественными авторами религиозной идентичности Квинта Тертуллиана. Э.Л. Радлов пишет о Тертуллиане как о «знаменитом богослове», который «принял христианство», затем «в полном расцвете сил уклонился от католичества ... в монтанизм»¹. Другие отмечают, что он обратился «в христианство», затем «уклонился от православия и ... впал в монтанизм»², тогда как третьи утверждают, что он принял христианство, затем перешел в монтанизм, став «искренним врагом православия»³. Значительно более корректен В.В. Болотов, который отмечал, что «в 197 году он защищал Церковь еще как христи-

¹ Радлов Э.Л. Тертуллиан // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 21.

² Мейендорф И., Введение в святоотеческое богословие. URL: http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/s_o_bogoslovie/meiendorf_vvedenie_v_bogoslovie_08-all.shtml (20.01.11).

³ Тертуллиан // Казанская духовная семинария РПЦ. URL : <http://kds.eparhia.ru/bibliot/reversov/tertullian>.

анин вполне кафолический. В 201 или 202 году он стоит всеми симпатиями на стороне монтанизма, не разрывая, однако, своего союза с кафолическою Церковью. Но в 208 или 209 году ... Тертуллиан уже заявляет, что африканские монтанисты, к которым примкнул он, имеют свои богослужебные собрания, отдельные от кафолической Церкви»¹. Наиболее историчен М.Э. Поснов, отмечающий, что Тертуллиан «и апологет, и антигностик, и ересеолог, полемист против монархиан и защитник монтанистов, и сам монтанист», предвосхитивший «формулы кафолической Церкви последующего времени, ... он наметил определения, которые были признаны правильными в никейский век, хотя в них было вложено несколько другое содержание»².

Мы видим на этом примере стремление редуцировать терминологическую, событийную и понятийную картину II – III веков к терминологии IV века посленикейской церкви, поскольку сам «монтанизм» как «катафригийская ересь» в целом был осужден только в 325 году на Первом Вселенском соборе, встречая снисходительное к себе отношение до того, т.е. относясь к «ригористскому» течению в «кафолической еkkлeсии». Проблема здесь в том, что такая оценка дается «задним числом», через сто лет после смерти человека, без учета исторического контекста эпохи, когда он жил. Такой подход церковной традиции, который можно назвать «екклесиальным актуализмом», в целом понятен, поскольку и в науке сегодня мы исходим из принципа «научного актуализма», объясняя прошлое на основе современных представлений о реальности, когда, например, при любых реконструкциях событий и явлений прошлого мы исходим из того, что они происходили по тем же законам и принципам, по которым происходят нынешние, когда, например, квалифицируем не как «факт», но как «предание» или «семиотическую конструкцию», «метафору» известное описание «хождения по водам»³. Раздробленность

¹ Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. URL: http://mystudies.narod.ru/library/b/bolotov/vol2/two_iii.htm.

² Поснов М. История христианской церкви. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/posnov/history3/76.html>.

³ Принцип актуализма. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BF_%D0%B0%D0%BA%D1%82%D1%83%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D0%B0.

христианства на множество самостоятельных и независимых «юрисдикций» делает, однако, невозможным «общехристианский актуализм» и сводится к «конфессиональным формам», которые сопоставимы с вызывающими неприятие со стороны современной культуры «новоязом» и «Министерством Правды», описанными Дж. Оруэллом в знаменитой антиутопии «1984», непосредственно и произвольно меняющим прошлое вследствие «нового политического курса» и очередного заказного «переписывания истории», что амбициозно называлось «покорением действительности» (на «новоязе» – «двоемыслием»)¹.

Такая путаница в оценках определяется тем, что время жизни и творчества Тертуллиана было периодом, когда термины «православие», «католичество», «христианство» или «монтанизм» еще только формировались как обозначения новой и динамично самоопределяющейся социальной реальности. Сам Тертуллиан, признаваемый одним из «творцов католической терминологии», однако, прошел сложный путь духовных поисков от карфагенского юриста-стоика через обращение в приверженца «католической епископии» к основателю собственной общины «тертуллианистов», существовавшей и после его смерти, хотя наиболее корректен здесь А.Ю. Братухин, писавший, что Тертуллиан «никогда не был полностью подчинен чужим идеям и учениям..., а лишь использовал их для раскрытия своей личности, искренне считая, что служит им, но всегда оставаясь верным неким собственным принципам (воинственному аскетизму, материализму, догматизму)»².

§ 14. «Вненаходимость исследователя»

Возможность уйти от «одноцветной» черно-белой унификации и предвзятости в понимании истории, как отмечал А.Я. Гуревич, заключается в позиции «вненаходимости» исследователя, акцентированной на осознании того, что, изучая иную культуру, он находится «вне ее», т.е. на самокритичном понимании своей принадлежности к

¹ Оруэлл Дж. Скотный двор. 1984. Памяти Каталонии. Эссе: сборник. М., 2003. С. 122.

² Братухин А.Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // О душе / Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. А.Ю. Братухина. СПб., 2004. С. 27.

«другому ментальному универсуму», когда «исследователь вступает в интеллектуальное общение с людьми, мысли, чувства и картина мира которых – загадка для него». Однако он призван ее разгадать, при этом важно «расслышать ответы людей прошлого, а не спешить с навязыванием им своих собственных ответов»¹.

Методологически, отмечает А.Я. Гуревич, важно осознавать, что «микроанализ, сосредоточенный на признаниях отдельного индивида, и макроанализ, охватывающий определенные тенденции коллективного сознания, - эти два полюса историко-культурного исследования, нередко изолированные и даже противопоставляемые друг другу», являются «не взаимоисключающими, но, напротив, по необходимости взаимодополняющими», поскольку «историческое исследование, направленное на уяснение неповторимого и уникального, не может не оперировать общими понятиями и предполагает широкие сопоставления». «Микроистория, когда она силится освободиться от обобщений и замкнуться на собственном бесконечно малом предмете, обретает себя на бессмысленную анекдотичность; макроистория, в той мере, в какой она приносит историческую конкретность в жертву необъятным генерализациям, перестает быть историей и рискует попасть в объятия безответственной историософии или схематизирующей социологии», что предполагает необходимость работать «и на уровне микроанализа, и на уровне необходимых и более или менее обоснованных обобщений»².

Академический характер университетской науки требует особой скорректированности и взвешенности оценок тех или иных событий из религиозной жизни, т.е. умения взглянуть на односторонние оценки «извне», беспристрастно, многосторонне. В этом контексте обратила на себя дискуссия о природе секуляризма между известным «секулярным гуманистом» Юргеном Хабермасом и кардиналом Йозефом Ратцингером, нынешним Папой Римским Бенедиктом XVI³. Ю. Ха-

¹ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С.7 – 9.

² Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб., 2009. С. 14 – 15.

³ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 10 – 11.

бермас считает, что необходим переход к «постсекулярному» обществу, где основой станет новый тип коммуникации, «двусторонний процесс обучения», в котором секулярное общество сможет «обогащаться» религиозными понятиями для укрепления мотивации. Й. Ратцингер отмечает, что в современных условиях невозможно создать некую универсальную модель взглядов, которая обусловила бы развитие всего мирового сообщества, утверждая необходимость «культурной полифонии»¹.

Нам представляется, что единственно корректным в учебном издании будет различение, по меньшей мере, трех уровней описания и самоописания собственно христианской идентичности, поскольку право на оригинальное понимание собственной религиозной аутентичности (эксклюзивности) имеют как индивид, так и объединение (группа, сообщество), причем как объединение «своих», так и объединение «других», ввиду указанной выше неопределенности «границ церкви», а следовательно, «своих и других» как таковых, но, тем не менее, разрабатывавших специальные внутренние «индикаторы» или внешние «маркеры», позволяющие так или иначе отделять «подлинность» от «лукавства» и «двойников»:

- самописание личной идентичности индивида, который искренне сам себя считает «верным Богу»;
- самописание воображаемого сообщества «подлинно верных»;
- описание воображаемого сообщества «подлинно верных», создаваемое внешними авторами.

Ниже мы проследим некоторые аспекты конкретно-исторических проявлений этих трех форм идентичности, которым в предшествующих главах не удалось уделить внимания. Динамизм, энергетика, противоречивость, драматизм и сложность ситуации состоит в том, что, с одной стороны, исторически сложились влиятельные «традиционные конфессии», имеющие свои образцовые нормативы понимания универсальной «подлинности», вошедшие в «кровь и

¹Селиверстов М. Полифония веры и разума. URL: http://religion.ng.ru/printing/2006-12-06/7_poliphony.html.

плоть» самой современной цивилизации, нередко путем прямого насилия и «принуждения к идентификации», тогда как с другой – прежние исторические механизмы принуждения вступают в противоречие с нормами современного международного правопорядка, где «все права человека есть, в сущности, интерпретация высшей идеи свободы»¹. «Сакральным» для современной культуры является именно феномен «свободы личности», которая сама или в сообществе других имеет возможность создавать свои символические миры и свободно приобщать к ним – в идеале, т.е. если именно они и есть собственно подлинные, лучшие, – хоть все человечество, но, подобно чемпионатам по фигурному катанию, выставкам картин Сальвадора Дали, экскурсиям к храму Покрова на Нерли около Владимира, новостям телеканалов или рок-концертам, именно свободно и добровольно, т.е. собственно легитимно.

Жак Деррида (Jacques Derrida, 1930 - 2004) смог показать необходимость максимально «отстраненно отнестись к претензиям европейского мировоззрения на вселенский универсализм»², отметив наступление современной эпохи «постмодерна», где понятно, что «перед нами новый уровень симуляции аутентичного», а не «единственно-истинная интерпретация» как таковая³. В изменениях образов христианства мы будем обращать внимание на «маркеры» и «индикаторы» как исторические формы признаков, через которые так или иначе символизируется в многообразии форм сама «жизнь», или «огоньки Пятидесятницы», т.е. пульсация вариантов самоотречения в «милосердии» и «строгой дисциплине».

Современный феноменолог Б. Вальденфельс показал, что «сеть разнообразных жизненных миров, при всей инаковости в той или иной мере пересекающихся», но не требующих приведения «к принудительному единству или цельности мира», составляет важнейшую методологическую предпосылку подлинного стремления к мудрости

¹ Михайловская И.Б., Кузьминский Е.Ф., Мазаева Ю.И. Права человека и социально-политические процессы в посткоммунистической России. М., 1996. С. 13.

² Грицанов А.А., Гурко Е.Н. Жак Деррида. Минск, 2008. С. 3.

³ Рыклин М. Предисловие // Жак Деррида в Москве / под ред. Е.В. Петровской, А.Т. Иванова. М., 1993. С. 7.

постижения бытия человека в мироздании¹. Он вводит понятие «принудительная монокультура», способная только на «парализующе-отупляющий» эффект. Ее противоположность – свободные философия и искусство, особенно живопись, которая, изумляя своим многообразием, никогда не «заявляла претензии достичь некоей абсолютной живописи или воплотить само прекрасное», в связи с чем он уверен, что «... нам, как в живописи, так и в философии, следует учиться отказываться от абсолютных претензий, претензий на абсолютный порядок, но при этом необходимо быть чуткими в отношении тех необходимых претензий, которые предупреждают нас от того, чтобы довольствоваться вариацией произвольных возможностей»². Сегодня имеются все необходимые юридические основания для такого диалога, но ему противостоят многочисленные «бытовые» стереотипы деления на «своих и чужих», «ригористический конфессиоцентризм» и стремление конфессий к самосохранению и самовоспроизведению, к обретению аутентичного места в обществе.

Диалог о подлинном – норма в современном мире, где в идеале харизма личного таланта, доброжелательности и профессионализма является основой коллективного бытия. Диалог, однако, часто сталкивается с тем, что в процессе многовековой и сложной дифференциации сложилось самописание Церковью себя в таких терминах, которые все «иноверное» изображали как однозначно «преступное – безобразное – ложное – нелюбимое – нездоровое – безбожное»³. Философское религиоведение вполне осознает свою ответственность за то, что «архаические представления и верования могут неожиданно превращаться в самые настоящие пули ...»⁴.

В современной языковой практике часто используется достаточно многозначный термин «конфессиональная идентичность», подразумевающий отождествление индивидом себя с «последователями определенного вероисповедания», причем это понятие сегодня рас-

¹ Вальденфельс, Б. Мотив чужого: сборник. Минск, 1999. С. 15 – 16.

² Там же. С. 21 – 22.

³ Луман Н. Дифференциация. М., 2006. С. 314.

⁴ Кацис Л. Фашизм «забывших» свой фашизма. URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/196/katsis.htm>.

ширятся за пределы христианского сообщества, где оно исторически сформировалось, и переносится на нехристианские религиозные объединения, как, например, в случае термина «государственно-конфессиональные отношения», охватывающего сегодня отношения государственных структур и всех «религиозных» объединений как таковых¹. Исторические коллизии дифференциации «христианских конфессий» привели к необходимости различать общий термин «конфессиональная идентичность» в собирательном или разделительном значении, когда, например, в первом случае этот термин включает в себя столь разные и активно дистанцирующиеся друг от друга феномены, как «евангельская идентичность», «католическая идентичность» или «православная идентичность», покрывая собой многообразие форм отождествления индивидом или группой себя с последователями, например, «православия», которые, однако, могут конфликтовать друг с другом или даже вообще относить друг друга к категории «псевдоправославие».

В разделительном значении тем не менее известно, что только в одном «православии» существует самоподдерживающаяся общность «пентархии» и 15 «канонических церквей», различающихся рядом особенностей в Русской православной церкви (Московском патриархате), Константинопольском патриархате и т.п., в противопоставлении тысячам возникающим и исчезающим «неканоничным юрисдикциям». Собственно минимальной групповой однородностью является наиболее близкое единство, которое можно обозначить как «юрисдикционная идентичность». Понятие «юрисдикционной идентичности» выступает как обозначение отождествления индивидом себя с «последователями определенной юрисдикции» именно как неделимого правового субъекта, обладающего всей полнотой духовной власти над своими адептами, своего рода «атомом конфессиональной религиозности». Исторически и политически важным аспектом «юрисдикционной идентичности» является статус «легитимного и легального объединения», т.е. приемлемого для общества, признанного государ-

¹ Цыкалов Д.А. Приоритеты правовой политики России в сфере государственно-конфессиональных отношений. URL: <http://law.edu.ru/book/book.asp?bookID=1303174>.

ством и зарегистрированного в надлежащем порядке правового субъекта.

Эпоха Реформации стала периодом, когда возникло множество протестантских церквей и вероисповеданий, что привело к распространению терминов «конфессия» (лат. *confessio* – признание, исповедание) и «деноминация» (лат. *denominatio* – изменение имени, переименование, наименование)¹. Иногда термин и понятие «деноминация» отличают от понятия «конгрегация» (лат. *Congregatio* – союз, соединение), т.е. совокупность, союз или организация. Два последних термина имеют отношение не только к религиозной сфере социальной жизни в отличие от термина «конфессия», поскольку слово «деноминация» обозначает еще и укрупнение национальной денежной единицы для упрощения денежного обращения, а «конгрегация» – академическое собрание, являющееся совещательным органом в английских университетах. При всей условности собирательного термина «протестантизм», в одной из таких конфессий, например, Международной церкви Христа (МЦХ), и сегодня идут дискуссии о самоописании в этих терминах, когда, с одной стороны, признается общее понимание, в соответствии с которым «деноминацией» называется «религиозная организация, объединяющая в единственном юридическом и административном органе множество местных конгрегаций», тогда как с другой – имеются и собственные определения («группа, следующая за человеком, а не за Богом», когда «деноминационализм – грех»), т.е. разделение по несущественным основаниям, тогда как подлинная конфессия и собственно религии – это «исповедание Бога», хотя в общественных документах на юридическом языке МЦХ называется «специфической религиозной деноминацией»².

В таком контексте очевидно, что возможно говорить о специфичном формальном уровне «денаминациональной идентичности», когда «приходы», т.е. «конгрегации», собственно «объединения христиан», не имеют между собой единства, не считают себя «одним

¹Новейший словарь религиоведения / авт.-сост.: О.К. Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского. Ростов н/Д, 2010. С. 387 – 388.

²Заблуждения МЦХ. URL: <http://www.reveal.ru/gate.html?name=Content&pa=showpage&pid=28>.

наименованием» с другими «объединениями христиан». Такой уровень исторически связан с процессами самоопределения, противоборства и расколов. Они сегодня могут иметь доктринальный (проблема «филиокве»¹), культурный (проблема «стиля иконописи»²), этнокультурный (проблема «русский значит православный»³), идеологический (проблема «православия И.В. Сталина») или персональный (проблема «кочетковцев»⁴) характер. Вся история христианства – «денаминационный процесс», в ходе которого возникали и исчезали наименования многообразных «объединений христиан», отражающие стремление к обретению своей аутентичности конкретными личностями и их талантом увлечь этим других. В этом плане можно говорить и о феномене «субюрисдикционной идентичности», поскольку внутри объединений существуют течения или направления, нередко считающие собственных «юрисдикционных единоверцев» скрытыми, т.е. до поры до времени не избличенными еретиками, как, например, в случае с острой полемикой об «Истинном Православии» внутри РПАЦ⁵ или внутри самой РПЦ МП⁶.

Очевидным историческим феноменом является и «этноконфессиональная идентичность» - отождествление индивидом себя с «последователями определенной культуuroобразующей конфессии» (православия, католичества, лютеранства и т.п.), оказавшей решающее влияние на искусство, философию, науку и повседневную жизнь различных этно-культурных сообществ, где складываются как собственно «официальные» («канонические»), так и фольклорные «народные» нормы, когда, как уже упоминалось выше, миллионы людей посеща-

¹ Отвечает игумен Амвросий (Ермаков). URL: <http://www.pravoslavie.ru/answers/6505.htm>.

² Кутковой В. О соотношении языка и стиля в православной иконописи. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/1357.htm>.

³ Храмов А. Русский – значит православный. URL: <http://www.mgimo.ru/news/media/document155984.phtml>.

⁴ Почему Патриарх поддерживает кочетковцев. URL: <http://apologet.spb.ru/prochee/pochemu-patriarch-podderzhivaet-kochetkovtsev.html>.

⁵ Интервью чтеца Владимира Мосса, церковного публициста и историка Церкви, православному альманаху “Романитас”. URL: <http://www.orthodoxchristianbooks.com/articles/199/russian/>

⁶ Светлов Н. Указ. соч.

ют кладбища в пасхальное воскресенье. Феномен «этноконфессиональной идентичности» глубоко противоречив и парадоксален, поскольку, с одной стороны, «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» и «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:27 – 28), т.е. христианство – это личностное решение о «принадлежности», тогда как с другой – исторически возникли особые культурно-религиозные общности «облекшихся во Христа», где этно-национальная и религиозная идентичности оказались совмещены в одно специфическое культурное целое. Оно поддерживаясь или запрещаясь властью, вплетается в культуру и постепенно становится «основой национальной идентичности» и элементом «народной религиозности». Так, в Армении возникло первое в мире государственное христианство еще в 301 году, а во Франции складывается понятие «*Ecclesia gallicana*» (428 г.) и рождается известный своими особенностями «галликанизм»¹. Острые дискуссии на тему «русский значит православный» ведутся и в современной России².

Противоречивость и запутанность ситуации хорошо видна на примере «кряшен» (православного татарского населения), для описания и понимания которых исследователи используют термины «этнокультурные группы», «этноним», «конфессионализм», «самоназвание» и т.п. В этой связи Г.М. Макаров отмечает, что «самоназвание представителей этноконфессионального сообщества кряшен первоначально представляло собой только конфессионализм, ибо "кряшен", в понимании народа, всегда было синонимично понятию "христианин"», т.е. «крещеный»³. Поскольку же «в традициях русской истории и языковой культуры представителей многих тюркоязычных народов до начала XX века было принято называть общим термином "татары"», то «христианские этнические группы народов Волго-Камья по русской традиции издавна называли крещеными татарами», однако «са-

¹ Цатурова С.К., Пименова Л.А. Галликанизм. URL: <http://www.pravenc.ru/text/161574.html>.

² Храмов А. Указ. соч.

³ Макаров Г.М. Кто спасет исчезающие ценности, или Перспективы развития культуры кряшен в современных условиях. URL: <http://www.tatveteran.ru/news/smi/?id=84>.

ми они с названием "крещенные татары" никогда не соглашались, ибо для них понятие татары синонимично понятию мусульмане», так как «в их понимании это звучало как нонсенс – “христианские мусульмане”, с чем кряшены, исходя из своих традиционных суждений, категорически не согласны»¹. Исследователь отмечает, что сами «нормативы татарского литературного языка, сформированные в новое время, понятие татар не связывают его с конфессиональным содержанием; оно означает лишь понятие народ, этническое сообщество, нацию», в связи с чем «в современной татарской этнологии кряшенскую группу принято называть татары-кряшены или керешен татарлары, как этноконфессиональное, этнографическое подразделение татарского национального сообщества». Таким образом, до сего времени в обществе «существует практика различного толкования понятий татар и кряшен», поскольку «одни трактуют их как конфессионим, а другие как этноним», что приводит «к недоразумениям» и конфликтным настроениям в обществе, которое поляризуется между тенденциями на унифицирование (“татарского лжепатриотизма”) и «инстинктивное самосохранение этнической культуры», требующего правовые механизмы защиты от «нарушения демократических свобод, связанных с ущемлением прав на культуру, недостаточностью предоставления равных возможностей по удовлетворению жизненных потребностей кряшенского населения республики»².

Исторические реалии требуют корректного научно-академического понятийного аппарата для описания социальных групп, живущих в условиях межконфессиональных и этно-культурных границ, где «можно услышать взаимные упреки, что, якобы, кряшены отошли когда-то от исламской веры». В ответ на это утверждается, что и «мусульмане, в свою очередь, также отступили от доисламской религиозной системы своих тюркских предков», но где исторически возник и «механизм веротерпимости внутри самих этносов», поскольку «такие бытовые предубеждения, имеющие оттенок религиозного противопоставления, нетерпимости», если они не уйдут в прошлое, могут привести к развитию

¹ Макаров Г.М. Указ. соч.

² Там же.

событий по «сценарию Югославии». Важно не только академически корректно описать ситуацию, но и политически сделать все, для того чтобы «кряшены не чувствовали себя пасынками в своем родном отечестве», чтобы изменить ситуацию, когда «люди на протяжении всей своей жизни чувствуют себя ущербными и испытывают большие неудобства и дискомфорт, становясь внутри себя как бы отверженными, “не своими”, “неправильными” членами того или иного этнокультурного общества», поскольку это порождает «применение к учащимся неправовых акций по этнокультурному растатариванию, разудмурчиванию, разрусению и т.д.» властями. Это провоцирует к тому, что некоторые «люди, становясь воинственно настроенными националистами, требуют принятия радикальных мер по восстановлению справедливости и принятия мер наказания по отношению к чиновникам, из-за чьей “вины” дети лишаются знаний своей традиционной культуры»¹.

Язык академического описания здесь является не просто корректным отражением существующей социальной реальности, но и средством конструирования достойной политической общности, соответствующей нормам Конституции, основанной на положении, согласно которому «все права человека есть, в сущности, интерпретация высшей идеи свободы», воспринимаемой «как источник признаваемых прав человека»². Конституция однозначно утверждает, что «права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими. Они определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной властей, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием»³. Нормативным здесь становится уважение к религиозному идентификационному выбору каждого гражданина, что исторически начинает признаваться

¹ Макаров Г.М. Указ. соч.

² Михайловская И.Б., Кузьминский Е.Ф., Мазаева Ю.И. Указ. соч. С. 13.

³ Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 № 7-ФКЗ). Официальный текст Конституции РФ с внесенными в нее поправками от 30.12.2008 опубликован в изданиях «Российская газета» (№ 7, 21.01.2009), «Собрание законодательства РФ» (№ 4, 26.01.2009), «Парламентская газета» (№ 4, 23 - 29.01.2009).

только в обществах эпохи Модерна (Нового времени). Результатом такой нормативной свободы может быть как распад христианства на множество постоянно создающихся и распадающихся «экстатических и профетических групп», или столетиями длящиеся расколы «поборников древней традиции», которые особенно наглядно проявляются в старообрядчестве, где за столетия самостоятельного бытия так и не сложилось единой идентичности, поскольку «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность друг друга», полагая истинно Православной церковью только собственное согласие¹. Единственной альтернативой выступает подлинное, живое и сердечное «единство в Боге», удачной экранизацией которого можно считать фильмы «Андрей Рублев (Страсти по Андрею)» (режиссер Андрей Тарковский, 1966) и «Сила веры» (режиссер Ричард Пирс, 1992).

§ 15. «Кошка в духовке»

Особой формой причастности может быть названа «принудительная», или «политконфессиональная идентичность», складывающаяся в государствах с насильственно насаждаемой «сверху» конфессиональной нормой в духе принципа Юстиниана «одно государство, одна религия, один закон»², трагикомически изображенная в известной антиутопии В. Войновича «Москва 2042»³. Полное подчинение личности «воображаемому сообществу» может, однако, привести к ситуации, которую М.Е. Салтыков-Щедрин иронично описал во «Введении» к своему последнему роману «Пошехонская старина»: «Я, Никанор Затрапезный, принадлежу к старинному пошехонскому дворянскому роду. Но предки мои были люди смирные и уклончивые. В пограничных городах и крепостях не сидели, побед и одолений не одерживали, кресты целовали по чистой совести, кому прикажут, беспрекословно»⁴. Подобная «беспрекословная воцерковленность по

¹ Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2002. С. 51.

² Гревс И. Юстиниан // Христианство : энцикл. слов. В 3 т. Т. 3. С. 288.

³ Войнович В. Москва 2042 // Вечер в 2017 году / сост., авт. предисл. и коммент. В.П. Шестаков. М., 1990. С. 645.

⁴ Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина // Собр. соч. В 20 т. М., 1975. С. 7.

приказу», формируемая под страхом телесного наказания уже с детства, ярко и трагикомично изображенная в бюрократическом эпосе «Оно» (режиссер Сергей Овчаров, 1989), сосуществовала с «царствующим скопидомством», которое выступало как «своего рода исповедание веры, которому все безусловно подчинялись», искренне ощущая именно его как «благоговейное» и «оживляющее сердца».¹ Собственно православная религиозность и воцерковленность были сведены до степени «простой обрядности» и «полной машинальности», когда «колени пригибались, лбы стукались об пол, но сердца оставались немые», что соответствовало и отношению к священнослужителям, которые «находились в полном повиновении у помещиков», и обхождение с ними было «полупрезрительное»². Только благодаря случайно возникшему, опять же в силу скопидомства, «одиначеству и отсутствию надзора», герой обратился к евангельскому тексту, который собственно и произвел в нем духовный переворот, когда он увидел, что хотя «все в доме усердно молились, но главное значение молитвы полагалось не в сердечном просветлении, а в тех вещественных результатах, которые она, по общему корыстному убеждению, приносила за собой». Обратившись к тексту, герой «вышел из состояния прозябания и начал осознавать себя человеком», причем «право на это сознание ... переносил и на других», впервые задумавшись о несправедливости сложившихся социальных отношений³.

Собственное обращение при встрече с Евангелием позволило герою дать глубоко сочувственное и проникновенное описание «народной религиозности», нередко высокомерно именуемой «двоеверием»: «Я понимаю, религиозность самая горячая может быть доступна не только начетчикам и богословам, но и людям, не имеющим ясного понятия о значении слова: "религия". Я понимаю, что самый неразвитый, задавленный ярмом простолюдин имеет полное право называть себя религиозным, несмотря на то, что приносит в храм, вместо формулированной молитвы, только измученное сердце, слезы и переполненную вздохами грудь. Эти слезы и воздыхания представ-

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Указ. соч. С. 21.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 254.

ляют собой бессловесную молитву, которая облегчает его душу и просветляет его существо. Под наитием ее он искренно и горячо верит. Он верит, что в мире есть нечто высшее, нежели дикий произвол, которому он от рождения отдан в жертву по воле рокового, ничем не объяснимого колдовства; что есть в мире Правда и что в недрах ее кроется Чудо, которое придет к нему на помощь и изведет его из тьмы. Пускай каждый новый день удостоверяет его, что колдовству нет конца; пускай вериги рабства с каждым часом все глубже и глубже впиваются в его изможденное тело, - он верит, что злосчастье его не бессрочно и что наступит минута, когда Правда осияет его, наравне с другими алчущими и жаждущими. И вера его будет жить до тех пор, пока в глазах не иссякнет источник слез и не замрет в груди последний вздох. Да! Колдовство рушится, цепи рабства падут, явится свет, которого не победит тьма! Ежели не жизнь, то смерть совершит это чудо. ... И Чудо совершилось: пришла смерть и возвестила им свободу. В свою очередь, она пришла к нему, верующему сыну веровавших отцов, и, свободному, даст крылья, чтобы лететь в царство свободы, навстречу свободным отцам ...»¹.

Человек проявляет религиозность, облекая свое внутреннее движение души в различные вербальные и невербальные формы, выражая его «вовне», делая доступным внешнему созерцанию, без чего невозможна коммуникация и формирование сообщества, собственно «церкви» как «воображаемого сообщества». Церковь (как и любое «воображаемое сообщество») может существовать только при наличии некоторых универсально-нормативных способов внешнего выражения «духовной истины», позволяющих провести границу таинственной связи с трансцендентным, которая отделяет общецерковную истину от всего остального, что оказывается в категории «ложных и субъективных» душевных переживаний отдельных индивидуумов.

Важный аспект конфессиональной или юрисдикционной идентичности – их рецепция на личностном уровне, которая может принимать целый спектр форм, настроений и состояний от радикального ригоризма, фундаментализма и фанатизма до «скоморошества»

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Указ. соч. С. 69.

Франциска Ассизского и «суперэкуменизма». Хорошо известно: тот факт, что «кошка родила в духовке, не делает котят пирожками», так же и рождение индивида в той или иной культурно-конфессиональной среде еще не делает его автоматическим «приверженцем» этой среды, хотя, конечно, и создает больше возможностей для такого приобщения. Тем не менее приверженность – дело исключительно его личного решения и имеет свои «взлеты и падения». Можно сказать, что христианская идентичность выступает сложным, противоречивым и многоуровневым понятием, отражающим временные и пространственные особенности всех тех, кто считает себя «последователями Христа» и их сообществ.

Современное государство осознает, что свобода религиозной идентификации неизбежно будет порождать конфликты и другие формы спонтанного и агрессивного противостояния в мире «религиозных сообществ», меньшинств или субкультур, оказываясь перед выбором между необходимостью конструировать и поддерживать воспитательные механизмы, включая всю мощь СМИ, культуры, искусства (особенно кинематографа) и системы образования для объяснения (пропаганды) гражданам новой «личностной нормативности», воссоздаваемого действительного уважения человеческого достоинства и базовых свобод сограждан, и (или) готовностью запускать пожарно-репрессивные способы «борьбы с экстремизмом».

Вопросы для самопроверки

1. Чем различаются «вера» и «интерпретация» ?
2. Какова этимология и семантика термина «ересь» ?
3. Можно ли устранить «разномыслия» ?
4. Что такое ригоризм ?
5. Что называют «конфессиональным эксклюзивизмом» ?
6. Где проходят границы Церкви ?
7. Как науки интерпретируют религию ?
8. Что называется медиевистикой ?
9. Что понимается под христианской идентичностью ?
10. Как возможна «вненаходимость исследователя» ?

Глава 6. АУТОПОЙЕЗИС ХРИСТИАНСКОЙ АУТЕНТИЧНОСТИ. ИСТОРИЯ, МАРКЕРЫ И ИНДИКАТОРЫ

§ 1. «Дар слезный» и «верные Богу»

Тертуллиану принадлежат два известных утверждения, первое из которых провозглашает, что любая «душа по природе своей христианка»¹, тогда как во втором он, обращаясь к душе, уже осторожнее отмечает, что «ты, сколько я знаю, не христианка: ведь душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею»². Патриарх Алексий II напомнил эти слова Тертуллиана в связи с кинокартиной «Остров» (режиссер Павел Лунгин, 2006), которая «не случайно ... получила такой широкий резонанс, она заставила даже неверующих людей задуматься о религии и Боге, о грехе и покаянии» и привнесла «в отечественный кинематограф новую глубину религиозного взгляда на мир»³. Сам статус христианства как мировой религии предполагает, что оно отвечает универсальным особенностям самой психологической природы личности каждого человека, переживающего свое пребывание в определенной социальной среде и культуре как конфликт свободы человека, способного самостоятельно выбирать для себя путь собственного мироотношения, ведущего к «спасению или гибели», так и трагизм чувства одиночества, заброшенности в чуждом, бессердечном, безразличном или даже враждебном мире. Действительно, каждый знает на собственном опыте, что жизнь приносит страдания, и надеется, что их можно избежать, получив защиту и поддержку, встретив милосердие, которое, в идеале, может выступить как полное самопожертвование ради нас. Повторяющийся пример семестровой сессии является непосредственным феноменом, переживание которого доступно и понятно каждому студенту, ощущающему периодические (в процессе каждого зачета и экзамена) мгновенные приливы желания «встретиться с милосердием» преподавателей.

¹ Тертуллиан. Апология. М., 2004. С. 245.

² Тертуллиан. О свидетельстве души. URL: http://www.alkor-s.net/biblio/2/riligion/tertul_svid.html.

³ Яковлева Е. Душа христианка. Патриарх Алексий II о свободном слове и покаянии героев "Острова". URL: <http://www.rg.ru/2007/01/19/alexiy.html>.

В эпоху Тертуллиана термин «христианство» означал «абсурдную» с рациональной точки зрения здравого смысла эсхатологическую готовность достойно предстать перед «Сыном человеческим»¹, т.е. смертельно опасную, на грани государственного преступления и общественного осуждения, деятельность в исторических условиях, где «всякое народное собрание с криком требует бросать христиан львам», а не респектабельную причастность к уважаемой конфессии в современном плюралистическом обществе, ностальгирующем порой по своим «христианским корням», где право на искреннюю религиозную идентичность охраняется законом, а «разжигание национальной и религиозной вражды», даже если это и искреннее убеждение сторонника «религии большинства», может быть квалифицировано как преступление и публично наказываться². Важно напомнить и то, что время, когда писал Тертуллиан, было периодом острых внутрехристианских противостояний различных групп, а самого его «привлекало не спекулятивное христианство александрийцев и не христианство милосердия и кротости, но христианство сверхчеловеческой строгости», как основание суровой и ригористической морали юриста³.

Тем не менее именно «милосердие» как позитивное эмоциональное «основание» сближает христианство как «сообщество веры, надежды и любви»⁴ с более древней традицией буддизма, где было зафиксировано осознание, что «жизнь есть страдание» и, будучи «не в силах преобразить все общество», можно собраться в «общину беглецов от мирского зла — нищих монахов, живущих по новым законам сострадания и любви», основав «монастыри ... убежища для людей, не способных жить по-старому и в то же время не способных переделывать общество», «монастырь стал особым царством, физически реальным “царством не от мира сего”»⁵.

Художественный образ такого мира достоверно, согласно оцен-

¹ Тертуллиан. Апология. М., 2004. С. 35.

² Бессмертный-Анзимиров А. Православная Русь и "Русь православная". О приговоре Константину Душенову. Ч. 1. URL: // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1118>.

³ Попов И. Послесловие // Апология / Тертуллиан. М., 2004. С. 395.

⁴ О Католической Церкви. URL: <http://nskscathedra.ru/cerkov/o-katolicheskoy-cerkvi/>

⁵ Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира. М., 2006. С. 131.

ке Далай-ламы XIV (Тэнцзин Гьямцхо), удалось воссоздать в фильме «Маленький Будда» (режиссер Бернардо Бертолуччи, 1993). Европейец и «этнический католик» Бертолуччи «целое десятилетие искал и обретал на Востоке смысл существования», жадно вдыхая там во время съёмок «свежий воздух, которого затем хватало на несколько лет жизни в Европе». Называя себя «скептическим буддистом-любителем», он был «одержим истинно буддистским стремлением найти гармонию и единство в вечно меняющейся действительности, стабильность и душевный покой – в обречённых на непостоянство человеческих отношениях», что воплощалось в образах героев его фильмов, которые «оказывались подобными песчинками, противостоящими Истории, Року или самой Вечности»¹.

Бертолуччи писал: «"Маленький Будда" стал для меня наиболее трудным ... потому, что хотелось сделать его доступным детям», причем ему пришлось столкнуться с упреками «ортодоксальных буддистов», которые утверждали: «Как можно называть "маленьким" Будду, который так велик? Это оскорбление!» Только после встречи с Далай-ламой, который сказал, что «в каждом из нас есть маленький Будда», который спит и его надо разбудить, проблемы разрешились². Более того, художественная убедительность фильма была такова, что «тибетские монахи, которые с огромным энтузиазмом приняли участие в картине, считают, что ее эффект равен строительству ста монастырей». Однако «лучшей религиозной картиной в истории кино» считается фильм «Кундун» тоже о Далай-ламе XIV, тоже снятый католиком, в детстве мечтавшим стать священником (режиссер Мартин Скорсезе, 1997)³.

С.С. Аверинцев полагал, что хотя в определенном смысле «проповедь Иисуса ... не отличается от проповеди Гаутамы Будды ...», но «было бы ошибкой представлять себе, что направленное воздействие шло непременно от Индии, от буддизма, никогда наоборот», что

¹ Кудрявцев С. Маленький Будда // <http://www.kinopoisk.ru/level/3/review/885023/>

² Художественный фильм «Маленький Будда». URL: <http://www.11channel.dp.ua/announcements/2/496.html>.

³ Генис А., Толстой И. Шангрилла в Голливуде. URL: <http://archive.svoboda.org/programs/OTB/2002/OBT.041202.asp>.

«буддизм дал христианству прообразы чуть ли не всех основных новозаветных мотивов, а также, скажем, идею монашеской аскезы»¹. Сходство традиций относится к универсальным мотивам «народных книг», т.е. к таким «пластам словесности», к которым «конфессиональные деления особенно неприменимы», поскольку они относятся к вечным фольклорным темам «умиления», «сокрушения сердечного» и «дара слезного», чувства страдания и сострадания к подавленности личной свободы бесчеловечным миром и космосом². Ироническое киновоплощение соотношения «простодушной крестьянской веры» и «конфессионально-идеологической чистоты» прекрасно представлено в известной кинокомедии «Товарищ Дон Камилло» («Дон Камилло в России», режиссер Луиджи Коменчини, 1965). Другой пример – фильм «Хроники Нарнии: Лев, колдунья и волшебный шкаф» (режиссер Эндрю Адамсон, 2005), когда один из актеров заявил: «Аслан символизирует христоподобного персонажа, но для меня он символизирует и Магомета, Будду и всех великих духовных лидеров и пророков всех веков»³. Именно эти слова вызвали резкое неприятие у А. Кураева, который ранее очень позитивно оценил «Хроники Нарнии» именно потому, что «в Нарнии много евангельского», как и в книгах К. Льюиса вообще, которые «действительны тем, что они не сразу выдают свою тайну: они проповедуют, не наставляя», поскольку «читатель сначала влюбляется в автора, в мир его мыслей и героев, а лишь затем начинает догадываться, откуда же берет начало тот свет, который наполняет собою весь объем Lewisland'a» и что «немного есть в мире даже христианской культуры книг, которые до такой степени были бы пронизаны Пасхальным светом, как книги Льюиса»⁴. Сегодня, в эпоху пробуждения фундаментализма, часто слышны голоса тех, кто готов редуцировать глубину и человечность христианства только к рамкам ригористически понимаемых норм своей

¹ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994. С. 18, 24 – 25.

² Там же. С. 23, 22, 32.

³ Кураев А. «Хроники Нарнии» и толерасты. URL: <http://rusbalt.flyboard.ru/topic134-100.html>.

⁴ Кураев А. Закон Божий и "Хроники Нарнии". URL: http://www.pravmir.ru/article_274.html.

«юрисдикции», подменить «влюбленность» бездушным «долгом», вольно или невольно вступая в противостояние с современными международными нормами понимания прав юрисдикций¹.

«Милосердное» понимание «начала христианства» задает общие категории, через которые можно понять его «ядро», «основу» или «сущность», т.е. основной разделительный признак («индикатор» или «маркер»), отмечавшийся, как было показано выше, М.Е. Салтыковым-Щедриным, и прекрасно сформулированный митрополитом Антонием (Сурожским): «Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю. Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте. ... Христос ... не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: “Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...”. Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по-своему. У него образ человека с нашей точки зрения очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот - слушай, во что он верит. Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: “Я голоден”, ответить “Иди с миром, я о тебе помолюсь”, чем разделить с ним то малое, что у тебя есть»². «Ядром» и «индикатором» христианства здесь выступают подвижническая «любовь к иному» (даже «врагу», Мф. 5:44-48), сострадание, милосердие и соперничество, готовность к мученичеству, помощи другому в его страданиях, даже к самопожертвованию ради него: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13).

¹ Шестаков К.А. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? URL: <http://www.russned.ru/obschestvo/esli-zhe-sol-poteryaet-silu-to-chem-sdelaesh-ee>.

² Антоний (Сурожский; митр.). О встрече. Клион, 1999. С. 69 – 70.

Апостолу Павлу принадлежат удивительные по силе слова: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор.13:1- 8). Глубокое и тонкое кинематографическое воплощение эта норма жизни получила в известном фильме «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею», режиссер Андрей Тарковский, 1966).

Проповедь утверждения «сообщества веры, надежды и любви» на практике сталкивалась с целым рядом сложнейших проблем и, прежде всего, денотатным содержанием любого термина, т.е. проблемой того, возможно ли фактическое, эмпирически воспринимаемое сообщество, все члены которого только «верят, надеются и любят» 24 часа в сутки и 365 дней в году. Христианское сообщество как самобытная «аутопойетическая система» (в терминах Н. Лумана) автономизировалось и осуществлялось в режиме «ауто-поэзиса» (самопорождения), т.е. система порождала сама себя и каждый свой следующий этап, оказываясь в апории «содержания и формы» или «человечности и природы», неизбежного противостояния между личным

сочувствием здесь и сейчас, с одной стороны, и «метафизической реальности» в самом общем смысле, рационально-ригористическими тенденциями интеллектуального элитаризма и группового эксклюзивизма, т.е. общепринятых и общепризнанных, «интерсубъективных» или «объективных» критериев того, что данная группа действительно принадлежит к «сообществу веры, надежды и любви», т.е. к категории воображаемого сообщества действительно «подлинных людей».

§ 2. Эксклюзивизм подлинности

Собственно говоря, без определенного «эксклюзивизма» вообще невозможна никакая самостоятельность и аутентичность как таковые, очевидные в словах: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7: 6). Хорошо известно и то, что внутри иудейского сообщества то, что только позднее будет названо «христианство», первоначально именовали («маркировали») «Ересью Назорейской» (Деян. 24:5), поскольку «назорейством» называлось дохристианское аскетическое течение в иудаизме, к которому принадлежал Иоанн Креститель, причем такое наименование сохраняется и сегодня в талмудическом иврите и арабском языке, где христиан именуют «назаритяне»¹.

Как отмечалось ранее (ч. 1, гл. 1 – 2), тенденции понимания конкретной природы «подлинного человечества» прослеживаются этнографами во всех древних культурах как «этноцентризм» (мнение, что «наше племя и есть подлинное человечество как таковое»), дополняясь на заре цивилизации «этатизмом» (представление, что свое государство, город или империя – высшая святыня; проявляется в культивировании «патриотизма»). У натурфилософов возникает представление, что полисный патриотизм – наивное понимание «подлинного человечества», в действительности являющегося «гражданами вселенной», «гражданами неба», влачащих судьбу «переселенцев, чужаков и изгнанников, [попавших] в этот мир», где «... душа уходит

¹ Христианин. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/ %D0%A5%D1%80%D0%B8%D1 %81 % D1 % 82% D0%B8% D0%B0%D0 %BD%D0%B5](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D0%B5).

в изгнание и скитается, гонимая божественными решениями и законами»¹. У Платона мы видим отказ от «наивного полисного патриотизма» и трактовку «чужих» не только как иностранцев, и «своих», «нечестивых» сограждан, радикальное неприятие среди которых вызывают у него «безбожники (атеисты)», «прорицатели, люди, занимающиеся всевозможной ворожбой, ... основатели частных таинств, а также ... софисты», заслуживающие изгнания или наказаний, вплоть до «смертной казни»². «Подлинные люди» здесь есть «подлинно благочестивые», которыми могут быть только некоторые эксклюзивно одаренные философы, призванные активно противостоять злу, «чужим», достойным смерти.

Проблема эксклюзивной подлинности присутствует и в иудейской традиции, где отмечены как самопонимание иудеев в качестве особого «богоизбранного народа», так и феномен ригористического «фарисейства»³. В таком контексте иудейское представление о Боге включает в себя его истолкование как инициатора «священной войны» и покровителя воюющих: «Когда введет тебя Господь, Бог твой, в землю, в которую ты идешь, чтобы овладеть ею, и изгонит от лица твоего многочисленные народы, Хеттеев, Гергесеев, Аморреев, Хананеев, Ферезеев, Евеев и Иевусеев, семь народов, которые многочисленнее и сильнее тебя, и предаст их тебе Господь, Бог твой, и поразишь их, тогда предай их заклятию, не вступай с ними в союз и не щади их» (Втор. 7:1-2). Идеи единства членов своей общины как «духовного воинства» и «священной войны» как отношения с «другими» присутствуют и в Новом Завете, где рядом с требованиями «подставить другую щеку» или возвратить «меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26:52) можно встретить и другие слова: «Продай одежду свою и купи меч» (Лк. 22:36).

Позднее, в посланиях Павла, мы находим призывы к сторонникам стать «духовным воинством», облечься оружием света и правды

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогий до возникновения атомистики / изд. подгот. А.В. Лебедев. М., 1989. С. 405.

² Платон. Собр. соч. В 4 т. / пер. с древнегреч., общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Гад. М., 1994. Т. 4. С. 371.

³ Фарисеи // Словарь религий: Иудаизм, христианство, ислам / под ред. В. Зюбера, Ж. Потена. СПб., 2008. С. 185.

(Рим. 13:12; 2 Кор. 6:7; 1 Фес. 5:8 и др.), вооружиться «броней праведности», «шлемом спасения», «щитом веры», «мечом духовным, который есть Слово Божие» (Еф. 6:17): «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем. Оружия воинствования нашего не плотские» (2 Кор. 10:3 - 4), и «духовные воины» сражаются «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6:12). При этом христианин воюет не с иноплеменными врагами, а с дьяволом (2 Кор. 2:11; 1 Пет. 5:8), грехами (Рим. 8:5 - 9 и др.), наконец, со смертью (1 Кор. 15:26), а в Откровении Иоанна Богослова будущая война праведников и Антихриста вообще один из центральных мотивов. Ярko и образно эта проблема отражена в фильме «Царь» (режиссер Павел Лунгин, 2009), где «религия любви» и «религия меча», свобода и принуждение, харизма и прагматичный расчет, сопереживание и своеволие показаны во взаимопереплетении человеческих судеб.

Сегодня кажется парадоксальным, когда много пишут о православии и христианстве как основе российской и европейской культуры, что само христианство возникало отнюдь не как «христианство» или некая «новая религия» и «эксклюзивная юрисдикция», но как сообщество людей, которые искренне считали себя «наиболее верными из иудеев»¹. Теологи тоже пишут, что первоначально ученики и сторонники Иисуса «не были ни последователями новой "религии", ни приверженцами какой-либо новой идеологии или социальной доктрины»². В науке для обозначения этого периода развития христианской общности используется термин «палеохристианство». В этих условиях важно отметить, что для обозначения себя в палеохристианском сообществе употреблялось несколько терминов, в том числе «люди набожные», «дети божии», «сыны божии»³, «верные», «народ святой» или «священники», когда, к примеру, апостол Петр обращается ко всем христианам: «... вы - род избранный, царственное священство,

¹ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994. С.11.

² Яннарас Х. Вера Церкви. URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_12-all.shtml.

³ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 113.

народ святой» (1 Пет. 2:9; аналогично и в Рим. 12:13; 1 Кор. 6:2; Еф. 5:3; Кол. 3:12, Отк. 5:9 -10).

Иначе говоря, в таком контексте «ядром», или «индикатором» христианской еkkлeсии, выступает особая, добровольно и «всем сердцем» избранная человеком «преданность Богу», непосредственная причастность к «началу святости», т.е. принадлежность к тем, кто избран из числа захваченных идеей связи с подлинной основой бытия и вытекающего из него отношения с обществом и миром, или к «духовно и нравственно непорочному, чистому, совершенному» сообществу¹. Такие люди выступали уже не столько как патриоты своих государств, сколько как эксклюзивное сообщество «граждан неба», «царства Божия» или «царства небесного», хотя первоначально, до восстаний и официальных государственных гонений, они и входили (вместе с иудеями и как «иудейское течение») в категорию «*religio licita*», т.е. официально дозволяемых в империи верований, в отличие от «*religio illicita*»². Это проявляется в определенной отстраненности «палеохристианства» от имперской власти. Последующие иудейские восстания и ответные гонения со стороны римских властей были связаны с иудейской аутентичностью самого раннего христианства (в науке для этого периода используется специальный термин «иудеохристианство»³).

§ 3. Евхаристия и еkkлeсия

Особая роль отличия («индикации») себя от других в «собрании верных» принадлежала феномену «евхаристии», характеризующему Христом Яннарасом как «экзистенциальное событие»⁴, и который до сих пор, в отличие от собственно «крещения», показывает непосредственную приобщенность «здесь и сейчас» человека к «обществу верных»⁵. Так, первые ученики «каждый день единодушно

¹ Святой // Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. М., Т. 4. — С. 161; Живов В.М. Святость // Краткий словарь агиографических терминов. URL: <http://www.avorhist.ru/help/sanct.htm>.

² Бедуелл Г. Указ. соч. С. 47, 51.

³ Свенцицкая И.С. Указ. соч. С. 183 – 326.

⁴ Яннарас Х. Указ. соч.

⁵ Андреев И.Д. Крещение // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 345.

пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2:46), при этом с внешних позиций эллинистической интеллектуальной элиты это таинство позднее становится одним из маркеров и «основанием для обвинений», выдвигавшихся против христиан, интерпретируясь как «антропофагия» («каннибализм»), как то, что христиане поедают тело и кровь их умершего учителя, «приносят человеческие жертвы, пьют кровь младенцев»¹.

Х. Яннарас полагает, что «сегодня многие, похоже, забыли об этой основополагающей истине, определяющей и выявляющей Церковь: Церковь есть собрание вокруг Евхаристической трапезы», т.е. «не учреждение, не религиозный институт, не иерархическая административная структура, не здания и служебные конторы, но народ Божий, собравшийся ради преломления хлеба и благословения чаши, - вот что такое Церковь»². Русское слово «церковь», как уже отмечалось, – перевод греческого термина «эκκλησία» (гр. *ekklesia* - народное собрание, собрание старейшин), который в разных городах-государствах обозначал главный орган полисного самоуправления (были и другие названия: апелла – в Спарте, агора – Дельфах и городах Фессалии, алия – в Аргосе, Эпидавле, Геле, Акраганте), имеющий не религиозное, а политическое содержание. Само слово «эκκλησία» впервые появляется в книге Второзакония греческого перевода Ветхого Завета (Септуагинта, 3 в. до н.э.), где повествуется о том, как «сыны Израилевы» были отделены от всех окружающих их народов ради служения Богу, они были призваны «Его *эκκληсией*», т.е. «богоизбранным сообществом». «*Эκκληсией*» стало именовать себя и сообщество христиан, хотя в тот период были и другие термины для наименования сообществ: «коллегия», «фиас», «школа», «койнон», «синагога» (причем для «языческих» авторов христиане были именно «фиасом» - религиозным объединением; этот термин употребляют и Лукиан и Цельс), при этом они «противопоставляли свое собрание - *эκκληсию* верующих, истинное собрание - *эκκληсии* земной, потеряв-

¹ Валентин (Асмус; прот.). «Евхаристия». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/97468.html>.

² Яннарас Х. Указ. соч.

шей уже всякий смысл», но «эκκλησία христиан, в отличие от коллегий, имевших свои четкие уставы, списки членов, была открыта для всех: в это собрание мог придти любой, кто хотел принять веру христиан»¹.

Х. Яннарас отмечает, что само слово «эκκλησία» означает «собрание людей вследствие призыва, приглашения», как и в «греческом слове *synagoge* (буквально "собрание"), обозначающем собрание израильской общины», поскольку «как *ekklesia*, так и *synagoge* являются переводом одного и того же еврейского термина *gahal*», однако история показала, что «значение этих двух слов различно: ученики Христа выбрали первое из них для обозначения своей собственной общины, прилагая второе исключительно к собранию иудеев»². Слово имело и широкое значение как любого «собрания вообще», как, например, в рассказе о людях, собранных «серебрянником Димитрием», чтобы противостоять деятельности апостола Павла, чье «собрание (эκκλησία) было беспорядочное, и большая часть [собранных] не знали, зачем собрались» (Деян.19:32).

Единство «призванных во имя Христа», как уже отмечалось выше, подтверждалось действием – участием в «евхаристии», причем первоначально использовались самые различные имена: «κυριακόν δεῖπνον [Господня Вечеря], κλάσις τοῦ ἄρτου [преломление хлеба], προσφορά [приношение], ἐπικλήσις [призывание], Coena [Вечеря], Coena Dominica [Вечеря Господня], Mensa Domini [Трапеза Господня], oblatio [приношение], fractio [преломление], liturgia [литургия (от греч. "общее дело")], anaphora [анафора (от греч. "возношение")], agape [агапа (от греч. "любовь")], synaxis [синаксис (от греч. "собрание")], etc», хотя наиболее часто встречалось название «Евхаристия», которым у иудеев «в ветхозаветном словоупотреблении ... обозначалось ... благодарение, выражение благодарности»; при этом первоначально «молитва была харизматической, она произносилась "пророком" по вдохновению Святого Духа, в экстатическом порыве религиозного творчества»³. Проблема «трапезы с необрезанными» или изго-

¹ Свенцицкая И.С. Указ. соч. С. 101.

² Яннарас Х. Указ. соч.

³ Киприан (Керн; архим.). Евхаристия. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/evharistia/7.html>.

ями общества, возможности сидеть за одним столом с «чужими», считавшейся в иудаизме осквернением, как полагает Ж. Даниелю, была вызовом традиции со стороны Иисуса и его сторонников, поскольку они общались за столом с мытарями и грешниками, «показывал тем самым, что все древние запрещения потеряли свою силу, а Царство Божие раскрылось перед всеми». Однако это было нелегко и «на протяжении всей своей жизни апостолу Павлу приходилось преодолевать колоссальное сопротивление со стороны иудеохристиан»¹. Предательство Иуды и казнь Христа поставили дополнительные акценты в вопросе о формах выражения «причастности христианству» и «христианской аутентичности». Добровольность христианских объединений предполагала отсутствие каких-либо специальных дисциплинарных мер, помимо отлучения от «евхаристии», чтобы «устыдить» и вразумить провинившихся, не считая их «за врага» (2 Фес. 3:14-15).

§ 4. Пятидесятница и харизма

«Пятидесятница, - отмечает Х. Яннарас, - (сошествие Святого Духа) есть начало и основание Церкви - не основание очередного института, но начало "новой твари": возможности вечной жизни, открытой Богом перед человеком», причем это «не единичное событие, свершившееся раз и навсегда, но непрекращающееся событие, конституирующее Церковь»². Формируется новый «нормативный образец для подражания», где внимание часто фокусируют уже на другом «ядре» («индикаторе») христианства - на «сверхнатуралистичности» личности, способной к преображению, к необычным («чудесным», «харизматичным», пророческим, целительским и т.п.) эксклюзивным проявлениям, ставшими особой, «не от мира сего», нормативностью «палеохристианства пророческой церкви», характеризовавшейся «демократизмом и спонтанной религиозностью»³. Термин «харизма» (от греч. *charisma* – божья милость, благодать) в современной светской культуре понимается как обозначение особого дара или природного таланта индивида непосредственно влиять на массы людей. Счи-

¹ Даниелю Ж. Богословие иудеохристианства (Аспекты исторические и непреходящие). URL: <http://www.ecclesia.relig-museum.ru/Researches/danielou.htm>.

² Яннарас Х. Указ. соч.

³ Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 29.

тается, что она присуща великим актерам, спортсменам, музыкантам, политикам, т.е. тем, кого называют «звездами», «идолами», «культовыми личностями». Религиоведение придает этому понятию широкое значение – как обозначение «экстраординарных психических свойств ее носителя»¹.

С таких широких компаративистских позиций всякий христианин так или иначе понимается как носитель «харизмы», одаренный «благодатию Божией». Данный дар не является обезличенно-сходным у каждого, но дифференцированно-органичным, подобно тому «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, - так и Христос», причем «иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1 Кор.12:12,14, 28). Чудесным могло выступать и проявление «милостыни», жертвования своего имущества на общие цели.² В более широком смысле С.С. Аверинцев утверждал, что «христианство — это все время огоньки Пятидесятницы, огоньки Духа над головами», т.е. принципиально личный и глубоко переживаемый эмоционально-психологический феномен, и полагал очень спорными и сомнительными попытки утвердить разделительные понятия «христианского языка, христианской нации, христианской земли»³.

Акцентирование внимания на профетизме поставило проблему подлинных пророков и «лжепророчества», которая серьезно обсуждалась в христианской литературе конца I - начала II века, когда появились утверждения, что «много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4:1). В «Дидахе» («Учение Господа народам чрез 12 апостолов», *Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, конец I века) – самом раннем из известных памятников церковной литературы – упоминаются странствующие пророки и апостолы, при этом «ложные пропо-

¹ Забияко А.П. Харизма // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 1143 – 1144.

² Макарец В.С. Общая собственность в Церкви: особенность Апостольской Иерусалимской общины, или идеал для Церкви на все времена. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1684219.html>.

³ Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. URL: http://krotov.info/lib_sec/01_a/ave/rin95.htm#444.

ведники узнаются по их поведению: странствующий апостол или пророк не должен оставаться в общине больше двух дней; уходя, он может взять хлеб на дорогу, но если он попросит денег, то он лжепророк» и «если во время своих пророчеств он устраивает трапезу для бедных, но сам не ест, то он пророк истинный, если ест сам, то ложный»¹. Таким образом, в самом христианстве появляется тенденция на рационализацию, свободный харизматизм начинает заменяться дисциплинарными формами причастности.

Пятидесятница, видимо, стала и началом традиции таинства водного крещения (греч. βάπτισμα – погружение в воду), когда апостолам было сказано, что «будете крещены Духом Святым» (Деян. 1:5), тогда как для остальных нормой становится ответ Петра на вопрос, что же делать: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2: 37 – 38). В том же контексте описывается ослепление, богоявление, чудесное исцеление, обращение и крещение «гонителя» христиан Савла (Павла) в Дамаске (Деян. 9:3 - 29). Крещение начинает считаться вступлением «в состав церковного общества»,² хотя сам обряд погружения в воду, описанный в Новом Завете как «Иоанново крещение», возможно, основан на практике омовений, принятых в ветхозаветной традиции как обряд обращения прозелитов – обращенных из неиудеев (язычников), когда мужчины проходили через обряд обрезания, а для женщин таким символическим действием было омовение. В «Дидахе» (конец I века н.э.) говорится, что к евхаристии приглашаются только крещенные: «И от Евхаристии вашей никто да не вкушает и не пьет, кроме крещенных во имя Господне, ибо и о сем сказал Господь: не давайте святыни псам»³.

Возникает представление о «таинствах» (μυστήριον, мистериях), которые в Ветхом Завете именовались еврейским словом sôd – «тайна» (Прит. 20:19; Книга Юдифь 2:2; Сира 22:27; Вторая книга Макка-

¹ Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе). URL: <http://www.vehi.net/apokrify/didahe.html>.

² Андреев И.Д. Крещение // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. – М., 1993. Т.1. С. 845.

³ Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе). URL: <http://www.vehi.net/apokrify/didahe.html>.

вейская 13:21). В Новом Завете слово «мистерия» обычно применялось по отношению к возвышенному откровению (Мф. 13:11; Кол.2:2; 1 Тим. 3:9; 1 Кор. 15:51), воплощению и жизни Спасителя и его проявлению в проповедях апостолов (Рим. 16:25; Еф. 3:4, 6:19; Кол. 1:26, 4:3). Теологи стали именовать «мистерией» раскрытие истин, которые превосходят естественный ум, так как в узком понимании слово «мистерия» обозначает истины, превосходящие «тварный» интеллект.

Тем не менее вопрос о критериях «причастности к христианству» остается нерешенным и сегодня, когда, к примеру, с одной стороны, про императора Константина Великого (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, 272 - 337) мы узнаем, что он «с юных лет носивший в сердце своем Христа, издавна сделавшись в душе христианином»¹, жизнь посвятил благу Церкви и «сделал столько добра ей, что заслужил наименование равноапостольного»². Тогда как с другой – фактически он происходил из нехристианской семьи, жизнь его полна войн и убийств родственников. Дав своим детям «христианское воспитание», он, однако, их не крестил, а сам до смерти носил языческий титул «pontifex maximus» (это традиционно давало ему высшую власть над религиозными делами всей империи, включая и приведение в порядок дел христианства), только перед своим концом получил отпущение грехов и принял крещение, согласно одной из известных версий, от папы Сильвестра I, и своим пожертвованием епископу Рима («Константинов дар») заложив фундамент светской власти папства³, тогда как согласно другой – от арианского епископа Евсевия Никомедийского⁴. При всем этом он после смерти Сенатом «был объявлен богом»⁵ и «причислен к лику святых католической церковью»⁶.

¹ Житие святого равноапостольного царя Константина и святой матери его Елены. URL: <http://monar.ru/index.php?article=download/saints/May/21/life01&format=html&page=11>.

² Святой равноапостольный Константин Великий. URL: <http://drevo-info.ru/articles/1192.html>.

³ Константин Великий. Жизнеописание. URL: <http://www.vivl.ru/constantine//constan.php>

⁴ Каждан А.П. Константин Великий// БСЭ.Т.13. С.45.

⁵ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. URL: http://apologia.narod.ru/history/bolotov/bol_his_3_33.htm.

⁶ Лопарев Хр.М. Константин Великий // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 811.

Такое описание скорее свидетельствует о «религиозной мультиидентичности» императора.

Метафоры «огня», «света» и «жизни» довольно широко используются при попытках понять «суть христианства». Так, Адольф фон Гарнак полагал, что в случае с христианством «... мы имеем здесь дело не с «учением», содержание которого передавалось бы посредством единообразного пересказывания или же произвольно подменялось при передаче, но с жизнью, которая зажигается каждый раз заново и горит затем собственным огнем»¹. Г. Честертон писал о пяти смертях христианства, отмечая его удивительную способность к постоянному омоложению и воскресению вопреки тому, что периодически наступает этап «рутинизации», когда «религия была возведена в ранг явления, достойного уважения, в ранг ритуальной обязанности, а затем – превращена в полезное подспорье»². Г.С. Померанц и З.А. Миркина тоже полагают, что «религиозные традиции» выступают как «форма, в которой человек осознает свою связь с глубиной жизни и одновременно богатство и глубину собственной души», когда святые «наполняли жизнь людей смыслом», который, однако, «утрачивался и отыскивался вновь», являясь выражением «таинственной глубинной связи всех эпох и культур», позволял «проследить единую нить вечного света», «прорыв к истине» в формах «которые больше освобождали, чем связывали», однако «восстания против старой веры, старой системы слов, требовавших слепого послушания, вели к созданию новой догмы, которая вновь застыла и каменела»³.

События Пятидесятницы ставят много вопросов о терминологии их корректного описания, поскольку, например, «довольно часто в публикациях православных авторов стирается грань между Иерусалимской общиной, Иерусалимской Церковью и Новорожденной Церковью»⁴. «Экклесиальный актуализм» оказывается перед «апорией

¹ Гарнак А. Указ. соч. С. 8.

² Честертон Г. Пять смертей христианской веры // Диспут. 1992. № 1. С. 96.

³ Померанц Г.С., Миркина З.А. Указ. соч. С. 7.

⁴ Макарец В.С. Указ. соч.

начала», поскольку, с одной стороны, и это исторически очевидно, «Церковь в первые мгновения своей жизни ... была связана с Иерусалимским Храмом», включая в свою нормативность «строгое соблюдение «закона Моисеева» (обрезания), а также некоторых других иудейских обрядов и обычаев», тогда как с другой – сегодня канонически «Иерусалимская Церковь – это одна из поместных Церквей Вселенской Церкви, Иерусалимская община – это своего рода иерусалимская епархия в Иерусалимской Церкви», тогда как «Новорожденная Церковь – это Вселенская, то есть Едина Святая, Соборная и Апостольская Церковь», одновременно являющаяся «непрерывно действующим Вселенским Собором»¹. Возникает «парадокс аутентичности», когда община, сама себя считающая «наиболее верными из иудеев» и признаваемая «своей» иудейским сообществом, тем не менее может быть названа «Новорожденной Церковью», причем сразу со всеми ее сущностными (т.е. догматически сформулированными, конфессиональными) особенностями, которые, однако, исторически будут формироваться семь столетий, а само самонаименование «Вселенская, то есть Едина Святая, Соборная и Апостольская Церковь» официально и соборно утвердится только в 381 году.

Принцип «научного актуализма» требует корректного и текстологически подтвержденного терминологического аппарата, т.е. соответствия наименования того или иного объединения как его самопониманию, так и собственно исторической преемственности, включающей и оценочные определения и наименования со стороны «кафоллической еkkлeсии». С таких позиций термин «Апостольская (в том числе «Иерусалимская») община», в отличие от термина, например, «Армянская Святая Апостольская Церковь (Апостольская церковь Армении)» является не самонаименованием, но выражением абстрактного собирательного понятия «раннехристианские общины, ведущие свое существование от проповеди апостолов». Термин «апостол» (греч. ἀπόστολος – посол, посланник) обозначает учеников и последователей Иисуса Христа, в число которых входят «апостолы от двенадцати», т.е. непосредственные ученики и Павел (Савл, на иврите

¹ Макарец В.С. Указ. соч.

שאול, Шауль), сам себя называвший «апостолом язычников» (Рим.11:13), который лично не знал Христа при его жизни, его обращение произошло после вознесения Иисуса, и, в широком смысле, «апостолы от семидесяти», которые в новозаветных текстах прямо так не именуются, но были отнесены к ним последующей традицией. В Апокалипсисе, адресованном семи малоазийским епархиям, обращение к каждой из них начинается словами: «ангелу Смирнской церкви (так в русском тексте Нового Завета переведено слово "эκκλησία") напиши ...», т.е. «возможно, "ангел" в данном случае всего лишь "вестник" (таково буквальное значение греческого слова "ангелос"), т.е. человек, который получал, передавал и читал перед собравшимися христианами послания от проповедников»¹.

Важно отметить, что христианская идентичность, причастность к христианству утверждается уже не просто как внутреннее индивидуальное самоопределение в «следовании Христу» («верности Богу»), но как живое участие в крещении и евхаристии. Необходимо учесть, что в I – III вв. многие крестились в старости, перед смертью, как, к примеру, император Константин Великий (Флавий Валерий Аврелий Константин, Flavius Valerius Aurelius Constantinus, ок. 272 – 337); крещенных называли еще «иллюминаторами» (от лат. *illuminatio* – озарение, просвещение) и «просвещенными» (от греч. *photismoi*) на том основании, что на последней стадии оглашения им сообщался и разъяснялся Символ веры, в результате чего на них нисходила «просвещающая» благодать, «открывающая их разумению тайну христианской веры»². Распространенная традиция крестить в бессознательном детстве складывается позднее, тем самым делая индивида членом сообщества безотносительно к его собственной воле, порождая множество парадоксальных примеров «смещения вер», как, к примеру, в современной России, где есть крещенные «православные атеисты», «коммунисты», «агностики», «колдуны», «целители», «экстрасенсы», «гадалки» и т.п.³

Сам переход от экзистентного бытия «лицом-к-лицу» в «евхари-

¹ Свенцицкая И. С. Указ. соч. С. 103.

² Флоровский Г.В. Пути русского богословия. URL: <http://krotov.info/library/f/florov/mark.htm>.

³ О религии, атеизме и православии. Академик Лев Митрохин отвечает на вопросы портала "Религия и СМИ". URL: http://www.religare.ru/2_1062.html.

стической общине» к воображаемому «сообществу крещеных» стал моментом формализации и рационализации движения, превращения «экстатического» единения уникальных пророческих и тому подобных харизм в самопорождающуюся общность будущей институциональной структуры, создающей метаязык обретаемой самоидентичности, который призван отделить «своих» («братьев») от «чужих» («лжебратьев»). Сегодня многие молодые коллеги удивляются, когда узнают, что первоначально в общине были только иудеи, «уверовавшие в Иисуса Христа как Мессию», которые при этом «не отказывались от исполнения Моисеева закона и вообще от иудейских обычаев»¹. Некоторых из них тем не менее М.Э. Поснов начинает именовать «фанатически настроенными туземцами», организовавшими первые гонения, породившими деление на «иудеохристиан» и «собственно иудеев» или ригористически настроенных «фарисеев». Возникает конфликтность отношений с «собственно иудеями» и начало «дифференцирования от фарисейских ересей».

Не меньше проблем создает и научно-философское понимание событий Первого Иерусалимского собора (49, 50 или 51 г.), который положил начало институциональной дифференциации на «собственно иудеев» и «сторонников Иисуса» («обрезанных» и «необрезанных»), возникли первые противоречия, гонения и эпоха «страннической церкви», или «церкви диаспоры»². На нем, согласно преданию, формулируется новое наименование самого сообщества «Святая Вселенская Церковь» (ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, *sanctam Ecclésiā catholicam*), хотя сам термин «кафолическая еkkлeсия» впервые зафиксирован на полвека позднее у Игнатия Антиохийского. Вскоре начинается период восстаний и войн, когда вся иерусалимская иудейская община, выступившая против римских властей, была разгромлена и перестала существовать, тысячи иудеев скрылись от преследований в других городах империи или были уничтожены, начался «период еkkлeсии диаспоры»³, а христианство, благодаря проповеди Павла, сделалось близким другим народам империи⁴.

¹ Поснов М.Э. История Христианской Церкви. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/posnov/history3/28.html>.

² Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 22.

³ Константинопольская Православная Церковь. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/134487.html>.

⁴ Даниелю Ж. Указ. соч.

В целом можно рассмотреть проблему формирования христианства в контексте системной концепции Н. Лумана, который отмечал, что любая стабилизация является условием производства новых вариаций. Так, выявление ложности научного знания служит росту истинного знания, при этом сама по себе его «истинность», в силу исторической недостаточности эмпирически-индуктивного обоснования, не может получить достаточных гарантий, однако при этом «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь», а потому, «если функциональному анализу удастся выявить связи, невзирая на гетерогенность и разнообразие явлений, то это можно считать индикатором истины, даже если эти связи очевидны лишь наблюдателю»¹. История «ереси назорейской», становящейся и самоопределяющей как «святая вселенская церковь», есть история попыток гармонизации предания о «таинстве» Богоявления, харизме искренней и бесхитростной «любви Божьей» и его «интерсубъективации» в эмоционально-имагинативном профетическом экстазе, эсхатологическом моральном аскетизме или формально-рассудочных умозаклчениях о нормативности, способствующих десакрализации содержания веры.

До наших дней сохранились общины «иудеохристиан», прославляющие Христа как великого пророка Израиля, но не признающие в нем Сына Божьего, ставшего человеком. Они последовали за Христом, привязались к нему, относились к нему как к истинному, подлинному посланнику Бога, хотя и не разделяли полностью христианскую веру во всем, что касается Божества личности Иисуса. Их называли «эбионитами» (эвиониты, евиониты – от евр. *ebjonim* – бедные), т.е. нищенствующими. В сохранившихся текстах они описывали борьбу, столкновения и споры апостола Петра с Симоном Магом (Симон Волхв, Σίμων ὁ μάγος), причем «этот Симон, которого Петр часто встречает на своем пути, - полагает Ж. Даниелю, - очень напоминает апостола Павла», что, по-видимому, означало, что они «относились к святому Павлу как к предателю иудаизма, как к величайшему отступнику», который «отбросил иудейский патриотизм, покинул

¹ Луман Н. Социальные системы / под ред. Н.А. Головина. СПб., 2007. С. 95 – 96.

иудейскую общину и ушел к неверным»¹. Исследователи считают Симона Мага, названного апологетами «отцом всех ересей», «антихристом» и «антиапостолом», родоначальником христианского гносиса².

Важное изменение индикации зафиксировано в Первом послании Павла к фессалоникийцам, где обвиняются иудеи, «которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угрожают, и всем человекам противятся» (1 Фес. 2:15), после чего христианство начинает собирать приверженцев антииудейских движений³. «Антииудаизм» и сегодня является определенным индикатором и маркером «истинной веры» для некоторых представителей христианства, хотя теперь он может квалифицироваться как преступление и караться⁴.

Формируется ряд городских (*ecclesiae civitatis*) самоопределяющихся общин (*παροικία* – «парикий» – приходов)⁵, осознание автономии которых явно слышно в словах: «Нет уже иудея, ни язычника» (Гал. 3:28) и «Мы проповедуем [самого] Христа Распятого, для Иудеев соблазн, а для эллинов Безумие» (1 Кор. 1: 23), т.е. термины «эллинны» и «иудеи» начинают для христиан маркировать «чужих». Возникло и «*Disciplina arcani*» (лат. «тайное учение»), или правило не допускать присутствия некрещеных (включая оглашенных) при совершении таинств (крещения и евхаристии). Каждое религиозное сообщество стремилось создавать для себя систему сакральных знаков и символов, без которых оно не могло бы описывать свое «неизрекаемое» содержание, при этом мистериально-гностическая оппозиция, как отмечает С.С. Аверинцев, «посвященные/непосвященные» сменяется оппозицией «соратники/противники», причем в число последних включены «враги зримые и незримые» – люди и бесы⁶.

¹ Даниелю Ж. Указ. соч.

² Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 6, 29 – 30.

³ Померанц Г.С., Миркина З.А. Указ. соч. С. 7; Алексеев Д. Античное христианство и гностицизм. URL: <http://monotheism.narod.ru/alexeev-01.htm>.

⁴ Бессмертный-Анзимиров А. Указ. соч.

⁵ Болотов В.В. Указ. соч.

⁶ Аверинцев С.С. Символика раннего средневековья. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/simv_rann.php.

В Антиохии на реке Оронт (современная Антакья на территории Юго-Восточной Турции, на реке Аси), 600-тысячной столице римской провинции Сирия и третьем по значению городе Римской империи (после Рима и Александрии) бежавшие из Палестины «назореи Пятидесятницы» начинают «называться Христианами (Хрестианами)» (Деян. 11:26) и именно это наименование сохраняется на протяжении уже более чем 2000 лет¹. Г. Бедуелл писал, что «в силу обстоятельств своего возникновения христианство, казалось бы, должно было свершиться и остаться в истории в качестве одной из многочисленных еврейских сект, оформившейся вокруг учеников некоего чудотворца Иисуса из Назарета в IX столетии по римскому летоисчислению при императорах Тиберии, Калигуле, Клавдии и Нероне», причем «приверженцы этой секты в глазах современников ничем особенным не отличались, скажем, от саддукеев или ессеев; они так и продолжали бы носить имя галилеян или назареев, если бы как-то в Антиохии, что на реке Оронт в Сирии, не были прозваны – вероятно в насмешку – “христианами”»². Сам термин являлся неологизмом, синтезирующим три языковые традиции (латинскую, греческую и еврейско-сирийскую) и построенным «по образцу и подобию ходовых политических терминов римско-эллинистического мегаполиса»³. Именно для «Антиохийской общины, образовавшейся, главным образом, из прежних язычников, было придумано – скорее всего, их языческими противниками – и запечатлелось имя "христиане" или "хрестиане"»⁴, т.е. фактически «прозвище», внешний и насмешливый термин-маркер, стали самонаименованием новой общности.

Средневековье, как уже отмечалось, возникает вместе с эволюцией ранних форм местных, преимущественно городских «профетических парикий», где многие лично знали друг друга, нормы благочестия были еще достаточно аморфны и плюралистичны, а сама

¹ Наджим М., Сильвестрова Е.В., Казарян А.Ю. Антиохия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 538 – 542.

² Бедуелл Г. Указ. соч. С. 50.

³ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата/ Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994. С. 11.

⁴ Поснов М.Э. История Христианской Церкви. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/posnov/history3/28.html>.

«приверженность» являлась спонтанной, «добровольной и тем самым, по определению, не гарантированной»¹. Они были самоопределяющимися сообществами, организованными апостолами и их сподвижниками под коллегиальным руководством совета старейшин, или «пресвитеров», которых лишь в исключительных случаях кое-где называли «*episkopos*» («надзирающий», «надсматривающий», «смотритель», «блюститель»). Термины «пресвитер» и «епископ» в I веке выступали как синонимы, обозначающие руководителей христианских общин,² так как известно, что само слово «епископ» первоначально не означало еще единовластного «владыки», преемника апостолов, главы местной церкви. Такое новое значение встречается впервые только в начале II века у Игнатия Антиохийского, когда появляется представление, что только через них передается в истории «харизма апостолов» и начинается история «кафолической еkkлeсии», или «епископальной церкви»³.

Если термин «кафолическая еkkлeсия» стал самонаименованием одного из наиболее влиятельных в истории человечества религиозного сообщества, которое на бытовом, теологическом и научном языках называется собственно «христианством», или «христианской церковью», то термин «епископальная церковь» имеет собственно научный и внешний для сообщества характер: им обозначается (маркируется) «аристократическая ... и бюрократическая ... церковь с жреческой кастой и культовой дисциплиной, с общеобязательной доктриной и претензией на религиозную исключительность»⁴. Вместе с тем данное научное значение следует отличать от самоназвания отдельных современных юрисдикций (конгрегаций): «Епископальная церковь США (другое официальное название – Протестантская епископальная церковь США)» и целый ряд других юрисдикций Англиканского Сообщества⁵.

¹Бергер П. Секуляризация и проблемы убедительности. URL: http://www.nuntiare.org/library/nz_2_2.htm.

²Свенцицкая И.С. Указ. соч. С. 111 – 112.

³Ковальский Я.В. Папы и папство. URL: <http://mystudies.narod.ru/library/k/kovalsky/0.htm>.

⁴Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 29.

⁵Епископальная церковь (значения). URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

Таким образом, в I веке можно отметить формирование ряда аспектов христианского сообщества, которое обозначало себя и обозначалось другими как:

- сообщество веры, надежды и любви;
- «палеохристианское» сообщество;
- сообщество «иудеохристиан евхаристии»;
- сообщество «Царства Божия» (в отличие от «царства кесаря»);
- «народ святой», «царственное священство»;
- сообщество «Пятидесятницы», т.е. крещеных;
- сообщество одаренных Духом Святым и «творящих чудеса»;
- эксклюзивистская иудейская «Ересь Назорейская»;
- сообщество «Иерусалимской общины»;
- еkkлeсии диаспоры;
- сообщество «христиан Антиохии»;
- секта «антропофагов».

§ 5. «Еkkлeсии диаспоры», «кафолическая еkkлeсия» и христианство до Христа

Постепенно с угасанием надежды на второе пришествие Христа при жизни свидетелей его первого прихода и сомнениями в непосредственной оправданности эсхатологических чаяний, увеличением численности общин и появлением «хладноверных» стали возникать эсхатологические доктрины, объясняющие откладывание Страшного суда и утверждающие необходимость самоопределения и оформления себя в имперской системе социальных отношений, что приводит к возникновению системы монархического епископата. При этом в качестве примера дисциплины нередко берется римская армия, проповедуется равенство только перед Богом, а в церкви следует слушаться епископа и диакона, как в армии слушаются трибунов и центурионов. Игнатий Антиохийский писал: «Благоугождайте Тому, для Кого воинствуете вы, от кого получаете и содержание. Пусть никто из вас не будет перебежчиком. Крещение пусть остается с вами, как щит; вера - как шлем; любовь - как копье; терпение - как полное вооружение»¹.

¹ Пантелеев А.Д. Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана. URL: <http://www.centant.pu.ru/centrum/publik/kafsbor/mnemon/2004/pant.htm>.

Игнатий Антиохийский, который, согласно преданию, был растерзан львами за отказ принести языческие жертвоприношения в 107 году в Риме, вводит понятия «кафолическая еkkлeсия» (hkaqolikh evkklhsia), «ересь» как некафоличность и «епископ» как глава местных парикий, первое из которых станет общепринятым наименованием той самоорганизующейся исторической общности, ассоциируемой с самим понятием «христианского сообщества», «церкви», «екклесии», хотя параллельно формируется и широкий взгляд на еkkлeсию как на широкое и неопределенное сообщество «преданных Истине, Красоте и Благу» (убеждение церковных богословов, что святые до Христа должны быть включены в определение христианской Церкви, парадокс «христиан до Христа»)¹. Индикатором этой общности выступили любовь и согласие или, как позднее сформулирует Августин в своем знаменитом афоризме, «в главном единство, во второстепенном свобода, во всем любовь», который был уточнен Викентием Леринским, что следует придерживаться «того, чему верили повсюду, всегда и все»². Исторически, однако, эта общность формировалась «соборами», где драматизм переплетения личных, групповых, территориальных и политических интересов, часто трактовавшихся как непререкаемый «голос самой церкви», т.е. «тела Христова» и Бога, только в XIX - XX веках стал предметом обстоятельного научного исследования³.

В конце II века Тертуллиан выступил против гностицизма и философов как носителей «экстатического» и «рационалистического» разномыслия ради проповеди ригористически радикального и юридически эксклюзивного «единства кафолической еkkлeсии», противостоящей секулярному «лагерю дьявола»⁴. Его отмечавшаяся ранее апелляция к «народному христианству», в противовес «душе образованной», утверждение христианской веры как самостоятельной ценности, даже если с позиций философской образованности она и вы-

¹ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение кафолической традиции. М., 2007. С. 321.

² Викентий Леринский. URL: <http://www.pravenc.ru/text/158480.html>.

³ Карташев А.В. Вселенские Соборы. URL: <http://magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh01.htm>.

⁴ Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 116 – 117, 124.

глядит как «абсурд», – важный этап конструирования самобытной христианской аутентичности и поиска метаязыка такого самоописания. Тертуллиан с его юридическим образованием отразил тенденцию на разработку «четкого правопорядка», неизбежно оборачивающегося «ригоризмом», который оттесняет на периферию народное «христианство милосердия и кротости», чудеса «профетических групп» и многозначность философского «спекулятивного христианства»¹.

В самом христианстве маркируются и индицируется «кат(ф)олическая еkkлeсия» (община, Церковь), формируются унифицирующие соборные процедурные механизмы утверждения «подлинности», поляризовавшие сообщество на «ортодоксальное» и «гетеродоксальные» направления, каждое из которых начинает обозначать общность, которая «по своему внутреннему упованию ... мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности». Вместе с тем «критерии вселенскости Собора» остаются до наших дней спорными, количество и география участников здесь не являются решающими формальными моментами и некоторые вполне представительные соборы были позднее оценены и осуждены как «разбойничьи» или «кошунствующие», поскольку последующие Соборы их не признали, а их решения «не были приняты за голос Церкви»². Церковь выступает как самовоспроизводящаяся социальная подсистема, создающая, уточняющая и пересматривающая свои базовые основания в ответ на вызовы истории.

Живой энтузиазм «огоньков Пятидесятницы» двигал каждым новым поколением подвижников, в связи с чем отметим упоминавшееся выше движение «донатистов», которое в современных изданиях могут квалифицировать в качестве негативного «схизматического течения»³ или нейтрального «христианского религиозно-политического движения».⁴ Донатизм акцентировался на ранней традиции, утверждая, что «признак истинной церкви составляет святость, выражаю-

¹ Попов И. Указ. соч. С. 395.

² Горчаков М.И. Вселенские соборы // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 385.

³ Лупандин И. Донатизм // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 1694 – 1695.

⁴ Кобызов Р.А. Донатисты // Новая российская энциклопедия. М., 2008. Т. V. С. 418 – 419.

щаяся в личном совершенстве ее служителей»¹. Себя как «истинную Церковь» («истинную еkkлeсию»), они противопоставили «Церкви предателей и отступников» – «кафолической еkkлeсии»². Наименование «донатисты», вошедшее в историю, – маркер победившей «кафолической еkkлeсии», которая в таких противостояниях совершенствовала язык как собственного самоописания (еkkлeзиологию), так и описаний «своих других» (ересеологию). Именно в полемике с донатистами Августин скажет, что церковь есть «общество святых в идее грядущего царствия, но до страшного суда Божия пшеница не может быть отделена от плевелов», харизматическое сообщество «святых первой Пятидесятницы» им переосмысливается в сообщество «святых и кающихся»³. В целом подход к общинам, которые захотели быть автономными от «кафолической еkkлeсии», звучал так: «Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через то открылось, что не все наши» (1 Ин. 2:19).

Распространению христианства в городах и вовлечению больших масс людей, сохраняющих многие «языческие» обычаи, начинает противопоставляться формирующаяся монашеская традиция аскетического подвига во имя веры, начатая в III веке Антонием, неграмотным египетским крестьянином, ушедшим от «мира» в пустыню, ставшая «центром притяжения для огромного количества людей»⁴. Она дала церкви не только мучеников, подвижников, священников, епископов, римских пап или патриархов, некоторых из которых, впрочем, причислили к «еретикам». Монашество выступило как традиция «индивидуального духовного развития, имеющего целью личное постижение Бога и спасение»⁵, причем нередко оппозиционная как религиозным новациям императорской власти, умозрительной теологии и доктринам «официальной церкви», так и народному «полуверию» («двоеверию») и «язычеству».

¹ Радлов Э.Л. Донатизм // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 487.

² Кобызов Р.А. Указ. соч. С. 418.

³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 727.

⁴ Гийу А. Византийская цивилизация / пер. с фр. Д. Лоевского. Екатеринбург, 2007. С. 193.

⁵ Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 94.

Таким образом, в II – III веках можно отметить формирование новых аспектов христианского сообщества, которое обозначает себя и обозначается другими как:

- аутопойетическая социальная субсистема;
- сообщество «преданных Истине, Красоте и Благу»;
- содружество парикий «кафолической еkkлeсии»;
- эсхатологическая общность исповедующих Страх Божий;
- харизматическое и проретическое сообщество;
- гностики, донатисты, монтанисты и т.п.;
- собирательная общность ортодоксальных и гетеродоксальных общин;
- собирательная общность «монашествующих»;
- сообщество «святых и кающихся»;
- епископальная «апостольская еkkлeсия».

§ 6. Христианство в имперском универсуме

Христианство в исторической реальности своего времени буквально возникает как особый феномен общности, который не именовали термином «христианство» и которому не придавали статуса «религия», поскольку латинский термин «*religio*» имел в то время нормативное политеистическое содержание, обозначая, согласно Цицерону (Марк Туллий Цицерон, Marcus Tullius Cicerō, 106 до - 43 до н.э.), только полезные государству верования в отличие от вредных, называемых «суеверие», «*superstition*»¹. «Религия» понималась Цицероном как опора римского патриотизма, а христианство, не соответствовавшее римским представлениям о благочестии, относилось чиновниками империи к «суевериям» вплоть до IV века, до его утверждения в качестве официального государственного культа². «Религия» выступала как легитимный и легальный «институт богоприсутствия»³ со своими специфическими функциями в государстве. Только с Лактан-

¹ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М., 1985. С. 61, 124.

² Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С.175, 177.

³ Щеткина Е. Мониторинг СМИ: Проект "Пентархия": Град Виртуальный. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=84820&topic=750>.

ция (Луций Целий Фирмиан Лактанций, Lucius Caecilius Firmianus Lactantius; 250 – ок. 325) начинаются попытки трактовать христианство как «*religio*», т.е. «связи с Богом посредством благочестия»¹, но и позднее, в V веке, «Августин жаловался, что в латинском языке нет слова для обозначения вообще отношения человека к Богу», т.е. подлинного отношения с бытием². В таком контексте понятно, когда некоторые современные протестантские теологи утверждают, что после Второй мировой войны возможно только «безрелигиозное христианство» (Д. Бонхеффер)³, или христианство вообще не является «религией», поскольку за самим таким наименованием они видят скрытую, оскорбительную и некорректную попытку уравнивать его с другими «религиями» как формами мироориентации, противоречащую их убежденности, что оно является единственным и уникальным «основанием для морального общества, общества критики и самокритики» и реалистичных «ожиданий во всех сферах социального бытия»⁴. В европейской культуре, однако, за тысячелетия утвердилось традиционно-христианское осмысление термина «религия», который, к примеру, в православии понимается как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога», противопоставленное «формам ее вырождения» – шаманству, магии, колдовству, вере в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику⁵.

Христианство приходит в культуру, где индивидуальное «верознание» всегда символически конструировалось в коллективных формах «подлинного благочестия»⁶, которые тоже изменялись в I – IV веках, находя свое выражение в поляризации республиканско-плюралистических и унитарно-принудительных нормативных образов римской публично-государственной религиозности, которой с древ-

¹ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: антология / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 110.

² Большая энциклопедия. СПб., 1896. Т. 16. С. 253.

³ Барабанов Е.В. Указ. соч. С. 14.

⁴ Миддельманн У. Открытое сознание в изменяющемся мире // Религия вчера, сегодня, завтра: курс лекций по истории и философии религии / отв. ред. Е.И. Аринин. Архангельск, 1994. С. 63.

⁵ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 7 – 8.

⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания М., 1995. С. 79.

ности руководил «Великий понтифик» (*Pontifex Maximus*, букв. «верховный строитель мостов»), чья должность – уникальный пример самой древней непрерывно функционирующей должности в Европе. Первоначально это был жрец, руководивший постройкой и содержанием мостов, благодаря которым можно было приносить жертвы на обоих берегах Тибра и совершать священнодействия на самом мосту. Титул позднее стал обозначать высшую должность главы жреческой коллегии, которому был поручен надзор и управление всем религиозным бытом, общественным и частным богослужением Рима, что со времен Юлия Цезаря вошло в титулатуру римских императоров и затем стало современным титулом папы римского, получив широкую трактовку как «мост между земной и божественной реальностями»¹.

С III века до н.э. власти для устойчивого воздействия на подданных стали конструировать монархическую модель «верознания», введя титул «Сотер» (греч. σωτήρ – спаситель, хранитель, избавитель), который ранее был эпитетом богов-избавителей: Асклепия, Сабазия, Сараписа, Диоскуров, а также Зевса (после того как он был отождествлен с Сабазием и Сараписом). «Сотером» называли и Митру, и Бога в греческом переводе Ветхого Завета, а затем это слово стало почетным титулом знатных граждан полиса и царей-диadoхов (например, Птолемей I Сотер, Πτολεμαῖος Σωτήρ, «Птолемей Спаситель», или Деметрий I Сотер, Δημήτριος Σωτήρ, получивший своё прозвище от вавилонян, которых он освободил от тирании сатрапа Тимарха и др.). Культ властелина содержал идею, что «царь являлся в мир, дабы спасти его»². Утверждается, что такая личность обладает многочисленными талантами во всех областях человеческой деятельности, ей приписываются необычайная мудрость, пророческий дар, способность выбрать единственно правильное решение, определяющее процветание народа, при этом в государственных учреждениях развешивают портреты данного вождя, на демонстрациях люди носят его изображения, возводятся памятники. В дополнение к чертам выдающегося государственного деятеля личности начинают приписы-

¹ Понтифик. URL: <http://sr.artap.ru/pontifex.htm>.

² Гладкий В.Д. Сотер. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/5026/%D0%A1%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%80.

вать замечательные человеческие качества: доброту, любовь к детям и животным, простоту в общении, скромность, способность снисойти к нуждам и чаяниям простого человека, а в ранней Римской империи при шаткости и смутности правовых оснований власти «цезарю» приписывались функции героя и спасителя Отечества, а восхваление его выдающихся личных достоинств и заслуг перед государством стало обязательным ритуалом¹.

В этом контексте понятна идея «апофеоза» (греч. Αποθέωσις – обоготворение людей), предполагавшая, что особо проявившие себя люди, «герои» (от греч. *heros* – полубог, обожествленный человек) после смерти удостоиваются обращения в богов. Эта идея существовала еще в Древней Греции, а позднее, особенно с Александра Македонского и Птолемеев, и для некоторых лиц еще при их жизни. Эта традиция была перенесена в Рим, где Юлий Цезарь, которому еще при жизни оказывали божеские почести, после смерти был причислен к сонму богов, с чего началось постоянное религиозное чествование императоров. Обряды обоготворения императоров, а иногда и императриц – так называемые «*conseratio*» – совершались на основании решения Сената и по предложению нового императора: почившему воздавали божеские почести, его называли «*Divus*», строили ему храмы и назначали жрецов². Преемник Юлия Цезаря – усыновленный им Октавиан (*Imperator Caesar Divi filius Augustus, Pontifex Maximus, Consul XIII, Imperator XXI, Tribuniciae potestatis XXXVII, Pater Patriae*, 63 г. до н.э. – 14 г. н.э.) – звался «сыном бога», «сыном божественного Юлия» (*Divi Iulii Filius*), причем его обожествляли и в народе, что впоследствии привело к возникновению культа императора и строительству посвящённых ему и Риму храмов³.

В Риме служение богам рассматривалось, как государственное дело или обязанность, когда Сенат, проконсулы и вообще местный

¹ Культ личности. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82_%D0%BB%D0%B8%D1%87%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8.

² Апофеоз // Реальный словарь классических древностей / под ред. Й. Геффкена, Э. Цибарта. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/lubker/531/%D0%90%D0%9F%D0%9E%D0%A4%D0%95%D0%9E%D0%97>.

³ Август // Словарь античности. М., 1994. С. 8 – 9.

магистрат ведали религиозными делами на основании "*Jus coercendi*", т.е. права «всеми способами принуждать к соблюдению ими государственных повинностей», при этом уважалась древность традиции и буквальность соблюдения предписанных особенностей¹.

После возникновения Римской империи рядом с национальным культом появились новые религии («*nova religio*»), которые были разделены на три группы: «*religio licita*» – все национальные религии, религии других народов, живших на своих территориях и имевших свой культ; «*religiones illicitae*» – религии запрещенные, не терпимые государством, куда относилось христианство как «*nova religio*» и «*prava et immodica superstitio*» (грубое и безмерное суеверие) до 313 года и Миланского эдикта; тайные культы, не носившие на себе отпечатка какой-либо национальности, темного происхождения и с сомнительным содержанием, которые иногда запрещались (в 188 г. до н.э. римское правительство узнало о существовании в столице особой тайной ассоциации в честь Вакха, члены которой собирались по ночам, устраивали пиршества и затем совершали разные безнравственные и преступные действия, – все члены (7000 человек) были казнены). Рим предоставил иудеям свободу в отправлении богослужения "*religio licita*", но им было запрещено пропагандировать свою религию среди римских граждан. После разрушения Иерусалима (69 – 70) римская власть издала распоряжение, чтобы иудеи вместо своего Храма начали вносить подать в храм Юпитера Капитолийского, что означало их признание римской государственной религии².

Власти империи замечают христианство в начале II века, когда оно получило значительное распространение, называя его «"зловредным" или "безмерно уродливым" суеверием (первое определение принадлежит Тациту, второе - Плинию Младшему)»³, а отказ совершать жертвоприношения римским отечественным божествам становится во времена Плиния Младшего (Гай Плиний Цецилий Секунд, Gaius Plinius Caecilius Secundus, 61-113) своего рода юриди-

¹ Поснов М.Э. История Христианской Церкви. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/posnov/history3/41.html>.

² Там же.

³ Свенцицкая И.С. Указ. соч. С. 111 – 112.

ческим «маркером» христиан как угрозы национальной безопасности, поскольку именно от него дошло до нас одно из первых упоминаний о том, с какой стойкостью христиане отстаивали свою религию и не желали почитать культ императора. Сам Плиний сомневался, стоит ли ему руководствоваться анонимными доносами для обвинения христиан и спрашивал совета у императора Траяна (*Imperator Caesar Divi Nervae Filius Nerva Traianus Optimus Augustus Germanicus Dacicus Parthicus, Pontifex Maximus, Tribuniciae potestatis XXI, Imperator XIII, Consul VI, Pater Patriae*, 53 - 117), который поддержал его подход и советовал не обращать внимания на доносы¹. Далеко не все императоры будут так терпимы.

Автономизация «кафолической еkkлeсии» ведет к тому, что возникает проблема «других», под которыми начинают пониматься нехристиане (язычники), иноверцы (мусульмане и иудеи) и «псевдохристиане» (раскольники и еретики)². Христианская церковь как замкнутая или «аутопойетическая система» (в терминах Н. Лумана) автономизировалась и осуществлялась в режиме «аутопойезиса» (самопорождения), т.е. она порождала сама себя и каждый свой следующий этап, поэтому оказалась как бы в сфере «природы», неизбежной метафизической реальности в самом общем смысле, как чем-то нами не сделанном, но тем, что мы можем только наблюдать и описывать. Большинство «жителей ... великих империй как будто вообще не знали о том, что они живут в империи», и, соответственно, именно «имперские идеологии, например, ... письменно разработанные мировые религии оставались в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а представители бюрократических элит тоже едва ли интересовались тем, что происходит в головах простых людей»³. Именно «официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этиче-

¹ Бедуелл Г. Указ. соч. С. 60.

² Лучицкая С.И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 8.

³ Луман Н. Дифференциация. М., 2006. С. 88.

ское самоописание»¹. Народ начинает выступать как «безмолвствующее большинство», которое по причине своей теологической некомпетентности квалифицировалось как «грешники», «язычники» и «невежи»².

Вовлечение христианства в имперский универсум приводит к рождению репрессивно-политических механизмов «принуждения к единообразию» в следовании формам «подлинного благочестия», конструируемым в качестве уникально универсальных, легитимных, легальных, величественных, сильных и ярких образов отношения индивида и бытия³. Возникла и проходящая через всю средневековую эпоху проблема авторитета и верховенства власти в обществе, которая прежде была сосредоточена в руках императора, который был одновременно и полководцем, и «верховным жрецом», и «сыном бога». К IV веку складываются «канонические границы Церкви», ставшие основанием для «конфессионализма», когда сама «кафолическая еkkлeсия» для Августина мыслилась уже как «правовой организм, располагающий силой светского меча для борьбы против еретиков, как единство принудительное, насильственное», причем «чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо заставить его войти в церковную ограду» (притча о домохозяине и слова «принуждай их войти» (Лк. 14:23))⁴. В IV веке в «Вульгате» Иеронима сам термин «религия», т.е. обозначение причастности к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, к единственно уникальному бытию в вечности, к единству Красоты, Истины и Блага, (к универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия, которая в Римской империи была традиционно политеистической), переосмысливается христианством уже как обозначение «монашеского образа жизни» или принятой в «кафолической еkkлeсии» литургической «ритуальной обрядности»⁵.

Динамизм, энергетика, противоречивость, драматизм и слож-

¹ Луман Н. Указ. соч. С. 91.

² Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 13 – 14, 19.

³ Гревс И. Юстиниан // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 288.

⁴ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 741 – 742.

⁵ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 28.

ность ситуации состоит в том, что свободная самоидентификация отдельных индивидов сталкивается с другими интерпретациями универсальной «Подлинности». Некрещеным и собственно «невоцерковленным» императором Константином Великим (Флавием Валерием Аврелием Константином, Flavius Valerius Aurelius Constantinus, ок. 272 – 337) христианство «кафолической еkkлeсии» уравнивается с другими культами империи, утверждается новая соборная форма – Вселенский, т.е. всеимперский, а не поместный, региональный, собор, первый из которых – Никейский (325) – изменяет официальное самонаименование сообщества на «Кафолическая и Апостольская Церковь»¹. Это наименование еще раз уточняется в следующем, Никео-Цареградском (Константинопольском, 381) Символе веры: «единая Святая, Вселенская (или Соборная) и Апостольская Церковь» (лат. *unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*; греч. *μὴν, Ἀγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν*)². С одной стороны, Константин поддержал «кафолическую еkkлeсию», но, с другой – провозгласил себя «епископом от внешних»³, т.е. «надзирающим от нехристиан», активно вмешиваясь в процесс определения собственно «догматических формул», к примеру внеся ключевой для тринитарных споров термин «хomoуsиос» (единосущий)⁴.

Исторические обстоятельства самих внутрехристианских отношений привели к тому, что в русском языке сегодня существуют и одновременно практикуются несколько вариантов перевода самонаименования церкви в девятом Символе веры: «единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь» (1654), «Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь Семи Вселенских Соборов» (1894)⁵,

¹ Никейский символ веры. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%B2%D0%BE%D0%BB_%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%8B.

² Никео-Цареградский символ веры. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%B5%D0%BE-%D0%A6%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%B2%D0%BE%D0%BB_%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%8B.

³ Лопарев Х.М. Указ. соч. С. 812.

⁴ Норвич Д. История Византии / пер. с англ. Н.М. Заболоцкого. М., 2010. С. 25.

⁵ Петрушко В.И. О вероучении и пастырской практике священника Георгия Кочеткова. URL: <http://halkidon2006.orthodoxy.ru/lk/099.htm>.

«Единая, Святая, Соборная и Апостольская Православная Церковь»¹ или «Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь» (2000)² (вместе с тем католики аналогично определяют свое сообщество: «единая, святая, кафолическая и апостольская церковь»³, как, впрочем и протестанты, к примеру Украинской лютеранской церкви, именуют себя «святая, христианская (кафолическая) и апостольская Церковь»⁴). По утверждению Андрея Кураева, слово «*cathólicas*» стало переводиться в славянских языках (болгарском, русском, сербском) словом «соборный» только начиная с XIV – XV веков: «Для древних славянских книжников эта неправильность была неизбежной по той причине, что наиболее точный смысл слова кафоликос – вселенский – был уже занят совсем другими денотатами. Термин „вселенная“ воспринимался как синоним Византийской империи (а славянские идеологи не хотели считать свои земли частью греческой империи), и вселенской Церковью называла себя именно и только патриархия Константинопольская»⁵. В.В. Лазарев отмечает, что еще в IX веке Кирилл и Мефодий создали традицию перевода слова «кафолик» словом «соборность» в девятом Символе веры⁶. Сегодня невозможно себе представить, чтобы президент РФ диктовал РПЦ МП ее «правильное наименование» и нормативы догматических представлений, что, однако, имело место не только в далеком римском и византийском прошлом, но и советский период, как, например, это показано в фильме «Чудо» (режиссер Александр Прошкин, 2009).

Решения I и II Вселенских соборов, с одной стороны, создали прецедент «нарративной идентичности», идентификации с текстом «догматики», «ученой идентичности», однако, с другой, как отмечал А.В. Карташев, – их в принципе следует рассматривать не как «мо-

¹ Мелиа И. Пентархия и примат. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/first/page10.htm.

² Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям. URL: http://www.stavroskrest.ru/comparative_theology.php?ELEMENT_ID=159.

³ О Католической Церкви. URL: <http://nskscathedra.ru/cerkov/o-katolicheskoy-cerkvi/>

⁴ Книга согласия. Три вселенских символа веры. URL: http://bohmnarod.ru/confess/concordia_ru/simwol.html.

⁵ Соборность. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C>.

⁶ Лазарев В.В. Соборность // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 3. С. 580.

гильные плиты, приваленные к дверям запечатанного гроба навеки закристаллизованной и окаменелой истины», но «верстовые столбы, на которых начертаны руководящие безошибочные указания, куда и как уверенно и безопасно должна идти живая христианская мысль, индивидуальная и соборная, в ее неудержимых и беспредельных поисках ответов на теоретически-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы»¹. В это же время сами попытки Константина сделать «кафолическую еkkлeсию» своим «другом в его восхождении к единой держави», в результате полемики с донатистами и арианами, привели к тому, что «разделившийся епископат начал увлекаться в своей борьбе нажимами на кнопки придворных настроений и захватом власти через политическое покровительство», поэтому «разные диалектические уклоны богословской мысли начали превращаться в государственные акты, передаваемые по проводам государственной почты во все концы империи», когда «отрава ересей и раздоров почти искусственно и насильственно разливалась по всей империи»².

Возникло новое понимание «самой сути» христианства как эксклюзивной «религии искупления», утверждавшееся в ходе полемики с «арианами», у которых «христианство, может быть, и не теряло бы своего пафоса, как религия евангельского братолюбия, аскезы и молитвенного подвига», способности «по благочестию» конкурировать с иудаизмом и исламом, однако «чудо Боговоплощения» обесмысливалось. Константин воспринимал эту полемику как «пустые слова, споры по ничтожному вопросу», которые «для умственной гимнастики специалистов, может быть, и неизбежны», но совершенно непригодны для «простого народа», грозя империи нарушением единства, даже свое крещение приняв от арианина Евсевия Никомидийского³. Впрочем, и самого Константина А.В. Карташев называет «профаном», допустившим ради примирения церкви диалог с арианами, как и его преемник Констанций II (Флавий Юлий Констанций, *Flavius Julius Constantius*, 317 – 361), собравший «разбойничьи» Антиохийский (341) и Миланский (355) «Вселенские соборы», когда император,

¹ Карташев А.В. Указ. соч.

² Там же.

³ Там же.

угрожая епископам мечом, сформулировал общие новые нормы отношений власти к церкви: «Моя воля – вот для вас канон».

«Кафолическая еkkлeсия» уже не только сама себя провозглашает «путем к спасению», но и властями империи признается феноменом ранга «религия», т.е. феноменом, обеспечивающим в любом обществе, если использовать терминологию П. Бергера, «связь с высшим и священным порядком». Религия как особая символическая форма предполагает причастность к универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия, которая по определению может быть только одна, что порождает отношения конкуренции между многообразием сталкивающихся вариантов и стремление унифицировать гражданское благочестие, «принудив к подчинению» во имя высшей цели.

Исторически в Европе церковь «начинает ... исполнять задачи светской власти» и «спасает государство, отправляя его функции»¹, оказывая определяющее влияние на все сферы культуры – искусство, науку и философию. «Кафолическая еkkлeсия» начинает описывать себя не только в философских или теологических, но и правовых терминах. Проблемы исторического смыслообразования широко обсуждаются в современных философии, истории, литературоведении и культурологии, исследующих то, в чем заключается «содержание», «предмет» исторического опыта, в каких средствах выражения и посредством каких практик он сохраняется и актуализируется и каким образом модифицируется².

Средние века наглядно демонстрируют, что часто патриархи и императоры пытались навязать такие образцы религиозности, которые Церковь в целом, благодаря мужеству и личной стойкости отдельных своих подвижников, признавала «еретическими». Так, Афанасий Великий, архиепископ Александрийский (293 - 373), выступавший против арианства, годами оказывался «фактически единственным правящим православным архиереем на всем востоке»³, как

¹ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 682.

² Барышникова Д. Опыт и рассказ: исследования исторической реальности. URL: <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/2297/2328>.

³ Карташев А.В. Указ. соч.

и монах Максим Исповедник (580 – 662). Интерес императоров к христианству и стремление использовать его функциональную мощь в качестве единой консолидирующей силы империи привели к разработке догматики «канона», т.е. нормативных суждений, кредо Вселенских соборов 325 и 381 годов, после чего каждый подданный и местные объединения должны были интерпретировать себя, свой личный и коллективный религиозный опыт в терминах нового нормативного «метаязыка».

Таким образом, в IV – V веках можно отметить формирование ряда дополнительных аспектов христианского сообщества, которое обозначает себя и обозначается другими как:

- зловерное суеверие, угроза государства;
- Кафолическая и Апостольская церковь;
- единая Святая, Кафолическая и Апостольская церковь;
- «ученное сообщество» верных догматическим формулам Соборов;
- верность вероисповеданию патриархов и императоров;
- сообщество «воздающих честь Богу», т.е. «религия»;
- сообщество «святых и кающихся»;
- основа духовного единства и мощи империи;
- универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма подлинного благочестия.

§ 7. Церковь в истории и культуре. Карнавал. Двоеверие

Период с IV по VI века европейской истории характеризовался началом культурной трансформации цивилизации, переходом от «христианства апостолов и мучеников» к «христианству патриархов и императоров»¹. Идеалы первого во многом переходят на уровень массовой «народной веры» («низовой», обыденно-бытовой, «простецкой», «детской», «профанной», «разбавленной»²), нередко противопоставляясь вере возвышенно-экслюзивно-элитарной (епископо-доктринальной и монашеско-мистической). Важный и промежу-

¹ Поснов М. Э. Период вселенских соборов. URL: <http://vizantia.info/docs/158.htm>

² Копплстон Ф. Указ. соч. С. 42.

точный этап здесь занимает позиция Тертуллиана, который писал: «Я взываю к тебе, – но не к той, что изрыгает мудрость, воспитавшись в школах, изощрившись в библиотеках, напивавшись в академиях и аттических портиках. Я обращаюсь к тебе – простой, необразованной, грубой и невоспитанной, какова ты у людей, которые лишь тебя одну и имеют, к той, какова ты на улицах, на площадях и в мастерских ткачей. Мне нужна твоя неискушенность, ибо твоему ничтожному знанию никто не верит. Я прошу у тебя то, что ты привносишь в человека, то, что ты научилась чувствовать или от себя самой, или с помощью творца твоего, каков бы он ни был. Ты, сколько я знаю, не христианка: ведь душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею. Но теперь христиане требуют свидетельства от тебя, чужой, против твоих же, – чтобы они постыдились хоть тебя, ибо они ненавидят и высмеивают нас за то, в знании чего они сейчас уличают тебя»¹.

«Народная вера» и сегодня – изначальный живительный источник, актуальный и жизненно необходимый, поскольку сама отечественная история в XX веке показала, что вопреки массивным и многоуровневым попыткам власти сконструировать «общество массового атеизма», в действительности «православие спасли бабушки»². Противоречивость ситуации, однако, состоит в том, что превознесение народной веры как образа «действительной подлинности» сталкивается с тем, что сегодня, например, А. Кураев пишет уже о «православных ведьмах», «бабках-ежах», «церковных бабках» и «профессиональных прихожанках», от которых «не исходит теплоты», но «скорее током бьет», метафорически именуя их «вампирами», которые готовы «вцепиться в любого, кто ведет себя иначе, чем они»³.

Интересен «феномен карнавала», уходящий своими корнями в античное прошлое. Имеются разные версии происхождения самого

¹ Тертуллиан. О свидетельстве души. URL: http://www.alkor-s.net/biblio/2/riligion/tertul_svid.html.

² Мои дорогие церковные бабушки. URL: http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=5096.

³ Кураев А. Чем юноша не похож на бабушку? http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=3367.

термина «карнавал», согласно одной из которых он происходит от латинского «*carrus navalis*» (что в переводе означает «потешная колесница», «корабль праздничных процессий») – так в древности называлась ритуальная повозка-корабль, на которой в Европе еще в бронзовом веке во время праздников возили идолов плодородия, тогда как другие утверждают, что это слово означает «*carnis laxatio*» или «*carnasciale*» (в переводе «прощай, мясо!»), т.е. отказ от мяса, религиозный пост перед Пасхой. Полагают, что прародителем современных карнавалов стали древнеримские сатурналии – дни, посвященные богу урожая и плодородия Сатурну, когда римляне устраивали пиршества, дабы воскресить золотой век всеобщего равенства и процветания. В эти дни различие между господином и рабом на время праздника исчезало – рабы кутили за одним столом с вельможами, а свободные граждане подносили им вино, а дабы светские предрассудки не мешали веселью, все прятали свои лица под масками. Маска и карнавальный костюм скрывали подлинный облик хозяина, позволяя ему делать все, что угодно, невзирая на титулы и звания, и главное – нисколько не задумываться о последствиях. Церковь использовала старинный праздник для подготовки христиан к самому длинному в году Великому посту перед Пасхой. Исторически самым первым в мире стал Венецианский карнавал, когда в 1296 году Сенат Венецианской республики провозгласил навсегда праздничным последний день перед Великим постом¹.

Глубинные смыслы карнавальной культуры глубоко исследовал М.М. Бахтин², который сопоставил ее с гротеском, где то, «что было для нас своим, родным и близким, внезапно становится чужим и враждебным ...» и, наоборот, все страшное и пугающее делается «предельно нестрашным и потому предельно веселым и светлым»³. Превращение своего мира в чужой происходит потому, что «раскрывается возможность подлинно родного мира, мира золотого века, карнавальной правды ... мир разрушается, чтобы возродиться и обно-

¹ Карнавал масок. URL: http://karnavalmasok.ru/history_carnival.php.

² Паньков Н.А. Карнавал. URL: <http://velikanov.ru/philosophy/karnaval.asp>.

³ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 56.

виться» здесь и сейчас, при этом за эмпирическим миром интуитивно ощущается незримое вселенское «“оно” — ... чуждая, нечеловеческая сила, управляющая миром, людьми, их жизнью и их поступками»¹. Сам образ «оно» сочетает в себе память «о космических переворотах прошлого» и смутный страх «перед грядущими космическими потрясениями», противостоять которым в человеческой душе может только «бесстрашное самосознание»², проявляющееся, прежде всего, в уникальной способности к смеху, «даре бога»³. То же «оно» может являть себя в переживании сумасшествия, «ненормальности», в которых «мы всегда ощущаем что-то чужое, точно какой-то нечеловеческий дух проник в его душу», однако и здесь мы встречаем форму бытия, которая позволяет «освободиться от ложной «правды мира сего», чтобы взглянуть на мир свободными от этой «правды» глазами»⁴. «Оно» выступает некоей реальностью, которая порождает как внешнюю, так и внутреннюю для личности действительность, причем так или иначе оказываясь в диалоге с «я» («самосознанием»). При этом если смех над космосом свидетельствует о «бесстрашии», то смех над болезнью или инаковостью — о бесчеловечности, ибо инаковость, юродство, иноверие — это возможность освобождения от односторонности «нормативизма», «окаменелости», «фанатизма», от самих намерений решить проблемы не через насилие, а через самокритичное, смиренное и покаянное осмысление себя, по выражению Франциска Ассизского, только «скоморохом Божьим»⁵.

Народная религиозность порой характеризуется как феномен «двоеверия» («троеверия» и «поливерия»), т.е. «совокупность разнообразных форм религиозного, чаще христианско-иноверного, синкретизма», выступающего как расплата «за массовость и социальную стабильность»⁶, когда, например, еще древние израильтяне «наряду с

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 57.

² Там же. С. 371.

³ Там же. С. 80 - 81.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Сигов К.Б. Игра // Современная западная философия: словарь. М., 1991. С. 110 – 112.

⁶ Иванова И.И. Двоеверие // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 274 – 275.

Яхве ... чтили других богов»¹. Очевидно, что такой подход опирается на признание нормативности только «конфессионально-догматических» форм, в отличие от «неполноценных» народных, являясь проявлением своего рода «религиозной чувствительности» и «ригоризма» некоторых исследователей, поскольку сами «двоеверцы» себя таковыми не осознавали. Собственно научный философско-религиоведческий анализ должен исходить из понимания зависимости «характера наблюдений от позиции наблюдателя», поскольку феномен «сохранения языческих верований и обрядов наряду с христианскими», часто рассматриваемый как ущербная особенность русской народной культуры, принципиально отличающий ее от западноевропейской, «восходит еще к XVIII в., к тем наблюдениям над русской народной жизнью, которые делали вполне оторвавшиеся от нее и европеизировавшиеся историки и литераторы», хотя очевидно, что корректнее говорить о «десемантизации языческого наследия» «в традиционном микросоциуме», где сосуществовало «поведение и антиповедение» в дихотомии «попа и ворожеи как двух центров духовного быта русской деревни»².

Современные социологические исследования религиозности показывают, что «сознание людей тоталитарного общества, в котором вопросы невозможны, или предполагают стереотипные, единственно «правильные» ответы, еще более противоречиво и «многослойно», чем сознание людей, живущих в открытом обществе», поскольку «во время войны под пулями коммунисты совершали крестные знамения и шептали молитвы», что было «несколько похоже на «двоеверие» периода Средневековья, когда люди, считавшиеся и искренне сами считавшие себя православными, могли одновременно выполнять древние языческие обряды»³.

Это время становления «кафолической еkkлeсии» пришлось на период Великого переселения народов, когда возникает «пестрый

¹ Мень А. Двоеверие в ветхом завете. URL: <http://krotov.info/library/bible/comm3/dvoeverie.html>.

² Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной традиции. URL: <http://www.philology.ru/literature2/zhivov--02.htm>.

³ Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М.-СПб., 2007. С. 14.

конгломерат то и дело образующихся и то и дело исчезающих с лица европейской земли варварских государств», только в середине VI века оформившегося в господство «новых германских королей, на все грядущие века покоривших римлян»¹. Церковь или, как она в то время сама себя называла, «кафолическая еkkлeсия», оказалась тем началом, которое смогло сплотить эту «римско-варварскую этническую мозаику» в «тотальную христианскую цивилизацию», где государственно-церковная элита стала решать вопросы различения «истинных» и «ложных» верований, утверждая «нормы как “канонического”, так и “мирского” законодательства»², т.е. конструировать сами критерии нормативного понимания «религиозности» как таковой. Драматические события этого периода потребовали от «кафолической еkkлeсии» не только харизматичных епископов-миссионеров, аскетов или просветителей, но и епископов-воинов.

Утверждение «христианства патриархов и императоров» создает сложнейшую и нерешенную до настоящего времени в самом христианском сообществе проблему авторитетности административных центров, когда смена столиц, императоров или патриархов, их личные взаимоотношения и конфликты приводили к глобальным противостояниям многомиллионных сообществ и военным поражениям. Так, например, политическое возвышение с 330 года города Византии, ставшего «Новым Римом» (Константинополем), привело к тому, что местная и маргинальная паpикия, первоначально находившаяся в юрисдикции Ираклийского митрополита, в 381 году (Второй Вселенский собор, император Феодосий I) становится автокефальной архиепископией, а с 451 года (Халкидонский собор) – патриархатом, занимающим по достоинству «второе место после святейшего апостольского престола старого Рима», хотя до собора на Востоке первой кафедрой считалась Александрийская, поэтому общий порядок в древней Церкви, в котором кафедры перечислялись и оказывалась им честь, включал в себя Рим, Александрию, Антиохию и Иерусалим, что привело к соперничеству и многовековым противостояниям мо-

¹ Рабинович В.Л. Аналитическая статья // Исповедь / Августин Аврелий. М., 1992. С. 225.

² Иоанн (Свиридов; прот.). Закон готовили неверующие // Коммерсант. 1997. № 27(233), 29 июля. С. 12.

лодой юрисдикции не только с Римом, но и Александрийским патриархатом¹. Отражением непроясненности этих вопросов является и современная полемика вокруг «принципа пентархии»². Рим принял Символ веры 381 года, но не каноны в целом, отказавшись от идеи старшинства Константинополя после Рима, приняв ее только на IV Латеранском соборе 1215 года, когда Константинополь стал столицей «Латинской империи» после Четвёртого крестового похода³. В этом контексте возникает и много проблем в сфере «юрисдикции», т.е. права поставлять епископов и контролировать духовную жизнь на местах. Даже сегодня мы видим, что в РПЦ МП утверждается, что «Константинопольский Патриархат не имеет особых прав на Церкви в рассеянии», имея «такие же права на епархии диаспоры, как и прочие Поместные Церкви»⁴. В этой связи отмечается, что «основная паства этой Церкви рассеяна по всему миру», а самом Константинополе «остается немногим более 2000 человек - в основном престарелых греков, число которых стремительно сокращается»⁵.

В 449 году в Эфесе был созван собор, названный затем «разбойничьим», на котором получило признание «монофизитство», осужденное через два года на IV Вселенском (Халкидонском) соборе. Созыв Собора и контроль со стороны императора и имперской администрации были вызваны стремлением обеспечить религиозное единство в государстве и политическую стабильность империи, тогда как продолжающееся соперничество Константинопольского и Александрийского патриархатов ставило под угрозу единство политической системы. Мысль, что от правильной веры в единую Троицу зависят единство и прочность империи, повторял в своих письмах императору и папа

¹ Гийу А. Указ. соч. С. 183.

² Щеткина Е. Ука. соч.

³ Первый Константинопольский собор. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B2%D1%8B%D0%B9_%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%81%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80.

⁴ Константинопольская Православная Церковь. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/134487.html>.

⁵ Говорун С. История Константинопольской патриархата. URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40168.htm>.

римский, а политическая актуальность этого тезиса подтверждалась и событиями в Северной Африке – сначала вооружённой борьбой с «донатистами», затем завоеванием Карфагена в 429 году вандалами, которых поддерживали циркумциллионы-донатисты.

Монифизиты отказывались признать в Христе наличие человеческих качеств и, следовательно, возможность воплощения Бога в человека, что подрывало веру в страдания Христа, его смерть как искупительную жертву и в его воскресение. Халкидонский собор принял решение, что Христос должен трактоваться и как совершенный Бог, и как совершенный человек. Одновременно императором Маркианом (Флавий Маркиан, Flavius Marcianus, 396 – 457) были изданы законы, жестоко карающие всех, кто отказывался признавать этот догмат. В ответ на это от «кафолической еkkлeсии» отходят ряд так называемых «нехалкидонских» Церквей. Возникает первый раскол в истории «кафолической еkkлeсии», так называемая «Акакианская» (Акакиева) схизма, которая и сегодня трактуется различно в Русской Православной и Католической энциклопедиях¹. Епископы Египта и Сирии отвергли решения собора, провозгласив епископа Константинополя патриархом, в результате чего, с восточной точки зрения, «верховенство папы римского стало чисто номинальным»².

В этот период римские понтифики начали утверждать уникальный, исключаящий какое-либо подобие, характер своей власти и своего авторитета во Вселенской Церкви, и «первая претензия на первенство, – точнее, на роль главного арбитра, – появляется в послании папы Юлия I, написанного от лица Римского собора 340 года», а папа Лев I (440 – 465) «выдвигал теорию таинственного отождествления Римского понтифика со святым Петром, согласно которой устами папы вещал сам князь апостолов», утверждая концепцию «"триархии" епископских кафедр, основанных непосредственно апостолом Петром – Римской, Александрийской и Антиохийской», стремясь «укрепить единый фронт Рим - Александрия, выступавший против союза Кон-

¹ Грацианский М.В. Акакианская схизма // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 362; Дегурский В. Акакиева схизма // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 122.

² Норвич Д. Указ. соч. С. 77.

стантинополя и Антиохии во времена третьего Вселенского собора 431 г. (Эфесского)»¹.

Сложность возникающих здесь проблем проявляется, например, на сайте «Православие.Ру», где приводится перечень поместных православных церквей, говорится об Иерусалимской православной церкви как «Матери всех христианских Церквей» и о ряде других церквей², но ничего не говорится ни об Армянской, ни о Римской церквях, которые, однако, в свое время были тоже древними «поместными православными церквями», а Армянская церковь (традиционное, историческое название – Апостольская церковь Армении) впервые в мире в 301 году получила статус государственной религии Великой Армении³. Эту Церковь, которую у нас иногда именуют «Армяно-григорианской» (хотя это название не использовалось самой Армянской церковью), и сегодня некоторые православные священники относят «к сообществам, не слишком далеко от нас отстоящим, но и не в полном единстве пребывающим», поскольку «святые отцы Четвертого Вселенского собора, Халкидонского, осудившего ересь монофизитства, для нас являются святыми отцами и учителями Церкви, а для представителей Армянской церкви и других "древневосточных церквей" – лицами либо анафематствованными (чаще всего), либо по крайней мере вероучительным авторитетом не пользующимися», т.е. «для нас Диоскор – анафематствованный еретик, а для них – “иже во святых отец”»⁴. В целом возникает и сегодня существующая проблема воссоздания «неразделенной на Востоке и Западе Единой, Святой, Кафолической и Православной Апостольской Церкви Христовой»⁵.

В Средние века складывается глубокое противоречие возникшей социальной системы, поскольку, «с одной стороны, император хочет сделать свою мирскую власть центром христианского общества, подчинив ей власть духовную в качестве служебного органа», тогда как с

¹ Мелиа И. Указ. соч.

² Поместные Церкви. URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/page2814.htm>.

³ Соловьев В.С. Монофизитство // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 171 – 172.

⁴ Чем отличается Армяно-Григорианская Церковь от Православной Церкви? URL: <http://www.taday.ru/vopros/20359/585080.html>.

⁵ Ливерий (Воронов; прот.). Указ. соч.

другой стороны, «и церкви присуще стремление к самостоятельности, и попытки восточных императоров к главенству в делах веры встречают энергичное противодействие», поскольку «притязаниям светской власти противопоставляется независимый епископат с римским епископом, как главою и центром»¹. При этом на Востоке утверждается цезарепапистский принцип «что я хочу, да будет вам канон», когда император «берет на себя обязанности духовной власти, диктуя своим подданным догматические формулы», предписывая им «верить или не верить в единосущие Сына Божия Отцу или равенство Св. Духа Сыну ...»². На Западе слабость светских владык создала силу римского епископа и всякий раз, когда на константинопольском престоле сидел «еретический кесарь», православные церкви Востока, гонимые и теснимые им, искали опоры и помощи «извне», апеллируя «к римскому епископу ... как высшей инстанции в христианском мире»³.

Одним из вошедших в историю эпизодов таких отношений стал конфликт между императором Феодосием I (Flavius Theodosius, Theodosius Magnus, 346 – 395 гг.) и епископом Милана Амвросием Медиоланским (лат. *Sanctus Ambrosius*, ок. 340 – 397), знаменитым учителем Августина, повлиявшим на его обращение в христианство. Конфликт завершился тем, что император, «одетый во власяницу, с непокрытой головой, покорно явился в миланский храм, дабы испросить прощения»⁴. Феодосий I, унифицировавший христианскую догматику, запретивший арианство и язычество, в том числе Олимпийские игры, оказался последним императором единой Римской империи, который повелевал всем Средиземноморьем.

Амвросий Медиоланский, который до начала карьеры священнослужителя был видным военным, стал непримиримым борцом с язычниками, решительным и волевым церковным организатором, первым среди Отцов Церкви обосновав доктрину «справедливой войны», считая, что служение Богу смирением и молитвами выше в нравственном отношении, чем служба воина, однако это высшее поприще

¹ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 682 – 683.

² Там же. С. 683.

³ Там же. С. 689.

⁴ Норвич Д. Указ. соч. С. 57.

предназначено не просто для христиан, но только для духовенства, которому не пристало участие в земных битвах¹. В этот период изменяется отношение «кафолической еkkлeсии» к имперской военной службе. Так, после эдикта 311 года императора Галерия о прекращении преследований христиан, солдат за религиозные убеждения более не казнили, церковный собор в галльском Арле (314), собранный по инициативе нового императора Константина, запретил солдатам-христианам бросать оружие под угрозой отлучения от причастия, а по эдикту императора Феодосия II от 416 года в римской армии было дозволено служить только христианам².

На этот исторический период пришлась творческая и трагическая жизнь Гипатии (Ипатии) Александрийской (Ἰπᾱτία ἡ Ἀλεξάνδρεῖα, ок. 370 – 415), удивительно одаренной женщины, выдающегося философа и ученого. События её жизненного пути воплощены в фильме «Агора» (режиссер Алехандро Аменабара, 2009). Фильм вызвал негативную реакцию некоторых представителей церкви³. Помимо изобретения, например, пузырькового уровня, которым мы и сегодня выверяем горизонтальность поверхности, она «свою основную задачу видела ... в раскрытии “тайны бытия”»⁴. В этот период и на глазах Гипатии произошло разрушение Александрийской библиотеки и царского Мусейона, крупнейшего мирового центра наук и искусств той эпохи, знаменитого, среди прочих «чудес техники», заводным кукольным театром, в котором куклы сами выходили на сцену, исполняли свои роли и удалялись.

Мусейонами (Μουσείον) назывались как культовые центры почитания Муз в Греции, так и эллинистические празднества в их честь, а Александрийский Мусейон был видом синода (*synodos*), своего рода фиасом Муз (*thiasos ton Mouson*) под руководством назначавшегося

¹ Бородин О. Отношение к войне и миру в христианстве эпохи ранней патристики. URL: <http://krotov.info/history/04/alymov/borodin.htm>.

² Колобов А.В. Римская армия и христианство. URL: <http://kidm-psu08.ucoz.ru/publ/8-1-0-15>.

³ Агора – очередная фальсификация истории с целью очернить христианство. URL: <http://apologet.spb.ru/prochee/agora-ocherednaya-falsifikatsiya-istorii-s-tseliu-ochernit-christianstvo.html>.

⁴ Логинова Н. Гипатия Александрийская: «Мыслить неправильно лучше, чем не думать совсем». URL: http://www.philgazeta.ru/numbers/03.2010/gipatia_01.php.

царем жреца (*iereus*) или архиерея (*archiereus*) и эпистата (*epistates*). Знаменитая Александрийская библиотека, где хранилось до 700 000 древних рукописей, была основой для развития школы платонизма, повлиявшего и на учителей христианской церкви в Александрии. Мусейон и часть библиотеки погибли при Феодосии I вследствие его распоряжений о запрещении языческих культов и разрушении языческих святилищ, инспирированных архиепископом Александрии Феофилом¹. Феофил, если поискать его имя в интернете, сегодня и вспоминается в связи с Гипатией и расправой над Иоанном Златоустом (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, ок. 347 – 407), архиепископом Константинопольским². Иоанна Златоуста именуют «величайший из отцов Восточной церкви, один из трех ее "вселенских учителей"». Иоанн был блестящим проповедником, и за редкий дар Боговдохновенного слова получил от паствы имя «Златоуст». Он страстно включился в духовное совершенствование монахов и священства, помощь паломникам и больным, критикуя распущенность столичных нравов, особенно императорского двора, «со своей безмерной наивностью человека, совершенно не признающего никаких сделок и компромиссов в среде, которая вся соткана из этих сделок, интриг и подвохов», напомнив «в последний раз, что сила христианства в двух вещах: в безмерной любви к труждающимся и обремененным жизнью и в синтезе образования и веры»³.

Смерть Гипатии в 415 году и сегодня описывается по-разному светскими и церковными («процерковными») авторами. С одной стороны, Кириллу Александрийскому приписывают слова «Смоковницу, не приносящую доброго плода, ... срубают и бросают в огонь», в результате чего Гипатии, возвращавшейся домой в носилках, на одной из улиц, поблизости от церкви Кесарион, монахи преградили дорогу, им в поддержку «высыпала толпа нитрийских пустынников и параба-лан», которые Гипатию «стацили с носилок, швырнули на землю, поволокли к церкви», где «сорвав с нее одежды, принялись ее бить» до

¹ Штекли А. Гипатия, дочь Теона. URL: <http://krotov.info/history/04/03/shtekli.html>.

² Цыпин В. А. Церковное право. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/eccllaw/35.html>.

³ Иоанн Златоуст. URL: <http://www.rulex.ru/01090388.htm>.

тех пор, пока не убили, а затем ее останки «выволокли из церкви и потащили на площадь, где заранее был разожжен огромный костер»¹. Другие пишут, что это убийство, «по словам христианского автора Сократа Схоластика, "причинило немалый позор Кириллу и Александрийской Церкви"», ссылаясь на то, что единственным источником, указывающим на роль Кирилла, является «фрагмент из сочинений языческого философа Дамаския, жившего на рубеже V – VI веков», рассказывающий «о том, что епископ Кирилл позавидовал популярности Ипатии и организовал против нее заговор, а потом с помощью взяток избавился от судебного преследования», т.е., полагает автор, «рассматривать ее правильнее всего в свете антихристианских взглядов Дамаския»².

§ 8. Латинская патристика

В IV – V веках складывается, собственно говоря, этимологическая возможность «философии религии», поскольку латинская «*religio*», встретившаяся в период эллинизма с греческими «*φιλοσοφία*» (*philosophia*) и «*θεολογία*» (*theologia*), порождают христианскую теологию и философию «истинной религии» (Августин³), конструирующую новое самопонимание «кафолической еkkлeсии», которая из харизматического сообщества «святых первой Пятидесятницы» переосмысливается в сообщество «святых и кающихся» еkkлeсии патриархов и императоров. В отношениях философии и религиозности в христианстве, согласно Э. Жильсону, можно выделить три направления: «группа Тертуллиана», «группа Августина» и «группа латинских аверроистов»⁴. Если первые («экстремисты в теологии») полагали, что «Откровение было дано людям вместо всякого знания», включая науку, этику и метафизику, то вторые были уверены, что существует принципиальное согласие между «естественным и Бого-

¹ Штекли А. Указ. соч.

² Захаров Г. Христиане не причастны к уничтожению Александрийской библиотеки. URL: <http://religion.historic.ru/news/item/f00/s01/n0000135/index.shtml>.

³ Августин Блаженный. Творения. В 4 т. СПб., 2000. Т. 1. Об истинной религии. С. 394.

⁴ Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 11, 12, 28.

откровенным знанием», тогда как третьим была ближе «концепция двух истин».

Относительная самостоятельность Западных и Восточных церквей, их первые расколы и политическая обстановка в империи способствовали утверждению относительной независимости и в патристике, западная или латинская форма которой признает в качестве своих «Отцов Церкви» Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, Аврелия Августина и Григория Великого, среди которых «Августин – выдающийся мыслитель, в котором даже Бертран Рассел видел “очень большое дарование”».¹ Захват Рима в 410 году и окончательное падение Западной Римской империи в 476 году способствовали усилению эсхатологических настроений в обществе и энергичному самоанализу, осуществленному Аврелием Августином, прозванным «учителем Запада» за свои философские работы и «молотом еретиков»² за энергичные действия против отступников. Его творчество стало своего рода «мостом» между Античностью и Средневековьем, поскольку он на основе интеллектуальной мощи неоплатонизма смог систематизировать христианское мировоззрение, представив его как целостное и единственно верное учение.

Августин Блаженный, епископ Гиппонский (Sanctus Aurelius Augustinus, 354 - 430), родился в Африке, на территории современного Алжира, в городе Тагасте римской провинции Нумидия, в семье христианки и язычника³. Получил хорошее античное гуманитарное образование, изучал и любил латинскую литературу, слабо зная греческий язык и соответствующие тексты. В детстве он не был крещен, но воспитывался матерью в христианском духе, что, однако, не мешало ему отойти от христианства, последовательно увлекаясь магией, философией скептиков и неоплатонизмом в Карфагене, Риме и Милане. Только чтение посланий апостола Павла вызвало глубокую перемену в его образе мыслей и жизни, он пережил обращение, что привело его к крещению в 387 году, отраженному в вось-

¹ Коплстон Ф. Указ. соч. С. 39.

² Блинников Л.В. Краткий словарь философских персоналий. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/FilosPers/2.php.

³ Гревс И.М. Августин // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 16 - 28.

мой книге его знаменитой «Исповеди» (*Confessiones*). Августин распродает почти все имущество и раздает деньги бедным, возвращается в Африку, где становится священником, а с 395 года – помощником Валерия, епископа Гиппонского, которого он через год и сменяет на престоле. Умер Августин в Гиппоне во время осады города вандалами. С одной стороны, Августин стал «первым среди латинских отцов церкви, кто не мог бегло читать по-гречески», т.е. с него можно начинать богословское размежевание Востока и Запада¹. С другой стороны, в богословских сочинениях на церковно-славянском языке не обнаружено ни одного упоминания имени Августина вплоть до XVII века².

§ 9. Философия и теология. Вера и разум. Определение религии

В «Исповеди» Августин повествует о том, как все попытки найти истину в философских и религиозных учениях своего времени привели его к скептицизму, а затем и к «ортодоксальному католическому» учению, к пониманию того, что в церковном повелении «верить в то, чего не докажешь (может быть доказательство и существует, но пожалуй не для всякого, а может его вовсе и нет) больше скромности и подлинной правды, чем в издевательстве над доверчивыми людьми, которым заносчиво обещают знание, а потом приказывают верить множеству нелепейших басен, доказать которые невозможно»³. После многих лет «безуспешных попыток достичь истины и, в конечном счете, веры с помощью лишь разума он наконец обнаружил, что рациональную истину о Боге, о котором говорили философы, можно постичь сразу, в чистом виде, безо всяких ошибок, простым актом веры, которая присуща самым необразованным среди верующих и которая превосходит любую философскую истину»⁴.

Философско-теологическое миропонимание недоступно необразованным: «О теологии, которую называют естественной, надлежит вести беседу не с какими попало людьми..., а с философами, само имя

¹ Дмитриев М. Человек Православный и Homo Catholicus. URL: <http://if.russ.ru/issue/9/Homo-pr.html>.

² Лупандин И. Августин в России // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 29.

³ Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 71.

⁴ Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 12.

которых, если перевести его на латынь, указывает на любовь к мудрости; если же мудростью является Бог, которым все сотворено, как удостоверяют божественные авторитет и истина, то истинный философ любит Бога. Однако поскольку то самое, что обозначается этим именем, наличествует не во всех, кого величают этим именем (ведь не всегда являются ревнителями истинной мудрости все именующиеся философами), то, конечно, из всех тех, с чьими мнениями и писаниями мы смогли ознакомиться, следует избрать лишь тех, с кем не будет позорно обсудить этот вопрос»¹.

Таким образом, философский разум есть достояние немногих образованных, тогда как вера доступна всем. Философские системы только иногда у некоторых искателей мудрости ведут к Богу, а вера всем дарует спасение, если она сопровождается очищением от грехов и стяжанием добродетелей. Августин «обосновал возможность рационального постижения предметов веры»². Хотя христианин, просвещенный только церковными писаниями, пожалуй, может и не знать имени платоников и быть в неведении относительно того, а были ли два рода философов, писавших на греческом языке, – ионийцы и итальянцы, он, однако, не настолько несведущ в человеческих делах, чтобы не знать, что философы научают или стремлению к мудрости, или самой мудрости. Тем не менее он остерегается тех, кто философствует сообразно стихиям мира сего, а не сообразно Богу, которым сотворен сам мир. Ведь он научен апостольской заповедью и искренне послушен тому, что сказано: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по стихиям мира»³.

Понимание (*Intellectus*) выступает как рациональное проникновение в суть (*insight*), в содержание Откровения, при котором «человеческий разум нащупывает свой путь к полному свету блаженного видения», когда «понимание есть вознаграждение веры», а «поэтому не стремись понимать то, во что можешь верить, но верь в то, что можешь понять»⁴. Вера предшествует разуму в плане «содержания вос-

¹ Августин Блаженный. О Граде Божиим. Минск, 2000. С. 446 – 451.

² Иванова Ю. Августин // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 22.

³ Августин Блаженный. О Граде Божиим. Минск, 2000. С. 446 – 451.

⁴ Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 13.

принимаемого извне авторитета», однако и здесь «разум необходим как для обоснования пользы веры вообще, так и для обеспечения правильного выбора предмета веры»¹. Таким образом, вера и знание связаны друг с другом: «Между философом и апологетом всегда существует та великая разница, что философ строит свою собственную систему, тогда как апологет является защитником мирозерцания, независимо от него существующего и развивающегося, до него исторически сложившегося и данного ему извне»².

Собственная «истинность христианской философии» и сегодня находится под вопросом, поскольку не только в период своего формирования она столкнулась с ироничным и негативным отношением со стороны традиционной эллинистической философии, но и позднее ее ставили под вопрос расколы самого христианства, а в Новое время успехи науки, повлекшие за собой «позитивистскую тиранию», стремившуюся совершенно исключить «религию» из философии³ (до XX века предполагалось, что поскольку «мысль Средних веков связана с религиозной проблематикой», то в ней «исключается всякая возможность подлинной философской рефлексии» и ее точнее всего отождествлять с «второсортным аристотелизмом», в котором «отрицалось наличие сколько-нибудь значительного развития мысли»⁴). В XX веке это отношение дополнилось советским «диалектическим материализмом», ожидавшим окончательное «отмирание религии» и, соответственно, любой христианской философии.

Августин отмечает, что ни в греческом, ни в латинском языках нет подходящего единого термина для обозначения должного (подлинного) отношения человека и Бога, останавливаясь на термине «религия» как обозначение «благочестия» и «почитания», который, однако, им переосмысливается⁵. Почитать следует не только родителей или традиционных античных «бессмертных и блаженных существ», предполагающихся в «народных заблуждениях» и учениях некоторых

¹ Лебедев С.Н., Двоскина Е.М. Августин Блаженный. Учение // Православная энциклопедия. М., 2001. Т 1. С. 99.

² Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 721.

³ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 10, 12, 73, 78 – 79 и др.

⁴ Коплстон Ф. Указ. соч. С. 7.

⁵ Большая энциклопедия. СПб., 1896. Т. 16. С. 253.

философов, но «единого Бога богов, Который – Бог и для нас, и для них». Религия в этом контексте выступает как «новосвязывание» с Истинным Богом: «Избирая, а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) – вторично избирая Его (откуда, говорят, и происходит слово религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, достигнув, успокоиться; потому и становимся блаженными, что делаемся с достижением этой цели совершенными»¹. Августин пишет, что две заповеди «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» и «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22: 37, 39) и составляют «истинную религию», т.е. «это и есть благочестие, это и есть служение, приличествующее только Богу!»².

С таких позиций оказывается возможной и патристическая традиция именовать «христианином без Христа» различных античных (т.е. «языческих») авторов, складывается «условный модус ирреального допущения (если бы только языческий классик мог узнать Христово учение, он стал бы христианином)», в контексте чего Августин, однако, не считает возможным ответить на вопрос, «чьи именно души, помимо ветхозаветных праведников, были выведены Христом из ада»³.

Предшественником Августина в создании нового содержания латинского термина «религия» можно считать христианского апологета IV века Лактанция (Луций Целий Фирмиан Лактанций, Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, ок. 250 – ок. 325), который полагал, что слово *religio* происходит от *religare* - "воссоединять", "прикреплять"; последнее, в свою очередь, произведено от *ligare* ("вязать", "соединять") присоединением приставки *re*, означающей возобновление, повторение, восстановление (в данном случае - восстановление связи). Он противопоставлял свою этимологию Цицерону (причем его самого называли "христианским Цицероном"), отмечая: «Мы произведены на свет с тем условием, чтобы воздавать подобающую честь Богу, нас создавшему. К сему мы должны всегда стремиться и прибегать, и сими узами благочестия связаны мы (*religati sumus*) с Богом. Отсюда

¹ Августин Блаженный. О Граде Божием. Минск, 2000. С. 446 – 451.

² Там же. С. 451 – 452.

³ Аверинцев С.С. Античный риторический идеал и культура Возрождения. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/ant_rit.php.

происходит и самое имя "религия", а не от слова *relegere*, как то истолковал Цицерон. Имя религии происходит от уз, соединяющих нас с Богом: чрез благочестие Он привязал (*religaverit*) нас к Себе с тем, чтобы мы служили Ему как Господу и повиновались Ему как Отцу»¹.

§ 10. Бог и мир. Креационизм и природа материи. Теоцентризм

Августин, подобно античным мыслителям, провозглашает счастье основным стремлением человеческой жизни, однако само счастье он усматривает в познании человеком Бога как единственного начала бытия мироздания, уяснении своей полнейшей зависимости от него: «Любовь к себе, доведенная до презрения к себе как греховному существу, суть любовь к Богу, и любовь к себе, доведенная до презрения к Богу – порок». Целью познания и всего существования является непосредственное созерцание Бога. Бог как «истиннейшее и совершеннейшее бытие вечен и не подвержен изменению»².

Сущность Бога Августин первоначально понимал в терминах Аристотеля, различая в нем «сущность» и «свойства», что делало Бога сложным и изменчивым. Он был убежден, что «нельзя отождествлять сущность (*ousia*) и субстанцию (*hypostasis*), как это делали отцы первого вселенского собора»³. На Востоке «Василий и другие каппадокийцы скоро поняли, что общность, о которой они говорили, так же конкретна, как и три видовые ипостаси», а потому «между усией и ипостасью было установлено не просто тождество, как на первом соборе, вернее, не только единосущее, и не только различие, как того требовали ариане, но самотождественное различие, причем принцип общности и видового различия не устранялся целиком, но общность и различие стали пониматься как внутренние особенности одной и неделимой субстанции»⁴.

Сущность (*ousia*) выше трех ипостасей (*hypostasis*), но не в количественном смысле, потому что иначе получилось бы три или четыре бога. Августин пользуется новым термином, который в система-

¹ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. URL: <http://klikovo.ru/db/msg/3357>.

² Иванова Ю. Указ. соч. С. 22.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/los8/07.php.

⁴ Там же.

тической форме был не знаком никакому неоплатонизму и потому не был известен каппадокийцам. Этот термин – *persona*, т.е. "лицо", или "личность". Настоящая сущность, которую Августин понимает как принцип бытия (*essentia*), есть не просто бытие как факт существования, но именно личность, а три ипостаси божества есть именно три его лица. Но эссенция, по Августину, не есть только родовое понятие, в отношении которого три лица были бы только тремя видовыми понятиями. Личность не есть ни род, ни вообще понятие. Она вовсе связана с тремя лицами не в порядке формального процесса ограничения понятия и уж тем более не в виде какого-нибудь вещественного сотворения. Три лица являются только энергией личности. Но энергию Августин понимает в античном смысле, а именно как смысловое проявление, поэтому три лица в троичности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же личность, хотя в то же самое время и каждое из них тоже есть полноценная личность.

И что же мы теперь находим у Августина? Он вовсе не отвергает различие между общим и единичным в тринитарной проблеме, но, во-первых, самым решительным образом выдвигает тождество или, точнее, самотождественное различие. Во-вторых, это общее тождество он понимает как личность, в то время как у каппадокийцев "личность" и "ипостась" употреблялись без существенного отличия. И поскольку личность есть абсолютная единичность и единственность, то всякие ее отдельные моменты есть тоже цельная личность, так что и общность в Боге, личность и ее единократная структура тоже есть личность, подобно тому как и во всяком организме его существенный орган есть также и организм целиком, поскольку его удаление ведет к гибели всего организма. Это не замедлило сказаться и в терминологии: каппадокийцы выдвигаемую ими субстанциальную усию стали резко противопоставлять "природе" (*physis*), которая у них и указывает на формальную общность, которой обладает усия, но, не будучи неделимой личностью-ипостасью, отнюдь на нее не сводится. И это, как ясно, вовсе не только терминологическое уточнение, но весьма существенная попытка понимать усию не как формально понятийную общность, но как содержательно-личностную ипостась.

Таким образом, во всей этой тринитарной проблеме сначала мы имели выдвижение на первый план различия, затем наблюдается уклон в сторону тождества, затем устанавливается принцип самотождественного различия, в результате чего усия и ипостась, употребляемые поначалу безразлично, стали резко противопоставляться, а затем это противопоставление стало трактоваться как проявление единой эссенции, которую Августин стал называть личностью. Эти нововведения, как отмечает А.Ф. Лосев, «вряд ли имеют только терминологический смысл», поскольку «систематически проводимый им принцип личности, который у каппадокийцев встречается довольно часто, но случайно, имеет у Августина весьма острую антиязыческую направленность, поскольку в языческой диалектике максимальная общность, свойственная первоединству, равно никакого отношения к личности не имеет, и Плотин пишет целые трактаты об отсутствии сознательно-волевой целенаправленности в эманациях первоединства»¹.

Позднее Августин стал представлять Бога как абсолютно простое единство, где нет различия между сущностью и свойствами (*substantia* и *accidentia*), т.е. Бог выступил не как субстанция, но как чистая форма, сущность (*essentia*), не связанная с материей². Для понимания троичного догмата философ полагает достаточным обратиться каждому человеку к своему собственному самосознанию, поскольку в нем присутствует образ Бога как единства Бытия (Памяти), Мышления и Воли (Любви), чему и соответствуют три Лица (Отец, Сын и Святой Дух).

Бог выступает как совокупность мыслимых и реальных совершенств, что позволяет сформулировать доказательства его бытия, первое из которых полагает Бога неизменной первопричиной изменчивого бытия мира, второе относится к неполноте и изменчивости красоты творения, которые предполагают абсолютную красоту как образец и норму, третье полагает, что, поскольку все существует, оно так или иначе причастно к благу, получающему свое подлинное основание только в высшем Благе, тогда как четвертое исходит из степеней со-

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/los8/07.php.

² Лебедев С.Н., Двоскина Е.М. Указ. соч. С. 100.

вершенства, когда от худшего мы восходим к наилучшему как его высшему основанию.

Подобно Плотину, Августин считает божественное бытие нематериальным абсолютom, противопоставленным миру и человеку, однако, в противоположность ему, он убирает все предпосылки, ведущие к мысли о единстве мира и Бога, к пантеизму. Эманация, посредством которой, согласно неоплатоникам, мир излучается Богом, заменяется библейской концепцией «творения из ничего», креационизмом. Бог как нечто нетварное абсолютно не зависит от творения, мира, материи, природы, они же всецело определяются им.

Августин представляет Бога как личность, в противопоставление Платону, Аристотелю и неоплатоникам, считавшим Бога безличной силой. Бог творит мир по своей добровольной склонности. Судьба, игравшая важную роль в античном мировоззрении, истолковывается философом как провидение, промысел Божий. Личное начало связано, прежде всего, с наличием воли в божественном интеллекте.

Создав мир, Бог ни на миг не оставляет своего попечения над ним, все происходящее существует по воле Бога: «Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но Ты через них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, Тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот Твоих, которыми Ты благодетельствовал все твари по мере их потребностей»¹.

Если для неоплатонизма непостижимым выступало само абсолютное первоединство, то у Августина непостижимым становится весь мир. Вся действительность начинает представляться переполненной чудесами, непостижимыми для человека событиями и явлениями, за которыми скрывается воля всемогущего Творца. В этом смысле вся философская мысль Средневековья теоцентрична, т.е. Бог находится в центре всех размышлений, поскольку Он творит мир «из ничего» и стоит за всем, что происходит в мире. Сами отдельные вещи и существа появились в результате творения, причем первыми создаются в законченном виде человеческие души и ангелы – существа бесплотной природы. Все вещи,

¹ Августин Блаженный. Исповедь // Творения. В 4 т. СПб., 2000. Т.1. Об истинной религии. С. 473.

воплощенные в материи, являются несовершенными копиями божественных идей, вечных и неизменных прототипов вещей.

Бог вне пространства и времени, земной же мир – постоянное течение. Человек, если он не уповает на будущее, будет постоянно оказываться в прошлом, вспоминая о том, что уже ушло. В мире мыслей-идей Бога все есть раз и навсегда, и человек должен стремиться к этому безусловному порядку вещей. Все сотворенное в той или иной мере причастно к добру, ибо Бог по своей природе добр. Во всех вещах заключен внеземной образ, идеи Бога, в меру чего в них заключено и добро. Как тишина есть отсутствие шума, так и зло есть отсутствие добра, а не нечто, существующее само по себе. Поскольку же мир сотворен единственным и наилучшим Богом, то и сам он является наилучшим из всех возможных миров. Августин восторгается красотой природы и формами человеческого тела, ибо они обязаны своим совершенством божественной мудрости. Сотворенный Богом мир строго иерархичен: подножие составляют неодушевленные тела, над ними возвышаются растения, которые живут. Далее идут животные, которые не только живут, но и ощущают. Душой обладает только человек, единственный из живых существ, напоминающий Бога.

§ 11. Истина и дьявол

Августин в отношении возможностей знания и постижения истины разделяет «простых людей» (верующих христиан), философов и Бога, поскольку «... истину знает один только Бог и, возможно, те человеческие души, которые уже оставили тело»¹. Именно философия помогает избавляться от суеверий и ложных мнений и потому «самой истины ты не увидишь, пока всецело не посвятишь себя философии»². Однако философам («академикам») «казалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что ее найти можно», поскольку «если в мире четыре стихии, то их не пять ... в данном месте не может и солнце светить, и быть ночь. ... То, что, кажется мне, я

¹ Августин Блаженный. Против академиков // Творения. В 4 т. СПб., 2000. Т.1. Об истинной религии. С. 13.

² Там же. С. 29.

вижу, или есть тело, или не есть тело..., когда предмет, ради которого слова употребляются, ясен, то о словах спорить не должно ... если кто это делает, то делает по неопытности, должен быть вразумляем, а буде с дурным умыслом – оставляем»¹.

Философских систем много и только «одна система истиннейшей философии ... не есть философия чувственного мира, от которой совершенно заслуженно отвращается наша религия, но философия другого, умопостигаемого», причем, отмечает Августин, «я никогда не уклонюсь от авторитета Христова, ибо не нахожу более сильного», «я уже так настроен, что если бы особенно сильно пожелал уразуметь что-либо истинное не только верой, но и пониманием, убежден, что найду это у платоников между тем, что не противоречит нашей религии»².

Вместе с тем Августин полагает, что платоники ошибаются, когда видят причиной греховности материю, плоть, однако и дьявол не имеет плоти, но именно он причина греховности, поскольку «живет по самому себе», а не по Богу. Соответственно и человек, если «живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу». Таким образом, источник греха – своеволие, непослушание Богу, тогда как подлинной целью человеческой жизни выступает формула «Люби - и делай, что хочешь»³.

§ 12. Антропология. Душа и тело. Грехопадение.

Проблема свободной воли. Экклезиология. Церковь и благодать

Антропология, т.е. учение о человеке, Августина опирается на библейское понимание сотворения Богом Адама и Евы по своему образу и подобию. Ангелы и люди стоят во главе творения, поскольку наделены разумом и свободной волей, позволяющей им приближаться к Богу или удаляться от него. Августин не мог, уже всецело проникнувшись христианским личностным началом, принять и идею о Мировой Душе, частицами, или модусами, которой, согласно неоплатонизму, являются души отдельных людей. Душу отдельного и каж-

¹Августин Блаженный. Против академиков // Творения. В 4 т. СПб., 2000. Т.1. Об истинной религии. С. 41, 71 – 72.

²Там же. С. 41, 83 – 84.

³Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьба // Исповедь / Августин А. М., 1991. С. 41 – 42.

дого индивида Августин рассматривал как самоценную и самодостаточную субстанцию. Первые люди могли не грешить, их душа повиновалась Богу, а тело – душе. Они, однако, злоупотребили своей свободой и совершили грехопадение, перестав следовать Богу, что привело к тому, что их души стали повиноваться «похотям» тела, свободно действуя только ради него, т.е. во зло. Милосердие Бога открыло падшим людям путь к спасению через любовь Христа.

Человеческая душа создается Богом индивидуально, она бессмертна после своего создания, не умирает после разложения тела. Душа нематериальна, лишена пространственных и количественных характеристик, основные ее приметы – мысль, память и воля. Чудом является само соединение пространственного тела и непространственной души, при этом не столько душа «находится в теле», сколько «тело существует в душе». Сущность души Августин усматривает не столько в мыслительной деятельности, как это было в античности, сколько в деятельности волевой. Активность человека проявляется не в том, что человек мыслит (он здесь пассивен, отражая существующее вне его сознания), воля обладает очевидным преимуществом перед разумом, являясь собственным стремлением личности к Богу.

Понятие «воля» (*voluntas*), отмечает А.Ф. Лосев, вообще «имеет мало общего с античностью, поскольку воля в своем чистом виде вообще не есть античное понятие». «В античной психологии главную роль играет ум, а все остальные психические способности трактуются только как модификация ума», причем «в этом случае возникает ... *thymos*, или *thymoeides*, то есть умственным образом становящаяся и умом направленная воля, своего рода умственно-аффективное становление под умственным руководством». Если же «ум теряет свою руководящую силу и в своем внешнем становлении подчиняется этой внеразумной стихии своего становления, то возникает *epithymia*, что можно было бы перевести по-русски как "вожделение"», т.е. «своего рода внеразумно-аффективное становление без всякого руководства со стороны умственного начала». Вместе с тем «в этом учении о воле у Августина промелькивают также и античные черты», поскольку «вместо воли он иной раз употребляет термины "сила", "действие" и,

главное, "энергия"», которая «в античном смысле есть еще не воля, но ... смысловое становление»¹.

Оригинальностью Августина стало то, что именно воля выступила «основным проявлением человеческого субъекта», играющим решающую роль не только в «чувственном восприятии, и в чувственном воспроизведении воспринятого, и в сохранении воспринятого при образовании памяти, и в последующем воспоминании чувственно воспринятого, и в отнесении воспринятого к внешнему объекту, и в понимании воспринятого при оценке последующих чувственных восприятий», но и «во всей высшей духовной деятельности человека», что имеет в своей основе тринитарную тематику, поскольку первую ипостась троичности Августин понимает как память, вторую – как интеллект, а третью, которая для него есть объединение и взаимодействие первых двух лиц, именно как волю (*voluntas*)².

Высшее назначение человека состоит в его спасении, что, однако, невозможно осуществить собственными силами, просто выполнив некоторый набор определенных действий; никто не имеет права требовать или ожидать его для себя, Бог сам решает это, причем непостижимым для человека образом. Абсолютно нематериальная душа требует аскетического пренебрежения к соблазнам чувственного мира. Добродетель тем выше, чем большим количеством вещей пренебрегает человек. Августин осуждает театральные зрелища как способствующие распутству, а произведения изобразительного искусства – как проявления идолопоклонства.

Собственное обращение в христианство стало для Августина наглядным примером того, как вершится «насилие благодати над немощным человеческим естеством»³, когда все его слабости, душевные противоречия и метания обрели законченную целостность. Невозможное для понимания человеком и для манипулирования этим пониманием, спасение видится им возможным только в Церкви как «теле Христовом». Природа Церкви – в ее «объективном единстве», она «не за-

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/los8/07.php.

² Там же.

³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 712.

висит от личной святости ее членов» и «не может быть осквернена пороками своих святителей; в несовершенном, земном своем состоянии она не есть общество святых», наоборот, земная церковь есть «поле, на котором плевелы растут рядом с пшеницей», она содержит в себе «многих, которым не суждено войти в царствие будущего века, и не включает в себя многих таких, которые имеют в нее войти и спастись», она есть «общество святых в идее грядущего царствия, но до страшного суда Божия пшеница не может быть отделена от плевелов»¹.

С одной стороны, «церковь, согласно ее собственному учению – союз свободных личностей, объединенных и организованных в одно социальное тело благодатью»², что, однако, в эпоху Августина требовало уточнения, поскольку, с другой стороны, свободная личность или группа таких личностей могли именовать себя «христианами», а свое сообщество или индивидуальное мироощущение – «подлинным» и «спасительным», тогда как другие их считали «еретиками», нередко прибегая к помощи императоров. Августин стремится создать учение о церкви, или еkkлeзиологии (от лат. *ecclesia* – церковь), которое позволяло бы ей быть максимально самостоятельной и самоутверждающейся силой, зависящей не от местнических особенностей и конъюнктуры императорских увлечений, но от самого Бога, его благодати (*gratia*).

Под благодатью Августин понимает «в сущности тот таинственный акт, в котором Бог сообщает себя человеку, действие нераздельной Троицы на ум и волю человека», причем это «благодатное действие не есть отношение между Богом и одинокой личностью», но его идеальная цель «именно и заключается в том, чтобы все избранные были единым телом Христовым, ... единым Христом», т.е. Церковью³. Сама Церковь при этом им мыслилась как «представительница идеи всемирного правового порядка», как «правовой организм, располагающий силой светского меча для борьбы против еретиков, как единство принудительное, насильственное», «чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо

¹ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 727.

² Там же. С. 728.

³ Там же. С. 737 – 738.

заставить его войти в церковную ограду» (ссылка на притчу о домохо-
зяине и слова «принуждай их войти» (Лк.14:23)¹. Таким образом, с од-
ной стороны, именно Августин в «Исповеди» впервые показал, что
«жизнь души, жизнь “внутреннего человека”» есть нечто невероятно
сложное и вряд ли до конца определимое: «великая бездна есть сам че-
ловек»². Для него очевидно, что «религиозная жизнь личности ... есть
прежде всего интимное, непосредственное отношение человека к Богу,
которое характеризуется словами “жить в Боге”, “прилепляться к Бо-
гу”», есть процесс «религиозного искания, которое находит успокоение
лишь в совершенной уверенности в обладании Богом»³. С другой сто-
роны, такие поиски продуктивны только тогда, когда происходит обра-
щение и подлинное, целостное утверждение «веры в Бога», которая, в
свою очередь, ведет к смирению и подчинению власти церковной, име-
ющей право на принуждение, даже, если диалог и уговоры не помогают,
с помощью мощи императорской армии. Именно благодать «выводит
личность из порочного тождества себе и тем самым “спасает”»⁴.

§ 13. Эсхатология. Град земной и град небесный

Разгром Рима готами Алариха в 410 году и окончательное падение
Западной Римской империи в 476 году сопровождалось усилением
эсхатологических (от греч. *eschatos* – последний, т.е. учение о по-
следних днях, гибели мира, конце света) настроений в обществе, от-
разившихся в трактате Августина «О граде божием» (*De Civitate Dei*),
при этом христиан стали обвинять в том, что забвение «отеческих бо-
гов» римлянами повлекло за собой это наказание. Августин описывает
два противоположных по своей сути вида человеческой общности – два
«града» (т.е. два «государства», две «общины»): «град земной», т.е.
мир гражданской цивилизации, основанный «на любви к себе, дове-
денной до презрения к богу», и «град божий», т.е. духовную общ-
ность братьев по вере, основанной «на любви к богу, доведенной до

¹ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 741 – 742.

² Столяров А.А. Указ. соч. С. 42.

³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч.

⁴ Аверинцев С.С., Гаспаров М.Л. На исходе Римской империи (III – IV вв.). URL:
<http://svr-lit.niv.ru/svr-lit/vsemirnaya-literatura/na-ishode-rimskoj-imperii.htm>.

презрения к себе». «Град божий» не вполне тождествен эмпирической церкви, хотя неразрывно с ней связан, и вовсе не тождествен идеалу политической теократии. Августин подчеркивает «странничество» своего «града божия», его неприспособляемость к конкретной политической реальности. В трактате «О граде божием» найдены меткие и выразительные слова для критики позднеантичной цивилизации, жестоких зрелищ, бездумного настроения римлян, некогда с ликованием завоевывавших чужие города и жалующихся, когда взяли и разграбили их собственный город, наконец, «братоубийственного» духа империи как таковой, ибо «первый по времени город основал, как напоминает Августин, братоубийца Каин, а первый по значению город, т.е. Рим, – братоубийца Ромул»¹.

Для Августина земные государства нестабильны и недолговечны по сравнению с общностями, созданными на основе духовного единения, однако он считал, что «светская государственная власть дана людям свыше, чтобы в мире был хоть какой-то порядок»². Всякое насилие – от насилия над ребенком в школе, описанного в «Исповеди», до государственного насилия – для Августина есть неизбежное следствие греховной испорченности человеческой природы и потому достойно осуждения, хотя оно и неизбежно³. Августин противопоставляет узкое, современное ему, светское понимание социальных порядков и морали их всеобщему пониманию, он стал первым философом, рассматривающим историю человечества в целом. Основной идеей этого рассмотрения был провиденциализм – вера в абсолютную власть Бога над всей сферой человеческой деятельности.

§ 14. Языческие боги как поэзия. Эпохи прогресса

Августин в трактате «О граде божием» продолжает античную традицию, идущую от софистов и Платона, которая трактует античные образы богов как плод поэтической фантазии и театральных зрелищ (игрищ), причем внимание концентрируется на их моральном

¹ Аверинцев С.С., Гаспаров М.Л. Указ. соч.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/los8/07.php.

³ Аверинцев С.С., Гаспаров М.Л. Указ. соч.

облике, показывающем, что «боги не оскорбляются, а умилоствуют тем, что выставляются на показ их бесчестные поступки»: «Я утверждаю одно (и отрицающих это уличит история), что сами эти игры, главное содержание которых составляют вымыслы поэтов, не римляне из невежественной угодливости ввели в культ своих богов, а сами боги сурово потребовали и некоторым образом вымучили, чтобы эти игры проводились и посвящались в их честь», при этом именно «посредством театральных представлений народ узнавал о таких божественных делах, что непотребнейшая человеческая похоть разжигалась сама собою, как бы опираясь на божественный авторитет».

Римские законы запрещают оскорблять сограждан, однако в отношении богов такое допускается. Когда же утверждается, «что, дескать, все, рассказываемое о богах, не истинно, а вымышленно и ложно, если это рассматривать с точки зрения религиозного благочестия, представляется еще более преступным, а если принять во внимание лукавство демонов, в высшей степени хитрым и рассчитанным на обольщение». Фактически можно говорить не о богах, но о «злых духах», которых греки и римляне «считают богами» и которые «охотно допускают измышлять их о божествах, чтобы для совершения злодеяний и мерзостей был подан на землю как бы с самого неба ободряющий пример» для того, «чтобы представлениями такого рода опутывать, как сетями, умы человеческие и приводить вместе с собою к предназначенному наказанию». Актеры при этом становятся своего рода жрецами таких культов, удостоивающихся «немалой гражданской чести». Отсюда и вывод: «если хочешь достигнуть блаженного града, избегай сообщества демонов»¹.

Августин проводит аналогию между шестью днями творения, шестью возрастами человеческой жизни и шестью эпохами, известными из Ветхого Завета и истории христианства. От циклических моделей развития человечества античности Августин переходит к модели постоянного прогресса истории как приближения царства божьего как подлинного бытия, которое в античности понималось как атрибут кос-

¹ Блаженный Аврелий Августин. О граде Божьем. URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Avrelij_Avgustin/o_grade=2.

моса, «целокупного неба», как говорил Ксенофан Элейский. Человеческая природа «сохраняет центральное положение в бытии; но природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг себя с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновом «Тимее») – она простерта между светлой бездной благодати и черной бездной гибели, и ей предстоит с неизбежностью устремиться в одну из этих бездн»¹.

Августин разрабатывает первую историософию и историческую теологию, показывающих как «непрерывное чудо божеского всемогущества над человеческим естеством», когда «наследственный грех (последствие злоупотребления первого человека свободой) побеждается божественной любовью (обновляющее действие благодати)», когда «в преемстве с делом Сына Божия на земле создается универсальная организация - ... Церковь, которая осуществит здесь порядок Божеского града, соберет в его стены поколения избранных, поперет град диавола, сомкнет начало с концом»².

Августин развивает идеи линейного исторического времени и морального прогресса, в котором выделяются семь главных эпох: первая эпоха – от Адама до Великого потопа; вторая – от Ноя до Авраама; третья – от Авраама до Давида; четвёртая – от Давида до вавилонского пленения; пятая – от вавилонского пленения до рождения Христа; шестая – началась с прихода Христа и завершится вместе с концом истории вообще и со Страшным Судом. В конце последней эпохи граждане «града Божия» получают блаженство и право быть в седьмой эпохе, а граждане «земного града» будут преданы вечным мучениям.

§ 15. Викентий Леринский и Северин Боэций

Современником Августина был Викентий Леринский (или Лиринский; *Vincentius Lerinensis vel Lirinensis*, ? - 450), который в историю христианской мысли вошел как автор двух «критериев истинного

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/los8/07.php.

² Гревс И.М. Указ. соч. С. 26.

церковного учения»: Божественного закона (*divinae legis auctoritas*), или соответствия учения «каноническим книгам Писания» и Предания католической Церкви (*Ecclesiae catholicae traditio*). Последнее необходимо потому, что возможно не только истинное, но и ложное толкование Священного Писания, которое следует понимать «согласно норме церковного и католического понимания» (*secundum Ecclesiastici et Catholici sensus normam /regulam/*)¹.

В церковном Предании следует придерживаться «того, чему верили повсюду, всегда и все» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), т.е. принципа всеобщности, древности и согласия. Всеобщность (*universitas*) означает признание истинности только той веры, которую исповедует вселенская Церковь (*universalis Ecclesia*). Древность (*antiquitas, vetustas*) означает верность учению, одобренному Святыми Отцами – Согласие (*consensio*) – следование в самой древности определениям и суждениям всех или почти всех, кто облечены священством и учительством, согласие прежде всего выражают решения Вселенских соборов, а также суждения, общие для большинства великих учителей Церкви. Следует опираться на суждения «только тех отцов, которые, живя, уча и пребывая в вере и в католическом общении свято, мудро, постоянно, сподобились или с верой почитать во Христе, или блаженно умереть за Христа».

Викентий Леринский вводит различие «догмата» и частного богословского мнения, или «теологумена», когда догмат (*dogma, sententia*) есть то, что все Святые Отцы или большинство из них единодушно и без колебаний принимали (*Ibidem*); общее, общепризнанное и универсальное суждение (*communis et publicae ac generalis sententiae*), которое следует почитать за несомненное, верное и неизменное (*Ibidem*). Теологумен (*opinicula*) представляет собой единое личное мнение святого, учителя, исповедника или мученика, которое он полагал несогласно со всеми или даже противореча всем (*Ibidem*)². Я. Кротов отмечает, что «в наши дни, когда христианство потеряло быть государственной религией и подверглось большим испытаниям, стало ясно, что формула не работает: ведь она исходит из того, что надо

¹ Фокин А.Р. Викентий Леринский. <http://www.pravenc.ru/text/158480.html>.

² Фокин А.Р. Викентий Леринский // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 417.

доказать – будто есть люди, мнение которых правильно, а есть ошибающиеся», что в то время полагалось за императором, патриархами или соборами, однако сегодня уже нет возможности «заранее узнать, чьё мнение следует считать правильным и потому авторитетным»¹.

Принцип древности не отменяет возможности богословского развития (*profectus religionis*), которое должно состоять во внутреннем усложнении (*in semetipsum amplificetur*) при верности традиции, а не приводить к изменению веры, подобно тому как развитие человеческого организма, проходящего разные возрасты, сохраняет свою целостность: «... следует, чтобы возрастали и во многом успешно преуспевали в эпохах и веках разумение, знание, мудрость как каждого, так и всех вместе, как одного человека, так и всей Церкви, но только в своем роде, то есть в одном и том же учении (*in eodem dogmate*), в одном и том же смысле (*eodem sensu*), в одном и том же суждении (*eademque sententia*)». Христианское учение с годами может укрепляться и расширяться, его следует более точно и ясно истолковывать и определять, но при этом оно должно оставаться полным, целостным, неповрежденным, неиспорченным и сохранять свои свойства неизменными. Такое богословское развитие особенно ясно видно в деятельности и решениях Вселенских и Поместных церковных соборов, которые побуждались к этому нововведениями еретиков².

Вопросы для самопроверки

1. Что такое «дар слезный» ?
2. Как понимается роль евхаристии в христианстве ?
3. Что в науке называют «палеохристианством» ?
4. Что называют «экклесией диаспоры» ?
5. Как изменилось христианство в имперском универсуме ?
6. Как Августин понимал отношение веры и разума ?
7. Что означает принцип «заставь войти» ?
8. Где находятся «град земной» и «град небесный» ?

¹ Кротов Я. Викентий Леринский. URL: http://krotov.info/yakov/6_bios/14/450_vikenty.htm.

² Фокин А.Р. Викентий Леринский. URL: <http://www.pravenc.ru/text/158480.html>.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 5. АПОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ АУТЕНТИЧНОСТИ.....	3
§ 1. Этимология и семантика терминов христианской аутентичности.....	3
§ 2. Вера и интерпретация.....	5
§ 3. Этимология и семантика термина «ересь».....	10
§ 4. «Язык первого порядка» и «метаязык».....	12
§ 5. Неустранимость «разномыслия».....	17
§ 6. Таинственность истины и ригоризм.....	22
§ 7. Конфессиональный эксклюзивизм, легитимность и легальность веры.....	25
§ 8. Психологические основания веры.....	27
§ 9. «Причастность христианству» и границы Церкви.....	28
§ 10. Научные интерпретации природы религии.....	30
§ 11. Христианство и «христиане только по имени».....	40
§ 12. Средние века и медиевистика.....	43
§ 13. Термин «христианская идентичность».....	49
§ 14. «Вненаходимость исследователя».....	52
§ 15. «Кошка в духовке».....	63
Вопросы для самопроверки.....	66
Глава 6. АУТОПОЙЕЗИС ХРИСТИАНСКОЙ АУТЕНТИЧНОСТИ. ИСТОРИЯ, МАРКЕРЫ И ИНДИКАТОРЫ.....	67
§ 1. «Дар слезный» и «верные Богу».....	67
§ 2. Эксклюзивизм подлинности.....	73
§ 3. Евхаристия и экклесия.....	76
§ 4. Пятидесятница и харизма.....	79
§ 5. «Экклесии диаспоры», «кафолическая экклесия» и христианство до Христа.....	91
§ 6. Христианство в имперском универсуме.....	95
§ 7. Церковь в истории и культуре. Карнавал. Двоеверие....	106
§ 8. Латинская патристика.....	118
§ 9. Философия и теология. Вера и разум. Определение религии.....	120

§ 10. Бог и мир. Креационизм и природа материи.	
Теоцентризм.....	124
§ 11. Истина и дьявол.....	128
§ 12. Антропология. Душа и тело. Грехопадение.	
Проблема свободной воли. Экклезиология.	
Церковь и благодать.....	129
§ 13. Эсхатология. Град земной и град небесный.....	133
§ 14. Языческие боги как поэзия. Эпохи прогресса.....	134
§ 15. Викентий Леринский и Северин Боэций.....	136
Вопросы для самопроверки.....	138

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

Часть 2

*Книга 1. Формирование христианской
философии религии*

Подписано в печать 29.11.11.

Формат 60х84/16. Усл. печ. л. 8,14. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.