

Глава 5.

Личность и смысл жизни в русской православной традиции

Постановка проблемы

Цивилизация — абстрактная категория и не наличествует в природе как некая самостоятельная сущность. Ее реальным носителем является человек, и каждая личность — своего рода «молекула» цивилизационного тела, которое состоит из нынешних, предшествующих и будущих поколений. Именно личность несет в себе черты цивилизации, хранит и передает их.

С одной стороны, миллиарды цивилизационных «молекул» находятся в «броуновском движении», их жизнь полна случайностей и мало зависит от них самих. С другой стороны, облик цивилизации формируется во многом под влиянием определенных представлений и чувств, которыми наполнены умы и сердца людей. Созданная ими система смыслов и ценностей, не в меньшей степени, чем социальные, экономические или политические факторы определяет цивилизационное «ядро». Многое здесь связано с духовно-религиозными традициями, которые формируют «смысловой скелет», дают силу и жизнестойкость, определяют особый дух и характер цивилизации. Как справедливо отмечают Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос, религиозные ценности не уходят со сцены и «духовные основы цивилизаций не исчезают». Вместе с тем, их роль видоизменяется, становится более опосредованной⁴⁰⁶. Они присутствуют отчасти в сознании, но еще больше в подсознании людей, отличаясь удивительным консерватизмом и наследуясь чуть ли не как своего рода «архетипы».

Показательно, что и в наши дни абсолютное большинство людей на планете (85%) причисляют себя к последователям той или иной религии, а, значит, в той или иной степени ориентируется на выработанные религиями представления. Думается, что как минимум три из них являются наиболее важными для понимания цивилизационных различий.

Во-первых, это представления о Божественной реальности. Если монотеистические религии (иудаизм, христианство и ислам)⁴⁰⁷ основаны на вере в Божественную Личность, то многие восточные религии говорят о безличном начале (Дао, Абсолют, Высший Разум и т. д.) и связывают высшие религиозные переживания с

⁴⁰⁶ Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Мировые цивилизации и современность (К методологии анализа) // Мировая экономика и международные отношения. 2001. №12. Сс.33-41.

⁴⁰⁷ К монотеизму относят также зороастризм. Многие так называемые языческие религии сочетают веру в единого высшего Бога с верой во множество богов, однако это нельзя назвать монотеизмом в строгом смысле, поскольку он предполагает существование только одного единственного Бога-Творца.

растворением личности человека в Безличном океане всеединства. «Альтернатива между личным Богом и мистикой идентичности ни в коем случае не сводится только к теоретизированию, — подчеркивал глубоко изучивший этот вопрос Папа Бенедикт XVI, — она начинается с анализа вопроса о бытии и доходит до совершенно практического»⁴⁰⁸. Так, например, монотеистические религии выводят нравственный Закон из велений Бога, причем в иудаизме и исламе эти веления распространяются на все сферы жизни, начиная от пищевых предписаний, личной гигиены и заканчивая религиозным ритуалом и правовыми нормами. Для религий безличного Абсолюта, напротив, характерен релятивизм в понимании истины и в различении добра и зла, которые, как считается, находятся в взаимной зависимости друг от друга. В результате культуры и цивилизации, связанные с монотеистическими религиями, по природе своей значительно менее открыты к диалогу «на равных» и экуменистическим проектам, чем те, которые основаны на вере в безличное Божественное начало⁴⁰⁹.

Во-вторых, не менее важно в этом отношении восприятие земной жизни и определение ее смысла. Так, например, индийская цивилизация, пропитанная отношением к жизни как к страданию (это находит свое высшее выражение в учении Будды, который считал, что люди несчастливы уже потому, что они живы), разительно отличается от иудаизма с его благоговением перед жизнью. Не даром еврейские мудрецы еще в древности риторически вопрошали: «На что жаловаться живому?»

В-третьих, огромную роль играет взгляд на человека. Иногда, как в буддизме, вообще отрицается реальность человеческой личности. В других случаях, прежде всего, в современном западном христианстве (католицизме и протестантизме), человек видится венцом творения, образом и подобием Божьим, а личность с ее неотъемлемыми правами и свободами признается целью всех социальных и политических институтов.

⁴⁰⁸ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Вера-истина-толерантность. Христианство и мировые религии. Пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С.88.

⁴⁰⁹ Показательны в этом отношении упреки в «эксклюзивизме», сделанные экспертами инициативы «Альянс цивилизаций» (2006 г.) в адрес представителей монотеистических религий. По их мнению, эксклюзивизм родственен экстремизму, поэтому убежденности этих религий в своей монополии на истину необходимо противопоставить пропаганду «таких толкований истории религий и священных писаний, которые подвергают сомнению подходы, проповедующие исключительность». См.: http://www.unaoc.org/repository/HLG_Report.pdf. Очевидно, однако, что такая установка утопична и, кроме того, посягает на святая святых, а именно на веру в правильность «своей» религии. Возможно поэтому инициатива «Альянса цивилизаций» со временем исчерпала себя. Интересно отметить, что безрелигиозная политкорректность в случае с этой инициативой оказалась близка к позициям восточных религиозных учений, прежде всего, неоиндуизма и буддизма, пропагандирующих идею о «естественной религии» землян, синтезе всех духовно-религиозных учений мира. Монотеистические религии никогда с этим не согласятся. Так, инициатива «Диалога цивилизаций», проявленная президентом Ирана Мохаммадом Хатами, предполагала, что речь пойдет не об усвоении точек зрения двух сторон, а восприятию западным миром исламских ценностей. На аналогичных позициях стоят последователи иудаизма и христианские конфессии, прежде всего православие. В документе «Об отношении Православной Церкви к инославному вероисповеданиям и межконфессиональным организациям» (2005 г.) в частности отмечается: «диалог с инославыми остается необходимым для свидетельства им о Православии, для преодоления предрассудков и опровержения ложных мнений». См.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/26054.html>

Конечно, кроме этих базовых представлений, оказывающих огромное влияние на духовный облик культур и цивилизаций, существует бесконечное множество других, порой не менее значимых. В данном случае нам было важно показать, что проблема соотношения религии и цивилизации весьма неоднозначна и имеет множество аспектов. Причем, в отличие от вопроса о религиозном или, например, этническом самосознании, которое можно определить с помощью социологических опросов, вопрос о цивилизационной принадлежности тех или иных народов и культур остается чисто умозрительным. Отсюда такое разнообразие подходов и суждений о количестве цивилизаций и их характере. Тем не менее, в научных целях все же можно, упрощая ситуацию, говорить о связи религии и цивилизации, в некоторых случаях весьма тесной. Яркий пример такой связи дает российская цивилизация. Её духовный облик формировался под влиянием православия.

Очень важно, что Русь приняла крещение от Византии — «это сразу определило её историческую судьбу, её культурно-исторический путь», — отмечал прот. Г. Флоровский⁴¹⁰. Конечно, каждая историческая эпоха вносила свой вклад в развитие религиозного сознания. Семь десятилетий советской власти тоже не прошли бесследно, и современное православие не тождественно дореволюционному⁴¹¹. И все же глубинная основа православной традиции сохраняется. Но из что она собой представляет? Как подойти к её изучению?

Видимо, можно говорить о многосоставности русской православной традиции, в которой выделяются сфера «высокого богословия»; церковная практическая жизнь и монашеский опыт, а также совершенно особый пласт народной религиозности, в которой до сих пор живы языческие импульсы и древние поверья.

Многие русские пастыри и религиозные мыслители обращали внимание на принципиальный разрыв, существующий между всеми этими составляющими. Не только между богословием и народной верой. По их словам, значительная часть приходского священства с Петровской эпохи чуждалась религиозного образования, которое в результате реформ попало в плен к латинской и протестантской мысли. Православное богословие, выраженное на латыни, воспринималось священством и церковным народом как иностранное заимствование, опасное для русской православной традиции. Такое предубеждение сохранялось и в XX в. Не случайно арх. Киприан (Керн) призывал «отказаться от вреднейшего и закоренелого предрассудка, что пастырю интеллектуальная подготовка не нужна, а даже и вредна, так как она якобы мешает смирению, молитвенности и духовности. Это одно из опаснейших заблуждений⁴¹²».

⁴¹⁰ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная Ассоциация «Путь к истине», 1991. С.4.

⁴¹¹ Вопрос о численности православных в современной России остается одним из самых дискуссионных. Православными называют себя, согласно разным социологическим опросам, от 60 до 80% населения России, хотя лишь малая часть из них (не более 5-7%) воцерковлена и следует предписаниям церкви. См., напр.: <http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii>.

⁴¹² Архимандрит Киприан (Керн). Православное пастырское служение. С.80.http://odinblago.ru/pastirskoe_skizhenie/1

Эта ситуация мало изменилась. Так и сейчас, по признанию митр. Илариона (Алфеева), существует «почти сознательный» разрыв между приходским священством и высоко религиозно образованной средой «высокого богословия». «Ссылаясь на древних подвижников благочестия, которые были неграмотными, утверждают, что образование и вовсе вредно для спасения. «Единое на потребу», говорят они, это молитва, пост и другие формы благочестия, а все науки, в том числе и богословские, суть «земное мудрование», уводящее от Бога»⁴¹³.

Другой стороной этого явления было то, что понятие «благочестия» издавна было отодвинуто в социальные низы. В результате «вера угольщика или старой нянюшки, или неграмотной богомолки, принимается и выдается за самый надежный образец или мерило. И потому богословие почти что вовсе вычиталось из состава русского православия»⁴¹⁴.

Тем не менее, отрывать православную традицию от «высокого богословия» невозможно, ведь именно оно выражает истинное учение православной церкви. Поэтому представляется логичным начать анализ проблемы личности и смысла жизни в православной традиции именно с богословских основ.

Богословское умозрение

«Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаете его?» (Пс.8,5) Так спрашивал у Бога ветхозаветный псалмопевец — царь Давид. Тот же вопрос ставится во всех духовно-религиозных учениях мира. В одних случаях можно видеть подробно разработанное учение о человеке (религиозную антропологию), в других — лишь зачатки размышлений на эту тему. Как подходит к проблеме человека и его личности православная традиция?

О методе

В отличие от западного христианства (католицизма и протестантизма), которые уделяют проблеме человека много внимания⁴¹⁵, православное богословие всегда концентрировалось на вопросах о Боге. Антропологические и социальные темы были на периферии его интересов. Но это не значит, что их игнорировали. Наследие греческих и византийских отцов церкви, на которое опирается и современная

⁴¹³ Иеромонах Иларион (Алфеев) Православное богословие на рубеже столетий. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. С.260.

⁴¹⁴ Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная Ассоциация «Путь к истине», 1991. С.504.

⁴¹⁵ Еще латинские отцы в соответствии с духом римского практицизма стремились развивать дискурсивно-рассудочные способности и анализировать «конкретное и осязаемое». Как отмечает современный католический теолог В. де Фрис, «Запад больше занимался в богословском отношении конкретными вопросами человеческой жизни, чем фундаментальными тайнами Пресвятой Троицы и вочеловечения». В результате именно греческие и византийские отцы оставили в наследство догматику, а латинские прославились разработкой социального учения и антропологии. Фрис де В. Православие и католичество. Противоположность или взаимодополнение? Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. С.22.

православная мысль, «невозможно представить без разговора о человеке»⁴¹⁶. И все же до сих пор во всем вселенском православии не сформировалось целостного учения о человеке и личности. Во всяком случае, «официальной богословской антропологии в смысле вероучительного документа не существует»⁴¹⁷.

Что касается русского богословия, то в течение многих веков оно хранило «долгое и затяжное молчание»⁴¹⁸. Поэтому очень сложно реконструировать историю православного воззрения на человека, не имея ни богословских трактатов, подобно тем, которые были созданы схоластами на Западе, ни пространных энциклик и катехизисов, ни подробного компендиума учения об обществе и человеке. Впрочем, за этим молчанием стояла своя мудрость. Не «умствований», а непосредственно-духовного опыта искали русские подвижники веры, практическим воспитанием человека занимались русские пастыри, через литургию и церковные таинства шло преображения, а святые своей жизнью давали нравственные ориентиры.

Теоретическое, богословское осмысление проблемы человека и личности началось относительно недавно, а именно с конца XIX — начала XX вв. Особенно интенсивно этими проблемами занимались русские религиозные философы Серебряного века, многие из которых стали яркими представителями так называемой «парижской школы» богословия⁴¹⁹. Ими была создана целая серия антропологических трудов, которые, к сожалению, «еще не вошли в оборот сегодняшней русской богословской науки», — с горечью признает один из ведущих современных богословов митр. Иларион (Алфеев)⁴²⁰. Но в последние годы интерес к ним заметно усилился, как раз потому, что проблема личности становится все более актуальной. К ней все чаще обращаются современные богословы, она стоит в центре внимания многочисленных богословских конференций, ей посвящены солидные научные издания и несколько сайтов и форумов в Интернете. Возможно, именно она станет центральной для богословских разработок XXI века.

Чтобы лучше понять особенности православного подхода к этой проблеме, важно отметить, что рассуждения о человеке в православной традиции всегда подчинялись догматике, прежде всего, догматам о Троице и о Богочеловечестве Иисуса

⁴¹⁶ Митр. Иларион (Алфеев) Приветствие / Прот. А. Лоргус, Б. Штубенраух (ред.) Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. М.: Никея, 2013. С.7.

⁴¹⁷ Прот. А. Лоргус, Б. Штубенраух (ред.) Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. М.: Никея, 2013. С.14.

⁴¹⁸ Прот. Г. Флоровский Пути русского богословия. Париж, YMCA-PRESS, 1983. С.1.

⁴¹⁹ После победы большевиков в России были закрыты все духовные учебные заведения. Православная мысль стала развиваться в среде русской эмиграции. Крупным центром стал Свято-Сергиевский институт в Париже. Труды представителей «парижской школы», — прот. Георгия Флоровского, арх. Василия (Кривошеина), В.Н. Лосского, арх. Киприана (Жерна), прот. Иоанна Мейендорфа, прот. Николая Афанасьева и прот. Александра Шмемана, работы А.В. Карташева, Г.П. Федотова, И.М. Концевича и других, как и сочинения Н.А. Бердяева), Н.О. Лосского, Б.П. Вышеславцева, А.П. Карсавина, И.А. Ильина, прот. Василия Зеньковского существенно обогатили православную мысль и дали ей новый импульс развития.

⁴²⁰ Иеромон. Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. С.397.

Христа⁴²¹. Так и сейчас, по оценке современного богослова прот. А. Лоргуса, «в иерархии богословского корпуса наук догматика занимает первое место, а антропология — ее «ученица»⁴²², стоящая на втором месте. Эта концентрация внимания на Божественном — родовая черта всего восточного христианства, унаследованная из Византии русским православием. С этим связана особая «нисходящая» методология православной антропологии, то есть построение рассуждений «сверху вниз»: от догматов о Троице и Богочеловеке Иисусе Христе к наличному человеку; от совершенного образа — к греховному состоянию.

Можно сказать, что русскому православию, как и вообще всему вселенскому православию, свойственно смотреть на человека и его земную жизнь как бы с высоты небес. Во многом это объясняется тем, что греческие и византийские отцы церкви унаследовали от греческих философов античности представление о том, что «нус» (греч. νους — разум, мысль, дух) — ум как начало сознания и самосознания, есть принцип интуитивного, а не рассудочного знания, и созерцание божественных тайн — высшая способность человека. Для этого нужно «закрыть телесные очи, чтобы открыться на встречу духовному»⁴²³. Поэтому для греческих и византийских отцов церкви земная реальность представляла только отблеском, тенью того, что видно не телесными очами, а духовным зрением. В результате и в русской православной традиции, опирающейся на святоотеческое наследие, акцент ставился на духовном, а не собственно человеческих земных проблемах, а сам человек рассматривался как «загадочный пришелец из иного мира и имеющий уйти в иной таинственный мир»⁴²⁴. Все мерилось в соотнесенности с последней целью — спасением души. Поэтому земная жизнь человека не рассматривалась как самоценность, и обретала смысл лишь в соотнесении с вечностью.

Такой ракурс восприятия человека и земной жизни, закрепившийся в православии, согласно крупнейшему православному мыслителю прот. С. Булгакову, можно сравнить со взглядом апостола Иоанна⁴²⁵, которого всегда символически изображали в виде орла. Поэтому он и называл православие «иоанновским» христианством, подчеркивая его созерцательный характер и устремленность в небесные сферы.

⁴²¹ Горячие споры греческих и византийских отцов церкви о Божественной и человеческой природах во Христе продолжались более трех веков. Именно в них, по словам прот. Г. Флоровского, «в действительности обсуждалась и решалась антропологическая проблема. Ибо спор шел о человечестве Спасителя, о смысле восприятия Единородным Сыном и Словом человеческого естества. И тем самым, — о смысле и пределе человеческого подвига и жизни». Прот. Г. Флоровский. Восточные Отцы V-VIII веков. М.: Паломник, 1992. С. 5.

⁴²² Прот. А. Лоргус, Б. Штубенраух (ред.) Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. М.: Никея, 2013. С. 11.

⁴²³ Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М: Паолине, 2000. С. 35.

⁴²⁴ Архим. Киприан (Керн) Антропология св. Григория Паламы. http://www.fapsyou.ru/library/anthropology/Palama/glava_shestaya_538/

⁴²⁵ По яркому выражению Августина Блаженного: «Иоанн парит, как орел и созерцает свет неизменной истины острейшими и сильнейшими своими очами». Блаженный Августин Об истинной религии. Теологические трактаты. Минск: Лучи Софии, 1999. С. 888.

Основные положения православной антропологии

Православная антропология охватывает множество аспектов, и проблема личности лишь одна из них. Но, может быть, она — самая важная, а также и самая сложная. Ее невозможно рассматривать изолированно, но только в общем контексте представлений о человеке, которые восходят к библейским текстам и опираются на святоотеческое наследие. В предельно кратком основные положения:

Во-первых, человек — существо тварное, т.е. он сотворен Богом. Православие категорически отвергает эволюционизм и любого рода компромиссные теории⁴²⁶.

Во-вторых, человек соединяет в себе мир тварной природы (тело из «праха земного») и мир духовный, благодаря «вдунутой» в него Богом душе (Быт. 2:7). Человек получает жизнь непосредственно от Бога⁴²⁷. Причем Бог одновременно создал и тело, и душу, то есть полного человека⁴²⁸, а не сначала тело, а потом душу (постановление V Вселенского Собора).

В-третьих, были созданы мужчина и женщина. В отличие от тех представителей католической и протестантской мысли, которые склонялись к символическому пониманию первой пары людей, православные богословы настаивают на конкретно историческом понимании Адама и Евы, от которой произошел весь человеческий род.

В-четвертых, человек был создан по образу и подобию Божьему. Из этого следует, что Бог творит человека целостной и сознательной личностью, как Своего сына и друга, одаривая многочисленными дарами. В святоотеческой традиции и православии человек предстает как «созданный бог», и это «дерзновенное религиозное упование, антропологическая максима, задающая основной тон в отношении к человеку», — отмечает прот. А. Лоргус⁴²⁹.

В-пятых, Бог создал весь мир для человека, и человек — венец творения, господин товарного мира. Это общее для христианской мысли положение означает в православной трактовке, что человек превосходит не только животный мир, который был сотворен до человека в тот же шестой день, но и мир ангельский, сотворенный ранее. Такое царственное положение человека связано с его грандиозным призванием «возделывать и хранить» Сад Эдемский (Быт.2,15), то есть в «сотрудничестве» с Творцом дальше обустраивать Вселенную, «наполнять землю» и «обладать ею», властвовать над всем миром. По удачному выражению из-

⁴²⁶ К такого рода компромиссам можно отнести учение, появившееся в католической церкви в середине XX в. благодаря трудам теолога и палеонтолога Тейяр де Шардена, который был последователем В.И. Вернадского. См.: Тейяр де Шарден Феномен человека. М.: Наука, 1987.

⁴²⁷ См. об этом: Вступительное слово митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, председателя синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке». Москва, 5-8 ноября 2001 г.

⁴²⁸ Прот. А. Лоргус, Б. Штубенраух (ред.) Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. М.: Паломник; Никея, 2013. С.123.

⁴²⁹ Прот. А. Лоргус, Б. Штубенраух (ред.) Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. М.: Паломник; Никея, 2013. С.49

вестного русского религиозного философа Б.П. Вышеславцева, когда Богом было закончено сотворение природы и человека, «начинается творчество, исходящее от самого человека, в силу того, что он есть духовная личность и свобода. Это и делает его «богоподобным»⁴³⁰.

В-шестых, человек, не преодолев искушение и не реализовав свою свободу в общении с Богом как Отцом, в грехопадении повредил свою связь с Всевышним. Смерть, болезнь и страдание вошли в мир. Но, согласно православному учению, грехопадение, хотя и исказило природу человека, не лишило его «богообразности» и не упразднило его свободы.

В-седьмых, образ совершенного человека явил Богочеловек Иисус Христос. Согласно Халкидонскому собору (451 г.), Иисус Христос — совершенный Бог и совершенный человек, предел человеческого совершенства, в котором Божеское и человеческое соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». То есть ни одна природа не поглощает и не обращается в другую. Христос предстает как своего рода «прототип» человека, — каким он был задуман изначально, каким он должен был бы стать, взрослея и возрастая духовно в раю. Цель воплощения Бога в человека заключалась в том, чтобы человек вновь обрел полноту общения с Богом, вновь стал Его сыном и обрел бессмертие. «Как бы человек пришел к Богу, если бы Бог не пришел к человеку? Как бы человек освободился от смертного рождения, если бы не пережил в вере новое рождение, щедро дарованное ему Богом?», — вопрошал Иринея Лионский (II в.).

Таким образом, христологический догмат — основа православной антропологии. Ведь Христос являет собой совершенного человека, а человек обретает во Христе свою суть, свою «богообразность» и раскрывает в себе «богоподобие». Победив смерть, Иисус даровал нам бессмертие. «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут», — говорит апостол Павел (1 Кор. 15, 22). И это значит, что в преображенной Вселенной люди обретут светоносную телесность, подобную той, что Он явил после Воскресения.

Эти положения библейской и святоотеческой антропологии составляют основу православного учения о человеке и личности.

Человек — личность

Но разве «человек» и «личность» не одно и то же? И не означает ли «личность» то же самое, что и «индивидуальность»? В течение многих веков как восточное (православное), так и западное (католическое и протестантское) богословие сближали эти понятия. (До VI в. многие восточные отцы употребляли также термин «ипостась» применительно к человеческой личности и индивидуальности). Также и в обыденном сознании слова «человек», «индивидуум», «особа», «лицо», «личность», «персона» часто употребляются как синонимы. Может быть, это связано с

⁴³⁰ Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного эроса*. М.: Республика, 1994. С.285.

тем, что, как пишет современный православный автор Ю. Зенько, понятие личности формировалось медленно и постепенно. По его оценке, в русском языке слово «личность» появилось не ранее второй половины XVII века, и первоначально было образовано как отвлеченное существительное к имени прилагательному «личный», то есть принадлежащий какому-нибудь лицу. «До этого же были такие слова: «человек, «людин», «душа», «существо», которые имели больше родо-видовой, чем конкретно-личностный характер. К XIX веку в русском языке особенно рельефно выступают три оттенка его значения: 1) человеческая индивидуальность, 2) человек, как социальная единица, 3) отдельное, обособленное существо, определенное по внешним, индивидуальным признакам»⁴³¹.

В отличие от такого понимания, в православной религиозной мысли XX в. понятия «личности» и «индивида» не только разделяются, но и противопоставляются друг другу. Отчего так? Понятие «индивида» отражает, прежде всего, физическую особость (особь) человека как представителя рода человеческого, ведущего происхождение от Адама и Евы, а с понятием «личности» связывается его неповторимая высшая сущность. То есть, речь идет о *качественно* разных измерениях человека. Пытаясь поймать, ухватить главное в личности того или иного человека, мы «в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим» — неопределимо», и его личность всегда будет «единственной, несравнимой и «бесподобной»⁴³². Это признание Н.О. Лосского позволяет нам приблизиться к главному: личность не сводима к природе, а имеет прямое отношение к Богу. В христианстве, как и других монотеистических религиях (иудаизме и исламе), Всевышний воспринимается как Абсолютная Личность, как Творец всего, в том числе и личности человека⁴³³. В православном богословии подчеркивается, что человек не мог бы быть личностью, если бы Творец Создатель не был бы Личностью.

Здесь мы и походим к тайне человеческой личности. Обобщая многочисленные работы православных богословов на эту тему, можно выделить по крайней мере три ключевые подхода к раскрытию этой тайны. Они не противоречат, но дополняют друг друга, позволяя увидеть проблему личности в разных измерениях.

Первый подход можно условно назвать *динамическим*, поскольку речь идет о *процессе* становления и развития личности. Ключевыми здесь служат слова Библия о том, что человек был сотворен по образу и подобию Божьему⁴³⁴. Слова «по образу» и «по подобию» — не просто повтор. В святоотеческой традиции про-

⁴³¹ Зенько Ю. Христианское определение понятия и феномена личности. <http://www.xpa-spb.ru/articles/10.html>

⁴³² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. Сс.92-93. См. об этом также: Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. — http://www.btrudy.ru/resources/ВТ14/113_Losky_Lichnost.pdf

⁴³³ Во многих восточных учениях, в том числе индийских и китайских, напротив, речь идет о безличном Абсолюте или Дао, в котором, как в океане, растворяется сознание подвижника веры, и границы личности стираются.

⁴³⁴ «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт.1:26).

водится мысль, что образ — это дар Творца, а подобие — своего рода задание. По словам Климента Александрийского (II-III вв.), образ дан человеку от начала, тогда как подобие должно приобретаться по мере совершенствования. (Отметим, что та же мысль была высказана в иудаистской традиции, где также считалось, что «образ дан человеку изначально, а подобие существует лишь в потенции, как предоставленная человеку возможность дальнейшего уподобления Творцу и завершение творения»⁴³⁵.)

Применительно к проблеме личности это означает, что раскрытие в себе подобия Божьего есть не что иное, как развитие личности. Причем, как говорил известный пастырь и богослов XX в. митр. Антоний Сурожский, личность человеческая может быть раскрыта только в Том, Кто ее знает, то есть в Боге⁴³⁶. И он сравнивает процесс такого раскрытия с постепенным восстановлением прекрасного образа, запечатленного на картине Божественным Художником. Эту картину много раз подправляли и переделывали так, что она превратилась почти в карикатуру. Очистить ее от напластований и вернуть к изначальному виду, к замыслу Божьему о личности, — это и есть процесс раскрытия личности. Созвучную идею высказывал Н.А. Бердяев и другие религиозные философы, согласно которым, развитие личности человека есть реализация Божьего замысла о нем.

Можно сказать, что личность как зерно должно прорасти и расцвести прекрасным цветком. Для этого должны соединиться свободная человеческая воля и Божественная воля. Это сотрудничество (синергия) двух волей и является основой совершенствования, все большего раскрытия богоподобия человека. Но человек волен и отказаться от этого, пойти по пути все большего искажения замысла о нем Творца, теряя и загрязняя свою личность.

Обобщая, можно сказать, что современная православная антропология сближает понятия образа Божия в человеке с его «личностью», считая его определяющим и неотъемлемым признаком человеческого существа. Это означает, что «он не может быть разрушен грехом, и никакие нравственные, физические, психические изъяны, бессознательное состояние и даже самые первые моменты внутриутробного развития человека не могут служить основанием для того, чтобы не считать человека «богообразной» личностью и совершать по отношению к нему антигуманные действия»⁴³⁷.

Таким образом, понятие «личность» в православном богословии не означает просто отдельного человека, то есть индивидуума. Отдельный индивид становится личностью лишь по мере развития своего внутреннего мира, своего разума, воли, совести и ответственности. Для этого нужно предварительно духовно возрасти и этим «выделиться» из коллективного целого, обрести свое личное мнение, возмож-

⁴³⁵ Яглом М. Совершенный человек в еврейской традиционной мысли / Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: Институт Востоковедения. Изд-во «Валент», 1997. С.16.

⁴³⁶ Митр. Антоний Сурожский. Самопознание. — Официальный сайт Просветительского Центра и Издательства «Свет Православия» http://reshma.nov.ru/texts/mitr_antony_samopoznanie.htm

⁴³⁷ Прот. А. Лоргус, Б. Штубенраух (ред.) Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь. М.: Паломник; Никея, 2013. С.336.

но, отличное от общего, а также задаться вопросом о цели и смысле своей жизни, почувствовать ответственность за свой моральный выбор. Для истинно верующего, как считают православные богословы, вызревание личности возможно в общении как с ближними, а достижение ее зрелости — в общении с Богом как Абсолютной Личностью⁴³⁸, то есть со Христом. Поэтому православная антропология христоцентрична: только в Христе осуществляется совершенствование личности. «Будете искать «себя» — и вашим уделом станут лишь ненависть, одиночество, отчаяние, гнев и гибель. Но если вы будете искать Христа, то найдете Его, и «все остальное приложится вам»»⁴³⁹.

Второй подход связан с иерархическим устройством человека, который состоит из двух начал — телесного и духовного. В отличие от греческих философов античности, которые видели в материи мира зло, а тело представляли «темницей для души», христиане признавали исключительную важность не только души, но и тела.

«Образует ли человека душа как таковая? Нет, она есть только душа человека. Тогда, может быть, человеком зовется тело? Нет, оно есть лишь тело человека. Отсюда следует, что, поскольку эти две составные части по отдельности никогда не могут образовать человека, лишь единство, образованное их соединением, заслуживает наименования человека. Не подлежит сомнению, что Бог призвал к жизни и воскресению всего человека, а не какую-либо часть его», — говорил св. Иустин Философ (II в.).

Подобно тому, как Божественное выше человеческого, так и душа — высшее начало в человеке и высшая его ценность. Она бессмертна и не погибает, отделившись от тела в смерти, но вновь соединится с телом при воскресении мертвых. В этой связи важно вспомнить религиозную традицию возвеличивания души человека как его главного внутреннего достояния и достоинства⁴⁴⁰. В христианском понимании телом человек «смешан с перстью» видимого мира, а душой соприкасается с Божественными сферами. Ведь душа, как говорил св. Григорий Богослов, является «струей» невидимого Божества. «Вот почему я, будучи землей, я влекусь к низменной жизни, но, неся в себе частицу Божества, я чувствую в сердце моем жажду будущего мира»⁴⁴¹.

В библейской антропологии и святоотеческом наследии можно найти как представление о двухчастном составе человеке (душа и тело), так и о трехчастном

⁴³⁸ Христианская психология и антропология. Личность. <http://www.xpa-spb.ru/slov/1-14.html>

⁴³⁹ Христианская психология и антропология. Личность. <http://www.xpa-spb.ru/slov/1-14.html>

⁴⁴⁰ Большинство Отцов Церкви считает, что каждая душа отдельно творится Богом. Католицизм признает это неизбывным догматом. Некоторые приурочивают соединение души с телом на сороковой день после зачатия. По мнению ряда Учителей и Отцов Церкви, в том числе таких крупных авторитетов, как св. Григория Богослов и св. Григория Нисский, душа и тело возникают одновременно, причем души, как и тела, происходят от родителей. «Творение» здесь понимается в широком смысле — как участие творческой силы Божией, необходимой вообще для всякой жизни. Кроме того, сотворив Адама, Бог, таким образом, сотворил и весь род человеческий.

⁴⁴¹ Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. Пер. с фр. М.: Центр по изучению религий. Издательское предприятие «Путь», 1994. С.78.

(тело, душа, дух), которое впервые выразил апостол Павел (1 Фес. 5:23). Но есть и более дробное деление, как у преп. Максима Исповедника, который, беря за основу трехчастное деление апостола, делит среднюю часть (душу) на две души — чувственную и логическую. В итоге получается пять частей, в своем единстве составляющие человека. **Важнее всего здесь то, что во всех случаях речь идет об определенной иерархии частей, в которой душа ценнее тела, а дух — души, поскольку является своего рода душой души.**

Для проблемы личности исключительный интерес представляют работы русского религиозного философа зарубежья Б.П. Вышеславцева, которые, кстати, признаны православным богословием. По его словам, иерархическая структура человека показывает, что в нем содержатся все ступени космического бытия, все семь дней творения, а, значит, можно выделить семь частей человеческого естества. Так, по Б.П. Вышеславцеву, человек состоит из: 1. физико-химической энергии; 2. энергия живой клетки; 3. психической энергии, «которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа»; 4. Слоя лично-бессознательного, «которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного»; 5. Сознания или сознательной души; 6. духовного сознания или духа, что есть также и духовная личность, и, наконец, 7. «в последней глубине духовного сознания есть некая высшая седьмая мистическая ступень, человек в себе, его самость, что является чем-то не только метафизическим, но и метапсихическим».

Какое бы количество частей не выделять в устройении человека, речь идет о том, что он есть существо иерархическое по своему естеству, и что **личность связана с высшими, соприкасающимися с Божественными сферами, потаенными структурами души.** В этой связи стоит привести очень интересную, на мой взгляд, мысль св. Григория Нисского (IV в.) о том, что так как «мы несем на себе печать непостижимой божественности»⁴⁴², нам не дано ни постичь Бога, ни понять сущность нашей личности. Она открыта лишь ее Создателю.

«Одухотворение» души и всего человека возможно в соприкосновения личности подвижника со Святым Духом. Предварительным условием здесь является ориентация на правильную иерархию ценностей, подчинение материального — духовному, тела — душе. Этому посвящают жизнь монашествующие. Чаще всего, в нашей обычной жизни и, более всего, в «обществе потребления», должная иерархия ценностей искажается, материальные интересы ставятся во главу угла, а телесное восстает на духовное. Выстроить жизнь в правильном порядке, одухотворить тело при помощи аскезы, поста и молитвы, для чего нужна недюжинная духовная дисциплина, — все это и составляет цель жизни верующего. Другими словами, первый шаг к раскрытию в себе богоподобия состоит в налаживании правильной иерархии ценностей во внешней жизни и во внутреннем устройении души.

⁴⁴² Нисский Г. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 1995. http://krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_06.htm

Третий подход можно обозначить как *космологический*, поскольку речь идет об понимании человека как «микрокосмоса». Он был унаследован отцами церкви от античности и поставлен в новый, христианский контекст.

«Пойми, что ты — вторая вселенная, малая вселенная, и что в тебе тоже есть солнце, луна, звезды», — обращается к человеку Ориген (III в.).

Немесий Эмесский (V в.) по-своему развивал эту идею, воспевая человеческую личность. «Кто может достойно оценить благородство этого существа, — человека, — соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и поэтому называемого «малым миром», удостоенного столь великого благоволения Божия, что ради него — все: и настоящее, и будущее, ради него и Бог соделался человеком? **Созданный по образу и подобию Божию, человек царствует на небе, живет со Христом, есть дитя Божие.** Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием на небе, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, преуспевает во всякой науке, искусстве и знании; с отсутствующими беседует посредством письмен; предугадывает будущее; с ангелами и Богом беседует; усердно пытается постичь существо Божие, делается домом и храмом Божества — и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия».

Некоторые греческие и византийские отцы церкви шли дальше и говорили о человеке даже как о «большой», а не «малой» вселенной, поскольку человек превосходит видимый мир благодаря наличию в нем души и, соответственно, духовного измерения. Так, например, Симеон Новый Богослов писал: «каждый из нас создается Богом как второй мир, большой внутри малого сего видимого мира»⁴⁴³.

Развивая этот святоотеческий подход, многие русские религиозные философы подчеркивали, что «Личность не есть часть всего — она заключает в себе все»⁴⁴⁴. По словам Н. Бердяева, «Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации»⁴⁴⁵. В этом же ключе рассматривают личность и современные православные богословы. Как писал митр. Антоний Сурожский, мы ослеплены миром вещей и забываем, что этот мир «мелок, лишен той глубины, какой наделен человек, ... стоит нам обратиться внутрь себя — и мы обнаруживаем, что всей этой необъятности не достанет, чтобы заполнить нас до краев. Весь тварный мир, словно песчинка, исчезает в глубинах нашего существа: мы слишком необъятны, чтобы он мог заполнить, преисполнить нас. Это может сделать только Бог, Который сотворил нас для Себя, в Свою меру»⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Христианская психология и антропология. Человек как микрокосм. <http://www.xpa-spb.ru/slov/1-28.html>

⁴⁴⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С.94.

⁴⁴⁵ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С.306.

⁴⁴⁶ Там же.

Все рассмотренные выше подходы касались в основном высокого достоинства человека, и речь шла, преимущественно, о замысле Бога о человеке и его личности. Однако было бы совершенно неверно представлять православную антропологию целиком оптимистической. Она ни оптимистична, ни пессимистична, но глубоко антиномична, поскольку наряду с признанием высокого достоинства человека в ней есть и трезвый взгляд на тяжкие последствия грехопадения. Более того, православная традиция не только не упускает их из вида, но даже ставит на них акцент. На это важно обратить особое внимание.

Во всех христианских исповеданиях грехопадение мыслится как огромная катастрофа космического масштаба, которая нарушает весь прежний порядок бытия. Христианство говорит о глубоких качественных изменениях, которые претерпела природа человека, и прежде всего о том, что человек перестал быть «от природы добрым». Православные богословы подчеркивают испорченность грехом не только воли, на чем сосредотачивались западные теологи, но вообще всей психофизической природы человека. Речь идет о полном качественном изменении мира и человека. В результате грехопадения, как подчеркивает св. Максима Исповедник (VII в.), ставший непоколебимым авторитетом в православной антропологии, для человека исключительную важность приобрели не духовные, а материальные блага; разум потерял силу нравственного руководства над неразумными силами души (похотью и раздражительностью). Вышли на поверхность страсти «насильничества» и «плотского самолюбия». Человек не только не одухотворил и не возвысил своей плоти, но подчинил ей жизнь своей души. Все это было извращением замысла Творца о человеке. Поэтому в православной традиции утвердилось представление о том, что падший человек постоянно согрешает «делом, словом, помышлением», а также всеми чувствами — «зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием и прочими грехи душевными вкупе с телесными»⁴⁴⁷.

Так что «наличный» человек, в том реальном состоянии, в котором мы все находимся, не может сравниться с Адамом до грехопадения. А кто может? Только «второй Адам» — Иисус Христос. Но от нас до первозданного Адама такое же огромное расстояние, как и до Иисуса Христа.

Таким образом, с одной стороны, православие исходит из признания высокого достоинства человека, созданного по образу и подобию Божьему, с другой стороны, большое внимание уделяется последствиям грехопадения. Такая антиномичность в восприятии человека и личности свойственна не только православной, но и католической, и протестантской антропологии, однако, на мой взгляд, именно в православном богословии полярность выражена особенно сильно. Так происходит потому, что высшей целью земной жизни человека, причем не утопичной, не призрачной, а вполне достижимой, ставится обожение.

Что именно подразумевается под обожением? Это понятие святоотеческого богословия, под которым понималось уподобление человека Богу. В наиболее кон-

⁴⁴⁷ Исповедание грехов повседневно из Православного молитвослова.

центрированной форме идея была выражена св. Иринеем Лионским (II в.): «Сын Божий стал человеком, чтобы человек сделался сыном Божиим»⁴⁴⁸. Таким образом, под обожением подразумевается достижение высочайших степеней духовного и нравственного совершенства, на которых происходит всецелое обновление и преображение человека, в том числе и его телесности. Она приобретает новые, сверхъестественные свойства, в определенной степени сходные с телесностью воскресшего Христа, а личность человеческая обретает возможность тесного общения с Личностью Божественной.

Всеобщая универсальная предпосылка обожения связана с боговоплощением, приходом в мир Спасителя. После того, как Христос воскрес и спас мир от власти греха и смерти, Бог стал не просто близок человеку и миру. Для верующего «Он есть самая глубокая основа, самая интимная сущность человека, он ближе нам, чем мы сами, наше «я», — отмечал о. С. Булгаков. Но, конечно, это не значит, что общение с Христом просто и доступно. С одной стороны, Христос близок нам, и не только святые, но и обычные люди могут ощутить эту близость, но, с другой стороны, Он далек и невидим. «Спасение совершилось на Голгофе, мир уже подвластен Христу, но по состоянию своему он все еще остается от Него отчужденным», поэтому то и близость к Спасителю «составляет лишь предмет веры и надежды, а не торжествующей очевидности»⁴⁴⁹.

Таким образом, в христианстве каждый человек может и должен стремиться не просто к совершенствованию, о чем говорит светский гуманизм, но к обожению или, иначе, «стяжанию» благодати Святого Духа. В этом полагается смысл жизни и цель личностного развития. По словам современного подвижника веры, архимандрита Георгия, игумена обители св. Георгия на горе Афон, «Мало только усовершенствовать себя, становиться совестливее, справедливее, целомудреннее, мудрее. Всё это, безусловно, необходимо, но не в этом глубочайший смысл нашей жизни, та конечная цель, для которой наш Творец создал нас. А в чём же? В единении с Богом, в обожении, как истинном единении; не нравственно-внешнем и не сентиментально-надуманном»⁴⁵⁰.

Нужно признать, что этот идеал обожения человеческой личности, на который указывает православие, — самый высокий из всех, которые когда-либо ставило перед собой человечество. Другое дело, что он и наиболее труднодостижим. И все-таки прекрасно и удивительно, что сама возможность достижения этого дана каждому. Об этом говорит православная традиция.

Как уже отмечалось, она не ограничивается богословским умозрением. Рассмотрим другие ее компоненты — церковный и монашеский опыт, а также народную религиозность. Как в них отражалось православное учение о человеке?

⁴⁴⁸ Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. Пер. с фр. М.: Центр по изучению религий. Издательское предприятие «Путь», 1994. С.87.

⁴⁴⁹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994. С.293.

⁴⁵⁰ Арх. Георгий Обожение как смысл человеческой жизни. http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_smysle_zhizni/1g56-all.shtml

Церковный опыт

Проходя долгий путь духовной борьбы, подвижник веры с помощью благодати Божьей может достичь святости — наиболее полной в рамках земной жизни приближенности человеческой личности к Богу. Идеал святых «веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки», — писал известный исследователь русской духовности Г.П. Федотов⁴⁵¹. В них видели святых угодников Божьих и заступников, на их помощь надеялись во всех заботах и нуждах. Не важно, насколько русские люди следовали высокому идеалу святости, важно, что именно в святости виделся им высший идеал и высшая цель христианской жизни. В результате, как верно замечал Н. Бердяев, «Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений»⁴⁵².

Оставляя в стороне анализ житийной литературы и историю русской святости, обратим внимание лишь на некоторые аспекты, связанные с проблемой личности. Прежде всего, встает вопрос: какие именно качества русских святых ценились народом в наибольшей степени? Кого канонизировала русская православная церковь?

Лики святости

Конечно, все святые были исповедниками и подвижниками веры, наполненными любовью к Богу и ближним. При этом каждый из них отличался своим характером, по-своему шел к святости. Не случайно церковь разделяет святых по «чинам» в соответствии с видами их подвигов⁴⁵³. Показательно, что среди русских святых очень мало мирян. Подавляющее большинство составляют монахи, как правило, игумены монастырей (они относятся к чину «преподобных»), или, что значительно реже, епископы, достигшие святости своим попечением о пастве («святители»). Особый чин святости представляют юродивые.

К сожалению, житийная литература почти не дает возможности увидеть более подробно личностные особенности святого, поскольку, как и икона, житие, вписавшееся по определенным образцам и канонам, «требует подчинения частного общему, растворения человеческого лица в небесном прославленном лике»⁴⁵⁴. Тем не менее, многообразие русской святости очевидно. Причем, — и это очень важно для нашей темы, — многие исследователи обрацали внимание на существование двух

⁴⁵¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С.27.

⁴⁵² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990, С.44.

⁴⁵³ Среди чинов святых выделяются ветхозаветные праотцы и пророки, апостолы Христовы, равноапостольные и просветители, мученики, священномученики и преподобномученики, исповедники и страстотерпцы, святители и преподобные (святые монахи и монахини), праведные миряне и благоверные монархи и удельные князья; бесребреники, блаженные и Христа ради юродивые.

⁴⁵⁴ Там же, С.30.

противоположных типа характеров святых, за которыми стояло разное понимание религиозных идеалов, способов воздействия на паству, предназначения духовного руководства, взаимоотношений со светской властью и многое другое.

Сам факт существования противоположных идеалов святости еще раз подтверждает радикализм русского духа и полярность выражений национального характера. «Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость. Творчество русского духа также двоятся, как и русское историческое бытие», — отмечал Н.А. Бердяев⁴⁵⁵. Так и внутри круга святых, согласно глубокому исследованию Г.П. Федотова, «остаются различия религиозных типов, порою очень резкие, которые своей внутренней диалектикой обуславливают энергию исторического движения»⁴⁵⁶.

Подчеркнем еще раз, что речь идет о святых людях, достигших той или иной степени обожения. И если что-то представляется нам не соответствующим нашим современным представлениям, то нужно вникнуть в причины и попробовать понять мотивацию поведения. Во всяком случае осуждения поступков святого быть не должно.

В одной из своих статей известный ученый второй половины XX в. С.С. Аверинцев, подробно проанализировал феномен «двуполярности» русской святости. Он говорил о многочисленных «кротких» святых, исполненных любви, милосердия и бережного отношения к людям, и значительно более редком противоположном типе «грозных» святых, которые сыграли большую роль в русской истории. Для народного сознания, как отмечал ученый, было важно именно крайнее проявление качеств. Если речь шла о кротости, то абсолютной, доведенной до пределов полного непротивления злу. Если о грозности, то внушающей страх и трепет. Ведь гнев такого типа святого может обернуться смертью того, кто осмелился ему перечить. Может ли быть что-либо ужаснее, чем смерть как кара Божия по молитве святого?

Чаще всего святые, относящиеся к «грозному» типу, составляли особый чин святых, так называемых святителей, то есть были епископами, наделенными церковной властью. (Хотя, конечно, далеко не все святители были «грозными»). Примечательно, что иногда их власть почти невозможно отличить от политической. К этому типу святых относятся такие яркие личности как св. Иона — первый московский митрополит, ставший во главе русской церкви без санкции Константинополя, Новгородские архиепископы XV в. Евфимий и Геннадий, а также его друг и соратник в борьбе с еретиками преп. Иосиф Волоцкий. В этой борьбе они ориентировались на

⁴⁵⁵ Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Сов. писатель, 1990, Сс.10-11.

⁴⁵⁶ Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс, Гнозис, 1991, С.12.

опыт «гишпанского» короля и инквизиции. «Их власть внушает страх»⁴⁵⁷, а чудеса, о которых повествуют их жития — часто чудеса карающие⁴⁵⁸.

Вдохновляясь примерами ветхозаветных пророков, эти «грозные» святые были строгими поборниками иерархического начала. Для проблемы личности здесь важно то, что эти «грозные» святые стремились исправить грешную природу людей кнутом, принуждением, строгой дисциплиной. Смертную казнь они требовали не только за ересь, но и за недонесение о ереси и вольнодумстве. Характерна и установка на тесное сотрудничество со светской властью, на применение всей силы государственного принуждения, подавляющего свободу и личность. Можно согласиться с Н.А. Бердяевым, который считал святых этого типа выразителями «православия государственного, потом ставшего императорским православием»⁴⁵⁹. Возможно, что запечатлевшись в сознании народа, этот тип святости стал оправдывать идеализацию весьма далеких от святости жестоких правителей, начиная от Ивана Грозного и заканчивая Иосифом Сталиным, попытки канонизации которых нередко предпринимались в последние годы.

Совершенно иной тип святости, соответствующий духу Евангелия, дают «кроткие» святые, которые отказываются от насилия и принуждения, и стараются воздействовать на монашескую братию и мирян своим личным примером. Они достигают святости путем кенозиса (кенозис — самоумаление, самоуничужение), следуя за униженным, страдающим Христом, также безропотно неся свой крест. Этот путь стал определяющим в русской религиозной традиции.

Весьма показательно, что первыми святыми, канонизированными русской церковью, были именно «страстотерпцы» — князья Борис и Глеб, сознательно и добровольно избравшие страдание. Причем это не были мученики за веру, — об этом в их подвиге речь не шла, но они осуществили подвиг полного непротivления злой воле своего брата, безропотно дав себя убить. В церковном предании и народной памяти они остались как неповинные жертвы за грешный мир, уподобившись в этом Христу. «Через жития святых страстотерпцев, как через Евангелие, образ кроткого и страдающего Спасителя вошел в сердце русского народа как самая заветная его святыня», — писал Г.П. Федотов⁴⁶⁰. Парадоксальным образом эти князья через непротivление на земле сделались в церковном сознании небесными защитниками земли русской от врагов.

Впоследствии русская история дала немало такого рода непротivленцев, и почитание кротких мучеников, невинных страдальцев, обиженных, как и безвинных

⁴⁵⁷ Аверинцев С.С. Византия и Русь — два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость // Новый мир. №9. 1988. http://rurmag.com/ru_zar/religion_rel/averintsev/5/j1.html

⁴⁵⁸ Несмотря на дарованный ему дар исцелений, св. Иона мог карать смертью «кощунников», как например, человека, который усомнился в совершенном им чуде исцеления княжны. Преп. Пафнутий Боровский, отказавшийся признать законной власть митрополита без санкции Патриарха, был бит и подвергнут заключению.

⁴⁵⁹ Бердяев Н. А. Русская идея. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2002. С.18.

⁴⁶⁰ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1991. С.50.

убиенных детей, как, например, царевича Дмитрия, вообще всех тех, кому можно сострадать и кого можно жалеть, стало характерной чертой русской религиозности.

Одновременно в церковной памяти запечатлелись и те, кто старались облегчить страдания, сделать жизнь народа более радостной. Таков, например, был образ св. князя Владимира с его пирами и заботой о неимущих⁴⁶¹. В нем воплотился идеал, если можно так выразиться, «социального государства», в котором подданные с благоговением взирают на своего духовного и политического вождя, ожидая от него как от Бога «многие и богатые милости».

Черты мягкой кротости к ближним преобладали и в святости русских монахов. Некоторые из них стали символами разных эпох. Так, символом духовности домонгольской Руси был преп. Феодосий Печерский, который являл собой ярчайший пример кротости, доброты и смирения. Благодаря ему сформировался русский путь монашеской жизни, так как преп. Феодосий, в отличие от своего учителя преп. Антония Печерского, прославившегося суровой аскезой и затворничеством в крохотной мрачной подземной пещере, ввел общежительное монашество. Он стал ориентироваться не на сверхъестественные подвиги и не на суровый образ египетских и сирийских анахоретов-пустынников, изобретавших разные способы умерщвления тела⁴⁶², а на более умеренный опыт палестинских монахов. По оценке Г.П. Федотова, «Мы имеем право говорить об очеловечивании, о гуманизации аскетического идеала в Палестине — и на Руси»⁴⁶³. Впрочем, и эта умеренная аскеза, — пост, бдение, т.е. ограничение сна, и трудничество, — была предельно изнурительна. В образе преп. Феодосия русская церковь нашла свой идеальный тип святости. Не случайно он был вторым канонизированным святым после князей-страстотерпцев и первым канонизированным монахом.

Его житие, написанное легендарным Нестором, свидетельствует о светлой, исполненной кротости и смирения личности преподобного. Для нашей темы важно отметить, что, следуя по кенотическому пути, преп. Феодосий дал всем последующим поколениям монахов образец служения как Богу, так и людям. Его скромность, даже скрытность, потаенность в аскетических подвигах (он тайно носил в молодости вериги), готовность неустанно трудиться на пользу братии сочетались с организацией широкой благотворительности, заботой о сырых и убогих, старых и больных, а также заключенных, которым каждую неделю монастырь посылал воз

⁴⁶¹ Св. Владимир, по словам А.В.Карташева, «поразил народное воображение не тем только, что он, как и его предшественники, ублажал пирами своих дружинников и заслуженных сотрудников, но и заботился по крайней мере о праздничных трапезах всего бедного населения государства. Он хотел сохранить и расширить всеобщий пир и всеобщую радость братолюбивой жизни». «Это не откуп только куском хлеба или грошиком на жалобную просьбу нищего у окна, а активное снабжение из государственного центра по столице, по городам и захолустьям срочной помощью нуждающихся». Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Книга 1. М.: Столица, 1993 (репринтное издание). Сс.125-127.

⁴⁶² Евстафий Солунский (XII в.) дает почти исчерпывающий список различных способов умерщвления ими своей плоти: нагота, нестрижение волос, сон на земле, отказ от мытья, пещерничество, ношение железных вериг, погребение заживо, полное затворничество, ношение власяниц и пр. Все эти формы были известны и русским подвижникам.

⁴⁶³ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1991. С.56.

хлебов. При этом преподобный активно шел в мир, общался с боярами и простым народом. Характерна и его борьба с неправедными судьями и властью имущими, в частности, с князем Святославом, насильственно захватившим власть в Киеве. В отношении же с монашеской братией он был терпелив и в редчайших случаях прибегал к наказаниям. Удивительна его мягкость к подавшимся в бега монахам, — как отец из евангельской притчи о блудном сыне он всегда радостно встречал возвращавшихся. Все это свидетельствует об уважительном, даже трепетном отношении преп. Феодосия к личности другого человека, признании его права на свободный выбор и ошибку. Преп. Феодосий и его ученики задали высочайший уровень духовной жизни монашеской братии, который после его смерти стал постепенно снижаться⁴⁶⁴.

Монгольская эпоха принесла кроме всех бед духовное одичание русского народа. Глубокий нравственный упадок царил и в монашеской жизни. Духовное возрождение совершилось благодаря усилиям величайшего русского святого преп. Сергия Радонежского. Он стал, по меткому слову В.О. Ключевского, не просто выдающимся историческим деятелем, но «народной идеей», а его дело приобрело значение практической заповеди, завета, того, «что мы привыкли называть идеалом»⁴⁶⁵.

В своей знаменитой работе «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства», В.О. Ключевский отмечал, что этот святой человек «поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее». Он благословлял одних на борьбу с татарскими захватчиками, а других — на освоение диких северных земель. «При имени преподобного Сергия народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и возрождение политическое, и затверживает правило, что политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной. Это возрождение и это правило — самые драгоценные вклады преподобного Сергия, не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа, в его нравственное содержание»⁴⁶⁶.

Преп. Сергей также как и преп. Феодосий принадлежит к «кроткому» типу святых. «Смиренная кротость — основная духовная ткань его личности», — писал Г.П. Федотов⁴⁶⁷. Совершая чудеса, он стремился принизить свою духовную мощь, внушая, что воскрешенный им мертвый ребенок просто спал, запрещая называть его именем источник, забивший по его молитве из земли. Иногда кажется,

⁴⁶⁴ Это проявилось, в частности, в отходе от идеалов общежительного монашества с нераздельным общештатным имуществом, общим хозяйством, одинаковой для всех пищи и одеждой, распределением монастырских работ между всеми членами монастыря. После смерти преп. Феодосия монастырь превратился в хозяйственную корпорацию, своего рода ассоциации на паях, так как где самыми желанными постриженниками сделались те, кто отдавал свои богатства. Стало естественным деление на привилегированных и неподноправных — черных работников.

⁴⁶⁵ Ключевский В.О. Благодатный воспитатель народного духа. М., 1892. С.7.

⁴⁶⁶ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства / Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М.: Мысль, 1993. Сс.104-106.

⁴⁶⁷ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1991. С.146.

что преподобный, будучи игуменом монастыря, чуть ли не отказывался от применения своей власти. Они никогда не наказывал монахов. И когда он слышит недовольные слова своего брата, претендовавшего на старшинство в монастыре, он тихо уходит из обители. Вернуться его туда заставил лишь митрополит. Также как и преп. Феодосий, преп. Сергей был верен кенотическому идеалу, что выражалось в смирении и стремлении послужить братии.

«Как я смогу перечислить прочие добродетели его: спокойствие, кротость, молчаливость, смирение, негневливость, простоту без ухищрений? Он любил одинаково всех людей, никогда не впадал в ярость, не препирался, не обижался. (...) «Он без лености братии как купленный раб служил: и дрова для всех колот, и толок зерно, и жерновами молот, и хлеб пек, и еду варил; обувь и одежду кроил и шил; и из источника воду в двух ведрах черпал и на своих плечах в гору носил и каждому у кельи ставил»⁴⁶⁸.

Любовь как «главизна добродетелей» руководила как самим преп. Сергием, так и его учениками, основавшими множество монастырей. Большинство из них сделалось святыми, направляя, как и преп. Сергей, свою любовь не только к Богу, но и людям.

В преп. Сергии в его учениках гармонично сочетались молитвенное созерцание и хозяйственная хватка, «любовь к святому подвигу одинокого пребывания в пустыне, благоразумие и умение вести хозяйство в ими же устроенном монастыре», — отмечал И. Хрущов, исследователь XIX в.⁴⁶⁹. С течением времени в эти две стороны деятельности (молитвенной и хозяйственно-практической) разделяются, а с ними все дальше расходятся между собой представления об идеалах религиозной жизни. Противоречия между ними вышли на поверхность в конце XV- начале XVI вв.

Символами этой эпохи выразителями двух противоположных идеалов стали преп. Нил Сорский (1433-1508) и преп. Иосиф Волоцкий (1439-1515). Первый продолжал родословную «кротких», а второй являлся одним из наиболее ярких примеров «грозных». Их столкновение и борьба, закончившаяся победой иосифлян, во многом определили всю дальнейшую траекторию развития православной традиции, а также отношение к личности.

Центральными в их споре были два вопроса. Первый касался права монастыря владеть селами, которое защищал преп. Иосиф и противником которого был преп. Нил и его сподвижники — «нестяжатели». Второй относился к борьбе с еретиками. «Вопрос о селах, — как справедливо замечает в этой связи прот. Г. Флоровский, — был только внешним поводом, разрядившем внутреннее напряжение. В этот

⁴⁶⁸ Житие преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия Чудотворца. Написано премудрейшим Епифанием / Памятники литературы Древней Руси. XIV- середина XV в. М.: Художественная литература, 1981. С. 291, 323.

⁴⁶⁹ Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого. М., 1868 (Репринтное издание). С.12.

внутренний спор были вовлечены самые религиозные массы. Происходит поляризация народной стихии»⁴⁷⁰.

Можно сказать, что в лице этих двух святых обозначились два способа воздействия на верующих и два пути преобразования мира на христианских началах. Первый путь, предложенный преп. Иосифом ориентировался, прежде всего, на принудительные средства внешнего воздействия, не исключая насильственные методы. Религиозная дисциплина, охватывающая как можно более широкие сферы жизни, должна была выражаться и во внешнем благочестии. Преп. Нил, напротив, надеялся на преодоление зла в мире через внутреннее преображение личности, создание нового одухотворенного человека. Насилие и принуждение казались ему не соответствующими евангельским идеалам.

Проблема, однако, заключается в том, что и у преп. Иосифа, и у преп. Нила были свои веские доводы и своя «правда». Оба они — наследники преп. Сергия и в этом смысле — духовные братья. Не случайно, преп. Иосиф высоко ценил духовный опыт преп. Нила и посылал к нему своих учеников для обучения молитве и созерцанию. Тем не менее, во взглядах на многие вопросы эти два святых подвижника разительно расходились между собой. Это относится и к вопросу о свободе личности.

Преп. Нил и его последователи — «заволжские старцы» (северные Вологодские и Белозерские монастыри известны под общим именем «заволжских»), связывали главную цель своей жизни с «умным деланием» и мистическим созерцанием, исихией, которое широко практиковалось на Афоне. Но укоренить эту практику на Руси преп. Нилу удалось ему лишь отчасти, поскольку после его кончины и разгрома «заволжского» движения она была практически утеряна. Восстановил ее в XVIII в. Паисий Величковский, извлекая на свет Божий преданные многовековому забвению писания преп. Нила. В дальнейшем ее развили оптинские старцы.

Оптимальной формой жизни для исихии был не общежительный монастырь, а скит, где каждый жил отдельно. На этом пути духовного совершенствования главный упор делался не на внешнее благочестие, а очищение внутреннего мира, «хранение сердца». В скитском уставе, составленном преп. Нилом, всякие телесные подвиги, изнурение плоти всяческими лишениями, постом и голодом, виригами и власняницами не предусматривались. «Безмерный пост и пресыщение равным образом предосудительны..., но безмерный пост и безмерное воздержание приносят еще больше вреда, чем ядение до сытости», — считал преп. Нил⁴⁷¹.

Каждый сам определял для себя, что ему полезно для духовного роста. Более того, он не давал послушания в какой-либо определенной форме, полагая, что каждый сам должен знать, чему склонна его природа, и заниматься трудом по призванию. Иноки предпочитали «работать под крышей» в келиях, заниматься

⁴⁷⁰ Прот Г. Флоровский. Пути русского богословия. (Репринтное издание. Париж, 1937). Киев: Путь к истине, 1991. С.17.

⁴⁷¹ Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М.: Мысль, 1993. С.224.

перепиской древних книг или переводами греческих рукописей. Требовалось, чтобы монахи постоянно читал Священное Писание. Все заволжские старцы отличались интеллектуальностью. «Нил Сорский меньше преп. Сергия пахнет землею и стружкой. В лице преп. Нила мы впервые встречаем на Руси образ «святого интеллигента» — справедливо писал о. И. Кологривов⁴⁷².

Сложность состоит в том, что, по убеждению преп. Нила, никакое благочестие, чтение молитв, прилежное богослужение само по себе не приведет к Богу. Только «умное делание», т.е. исихия, и внутренняя борьба с грехами и дурными помыслами может преобразить человека и привести его к «обожению». На это способны немногие. По самому своему замыслу созерцательная скитская жизнь не могла стать широким массовым движением. Не удивительно, что к моменту смерти преп. Нила в его скиту было всего двенадцать старцев. Впрочем, их влияние на народ было огромно.

Кроме того, для продвижения по пути, предложенному преп. Нилом, нужна была полная изоляция от мира. Скит — это место, по словам преподобного, — «мирской чади невходное». В своем Поучении он говорил, что «подлинное отречение и беспопечение, т.е. удаление от всякой мирской вещи» есть — «великолепные добродетели», необходимые для «внимания в деле Божиим»⁴⁷³. Это вело к «забвению о мире, но не только в его суете, но и в его нуждах и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание... Именно отказ от прямого религиозно-социального действия и был своеобразным социальным коэффициентом Заволжского движения», — справедливо писал прот. Г. Флоровский⁴⁷⁴.

Противоположную позицию занимал преп. Иосиф Волоцкий. Его правда заключалась в заботе о мире и в программе социальной благотворительности. Если преп. Нил и его старцы ставили во главу угла личное спасение, то преп. Иосиф стремился к спасению всех православных христиан русской земли. Но как воспитать полудикое общество на христианских началах? Как привить нравственную дисциплину монахам, живущих в монастырях по своему разумению, знать не знающих ни братолюбия ни помощи ближним? Как остановить распространение ересей, сопровождающееся «волхованием», богохульством и поруганием икон? По мысли преп. Иосифа нужно было действовать через жесткое пресечение безобразий и принуждение, которое бы выработало бы привычку к внешнему благочестию, а оно со временем дало бы свои плоды, преобразуя шаг за шагом и сердце человека. Ему думалось, что дисциплиной, строгостью и «кнутом» можно пробудить совесть и развить нравственность.

⁴⁷² Иеромон. Иоанн (Кологривов) Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. Сс.172-173.

⁴⁷³ См.: Преподобного и богоносного отца нашего игумена Нила Сорского, основателя скитского жития, поучения его ученикам, которые вместе с ним в пустыне захотели жить, собранные из Священного Писания и содержащие все, что нам необходимо». Смолич И. Жизнь и учение старцев. Богословские труды, №31. М.: Московский патриарх, 1992. С.121.

⁴⁷⁴ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С.21.

По его глубокому убеждению, и монастырь, и мир составляют две части единого целого — христианского государства. А потому не отшельничество и не скит, но общежительный монастырь как хозяйственно-экономический и культурно-просветительский центр выделялся ему идеальной формой монашеской жизни.

Фактически все мировоззрение преп. Иосифа как раз и определялось идеей социального служения. В результате монашество рассматривалось им как своего рода служба во имя Бога и на благо общества. Его заботы об экономическом процветании монастыря как раз и связывались со стремлением организовать как можно более масштабную благотворительность, устроить приюты, странноприимные дома и больницы, помогать людям во время голода и неурожаев, а также поднять культурно-образовательный уровень иноков и мирян. Так оно и произошло, и монастырь мог прокормить в голодные годы до семи тысяч человек.

Однако «перенапряжение» в социальной деятельности вредило молитвенному подвигу, а тщательно распisanная организация жизни монахов перерастала в заорганизованность, внешнее благочестие почти совсем заменило «умное делание».

С заботой о всем христианском народе, его духовном и нравственном здоровье, связано и крайне жестокое истребление ереси, в которой преп. Иосиф видел не что иное, как непосредственное проявление действий дьявола. А с ним никакие компромиссы невозможны. Его программа выражена уже в самом названии послания: «Слово против ереси новгородских еретиков, утверждающих, что не следует осуждать ни еретика, ни вероотступника. Здесь же дано рассуждение по Божественному Писанию о том, что еретика и вероотступника не только осуждать, но и проклинать следует, а царям, князьям и судьям следует отправлять их в заточение и подвергать жестоким казням». При этом, как это делалось в Византии, а затем в Испании и других странах, церковь обличала еретиков и обосновывала необходимость их казней, осуществление которых перекладывала на плечи светской власти. Преп. Иосиф обосновывает насилие к инакомыслящим, пытки и казни, представляя это в высшей степени богоугодным делом, заповеданном Св. Писанием и Св. Преданием.

Для проблемы личности здесь важно не только оправдание крайней жестокости, но и то, что в один разряд с еретиками ставятся вольнодумцы, православные, «прельстившиеся» другой верой, вообще высказывающие сомнения рационалисты или, напротив, приверженцы старых языческих воззрений, вообще все те, кого только можно было бы заподозрить в отходе от чистоты православия. К ним близки «неверные», неправославные «инородцы». Ереси и уклонения часто связываются с «иудейским вероучением», которое считается основой всяческих заблуждений. Это, в свою очередь, становится почвой для антисемитизма, обоснованием которого служили труды св. Иоанна Златоуста, очень популярные на Руси.

В логике преп. Иосифа, которая была унаследована его последователями последующих эпох, можно выделить три основных звена, каждое из которых все дальше уводит от евангельского духа любви и милосердия и ведет к оправданию насилия над личностью. Отчасти эта логика сохраняется и поныне.

Первое звено связано с обоснованием «лютых казней» тем, что евангельский запрет на насилие и ненависть к врагам якобы имеет ограничение, то есть действует до тех пор, пока этим врагом не совершена агрессия. Но поскольку, по мнению, преп. Иосифа, еретики совершили такую агрессию, а именно начали «обольщать» православных, то применение к ним насилие не более чем защита⁴⁷⁵. Насилие необходимо также и по отношению к богохульникам, «ведь если наказывать нужно тех, кто хулит земного царя, то тем более тех, кто хулит царя небесного»⁴⁷⁶.

Второе звено в цепи этих рассуждений связано с перекладыванием ответственности практического осуществления преследований, пыток и казней на государство. Исходя из того, что не только еретики, но «вероотступники», к которым можно было причислить фактически кого угодно, «усомнившегося» в тех или иных положениях веры и рассуждающих по-своему, являют собой худший вид преступников, то всех их «следует не только осуждать, но и предавать жестоким казням»⁴⁷⁷. Если правитель не пресекает ереси, то грех с еретика перекладывается на него самого. Таким образом, светская власть ответственна за хранение чистоты веры в обществе. Человеческие чувства, сострадание и жалость, в данном случае обманчивы. «Если убьет кто по воле Бога, убийство это лучше всякого человеколюбия. Если и помилует кто из человеколюбия вопреки тому, что угодно Богу, — недостойнее всякого убийства будет это помилование»⁴⁷⁸.

Третье звено этой логики ставит знак равенства между преданием смерти молитвой и убийством оружием. «Это одно и то же, что молитвой смерти предать, что оружием убить виновного», — говорит преп. Иосиф. Он приводит многочисленные примеры из Св. Писания, в которых по молитвам ветхозаветных пророков и праведников, также как и новозаветных апостолов и учеников Христовых, грешники были наказаны и даже преданы смерти силой Божией.

Таким образом, по логике преп. Иосифа и его последователей, христианское общество не может позволить отступление от православной веры. Инакомыслие — духовная болезнь, причем заразная. В мягкости к еретикам, отступникам и иноверцам видится измена Христу. Напротив, безжалостные преследования, жестокие казни, насильственная расправа со всеми, кого можно только заподозрить в уклонении от правой веры, — «хуле на Бога», — все это, согласно преп. Иосифу и его

⁴⁷⁵ «Подобно тому, как пастухи позволяют овцам свободно пастись, пока дикие звери не угрожают им, так и православные пастыри, — «если увидят они неверного или еретика, никакого вреда не приносящего душам верных, то с миром и кротостью пусть поучают неверных и еретиков. Но если увидят они проклятых еретиков, стремящихся погубить Христово стадо и растлить его еретическим иудейским вероучением, следует им тогда высказать ревность и старание, чтобы ни одна овца стада Христова не была похищена дикими зверьми. ...когда мы видим, что неверные и еретики хотят обольстить православных, тогда следует не только ненавидеть их или осуждать, но и предавать проклятию, наносить им раны и тем освящать свои руки». Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого / Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984. С.327.

⁴⁷⁶ Там же, Сс.327-329.

⁴⁷⁷ Там же, С.335.

⁴⁷⁸ Там же, С.339.

последователям как раз якобы и отвечает христианскому учению и соответствует традиции, установленной святыми отцами на Вселенских Соборах.

Против этой логики выступили преп. Нил Сорский и его последователи, напоминая, что наиболее важная заповедь заключается в любви к Богу и ближнему: «в благодати Нового завета владыка Христос открыл союз любви, чтобы брат не осуждал брата, а только Бог судил грехи людей, сказав: «Не судите и не будете осуждены»⁴⁷⁹. Но победа «иосифлян» ознаменовала собой торжество жесткой линии. Показательно, что преп. Иосиф был канонизирован уже в конце XVI в., причем трижды. Преп. Нил удостоился канонизации лишь в начале XIX в., а в начале XX столетия она была санкционирована Синодом. Таким образом, «правда» преп. Иосифа оказалась определяющей линией развития православной традиции в течение нескольких веков. Государство и церковь в своей «симфонии» видели главную угрозу в свободе, а терпимость к инакомыслию расценивали как слабость.

Ставка на «уставное благочестие» и сосредоточенность на внешней обрядовой стороне церковной жизни повлияла на духовную жизнь. Произошло постепенное угасание святости. В конце XVII века не было ни одного святого. Постепенное возрождение началось в XVIII в. и продолжилось в XIX в., причем, как правило, новые святые и близкие к святости подвижники ориентировались на почти задвленное «умное делание», ту самую традицию, которую пытались привить св. Нил Сорский и заволжские старцы. Их представление о личности и смысле жизни отличалось от укоренившейся официальной линии осифлян.

Совершенно особое место занимает величайший русский святой преп. Серафим Саровский (XIX в.), кротость которого, кажется, просто не знала пределов. «Повстречавшись с разбойниками, он кладет на землю топор и с поклоном подставляет себя под удары, которые хотя не умертвят его, как Бориса и Глеба, но изувечат на всю жизнь», — читаем у С.С. Аверинцева. По его словам, «При выяснении русской специфики необходимо учитывать, насколько черта непротивления и жертвенности подчеркнута и усилена в конкретном облике Серафима всей его детской, чуть юродивой ласковостью, «благоуветливым гласом» его словес, звучащих как лепет. «Радость моя!..» — это его обращение к знакомым и незнакомым»⁴⁸⁰.

Таким образом, можно заключить, что, с одной стороны, в русской православной традиции глубоко укоренилось представление о святости как реализации евангельских идеалов и следовании по пути кенозиса. Это мы и видим в лице многочисленных русских «кротких» святых. С другой стороны, канонизируя «грозных» святых, церковь признавала и другой религиозный идеал, связанный с социально-карикативной деятельностью и «спасением многих», что предполагало меры внешнего принуждения и «уставное благочестие». И в том, и в другом случае высшая

⁴⁷⁹ Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков / Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984. С.361.

⁴⁸⁰ Аверинцев С.С. Византия и Русь — два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость // Новый мир. №9. 1988. http://rumagic.com/ru_zar/religion_rel/averintsev/5/j1.html

цель заключалась в том, чтобы пробудить в человеке духовные силы, и привлечь его, — своим ли примером или, напротив, внешней дисциплиной, — к исполнению заповедей Божьих, а, значит, и преобразению личности.

Монашеский идеал

Большинство русских православных святых, как уже отмечалось, были «преподобными» или «святителями», то есть монахами или церковными иерархами, которые, в соответствии с византийской традицией, также формировались исключительно из монашеской среды. На пример монашествующих и ориентировалось русское благочестие.

Конечно, также и в католической традиции большинство святых были монахами. Однако католицизм строго разграничивает духовно-нравственные требования, которые предъявляются монахам от тех, которые предназначены для мирян. В русском православии, напротив, каждый верующий вне зависимости от того, принял ли он монашеский постриг или нет, обязан быть «монахом — аскетом в сердце своем»⁴⁸¹.

На века утвердилось представление о том, что монах отличается от мирянина только тем, «что последним дозволена жизнь в супружестве, а первые избирают жизнь безбрачную»⁴⁸². Впрочем, и в семье предполагается определенная аскеза и воздержание, а в идеале жизнь как брата с сестрой⁴⁸³. Не случайно поэтому в прежние века многие благочестивые миряне стремились перед смертью постричься в монахи. В получении этого «равноангельского состояния» виделась необходимая ступень на пути к совершенству.

В православной традиции с момента крещения Руси и до XVI в. монашеская и церковная жизнь строилась в соответствии с положениями так наз. Студитского Устава, унаследованного из Византии⁴⁸⁴. Согласно мысли Феодора Студита, монашество представляет собой особое таинство, наряду с крещением и евхаристией. Поэтому только монашество и можно считать подлинным христианством.

⁴⁸¹ Прот. С. Булгаков. Православие. Очерки учения православной Церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С.186. Не случайно поэтому, даже двухлетние младенцы, а жития святых говорят и о младенчестве, уже должны были, согласно правилам XVI в., соблюдать посты. Некоторое снисхождение делалось беременным на последних сроках, которым заменяли земные поклоны поясными, не изменяя, впрочем, их количество, доходившее до тысячи и более. Сейчас, конечно, все не так, но общая установка сохраняется.

⁴⁸² Собрание писем оптинского старца Амвросия к мирским особам. М.: Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2003. С.47.

⁴⁸³ Об этом подробно пишет, например, иеромонах В.М. Лурье, отстаивая традиционную точку зрения, согласно которой заповедь «плодитесь и размножайтесь» (Быт.1,22) по-настоящему исполняется только в Церкви, рождающей своих чад в жизнь вечную. «В Церкви Христовой девство — это норма, а брак допускается только по снисхождению». Брак становится безгрешным, если только супруги хранят воздержание, живя по-монашески. Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000. Сс.18-19.

⁴⁸⁴ Его автором был Феодор Студит — лидер монашеской партии в Византии, отличавшейся крайним моральным ригоризмом.

«Некоторые люди спрашивают, откуда пошел обычай отказываться от этого мира и становиться монахами? Но их вопрос — это то же самое, что спрашивать, откуда пошел обычай становиться христианами? Ибо тот Единый, Который положил начало апостольской традиции, предписал также шесть таинств, ...пятое — иноческое житие»⁴⁸⁵.

Позже в русском православии утвердился еще более строгий Иерусалимский устав, также византийского происхождения. Он определял не только собственно монашескую, но и мирскую жизнь. По оценке арх. Иоанна (Маслова), в допетровскую эпоху «Монастырский устав определял всю жизнь русских людей. Отличие мирян состояло лишь в том, что они могли вступать в брак и заниматься мирскими делами, во всем же остальном должны были подражать монахам»⁴⁸⁶.

Судя по известным памятникам древнерусской духовности, например, так называемому «Вопроцанию Кирика», относящемуся к XII в., которое приравнивали к церковным канонам⁴⁸⁷, строгие посты предписывались даже совсем маленьким детям. Во всяком случае, младенец мог нарушать посты только в первый год жизни.

Новый импульс к развитию аскетический идеал получил в XVIII в., который начался с реформ в духе Просвещения, «вольтерианства», распространения масонства, а закончился возрождением монашества.

Для нашей темы здесь важно обратить внимание на то, что проповедь аскезы, соединенной с «умным деланием», так наз. исихией, принесенной с греческого Афона, широко распространилась благодаря усилиям св. старца Паисия Величковского. По его убеждению монашество обладает особой привилегией на «умное делание», т.е. внутреннее преобразование, возможное лишь при полном отречении от мира, и когда монах занимается «умной молитвой», «все внешнее делается мерзким и ненавистным»⁴⁸⁸. «Инок есть исполнитель заповедей Христовых, совершенный христианин», — считал св. Паисий, ибо он — «самовольный мертвец, добровольно умирающий в духовных подвигах». И лучше «умереть с малым подвигом в пустыне, нежели искать великих подвигов среди мира»⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ Согласно мысли Феодора, монашество представляет собой особое таинство, наряду с крещением и евхаристией. Все это означало, что господствующей в византийской, а затем и русской церковной среде стала точка зрения, согласно которой только монашество и можно считать подлинным христианством. «Некоторые люди спрашивают, откуда пошел обычай отказываться от этого мира и становиться монахами? Но их вопрос — это то же самое, что спрашивать, откуда пошел обычай становиться христианами? Ибо тот Единый, Который положил начало апостольской традиции, предписал также шесть таинств, ...пятое — иноческое житие». (См.: Феодор Студит. Письмо 2, 165 (Григорию). Прот. И. Мейендорф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Пер. с англ. В.Марутика. Мн.: Лучи Софии, 2001. С.81

⁴⁸⁶ Арх. Иоанн (Маслов) Обрядовые особенности покаянной дисциплины Древней Руси / Богословские труды. Выпуск 31. М.: Издательство Московской патриархии, 1992. С.27.

⁴⁸⁷ См.: Проф. С. Смирнов. Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М.: Синодальная Типография, 1913. С.115.

⁴⁸⁸ См.: Об умной или внутренней молитве сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского, настоятеля Нямецкого и других монастырей в Молдавии и основателя Русского Ильинского скита на Афоне. Пер. с славянского. М.: Типо-Литография И. Ефремова, 1902. С.45.

⁴⁸⁹ Паисий Величковский. Кривны сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Тимченко С. (сост.) Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.283.

Та же идея прослеживается в писаниях выдающихся подвижников XVIII-XIX вв., последователей исихии, — св. Димитрия Ростовского, св. Тихона Задонского, а позже св. Феофана Затворника, Амвросия и других оптинских старцев. Во главу угла ими было поставлено не внешнее благочестие, а внутренние экзистенциальные переживания человека. Но также как и у преп. Нила, у них наметился уклон к отрицанию не только мира, но и ценности земной жизни.

Иной подход развивал преп. Серафим Саровский (1759-1833). Он прошел путь инока в общежительном монастыре, отшельника, столпника, молчальника и затворника, став после выхода из затвора старцем, окормлявшем всех приходивших к нему. Он не считал монашество высшим и единственно спасительным путем. «Что же касается до того, что я монах, а вы мирской человек, — говорил св. Серафим помещику Н.А. Мотовилону, — об этом думать нечего: у Бога взывается правая вера в Него и Сына Его Единородного, за что и подается обильно свыше благодать Духа Святого»⁴⁹⁰. «Господь равно слушает и монаха, и мирянина, простого христианина, лишь бы оба были православные и оба любили Бога из глубины душ своих, и оба имели в Него веру, хотя бы «яко зерно горушно»⁴⁹¹.

Мирской образ жизни, согласно преп. Серафиму, не является препятствием к достижению духовного совершенства и осуществлению главной цели христианской жизни, которая состоит, по его выражению, в «стяжании Духа Святого». «Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божия».⁴⁹²

Раскрывая смысл такого «стяжания», он уподоблял его стяжанию денег, приобретению имущества и вспоминал свое детство, когда вместе с отцом, — тот был купец, — торговал товаром, «который больше барыша дает». «Так и вы поступайте. Как в торговом деле не в том сила, чтобы лишь только торговать, а в том, чтобы от торга чем бы то ни было больше барыша получить, так и в жизни христианской не в том сила, чтобы только молиться или какое-нибудь доброе дело делать. Так дело наше состоит не в увеличении счета добрых дел, служащих лишь средствами, но в извлечении из них большей выгоды, то есть приобретении обильнейших даров Духа Святого»⁴⁹³.

Тем самым преп. Серафим открывал возможность любому мирянину найти себе, не порывая с миром, такое занятие, которое в наибольшей степени соответствовало бы его духовному призванию, способствовало духовному восхождению и соединяло с Богом. Каждому нужно испытывать себя, чтобы найти свой индивидуальный путь.

⁴⁹⁰ Мотовилов Н. Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. М.: Отчий дом, 2005. С.217.

⁴⁹¹ Преп. Серафим Саровский О цели христианской жизни. Беседа его с сибирским помещиком и совестным судьей Николаем Александровичем Мотовиловым / Тимченко С. (сост.) Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.322.

⁴⁹² Там же, С.201.

⁴⁹³ Там же, Сс.203-204.

Судя по всему, его подход не получил широкого распространения. Сейчас многие православные авторы, в первую очередь, монашествующие, утверждают, что только монашество является образом «нормальной» христианской жизни, которую «должны вести все христиане, но которая не имеет ничего общего с жизнью мирской»⁴⁹⁴.

В целом в русской православной традиции преобладало представление о том, что обожения могут достичь только монахи, однако аскеза вменяется в обязанность всем христианам, хотя и в разных видах и формах. Обычно это пост, молитва, бдение и другие подвиги и лишения. Так «устанавливается особый образ аскетического приятия этого мира и его жизни, аскетического труда и творчества в нем»⁴⁹⁵. Аскетические труды святых отцов, по выражению св. Паисия Величковского (XVIII в.) — «азбука для монашествующих и руководство для мирян»⁴⁹⁶.

В этой связи небезынтересно посмотреть, что именно требовалось от монахов и как понималось это вне стен монастыря, в мирской среде. Отметим самые важные представления и установки. Они связаны с очищением от греха и главными добродетелями — смирением и послушанием.

Смирение и послушание

Исходная позиция связана с представлением о том, что ни один человек не является безгрешным после грехопадения прародителей, добавляя к первородному греху свои личные греховные помыслы и поступки. Очищение от личных грехов осуществляется уже в таинстве крещения. Символически оно выражается в том, что перед погружением в купель человек снимает свои одежды и затем облачается в новые. Таинство покаяния, которое иногда называют новым крещением, снимает тяжесть совершенных грехов, и нет греха, который бы Бог не простил. Поэтому таинство покаяния совершается перед причащением. «Однако у аскетов прощение не осушает источники слез. Сокрушение о грехах идет гораздо дальше, чем покаяние»⁴⁹⁷, — отмечает о. Ф. Шпидлик. Это траур из-за своего греховного состояния, постоянный плач в сердце («пентос»). «Крещение слезами» называл это состояние св. Григорий Богослов. Важно обратить внимание на то, что чем ближе к святости человек, тем сильнее у него осознание собственной греховности. Подобно

⁴⁹⁴ У наиболее ригористично настроенных монашествующих авторов проводится мысль, что миряне даже не христиане «второго сорта», но обреченные на гибель «духовные мертвецы». «Можно сколь угодно сетовать, будто Церковь «до сих пор» все не может разработать идеала христианской жизни или даже святости для «мирян» (то есть для людей, живущих мирскими интересами) — но делом Церкви все равно будет оставаться следование за Христом и навстречу Христу из мира, а не погребение многочисленных мирских покойников (Мф. 8, 22)». Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000, С. 4.

⁴⁹⁵ Прот. С. Булгаков. Православие. Очерки учения православной Церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С. 187.

⁴⁹⁶ Архимандрит Паисий Величковский. Крины сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Тимченко С. (сост.) Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С. 251.

⁴⁹⁷ Шпидлик Фома. Духовная традиция восточного христианства. М.: Паолине, 2000. С. 233.

яркому свету Божественные лучи в его душе высвечивают теневые стороны личности, когда же света почти нет, то и грехи не замечаются.

Осознание своей беспомощности и неспособности к преодолению греховности ведет подвижника к надежде на помощь Божию, поэтому он не приписывает себе никаких заслуг, но все доброе связывает с Богом. Это и есть добродетель смирения. Она противоположна гордыне — «матери всех зол». И поэтому без смирения напрасны все аскетические подвиги. Ведь и они могут питать самодовольство и превозношение над другими. Если смирение в отношении к Богу связано с осознанием своих пороков, то смирение по отношению к другим людям проявляется в незлобивости и любви, причем не только к друзьям, но и врагам. На любое оскорбление человек отвечает: «прости», со смирением, таким образом, связана кротость и умение прощать обиды.

Таким образом, смирение ни в коем случае нельзя понимать как забитость или как поспрашивание собственного достоинства. Но, попадая за стены монастыря, эта добродетель часто превращалась именно в привычку терпеть унижения. Монашеская установка на постоянный плач о грехах также трансформировалась.

Здесь важно обратить внимание на то, что в церковной традиции сложилась своего рода система принижения человеческого достоинства, которая, конечно, была направлена на лучшее, на воспитание смирения. Весьма характерны в этом отношении слова св. Паисия Величковского (XVIII в.), которые, как представляется, очень точно передают общую установку: «зазирая свою немощь и осуждая себя, говори: горе тебе, душа моя, окаянная, горе тебе, скарденная; горе тебе, всескверная, ленивая, нерадивая, сонливая, жестокая; горе тебе, погибаящая. И так, мало по малу она умилилась, прослезится, в себя придет и покается»⁴⁹⁸.

Можно предположить, что ориентированная на монашеский идеал установка на постоянный плач о грехах адекватно могла пониматься только монахами, причем в их «идеальном» состоянии. Увы, это встречалось редко. Как отмечает в этой связи игумен Петр Мещеринов, говоря о современном монашестве, «смирение — слово, часто употребляемое в качестве «рецепта от всего». Действительно, смирение — великая, необыкновенно действенная вещь; но только в том случае, когда оно истинно. В нашем обиходе под смирением часто понимают унижение, готовность к издевательствам над собою, некий «мазохизм», пришибленность, задавленность личности и т.п. Но это лжесмирение, совершенно не христианское, не евангельское состояние»⁴⁹⁹.

А что же миряне? Анализируя современную церковную жизнь, современный исследователь Б.К. Кнорре обращает внимание на давнюю, укорененную в веках и сохраняющуюся в наши дни традицию, которую он обозначает как

⁴⁹⁸ Архимандрит Паисий Величковский. Крины сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Тимченко С. (сост.) Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.250.

⁴⁹⁹ Игумен Петр (Мещеринов) Жизнь в церкви. Мучение любви, или... // Альфа и Омега. 2006. №1. <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1262/>

«индоктринация вины»⁵⁰⁰. Речь идет о постоянном внушении верующему чувства своего недостойнства и вины за греховность. Оно начинается с самого начала воцерковления и продолжается до конца дней. Причем, наверное, по аналогии со святыми отцами, остро видевшими свои грехи, человек призывается быть все более чувствительным к своему «непотребству». Так, в трудах о. Вл. Свешникова, — известного современного пастыря и проповедника, — говорится о том, что настоящий православный верующий должен видеть себя заслужившим все несчастья, которые ему выпадают в этой жизни, а в после смерти — адские муки. Это «за согрешения свои, за нерасторгнутое общение с сатаной, за падение, общее всем человекам, за свое собственное пребывание в падении; наконец, за самое недостаточное и часто превратное исполнение заповедей». Поэтому рекомендуется «почаще вспоминать свои подлости и низости». Видимо, предполагается, что постоянное ощущение собственной греховности ведет к глубокому покаянию, а значит и преобразению личности, раскрытию подобия Божия.

Вместе с тем, по справедливой оценке Б.К. Кнорре, подобная концентрация на негативных сторонах человеческой природы («падении», «непотребном человеческом естестве», «нечистоте», «осквернении», «греховности», «окаянстве» и т.п.) ведет к тому, что беды и несчастья на этом свете очень полезны, что эти «скорби» очищают душу. А значит, не нужно противостоять злу, столь распространенному в нашем падшем мире, а безропотно нести свой крест. В социально-политическом отношении это ведет к гражданской пассивности и «смиренному» отношению к деспотизму, хамству и несправедливости.

Со смирением тесно связано послушание. (Оно входит в один из трех монашеских обетов наряду с нестяжанием и целомудрием). Иоанн Лествичник (VII в.) определял послушание как «добровольную смерть», «погребение своей воли». Это означает, в частности, что послушник не только воздерживается от всякого зла, но и не делает ничего хорошего по собственной воле. Та же самая установка пронизывает весь уклад церковной жизни, и практически на все, что выходит за рамки частной жизни, требуется разрешение архиерея⁵⁰¹.

Весьма интересно, что в идеале послушание предполагает, если можно так выразиться, преодоление индивидуальности во имя личности. Что это означает? Чтобы раскрыть богоподобие, обрести личность, подвижник должен, прежде всего, преодолеть в себе индивидуальные желания и стремления, «отсечь» свою волю, всецело предавшись в руки опытного наставника, направляющего его на пути к совершенству. В этом, собственно, и заключается роль игумена монастыря, опытного знающего опасности и водовороты на пути духовного совершенствования.

Вот как разъясняет эту установку видный современный греческий богослов Х. Яннарис. Аскеза «ведет человека к отречению от индивидуальных желаний, чтобы освободить его личностные способности к общению и самоотдаче в любви.

⁵⁰⁰ Кнорре Б. К. Категории «вины» и «смирения» <http://pretre-philippe.livejournal.com/277570.html>

⁵⁰¹ См., напр. статью дьякона Андрея (Кураева) под красноречивым названием Крепостное право отлады Евлогия. <http://diak-kuraev.livejournal.com/38624.html>

Все явления, всё то, что нам доступно через ощущения, с необходимостью должно поверяться опытом креста, чтобы мы могли познать вещи из опыта крестного самоотречения, опыта умерщвления естественной индивидуальной воли. Только пройдя через крестное самоотречение, человек сможет разглядеть истину вещей за призраками явлений. Истина вещей познаётся только изнутри личного отношения. Личное отношение означает возможность экстаза, выхода из того замкнутого жизненного круга, каким оказывается природная индивидуальность. Поэтому и миропознание, познание истины вещей, есть аскетический нравственный подвиг»⁵⁰².

Этот высокий идеал, выходя за стены монастыря в мир, предполагал, что у каждого мирянина будет свой духовный отец, священник, который будет духовно направлять («окормлять»), помогать принимать решения. Однако часто послушание или, иначе, отсечение своей воли, в миру принимает форму слепого следования указаниям «старца» и отказа от собственного разума.

В целом можно сказать, что, с одной стороны, по справедливой оценке П.Н. Милюкова, «Для мира, для жизни, для действительности этот аскетический идеал был слишком высок и чужд. Для аскетического идеала мир в свою очередь был слишком греховен и опасен. Совершенный христианин стремился уединиться от мира, а мир плохо понимал идеал совершенного христианина»⁵⁰³. С другой стороны, монашеский идеал глубоко воздействовал на представления мирян о ценностях и целях земного бытия, формировал особую религиозную психологию и духовный климат церковной и общественной жизни.

Отречение от мира и радикализм русского духа

Монашество предполагает уход из мира и «равноангельское житие». Уход из мира обосновывается, прежде всего, тем, что мир «во зле лежит» (1 Ин. 5; 1 Кор. 2,6; 2 Кор. 4,4). Однако, судя по некоторым писаниям святых отцов и подвижников веры, отречение от мира мыслилось как необходимая ступень к возвращению к нему в качественно ином, преображенном святостью состоянии.

В русской православной традиции противопоставление падшего мира духовной реальности, «небесной родине» проводится чрезвычайно резко. Так в Киевопечерском патерике XIII в. Симон, епископ Владимирский и Суздальский, говорил: «Блажен, что возненавидел этот мир и славу его: он уже не заботится о земном, желая только небесного»⁵⁰⁴. В пример для подражания ставится, например, князь черниговский, Святоша (в иночестве Николай, XII в.), внук Святослава, «помыслил, как обманчиво все в этой суетной жизни, и что все земное протекает, проходит мимо, а будущие блага непреходящи и вечны, и бесконечно царство небесное,

⁵⁰² Яннарас Х. Личность и эрос. <http://lib.rus.ec/b/449020/read#t1>

⁵⁰³ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М.: Изд. Группа «Прогресс», «Культура». Редакция газеты «Труд», 1994. С.25.

⁵⁰⁴ Киевопечерский патерик по древним рукописям в переложении на современный русский язык. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991. С.18.

приготовленное Богом любящим Его. И оставивши княжение, и честь, и славу, и власть, и все то ни во что вменив, он пришел в Печерский монастырь и сделался иноком»⁵⁰⁵. «Я благодарю Господа, — говорил он, — что освободил меня от рабства миру... Все же это: жену, и детей, и дом, и власть, и братьев, и друзей, и рабов, и села, — я оставил ради Христа, чтобы чрез то сделаться наследником жизни вечной»⁵⁰⁶. В XVI в. митрополит Даниил прямо называл *эту* земную жизнь изгнанием⁵⁰⁷. Сложилось убеждение, что и монахам и мирянам нужно достичь состояния полного отращения к миру.

Наиболее ярко и емко эту мысль выразил преп. Феофан Затворник (XIX в.), который связывал одухотворение личности, раскрытие богоподобия человека с отращением от мира и всего мирского. Поэтому если свыше «подается сила к непоколебимому пребыванию в отращении и отчуждении от мира», то «это есть победа решительная и прочная»⁵⁰⁸.

В этой связи нелишне вспомнить, что существовал и другой подход к этим проблемам. Его выразил преп. Серафим Саровский, который считал, что «Не укоряет Господь за пользование благами земными», и «нет ничего лучше на свете, как благочестие соединенное с довольством». Оно «нашу человеческую жизнь на земле успокаивает, украшает и делает удобным и более легким путь наш к Отечеству Небесному»⁵⁰⁹.

Логическим продолжением убежденности в том, что духовность прямо пропорциональна отращению к миру и его благам, стало уподобление идеального христианина «земному ангелу» или «небесному человеку». Не случайно монашество называли «равноангельским» состоянием. Описывая его, афонский подвижник Григорий Синаит (XIII-XIV вв.) говорил, что «телом нетленным станет тело земное, преобразившееся из тела душевного в тело духовное, так что, оставаясь материальным, оно будет вместе с тем и небесным, но богоподобной тонкости»⁵¹⁰. Таким образом, цель аскета состоит в преображении, обожении всего человеческого естества, «причем не метафорически, а реально»⁵¹¹.

Но ведь ангельское бытие — бесплотно, и на это бесплотное, ангелоподобное житие подвижников веры, а с этим и на практиковавшееся ими «беспечение» о земных делах, должны, как считалось, ориентироваться и миряне. Эта идея по-

⁵⁰⁵ Киевопечерский патерик по древним рукописям в переложении на современный русский язык. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991. С.40.

⁵⁰⁶ Киевопечерский патерик по древним рукописям в переложении на современный русский язык. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991. С. 43.

⁵⁰⁷ Поучение Даниила, митрополита всея Руси / Памятники литературы Древней Руси. Конец XV- первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1981. С.521.

⁵⁰⁸ Преп. Феофан Затворник. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991. С.35

⁵⁰⁹ Там же.

⁵¹⁰ Прот. И. Экономцев Исихазм и восточноевропейское возрождение / Богословские труды. Сборник 29. М.: Издательство Московской Патриархии. 1989. С.67.

⁵¹¹ Прот. И. Экономцев. Исихазм и восточноевропейское возрождение / Богословские труды. Сборник 29. М.: Издательство Московской Патриархии. 1989. С.67

является в русской православной традиции очень давно. Так, в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского», написанном в первой половине XV в., говорится, в частности, что этот святой человек «Тленное тело имея, жил жизнью бесплотных».⁵¹² Примечательно, что из этого и многих других произведений древнерусской литературы следует, что никакие земные дела и обязанности, даже столь ответственные как управление государством, не могут идти в сравнение с молитвой. Поэтому этот князь смиренно «очи всегда опуская земле», простаивая все ночи на молитве, «сну лишь ненадолго предаваясь» и опять вставая на молитву, он «душу же и ум обращал к небу, где и подобает ему пребывать»⁵¹³.

Об уподоблении бесплотным ангелам говорил и преп. Феофан Затворник. «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50). Следовательно, для получения Царствия надобно обесплотить и обескровить, то есть утвердиться в таком характере жизни, что крови и плоти словно нет»⁵¹⁴.

И здесь мы подходим к весьма интересному и сложному сюжету о радикализме русского духа. Его причины, на мой взгляд, как раз и связаны с установкой на отвращение к миру и со «спиритуализацией» человека, приводящей к почти платоническому возвеличиванию души в ущерб греховной плоти. Оно, в частности, обосновывалось представлением о том, что именно душа создана по образу Божию. Причем, по учению св. Дмитрия Ростовского (конец XVII-начало XVIII в.), «Как Бог в Трех Лицах, так и душа человеческая в трех силах — ума, слова и духа»⁵¹⁵.

Так под влиянием монашеского идеала в русской православной традиции сформировалось представление о том, что мир в духовном плане состоит из двух противоположных частей: первая часть — удел Божественного света, вторая — удел сатанинского мрака. Нейтральных полей, состоящих из собственно человеческих потребностей, чувств и переживаний не существует.

Такое мировосприятие, судя по всему, продолжало давнюю традицию «двух путей», которая восходит еще к Ветхому Завету. Она была поставлена в новый религиозный контекст ранними христианскими мыслителями. Некоторые из них проводили мысль о том, что всякое человеческое наслаждение в земной жизни неизбежно обернется страданием после смерти⁵¹⁶. Любые мирские радости и блага представлялись искушением и соблазном дьявола. Поэтому, по слову св. Паисия

⁵¹² Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича / Памятники литературы Древней Руси. XIV-середина XV в. М.: Художественная литература, 1981. С.215.

⁵¹³ Там же.

⁵¹⁴ Преп. Феофан Затворник Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991. С.49.

⁵¹⁵ Св. Дмитрий Ростовский Вопросы и краткие ответы о вере и о прочем, необходимые для знания христианина / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.178.

⁵¹⁶ Таков, например, «Пастырь» Ерма.

Величковского, который выразил, видимо, общую давнюю установку, «Любящим покой и наслаждение в этой маловременной жизни, по смерти — мука вечная»⁵¹⁷.

То же самое мы видим и в католической традиции до эпохи схоластов. Наиболее ярко развивал эту идею Августин Блаженный, создавший учение о двух противостоящих друг другу градах, один из которых живет по Богу, а другой — по человечеству или, **что то же самое, по дьяволу**. Однако затем это представление было преодолено св. Фомой Аквинским и схоластами, которые, опираясь на Аристотеля, стали разрабатывать проблемы, связанные с третьим, своего рода промежуточным, т.е. собственно человеческим градусом с его «естественными», нейтральными в нравственном отношении устремлениями. Антропологической базой для этого служил новый взгляд на человека, в котором акцент ставился на целостность личности в соединении души и тела. Предупреждая об опасности излишней «спиритуализации» человека, ведущей, по мысли схоластов, к небрежению его земной жизнью, они подчеркивали, что разъединение души и тела, совершающееся в смерти, происходит «к худшему», и что душа до ее воссоединения с телом при воскресении мертвых после конца мира будет тосковать по своему телу.

На христианском Востоке, которому был ближе Платон и неоплатоники, всегда наличествовала тенденция к «спиритуализации» человека. Личность отождествлялась с душой, а интерес к срединной области собственно человеческого бытия почти отсутствовал. Одной из наиболее читаемых и почитаемых работ на Руси, посвященных этой теме, была Диоптра Филиппа Пустынника, византийского автора XI в., которую не без основания причисляют к неоплатоническим сочинениям. В ней, в частности, проводилась мысль о том, что все, что «касается образа и подобия относится к душе. Не думай, что человеком называется это тленное тело, человек внешний, внутреннего подразумевай человека, душевное существо. Ибо ко внутреннему человеку более «я» относится, человеком именно душа называется»⁵¹⁸.

В XVIII — XIX в. эти идеи получили новый импульс развития. В писаниях русских святых этой эпохи личность связывается с душой. Как говорил св. Феофан Затворник: «Душа — существо духовное, есть самостоятельная, особенная личность»⁵¹⁹. В соответствии с этим закрепилась идея о том, что освобождение души от тела, происходящее со смертью, и переход в мир иной является благом для праведной души.

Эта мысль высказывалась многими византийскими богословами и проповедниками с давних пор. Так, например, св. Иоанн Златоуст, произведения которого были особенно популярны на Руси, говорил: «смерть — это рождение, только гораздо лучшее, так как душа идет к другому свету, освобождается как бы из какой

⁵¹⁷ Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. Одесса: Издание Русского Свято-Ильинского скита на Афоне, репринт 1910. С.283.

⁵¹⁸ Из «Диоптры» Филиппа Пустынника. Разговор души и плоти / Памятники литературы Древней Руси. Конец XV - первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984. С.95.

⁵¹⁹ Святитель Феофан Затворник. Как жить? / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.335.

темницы, удаляется от борьбы. Подумай, какова эта душа, в каком она бывает восторге, в каком изумлении, в каком наслаждении»⁵²⁰.

В русской духовной традиции эту мысль хорошо выразил преп. Феофан Затворник, говоря о том, что смерть несет счастье праведной душе. За порогом гроба ей — «лучше. Тот образ бытия выше нашего. Если бы она явилась, и вы попросили бы ее войти опять в тело, она ни за что бы ни согласилась»⁵²¹.

Таким образом, речь шла о том, что подлинная жизнь начинается за порогом гроба: «На земле начало жизни — приготовительный ее период, — а настоящая жизнь начнется по смерти»⁵²². Глубинным основанием для этого как раз и было отождествление человеческой личности с бессмертной душой.

Противопоставление души и тела, земной жизни — жизни вечной, пути праведности — пути греховному можно рассматривать как основу и причину формирования духовного радикализма и максимализма русского православного сознания.

Обращает на себя внимание позиция многих авторитетных современных церковных авторов, признающих подобный радикализм однозначно позитивным явлением, поскольку, согласно их логике, в нем отразилось стремление избежать «обмирщения». «Дух Православия как нельзя более соответствовал *духовному радикализму* русской души, ее широте и открытости, ибо перед ней, не скованной нормами европейской цивилизации, ничто не заслоняло реальности Бога. В русской душе Царство Божие не наталкивалось ни на одно из тех стремлений к омирщению, которые так мощно сказывались в сложившемся под римским влиянием западном мире», — писал на страницах «Богословских трудов» В. А. Никитин.

Вместе с тем, представление о том, что мирская жизнь по сути своей заражена злом и является греховным попранием, не могло не приводить в сокрушение от бездны соблазнов и искушений. Это в полной мере относится и к современной церковной жизни. Акцент на уязвимости добра и опасности греха прививает человеку заниженную самооценку и привычку ставить под сомнение все, что он делает. «Установка на воздержание от действия как первая реакция на пришедшую в голову идею, оказывается более предпочтительна, чем установка на быструю реализацию идеи. Лучше «притормозить»... Слишком велика вероятность, что инициатива повлечет проблемы, то есть «окажется наказуемой», — отмечает в этой связи Б. Кнорре. Более того, по его словам, заниженная самооценка становится одновременно и причиной проявления агрессии. И если человек смиренный склонен прощать другим, то для человека с заниженной самооценкой реакция на того, кто, по его мнению, хуже чем он, выражается в агрессивном выплеске. «Похоже,

⁵²⁰ Св. Иоанн Златоуст. О том, что не должно усиленно оплакивать умерших / Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. М.: Изд. Отдел Московского Патриархата, 2004. С.874.

⁵²¹ Св. Феофан Затворник. Примеры записывания добрых мыслей, приходящих во время богомыслия и молитвы / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С. 336.

⁵²² Св. Феофан Затворник. Как жить? / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.340.

что недоброжелательство возникает в силу экстраполяции чувства собственной греховности на окружающих»⁵²³.

Смысл жизни в свете смерти

Монашеский идеал, соединяясь с церковной проповедью, задавал определенные ориентиры мирянам и формировал их представление о ценности или, точнее, малоценности земной жизни, смысл которой заключается в преутолении к жизни вечной, начинающейся за порогом смерти. Надо все мерить последней целью, так как мы живем на земле, чтобы подготовиться к жизни вечной. «Живи, как бы ежедневно умирая», — наставлял св. Паисий Величковский (XVIII в.)⁵²⁴.

Это положение может считаться в русской православной традиции неоспоримым. Как разъясняет один из современных богословов игумен Андроник, «нравственность человека в земной жизни может определяться только тем, какова будет его посмертная участь — вечная жизнь с Богом в раю или вечная смерть. **Посмертная участь — единственный критерий и наших поступков, и самого нашего понятия о нравственности.** Нравственно только то, что соединяет человека с Богом — вот это и есть русское понятие духовности»⁵²⁵.

Таким образом, **смысл жизни лежит вне земной жизни**, и это главная установка. «Потому что если мы будем искать смысл жизни внутри жизни, то должны будем искать его в неких земных ценностях, пусть даже духовных, интеллектуальных, и никогда не сможем принципиально изменить постановку этого вопроса. Если же мы говорим, что смысл жизни и творения человека лежит в Боге и вне человека, тогда нам открываются перспективы, которые действительно помогут понять и выстроить всю жизнь человека», — отмечает современный богослов А. Лоргус⁵²⁶.

Такой подход обосновывается тем, что, во-первых, каждому человеку предстоит умереть, а, во-вторых, близок конец мира. Он связан с ожиданием Второго Пришествия Иисуса Христа, наступлением Царствия Божьего, Страшным Судом и воскресением мертвых. Важно, что в разные эпохи акцент делался на том или ином из этих компонентов, и жизнь ранних христиан, например, была наполнена светлым, радостным ожиданием Второго Пришествия. Они ждали встречи с любимым Другом и Учителем. С течением времени острота эсхатологического чувства на христианском западе стало притупляться, основное внимание приковывалось к этой земной жизни. Но на христианском востоке, особенно в Византии, а затем и в русском православии, напротив, **эсхатология стала постоянным фоном духовной жизни и даже более того, — «измерением самой христианской веры», тем**

⁵²³ Кнорре Б. К. Категории «вины» и «смирения» <http://pretre-philippe.livejournal.com/277570.html>

⁵²⁴ Архимандрит Паисий Величковский. Крины сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.249.

⁵²⁵ Игумен Андроник Русская духовность в жизни преп. Сергия Радонежского / Богословские труды. № 29. М.: Издание Московской Патриархии, 1989. С.230

⁵²⁶ Лоргус А. Православная антропология <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/307>

духом, «который пронизывает жизнь церкви»⁵²⁷. В результате не конкретные, земные, а вечные ценности, выходящие за пределы земного бытия, оказывались в центре внимания.

Видимо, можно говорить об определенном перенапряжении эсхатологического чувства в православной традиции. Иначе сложно объяснить странный обычай в древней Руси заказывать по себе живому сорокоусты — заупокойные службы, совершающиеся сорок дней после смерти человека⁵²⁸. Этот обычай иногда возрождался и в наши дни, как, например, в Иосифо-Волоколамском монастыре в его женской монашеской общине (хотя это мужской монастырь).

Кроме того, опасность такого рода эсхатологии заключалась в пассивной позиции человека, не только возложившего все упование на Бога, но и отказавшегося от активного «со-работничества» с Ним. Другими словами, эсхатология ухода от мира и его проблем, превращенная в систему, влечет за собой сдачу позиций темным силам, действующим в мире. Подлинное же эсхатологическое чувство не должно перечеркивать ценности земной жизни, духовного и культурного творчества. Церковь и каждый отдельный христианин призваны к тому, чтобы быть полезными миру и людям, но, «вместе с тем, должны быть и «не от мира сего». «В этом «не» нет, однако, ничего негативного и ничего общего с бегством от мира, презрением к нему, словом с тем, что можно назвать «спиритуалистическим» безразличием. По своему наполнению оно глубоко позитивно, ибо означает причастность Царству Божию»⁵²⁹.

Важно отметить, что в русской православной традиции эсхатологическое чувство приобрело начиная с XV в. очень мрачный оттенок, который, судя по всему, сохранился в последующие эпохи. Это делало безрадостным земную жизнь, пугая наказанием за малейшее стремление к «наслаждению». Проблема усугублялась тем, что очищение не окончательно грешных, но и не достигших праведности душ, после смерти полагалось уже невозможным. Так, например, и в религиозном сознании XVIII в. русскими пастырями утверждалась идея, что в аду «грешные взывают с горькими слезами, и никто не избавляет их; рыдают, оплакивают себя, и никто не сжалится над ними; воздыхают из глубины сердечной, и никто не сострадает им. ...О человек! Суд при дверях; ожидай страшного ответа! Река огненная, волнуясь, шумит с треском и сильными искрами! ...Страшные муки свирепствуют, ожидая мучения грешников!»⁵³⁰.

Вместе с тем, существовала и другая тенденция в пастырском богословии. Ее прекрасно выразил св. Тихон Задонский (XVIII в.). По его словам, «милосерд-

⁵²⁷ Прот. А. Шмеман. Церковь, мир, миссия. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. С.89, С.182.

⁵²⁸ См. об этом: Проф. Смирнов С. Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М.: Синодальная Типография, 1913. С.124.

⁵²⁹ Прот. А. Шмеман. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. Перевод с англ. Ю.С.Терентьева. М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. С.78.

⁵³⁰ Архимандрит Паисий Величковский. Кривны сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.251.

ный и человеколюбивый Бог, верной душе, скорбящей, сетующей и боящейся, глаголет: не бойся, Я с тобою. Я твой создатель. Я твой спаситель. Я твой помощник и заступник. Я с тобою»⁵³¹. Именно доброта и есть, по его убеждению, то главное свойство Бога, которое передано человеку как образу Божию. Это меняло эсхатологическую тональность, но не отменяло принцип — пока есть время, нужно «во всегдашнем покаянии» исправляться, готовясь к смерти. Как постоянное ожидание конца мира, так и памятование о собственном смертном часе сопровождали каждого благочестивого христианина.

Русские пастыри всегда учили, что должно **непрестанно ожидать конца мира**, но не гадать о его сроках. «Что будет второе пришествие, то несомненно, и то несомненно, что оно будет внезапно, — при всех предзнаменованиях великих. Остается нам только ожидать непрестанно Господа и готовиться к сретению, не гадая о времени», — говорил святитель Феофан Затворник⁵³².

В ожидании смерти и конца мира земная жизнь блекла, ощущение подлинной реальности земной действительности притуплялось, «подобно тому, как у человека, готовящегося к смерти, пропадает вкус и интерес к обыденным делам и заботам»⁵³³. Это, может быть, и задавало правильный масштаб, в соответствии с которым можно было оценить те или иные проблемы земной жизни, но, увы, не способствовало развитию земного активизма и чувства ответственности за происходящее. Вместе с тем, это воспитывало терпение и способность безропотно переносить страдания, не задаваясь вопросом о том, как изменить обстоятельства жизни, в том числе и социально-политические. «К раток путь сей, которым идем с телом. Дым, пар, перст, пепел, прах, смрад жизнь эта», и нужно «терпеть и любить лютые и жестокие скорби на этом свете», — наставлял св. Паисий Величковский⁵³⁴.

В итоге, как признавал пот. С. Булгаков, сложилось убеждение, что земную жизнь человек должен терпеливо пройти, и этот промежуток времени, который только *п о к а* еще длится до конца света, надо «перетерпеть и переждать, но само по себе он не имеет значимости»⁵³⁵. Таким образом, можно говорить о том, что наличная жизнь умалялась ради посмертного бытия. Личность, чтобы полнее раскрыться, должна была внутренне разорвать связь с земными ценностями и вообще с привязанностью ко всему земному. Причем, призывы печься только о душе сопровождались в церковных проповедях наставлением, что «всякое помышление и забота, отвлекающая наш ум от молитвы, происходит от бесов. Желаящий спа-

⁵³¹ Мудрое слово Тихона Задонского / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.207.

⁵³² Святитель Феофан Затворник. Святитель Феофан, Вышинский Затворник. Как жить? / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.336.

⁵³³ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм / Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С.431.

⁵³⁴ Архимандрит Паисий Величковский. Кривы сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.252.

⁵³⁵ Прот. С. Булгаков. Апокалипсис Иоанна. Париж: YMCA-PRESS, 1948. С.311.

стись и угодить Богу пусть отвратится от всего земного и проживет как одна из птиц»⁵³⁶.

Важно подчеркнуть, что речь шла только о личном спасении, а забота о спасении остальных или всего человечества считалась опасным соблазном и выражением гордыни, поскольку «некоторые, поучая других, себе тем повредили, от такового устройства других разоряем свое основание и охлаждаем душевную теплоту». Отсюда вывод о необходимости «о себе заботиться только, о своем спасении, ...если же кто весь мир спасает, а себя погубит, то какая ему от этого польза?»⁵³⁷.

Эти идеи были по-своему восприняты православным народом. Утвердилась идея, что спасение — удел только великих подвижников веры, в то время как большинство простых людей обречено на вечные муки, и не за отсутствие любви к Богу, а за скудость добрых дел, которых требует от них закон Христов. Но, увы, как бы ни старались простые христиане исполнить его, большинство были убеждены, что обречены гореть в аду.

В этом отношении показательны народные духовные стихи, собранные и проанализированные Г.П. Федотовым⁵³⁸. В них Страшный Суд не знает ни пощады, ни милости, а Христос предстает не воплощением любви и милосердия, а, напротив, бессердечным, жестоким садистом-прокурором.

*«И сойдет страшный Судия,
Сам Иисус Христос»⁵³⁹.*

Он говорит грешникам о своей к ним ненависти: «ненавижу Я вас», и обращается к ним «с грубостью, со яростью, / Со великой с нелюбовию».⁵⁴⁰ Созерцание мук грешников заставляет даже ангелов содрогнуться

*«От великого страха и ужаса
И сами те ангелы ужаснутся,
Увидючи муки прелютые»⁵⁴¹.*

Удивительно, что даже мольбы Богородицы к Христу о помиловании некоторых грешников отвергаются. Да и она сама предстает в духовных стихах не воплощением милосердия, а поборницей правосудия, не знающего пощады. По словам Г.П. Федотова, «Отвергнутые неумолимым Судией, осужденные делают отчаянные попытки найти милосердие у тех, у кого они искали при жизни: у святых, у Михаила, у Богородицы. Эти попытки бесполезны»⁵⁴². Но за что же грешники осуждены на муки вечные? Как выясняется из духовных стихов, не за отсутствие веры, и не за отсутствие любви к Богу, а за скудость добрых дел, которых требует от них закон Христов. И нескончаемая вереница грешников робко и покорно, без хулы

⁵³⁶ Там же, С.264.

⁵³⁷ Архимандрит Паисий Величковский. Кривы сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания / Жития и творения русских святых. М.: Современник, 1993. С.274.

⁵³⁸ Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С.180.

⁵³⁹ Там же, С.113.

⁵⁴⁰ Там же, С.108.

⁵⁴¹ Там же, С.109.

⁵⁴² Там же, С.112.

и проклятий, смиренно прощается с небесными силами и отправляется в «преисподний ад»⁵⁴³.

В итоге Г.П. Федотов приходит к однозначному выводу о том, что весь пафос стихов — в мрачном и безысходном конце⁵⁴⁴. Но роптать — недопустимая дерзость, вызов Богу, и потому русский человек испытывал состояние безысходного ужаса, и муки, испытываемые им в земной жизни со всей ее несправедливостью и трагизмом, как бы усиливались и продолжались в вечности. Ведь спасение, как считалось, удел лишь немногих святых... А потому «мрачный свет, падающий оттуда, из этого предвкушения вечности, сам по себе стущает мрачность земной жизни, образуя неиссякаемый метафизический источник страдания и без того переполненной чаши страдания человеческого»⁵⁴⁵.

В целом можно сказать, что такому мрачному образу русской православной эсхатологии соответствовали такие установки как: бегство от мира, который во зло лежит; отрешение от земных попечений по примеру «птиц небесных»; сосредоточение не на земной жизни, а на смерти и посмертной участи; избегание чувств радости и наслаждения земным бытием, за которые, как предполагалось, нужно будет расплачиваться за порогом гроба. Образ несчастного, убогого страдальца, странника на этой земле, лишённого радостей и земных благ, уповающего лишь на Бога, проводящего все время в молитве и довольствующегося куском хлеба с водой, стал отождествляться с истинным христианином.

Конечно, в православном богословии эсхатология связывалась не с его уничтожением, а с преображением мира, а на церковных богослужениях каждый произносится Символ веры, в котором есть такие слова: «Чаю воскресение мертвых и жизни будущего века». Тем не менее, нельзя отрицать, что на практике сформировалось особое течение в церковной среде, которое внушало презрение и даже гнушение этим миром. По резкой, но справедливой оценке прот. С. Булгакова, такой «лжеэсхатологизм с брезгливой гримасой, с холодной враждебностью относится именно к плодоносящей жизни, отрицание истории возводя в историческую программу. Этим и определяется мрачное, «средневековое», «монашеское», «аскетическое» отношение к жизни. Этот лжеэсхатологизм зажигал костры инквизиции, воздвигал гонения на человеческую мысль и свободу, оправдывал духовный деспотизм, чем, в конце концов, возбудил против себя ненависть, живущую до сих пор»⁵⁴⁶.

Таким образом, мы видим, что идеи высокого богословия могли так сильно трансформироваться, преломляясь в различных социальных средах, что превращались в свою противоположность. Но некоторые основные позиции оставались неизблемыми. Так, например, «мир сей» воспринимается как преходящий, ценности

⁵⁴³ Там же, С.112

⁵⁴⁴ Там же, С.108.

⁵⁴⁵ Там же, С.116.

⁵⁴⁶ Булгаков С.Н. *Апокалиптика и социализм* / Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С.433.

которого рассматриваются с точки зрения Царствия Божия как высшей и вечной реальности, к которой можно прикоснуться уже здесь и сейчас, преимущественно через церковные таинства, молитву и созерцание. Так и вся земная жизнь человека осмысливается через высшую ценность вечной жизни, через причастность Царствию Божию. Всякий земной активизм, хозяйственное, культурное творчество, цивилизационное развитие приобретают ценность только в соотнесенности с вечностью, с тем именно, способствуют они или нет главной цели человека — «обожению», «стяжанию Духа Святого». Вместе с тем, в русской религиозной философии предложено более объемное видение смысла жизни, которое, будем надеяться, войдет в православную традицию. Его четко выразил в свое время Вл. Соловьев. «Наша жизнь,- писал он, — чтобы иметь настоящий смысл, или быть достойною духовной природы человека, должна быть оправданием добра. Этого требует и этим удовлетворяется наше нравственное существо». По его убеждению, «нравственная деятельность должна не только представлять известные качества, но она должна иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех»⁵⁴⁷.

Проблема личности в современных официальных документах РПЦ

Крушение советского строя и провозглашение России демократическим государством обозначило начало нового этапа в церковной истории. Началось возрождение православной традиции. Проблема личности заняла важное место не только в богословском умозрении, о котором говорилось выше, но и в социальной концепции РПЦ, которая стала разрабатываться с середины 90-х годов. Иными словами, оказалась вписана в социальный и политический контекст.

Еще в последние годы перестройки, а именно в 1988 г. в преддверии торжеств по случаю 1000-летия крещения Руси, религии был дан «зеленый свет», и М.С. Горбачев сообщил о разработке нового закона о свободе совести. На XIX Всесоюзной партконференции КПСС того же года эта идея получила развитие. Церковь поддержала новую стратегию государства, провозгласившего приоритет «общечеловеческих ценностей» и «плюрализм». Как отмечал Патриарх Кирилл (в то время архиепископ Смоленский и Вяземский), очень важно, что теперь в центре внимания находится человек. По его словам, «Перестройка является этической концепцией, поскольку провозглашает приоритет общечеловеческих ценностей и предполагает отказ от неправды в прошлом и настоящем. ...Слишком долго в нашем обществе подчеркивался приоритет коллективных прав над правами личности. Отсутствие уважения к личности привело к тому, что распространилось и стало законным право сильного, выражавшееся как право большинства. Демократия пред-

⁵⁴⁷ Соловьев В.С. Сочинения в двух томах, т.1, М.: Мысль, 1988. С.588.

полагает возможность для меньшинства быть услышанным. Поэтому насущной необходимостью воспитания для всего общества является уважение к личности, иному мнению»⁵⁴⁸. Таким образом, для РПЦ, которая отождествляла себя в те годы с меньшинством, свобода личности и демократические ценности представлялись важной ступенью для выхода из социального «гетто», в котором она пребывала в течение многих десятилетий.

Юбилейный Поместный Собор 1988 г. принял важные решения, направленные на демократизацию церковной жизни и развитие диалога с обществом. Ориентация на приоритет личности сохранялись в церкви до середины 90-х годов. Патриарх Алексий II часто говорил в то время о высоком достоинстве и правах человеческой личности. Выражая позицию церкви, он подчеркивал важность «права на то, чтобы жить не просто в качестве органической единицы, а в качестве именно человека», который берет на себя ответственность за свой моральный, гражданский и духовный выбор⁵⁴⁹. Многие церковные иерархи развивали эти идеи, признавая ценности свободы, в том числе и религиозной, и приоритете прав человека. Однако по мере разочарования общества в демократических преобразованиях новой России в церкви также стали распространяться антилиберальные, консервативные и даже фундаменталистские настроения.

Социологические опросы того времени ясно показывают, что в среде воцерковленных верующих свобода личности и права человека воспринимались как «тлетворное влияние Запада» и посягательство на православные устои, которые связывались с такими понятиями как «державность» и «порядок». «В дальнейшем, — как справедливо отмечает А.А. Красиков, — официальный курс РПЦ не переставал эволюционировать в сторону отмежевания от демократии, отождествления свободы со вседозволенностью, претензий на особые привилегии для православия»⁵⁵⁰.

С 1994 г. церковь приступила к разработке своей социальной концепции, необходимость в которой ощущалась уже давно. Проблема, однако, заключалась в том, что среди разработчиков были люди разных взглядов. Это сказалось на характере документа, который был принят Архиерейским Сором в 2000 г. под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Подчеркнем поистине эпохальное значение этого документа, поскольку в нем впервые в истории излагалось православное социальное учение. Несмотря на то, что в этом документе о личности напрямую не говорится, из контекста некоторых его глав можно сделать ряд выводов.

⁵⁴⁸ Беседа с Кириллом, архиепископом Смоленским и Вяземским / На пути к свободе совести. М.: Прогресс, 1989. Сс.119-120.

⁵⁴⁹ Ответы на вопросы Университета Северной Каролины. Алексий II Патриарх московский и Всея Руси. Сборник избранных трудов к годовщине интронизации 1990-1991. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, Издательство «Планета», 1991. Сс.152-153.

⁵⁵⁰ Красиков А.А. Русская Православная Церковь. От «службы государевой» к испытанию свободой / Каарияйнен К., Фурман Д. (ред.) Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. СПб.: Летний сад, 2007. С.179.

Во-первых, подчеркивая актуальность и значимость для современной России идеала так называемой симфонии церкви и государства, унаследованной еще от Византии, церковь, хотя и отмечала «непредпочтительность» для себя какой-то определенной формы правления, все же говорила о том, что демократия является духовно низшей по сравнению с монархией, в которой власть остается «богоданной». Церковь не исключает, что общество может духовно дозреть до той степени, когда «религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной» (ОСК III, 7)⁵⁵¹. Причем, симфония церкви и государства как «идеальная форма исторически могла быть выработана лишь в государстве, признающем Православную Церковь величайшей народной святыней, — иными словами, в государстве православном» (ОСК III, 4)⁵⁵². Однако при таком подходе приоритет человеческой личности явно отходит на задний план, как и право на свободный духовный выбор, о котором за несколько лет до принятия «Основ социальной концепции» говорил Патриарх Алексий.

Во-вторых, в документе прямо осуждается свобода совести, которая расценивается как свидетельство «об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии (богоотступничестве — Т.К.) и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом» (ОСК III, 6)⁵⁵³. Другими словами, только православные по-настоящему могут бороться со злом, а вне православия личность теряет себя. В чем же заключается основная угроза свободы совести? В том, что она «окончательно превращает государство в земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами». По мнению авторов документа, нельзя допустить, чтобы религия стала частным делом человека: «этот процесс свидетельствует о распаде системы духовных ценностей» (ОСК III, 6)⁵⁵⁴.

Таким образом, можно сказать, документ ориентирован на адаптацию к новым историческим условиям такого типа государственно-церковных отношений, которые существовали до революции 1917 года. Старая формула графа С.С. Уварова вновь стала актуальной.

В-третьих, при современной демократии, как учит церковь, идея о правах личности, основанная на библейском учении о человеке как образе и подобии Бога, извратилась. Потому что в условиях секуляризации человек стал рассматриваться вне его связи с Богом, «однако вне Бога существует лишь человек падший» (ОСК IV, 7). Это служит обоснованием для того, что церковь не приемлет современного светского гуманистического понимания гражданских прав: «охрана свободы личности трансформировалась в защиту своеволия. Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к «подобию Божию», исполнить свой долг перед Богом и Церковью,

⁵⁵¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Мчедлов М. (ред.) О социальной концепции русского православия. М.: Республика, 2002. С.275.

⁵⁵² Там же, С.265.

⁵⁵³ Там же, С.273.

⁵⁵⁴ Там же, С.273.

перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами» (ОСК IV, 6-7)⁵⁵⁵.

Комментируя эти положения документа, митрополит Кирилл в своем докладе на X Всемирном русском народном соборе в 2006 г. сказал: «Свобода и права — это большое достижение человеческой цивилизации, но необходимо подготавливать граждан пользоваться этими правами с учетом нравственных норм. Такой подготовкой должно заниматься государство в тесном сотрудничестве с общественными институтами нравственного воспитания, и, конечно, религиозные общины страны. Последнее означает, что государство должно озаботиться разработкой законодательных актов, регулирующих доступ религиозных организаций в общественные структуры образования, социального служения, здравоохранения, армии»⁵⁵⁶. Речь шла, конечно, не о всех религиозных организациях, зарегистрированных в России, а об РПЦ как «церкви большинства».

В другом важнейшем церковном документе, принятом Архиерейским Собором 2008 г. под названием «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», проблема личности раскрывалась в том же ракурсе. Уже в преамбуле говорилось о том, что РПЦ предлагает альтернативный подход к правам человека, необходимый россиянам потому, что «в современном мире повсеместно распространилось ложное убеждение, что соблюдение прав человека само по себе «может наилучшим образом способствовать развитию человеческой личности и организации общества»⁵⁵⁷.

С одной стороны, церковь, как следует из документа, признает высокое достоинство человека, вытекающее из его богоподобия. С другой стороны, в документе признается, что в православной традиции акцент всегда делался не на богоподобии и достоинстве человека, а на последствиях грехопадения и, соответственно, православная церковь более говорит «о недостоинстве человека, обусловленном грехом, чем о его достоинстве». С точки зрения РПЦ это правильно, потому что сейчас, — подчеркивалось в документе, — как никогда раньше распространено злоупотребление свободой. Чтобы его не допустить, церковь должна тесно сотрудничать с государством в духовном воспитании граждан.

Важно отметить, что права человека, согласно документу, не являются Божественным установлением. Из этого следует, что идея свободы личности должна быть подчинена «категории вероучительной и нравственной традиции, с которой человек должен согласовывать свою свободу». Особенно опасны с точки зрения РПЦ попытки подчинить взгляд верующих «безрелигиозному пониманию прав человека», то есть разрешить различные преступления и пороки, как, например, аборты, эвтаназию, использование человеческих эмбрионов в медицине, экспери-

⁵⁵⁵ Там же, С.287.

⁵⁵⁶ Митрополит Кирилл. Права человека и нравственная ответственность.
<http://www.mospat.ru/index.php?page=30688>

⁵⁵⁷ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека
<http://sobor2008.ru/428616/index.html>

менты, меняющие природу человека, и тому подобное. С этим можно согласиться. Однако другое положение более спорно. В рассматриваемом документе говорится, что «Осуществление прав человека не должно быть оправданием для посягательства на религиозные святыни, культурные ценности, самобытность народа». При этом работа независимых правозащитных организаций фактически отождествляется с подрывной деятельностью. Ей противопоставлена правозащитная деятельность «чад Русской Православной Церкви», которая ведется «с благословения Священноначалия», в том числе на уровне созданных мирянами общественных объединений.

Говоря о конкретных правах личности, документ подтверждает тезис о пагубности свободы совести. Что касается свободы слова, то оно должно быть ограничено весьма расплывчатым критерием, а именно тем, чтобы не содействовать «распространению греха, порождать распри и нестроения в обществе». Свобода творчества не должна «осуществляться в формах, оскорбительных для убеждений и образа жизни других членов общества». Право на образование предполагает приобретение знаний с учетом культурных традиций общества, в первую очередь православия. Также из документа следует, что политические права могут и должны полноценно служить принципу симфонии государства и церкви. Причем, в определенных случаях вполне допустимо заниматься сбором сведений о человеке без его согласия. В любом случае права личности вторичны по отношению к коллективным правам, в частности правам различных религиозных, национальных и социальных сообществ.

Таким образом, эти документы позволяют сделать вывод о том, что в современном русском православии осуществляется ставшая традиционной для России линия «осифлян», в которой ставка делается на тесное сотрудничество с государством, внешнее благочестие и обрядность, защита личности от ее «своеволия», а также выстраивание вертикали власти в церковной и приходской жизни. Будет ли это способствовать повышению духовного уровня и раскрытию личностного потенциала? На этот вопрос ответит ближайшее будущее.