

# мет **α** парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



> выпуск **08** > 2015

> выпуск 08 > 2015

# мет *α* парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург  
2015

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)  
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2  
М54

### Альманах издается

*при поддержке* Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора,  
Центра социально-консервативной политики  
и Санкт-Петербургской Академии Теологии и Искусств

*при участии* Фонда просвещения «МЕТА»  
и Российского Православного Университета

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки,  
выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением  
Президента Российской Федерации от № 79-рп 01.04.2015 и на основании конкурса,  
проведенного Общероссийской общественной организацией «Союз пенсионеров России».*



ВСЕМИРНЫЙ  
РУССКИЙ  
НАРОДНЫЙ  
СОБОР



Российский  
Православный Университет



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ  
АКАДЕМИЯ ТЕОЛОГИИ  
И ИСКУССТВ



Фонд  
просвещения  
МЕТА

### Учредители альманаха:

**Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев**

М54

**Метапарадигма:** богословие, философия, естествознание: альманах. —  
М.: АНО «Культурно-просветительский центр «ОПЕРА», 2015. — Вып. 8. — 184 с.

**РЕДАКЦИОННАЯ  
КОЛЛЕГИЯ:**

Волобуев  
Сергей Григорьевич,  
философ, политолог,  
член Экспертного центра  
Всемирного Русского  
Народного Собора

Казин  
Александр Леонидович,  
доктор философских  
наук, профессор

Кимелев  
Юрий Анатольевич,  
доктор философских  
наук, профессор,  
заслуженный  
деятель науки РФ,  
главный научный  
сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета  
религиоведения РГУ

Посадский  
Александр  
Владимирович,  
кандидат философских  
наук, член Экспертного  
центра Всемирного  
Русского Народного  
Собора

Посадский  
Сергей Владимирович,  
кандидат философских  
наук, главный редактор  
альманаха

Рудаков  
Александр Борисович,  
политолог, руководитель  
Экспертного центра  
Всемирного Русского  
Народного Собора

Аркадий Северюхин,  
иерей, кандидат  
богословия, учредитель  
и проректор Санкт-  
Петербургской Академии  
Теологии и Искусств

Соловьев  
Никита Александрович,  
кандидат физико-  
математических наук

**СТАТЬИ**

**006**

Иеромонах Иоанн (Булыко)  
**Учение об обожении у русских  
богословов 2-й половины XX века**

**047**

Диакон Владимир Василик  
**Образ Восточной Римской  
империи в восточнохристианской  
гимнографии**

**098**

Михайлова Л. В.  
**Преображение Русского Севера  
как духовно-культурное освоение  
ландшафта**

**122**

Посадский А. В.  
**Русский вопрос: Россия как  
нация и цивилизация в условиях  
идеологических вызовов  
современности**

**АВТОРЫ**

Иоанн (БУЛЫКО Иван Петрович),  
иеромонах, кандидат богословия

ВАСИЛИК Владимир Владимирович,  
кандидат филологических наук,  
кандидат богословия, диакон

МИХАЙЛОВА Лариса Владимировна,  
кандидат философских наук

ПОСАДСКИЙ Александр Владимирович,  
кандидат философских наук,  
член Экспертного центра  
Всемирного Русского Народного Собора



## Обзор материалов выпуска

Иеромонах Иоанн (Булыко) в статье «Учение об обожении у русских богословов 2-й половины XX века» продолжает рассматривать тему обожения у четырех виднейших богословов русского зарубежья — архимандрита Софрония (Сахарова), архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Иоанна Мейендорфа, Владимира Лосского. Следуя автору, именно эти богословы фундаментальным образом исследовали учение об обожении во всех аспектах, воссоздав целостную картину процесса христианского спасения. Ими было осуществлено фундаментальное богословское обоснование мистического опыта, выражающегося в единении человека с Богом. Основанием их богословия стало учение Григория Паламы, продолжившего и подробно раскрывшего святоотеческую традицию мистического единения Бога и человека в стройном и целостном учении о Нетварных Божественных Энергиях, о Нетварном Фаворском Свете, о Благодати. Это учение стало ядром представления об обожении у русских богословов, обусловив общность их тем. Согласно мысли автора, к этим темам необходимо отнести антропологическую тему человека как венца творения, тему грехопадения как болезни человеческой природы, требующей исцеления и преображения, а также темы христологии, пневматологии, синергии. При этом важной особенностью русских богословов XX века автор считает персонализм и экзистенциализм. Они склонны делать акцент на личной природе человека и Бога, а также отвечать на вопрос о смысле жизни человека и указывать этот смысл в Боге.

Статья «Образ Восточной Римской империи в восточнохристианской гимнографии» В.В. Василика посвящена раскрытию образа Восточной Римской империи в восточнохристианской гимнографии. Следуя мысли автора, анализирующего характерные для Восточной Римской империи представления, империя рассматривалась здесь прежде всего как оболочка для жизни нового Израиля — боголюбивого народа ромеев, главой которого являлся император как новый Моисей, предстающий вождем народа в Землю Обетованную. Анализ восточнохристианской гимнографии автор начинает с традиции, связанной с Константином Великим, дополняя ее образом императора-мученика, отраженным в службе, посвященной Никифору Фоке, убитому своими приближенными. Автор подчеркивает, что образы императора-победителя и императора-страстотерпца органично связаны друг с другом архетипом Креста, неразрывно соединенным с имперской темой. Завершает статью очерк о кондаке на обновление Святой Софии — имперского храма и одновременно — образа империи как тысячелетнего царства Христова.

Л.В. Михайлова в статье «Преображение Русского Севера как духовно-культурное освоение ландшафта» анализирует тему Преображения человека и мира в православной традиции на примере Русского Севера. Автор рассматривает идею Преоб-

ражения в аспекте духовного перерождения человека, в аспекте монастырского строительства и в интегральном аспекте духовно-культурного освоения ландшафта. Следуя мысли автора, задача преображения человека заложена в основе русской православной культуры и составляет ее суть. В православной исихастской традиции человек реализует путь обожения через преображение своей природы Нетварной Благодатью, достигая состояния превосходения своей природы, означающего всецелое соединение его тварных энергий с Божественными. При этом реализованный человеком новый образ бытия распространяется и на весь окружающий мир. Примером такого распространения и стал Русский Север, явивший сакральные пространства Валаамского, Соловецкого и других монастырей, наполненные духовной энергией живших здесь иноков, совершивших многочисленные духовные подвиги. В православной традиции Русский Север и по сей день предстает как развитое информационно-энергетическое пространство, открывающее возможности контакта с высшими уровнями бытия, встречи с Царством Небесным.

Работа А. В. Посадского «Русский вопрос: Россия как нация и цивилизация в условиях идеологических вызовов современности» посвящена анализу русского вопроса. Автор констатирует кризис идентичности русского народа, связывая преодоление этого кризиса с глубоким обращением к данному в истории духовному опыту, к самобытным культурным традициям. Следуя автору, к концу XX столетия Россия столкнулась с угрозами, исходящими от неолиберализма и постмодернизма. Обще-ственно-государственное пространство нашей страны стало полигоном для испытания неолиберальных и постмодернистских идей. Вторжение в российские социокультурные ткани западных идеологических систем привело к тому, что вопрос о праве России на самобытную цивилизационную идентичность обернулся вопросом о праве на национальное и цивилизационное бытие как таковое.

По мысли автора, русский вопрос подразумевает глубокий анализ специфических идеологий, распространение которых в общественно-государственной жизни приводит к превращению национальной идентичности в объект фальсификаций и манипуляций. Неолиберальные и постмодернистские идеологические описания России не просто задают параметры многих общественно-политических дискуссий, но прежде всего претендуют на формирование доминирующего репертуара идеологий. Они выступают факторами, целенаправленно меняющими сознание людей и трансформирующими социальную реальность. Именно они могут быть соотнесены с проблемами в сфере межнациональных отношений как порождающая их и содействующая их консервации структура. Вне преодоления влияния на общественно-государственную жизнь неорганичных, заимствованных идеологических конструкций осуществление таких задач как сбережение народа, укоренение в ценностном мире собственных традиций, раскрытие духовного потенциала Российской цивилизации представляется труднодостижимым. Верная постановка русского вопроса невозможна без пристального критического анализа концептуального фактора, задающего конфликтные векторы развития страны. Поэтому значимым представляется выработка по отношению к неолиберальным и постмодернистским идеологическим конструкциям целостного аппарата концептуальной критики.

Автор отмечает, что исторически русский народ и народы России осуществили выбор в пользу развития в возвышенном значении цивилизационной субъектности, что привело к формированию большого государства, великой цивилизационной системы, включающей многие народы Евразии. Речь идет об устойчивом цивилизационном пространстве, возведенном на фундаменте прочных социокультурных связей, где нашли свое раскрытие творческие силы народов, осуществилась их кооперация при сохранении самобытности. Речь идет о пространстве, на котором цивилизационная идея обрела зримое воплощение. Автор считает, что сегодня принципиально важно отстоять исторический выбор народов нашей Родины.



## Учение об обожении у русских богословов 2-й половины XX века<sup>1</sup>

**Иеромонах Иоанн (Булыко)**

### 2.3. Причастность человека Богу

#### 2.3.1. Различие Сущности и Энергии

Исходя из святоотеческого богословия, основанного на Откровении Нового Завета и на опыте святых, отец Иоанн приводит два главных утверждения.

- 1) Бог в Самом Себе непознаваем и недоступен.
- 2) Человек призван соединиться с Богом.

Если рассматривать эти два утверждения в качестве логических постулатов, то они друг друга исключают: между ними — абсолютная антиномия.

Для отца Иоанна непознаваемость Бога есть основание апофатического, или отрицательного богословия, которое нашло свое выражение у Плотина и других неоплатоников и было также воспринято святоотеческой письменностью. В полемике с Евномием — еретиком-арианином, считавшим, что человек может познать сущность Бога, каппадокийские отцы (особенно святые Василий Великий и Григорий Нисский) подчеркивали, что ни одно понятие, доступное человеческому уму, не может выразить Сущности Божией. О Боге человеческий ум может рассуждать только путем отрицания: Бог не есть ничто из того, что познается человеческим рассудком. отождествление Его с чем бы то ни было есть путь идолопоклонство.

Однако абсолютная трансцендентность Бога как Творца, как Единого Сущего, чья сущность непознаваема даже для ангелов, а тем более — для человеческого ума, не может служить препятствием для Божественной любви, явленной в акте творения, а затем в величайшей тайне Боговоплощения. Бог не ограничен понятием трансцендентной и абсолютно недоступной сущности: Он действует, открывает и сообщает Себя. Человек

<sup>1</sup> Данная статья является продолжением статьи: *Иеромонах Иоанн (Булыко). Учение об обожении у русских богословов 2-й половины XX века // Метапарадигма. Вып. 7. 2015.*

был сотворен для того, чтобы участвовать в Боге, никогда не становясь при этом «Богом по сущности».

Отец Иоанн утверждает, что Бог, не изменяясь в «сущности», полагает вне Себя тварный мир, а затем, для спасения этого мира, Сам воспринимает человеческую природу. Лично, или «ипостасно», Он становится человеком, оставаясь при этом непознаваемым и трансцендентным Богом. Бог не остался в области трансцендентной, не ограничил Себя небом, а сошел на землю в образе Человека, сделался доступным людям, которые изначально, с момента их сотворения были предметом Его любви.

В различении в Боге между «сущностью» и «энергиями» отец Иоанн видит тот смысл, что трансцендентный Бог остается трансцендентным, хотя и сообщает Себя людям. «Если отождествлять бытие Бога только с сущностью, как это делалось на Западе со времен Августина, эта сущность утрачивает свою абсолютную трансцендентность, непостижимость и неизменяемость. Между тем различие между трансцендентной сущностью, личным или ипостасным бытием и жизнью Бога *ad extra* делает возможным восстановить должное значение апофатического богословия»<sup>2</sup>.

Бог для отца Иоанна есть личность. Он беседует с человеком. Личный Бог делится Собою с нами самым реальным образом, и это осуществляется через Божественные Энергии. «Энергии, жизнь, присутствие — какое бы название мы ни дали тому, что дает нам Бог, — все они не есть сущность Бога, но через них нам сообщается вся полнота Его присутствия. Когда Святой Дух сошел на апостолов в Пятидесятницу, это было реальное присутствие Бога, а не абстрактной философской категории»<sup>3</sup>. Отец Иоанн, исходя из богословия святителя Григория Паламы, говорит о синергичном совместном обладании нетварными Энергиями обеими сторонами-участниками — Богом и обоживающимся человеком: «Как Бог, так и все, кто Его достоин, обладают во всем одинаковой энергией»<sup>4</sup>.

Энергии сообщаются личностям и сами носят личный характер, принадлежа, по существу, личному Богу. «Они как бы “ипостасируются” в отдельных лицах»<sup>5</sup>. Понятие причастности предполагает, что Бог — не только неизменная и недоступная сущность, но и живая действующая Личность. «Открытость» ипостасного или личного Бога тварному бытию доказывает, что это бытие — и человеческое в особенности — «реально» даже для Бога, оно настолько реально, что в плане Боговоплощения определяет личное бытие Бога.

Для отца Иоанна множественность энергий не может свидетельствовать о наличии сложности в Боге. Множественность Энергий не может нарушить Божественную простоту и единство в Боге, так как Божественная Сущность, принадлежностью которой являются Энергии, едина. Кроме того, Божественные Энергии не есть нечто приходящее к Богу извне, но являются принадлежностью Его Сущности, а это ни в коем случае не усложняет понятие Бога.

Божественные Ипостаси внутри непознаваемой, трансцендентной Божественной природы обладают одной энергией, и потому Бог един. «Бог не “разделен” на три Лица, так же как и нельзя сказать, что три Лица Божественной Троицы “составляют” Бога. Напротив, каждое божественное Лицо содержит полноту Бога, и точно так же каждая божественная энергия есть Бог. Единство энергии есть единство с Самим Богом»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> И. Мейендорф, *прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетей, 2009. С. 25.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> И. Мейендорф, *прот.* Введение в Святоотеческое Богословие. М.: Свято-Владимирское Братство, 1999. С. 189.

<sup>6</sup> Там же.

Энергийное богословие протоиерея Иоанна нисколько не выпадает из тринитарного контекста. Развивая персоналистическую линию мысли, он отмечает, что «Божественные Энергии триипостасны, поскольку “энергия” являет собой общую жизнь Трех Лиц». Протоиерей Мейендорф подчеркивает, что «Энергии могут называться ἐνυπόστατοι (во-ипостасными) или ὑποστατικοί (ипостасными) постольку, поскольку эти термины сохраняют свой этимологический смысл, относящийся к действительному и постоянному существованию, а также особый смысл, приобретенный в христианском богословии, — смысл персонализированного существования»<sup>7</sup>. «Личные стороны Божественного существования не исчезают в единой “энергии”, и это есть Троичная жизнь Божия, которая сообщается “энергии”»<sup>8</sup>. Посредством «энергии» «Божественные Ипостаси являются в своей внутренней взаимопроникновенности: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14.11)»<sup>9</sup>.

Доступные для человека Божественные Энергии нетварны. Нетварный характер Божественных Энергий проистекает из того факта, что Божественная Сущность, к которой принадлежат Божественные Энергии, Нетварна, и энергии не есть нечто внешнее по отношению к Богу, но есть Сам Бог, проявляющий Себя.

Таким образом, резюмируя все вышесказанное, можно сделать следующие выводы. Основываясь на богословии святителя Григория Паламы, отец Иоанн так учит о Боге:

1. Бог по своей Сущности трансцендентен. Его Сущность непознаваема и не сообщима ни для ангелов, ни для человека.
2. Однако Божественная трансцендентность не говорит о том, что Бог непознаваем и несообщим вообще. Он открывается творению в Своих Божественных Энергиях, при этом Его Сущность остается неизменной.
3. Божественные Энергии носят личный характер, так как принадлежат Богу, который есть личность, и сообщаются человеку, который так же, как и Бог, есть личность.
4. Множественность Энергий не может быть свидетельством сложности Бога, так как едина Божественная Сущность, которой принадлежат Божественные Энергии. И все Божественные Личности обладают единой Божественной Энергией, единым действием.
5. Энергии выявляют перихорезис Божественных Лиц, Их взаимную проникновенность.
6. Божественные Энергии имеют Нетварный характер, так как нетварна Божественная Сущность, к которой Они принадлежат, и они не есть нечто приходящее извне к Богу, но есть Сам Бог, проявляющий себя в мире.

В основе своего богословия Божественных Энергий отец Иоанн полагает персоналистический принцип как со стороны Бога, так и со стороны человека. И Бог, и человек являются личностями. Этот личностный принцип дает право отцу Иоанну говорить о возможности взаимного общения человека и Бога.

Личностный характер Нетварных Божественных Энергий проистекает из того, что, по мнению отца Иоанна, не бывает безипостасной Сущности. Каждая сущность реализуется в конкретной ипостаси. А поскольку Энергия выявляет сущность и является принадлежностью сущности, которая реализуется в конкретной ипостаси, то и энергия, по логике, имеет ипостасный характер.

<sup>7</sup> И. Мейендорф, прот. Введение в Святоотеческое Богословие. М.: Свято-Владимирское Братство, 1999. С. 189.

<sup>8</sup> И. Мейендорф, прот. Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009. С. 25.

<sup>9</sup> Там же.

### 2.3.2. Учение о Нетварном Свете

Говоря о Нетварном Божественном Свете, отец Иоанн выражает несогласие с теми, кто утверждает, что «Свет, который ученики Спасителя видели на Фаворе, — лишь символ Божественного присутствия, которым Христос воспользовался, чтобы “произвести впечатление” на апостолов»<sup>10</sup>. Такой подход был бы законным до Христа. В Ветхом Завете мы видим лишь тени, символы, предвещающие реальность. Но Христос действительно, а не символически вошел в историю. Фаворский свет был реальным Божественным Светом, которым действительно сияло тело Спасителя.

Поскольку Спаситель обладает Нетварной Божественной природой, Он является также источником Нетварных Энергий, а потому и свет Фаворский, который есть не что иное, как энергии Бога, также нетварен. «Именно этот свет пронизывает Его тварную человеческую природу и делается доступным нам потому, что “божественность”, то есть нетварность, есть “качество”, способное передаваться от одной природы к другой»<sup>11</sup>. В этом заключен смысл традиционного понятия обожения: тварь, причащаясь Богу, обретает «божественность», становится «нетварной», приобщается вечной жизни.

Таким образом, говоря о Нетварном Фаворском Свете, отец Иоанн выражает следующие ключевые мысли:

1. Фаворский Свет не есть символ, образ Божественного Присутствия, но есть Божественная реальность, которая была явлена ученикам на Фаворе.
2. Фаворский Свет есть Божественная Энергия. А если он есть Энергия Бога, то он нетварен.
3. Этот Свет пронизывает человеческую природу Христа. А через Христа и благодаря Христу он делается доступным всем нам.
4. Этот Свет есть качество, которое способно передаваться от Божественной к человеческой природе. Этот Свет и есть Божественная Благодать, которая соединяет нас со Христом.

### 2.3.3. Учение о Божественной Благодати

Отец Иоанн, будучи представителем восточно-православной традиции, отождествляет понятие благодати с понятием причастности, благодать никогда не воспринималась им как тварный дар, но только как участие в Божественной жизни. Природа и благодать не противопоставляются им, но предполагают одна другую. «Природа перестает быть вполне “естественной”, если она отказывается от своего предназначения, то есть общения с Богом и постоянного возрастания в познании Непознаваемого»<sup>12</sup>.

Говоря о первозданном состоянии человека, отец Иоанн определяет роль благодати Божией, которая «восполняла неисчислимыми благодеяниями недостаточность нашей природы»<sup>13</sup>. Но грех, совершенный человеком, отдалил от него эту благодать и оставил человека в одиночестве, со всеми недостатками его тварной природы.

Для отца Иоанна благодать всегда носит нетварный характер, так как она есть Божественная Энергия, а она, как мы показали это выше, Нетварна. Благодать не есть нечто внешнее по отношению к Богу, она есть Сам Бог. Благодать Божия не отлична от Бога, она и есть Божественная жизнь, дарованная человеку. Следовательно, учас-

<sup>10</sup> И. Мейендорф, *прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетей, 2009. С. 25.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

тие в Божественной жизни всегда есть причастие нетварному, и, таким образом, не существует никакой «тварной благодати». Говоря о Личности Христа, отец Иоанн подчеркивает, что «человеческая природа Христа, тварная по природе, является и “нетварной по причастию”, и в силу этого становится “источником обожения” и “нетварной жизни”»<sup>14</sup>.

Говоря о Божественной Благодати в контексте томистского богословия, отец Иоанн подчеркивает, что «западная мысль, в частности томизм, категорически возражает против концепции нетварной благодати. Западные возражения против нетварной благодати вытекают из схоластического учения о «божественной простоте», понимаемой в чисто философских категориях»<sup>15</sup>.

Западное богословие, как мы это уже отметили выше, не признает понятия Нетварных Божественных Энергий. Признание Нетварного характера Божественных Энергий означало бы для него признание в Боге определенной сложности. Православное богословие, согласно католической мысли, нарушает Божественную простоту. На это можно ответить тем, что признание наличия в Боге Нетварных Энергий не может нарушать простоту, так как Энергии являются принадлежностью Божественной Сущности, Они есть Сам Бог, раскрывающий себя миру. Они не приходят к Богу извне, а, следовательно, не усложняют понятия о Боге.

Кроме того, согласно Фоме Аквинскому, Бог есть чистое действие. Следовательно, действие и Сущность в Боге отождествляются. А отсюда вывод, что мы можем соединиться с Богом по Сущности, что противоречит святоотеческому учению о Богопознании.

В поисках выхода из данного противоречия католическое богословие вынуждено признать, что между человеком и Богом должен быть тварный посредник. Таким посредником является тварная благодать. Ее роль сводится к тому, чтобы приготовить душу человека к восприятию Нетварной Благодати, Лица Святого Духа, который обитает в человеке. Это опять же противоречит святоотеческому Преданию, так как предполагает познание Божественной Сущности.

Отец Иоанн с сожалением отмечает следующий факт: «Согласно томистским взглядам, наша природа всецело тварна, и ничего нетварного нам принадлежать не может по определению. Мы не можем участвовать в Божественной жизни, мистический опыт нам недоступен, а Христос принес в наш мир лишь прощение грехов, “оправдание” или своего рода амнистии»<sup>16</sup>. Святитель Григорий Палама, на которого опирается отец Иоанн, говоря о благодати, напротив, утверждает, что во Христе нам открылась возможность Божественной жизни. Эта жизнь даруется нам посредством Божественной Благодати, подаваемой нам Святым Духом.

Из слов отца Иоанна мы можем видеть, что роль Христа в томистском богословии сводится к юридическому оправданию. Между тем мистический элемент единения с Богом отсутствует. Тварная благодать в данном богословии выполняет лишь служебную функцию. Ее роль сводится к приготовлению души. Тогда встает вопрос о присутствии благодати в таинствах Католической Церкви. Как тварная благодать может соединить нас с Богом и как это единение происходит, не делая нас богами по природе, если, согласно католическому богословию, мы можем соединиться с Богом по сущности?

Резюмируя все вышесказанное, отметим основные пункты учения отца Иоанна о благодати:

<sup>14</sup> И. Мейендорф, *прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетей, 2009. С. 25.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

1. Благодать есть Божественная Энергия. А коль скоро она есть Божественная Энергия, она нетварна. Она есть Сам Бог, открывающий Себя нам. В силу этого она не может быть тварной.
2. Благодать делает нас причастниками, по словам апостола Петра, «причастниками Божественной природы». По благодати мы причащаемся Божественной жизни, которой живет Сам Бог.
3. Нетварная Божественная Энергия не нарушает простоты в Боге, так как Она есть Сам Бог.

#### 2.4. Роль Церкви в обожении человека

Отец Иоанн видит, что Церковь является местом, где встречаются Бог и человек, где происходит обожение человека. «Нет другого способа “познать Бога в Боге”, кроме как присоединить себя через новое рождение в крещении к Телу воплощенного Слова. Эта Божественная тайна, в которую Бог позволяет нам проникнуть, это соединение с Ним, которое Он делает нам доступным, есть Тайна Церкви, Тела Христова»<sup>17</sup>.

Именно в Церкви Христос вступает с нами в столь тесные отношения, что они покрывают и превосходят все человеческие отношения, даже самые близкие. Христианин приобретает жизнь Христа, жизнь Божественную и нетварную. Она охватывает все его существо и управляет всей его деятельностью.

В Церкви человек получает единство во Христе с Божественной жизнью, но единство не по существу (ибо тогда человеческие личности приравнялись бы лицам Святой Троицы, и Бог стал бы многоипостасным) и не по ипостаси (ибо ипостасное, то есть Богочеловека Иисуса), а по благодати, или по энергии. Паламитское различие между Сущностью Бога и энергиями необходимо уже в силу традиционной православной христологии, утвержденной Вселенскими Соборами. Поэтому Собор 1351 года определил учение Паламы как развитие постановлений Шестого Вселенского Собора о двух волях и двух энергиях во Христе.

Говоря о том, как происходит обожение человека в Церкви, отец Иоанн использует выражение «свобода в соработании Духу», которое является емкой формулой персоналистической пневматологии отца Иоанна. Личности Духа Святого и каждого христианина находятся в уникальном сотрудничестве, обеспечивающем ни много ни мало — «непрерывность пребывания Церкви» в истине. «Нося в себе Христа, каждый христианин носит в себе всех своих братьев. Делая добро одному христианину, мы делаем добро Христу и всей Церкви»<sup>18</sup>.

Лишь «напряжение духовной жизни» позволяет выстроить гармоничный баланс между индивидуальным, личным и поли-ипостасным, соборным аспектами церковной жизни, которые в принципе нерасторжимы и немислимы друг без друга. Согласно отцу Иоанну Мейендорфу, «подлинная экклезиология персоналистична», поскольку «подлинное понятие Бога троично», а Церковь является «общиной живых, свободных личностей с их личной и непосредственной ответственностью перед Богом, перед Церковью и друг перед другом»<sup>19</sup>.

Таким образом, отец Иоанн признает необходимость для нашего спасения и обожения принадлежать к Церкви. Ведь, по словам святого Киприана Карфагенского, без Церкви нет спасения. Следовательно, чтобы быть обожженным, быть спасенным, человек должен принадлежать к Церкви. Человек должен быть членом Церкви.

<sup>17</sup> И. Мейендорф, прот. Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетей, 2009. С. 25.

<sup>18</sup> Мефодий (Зиньковский), иером. О Богословском Персонализме Протоиерея Иоанна Мейендорфа // <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html> // 24 февраля 2012 г.

<sup>19</sup> Там же.

В Церкви, где в таинствах, в молитве, в святых иконах действует Божественная Благодать, происходит единение Бога и человека. Благодаря этим средствам мы соединяемся со Христом по благодати.

Обожение происходит в Церкви через соработничество человеческой воли и Божественного Духа. Для того чтобы совершилось обожение, мы должны быть готовы откликнуться на Божественный зов, и быть готовыми следовать этому зову.

В основу своей экклезиологии, как и во всем богословии в целом, отец Иоанн полагает персоналистический принцип. Церковь — это место, где человеческая личность общается с Богом-личностью. Бог-Троица есть Личность, которая обитает в Церкви, к которой также принадлежит множество человеческих личностей. В экклезиологии, на наш взгляд, этот персоналистический подход вполне оправдан, поскольку предполагает встречу Божественных и человеческих личностей.

### **Общие выводы по богословию отца Иоанна Мейендорфа**

Изложив учение протоиерея Иоанна Мейендорфа, подведем итог всему вышесказанному.

Учение об обожении имеет для отца Иоанна основополагающее значение, так как непосредственно связано с сотериологией — учением о спасении. В основе его учения лежит святоотеческая традиция, восходящая к святителю Григорию Паламе. Это учение связано как с антропологией, так и с христологией, экклезиологией, пневматологией.

Богословие отца Иоанна можно назвать экзистенциальным в том смысле, что оно раскрывает смысл жизни человека, который находит его в единении с Богом. Это единение возможно благодаря Нетварным Божественным Энергиям, при помощи которых Бог раскрывает Себя для человека. Человеку открыта возможность Богообщения и Богопознания. Говоря об учении святителя Григория Паламы, отец Иоанн называет его богословским экзистенциализмом. «Упреки в экзистенциалистском уклоне прот. Мейендорфа в толковании богословия паламизма, согласно иеромонаху Мефодию (Зиньковскому), рассеиваются благодаря четкому прояснению, что именно вкладывает протопресвитер в понятие “экзистенциализм”. Несомненно, это для о. Иоанна не столько философский термин, сколько современное словесное орудие передачи реальности личного опыта встречи с Живым Личным Богом древних отцов Церкви»<sup>20</sup>.

Важным пунктом богословия отца Иоанна является его экклезиология. Отец Иоанн признает необходимость для человека принадлежать к Церкви, ибо в Церкви обитает Бог, и в Церкви и через Церковь возможно спасение человека.

Отличительной чертой богословия отца Иоанна является его персонализм, который прослеживается в Триадологии, антропологии и экклезиологии. Отец Иоанн подчеркивает личностный характер отношений Бога и человека, что дает ему право говорить и о Боге как о личности, так и о человеке, образе Божиим как личности. Церковь же есть то место, где человек имеет общение как с личным Богом, так и с другими человеческими личностями.

«Экзистенциальный персонализм» означает для отца Мейендорфа не отвлеченное философствование о сути бытия и не применение понятия Божественной «простоты» к абстрактной запредельной сущности Бога. Это для него целостное и потому живое восприятие «личного Божественного Бытия», открывающееся человеку «как

<sup>20</sup> Мефодий (Зиньковский), иером. О Богословском Персонализме Протоиерея Иоанна Мейендорфа // <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html> // 24 февраля 2012 г.

свободные действия или энергии Бога». «Для о. Иоанна “оригинальность паламитского ответа” на абстрактно-сухое, отвлеченное, “эссенциалистское” понимание Бога заключается не в добавлении к божественному Существо дополнительного элемента — энергий, а в том, что, придерживаясь совершенной трансцендентности Бога, Палама одновременно “мыслил Его экзистенциально”, то есть бытийно, согласно церковному и своему личному опыту. Поэтому и обожение человека мыслится в паламизме абсолютно реально, конкретно и одновременно личностно»<sup>21</sup>.

Завершая наш анализ богословия протоирея Иоанна Мейендорфа, отметим, что ему удалось построить целостную и стройную систему богословской мысли. В рамках святоотеческого богословия протоирей Иоанн Мейендорф убедительно и богословски точно показывает, что человек «имеет цель и назначение выше тварного мира: его природа несводима просто к категориям тварного бытия; он подобен Творцу, он сам может творить и господствовать над тварным миром. Но господство это возможно именно в силу родства человека с Единым Творцом, а поэтому соединение с Богом и есть назначение его существования»<sup>22</sup>. При этом именно богословский персонализм позволяет избежать крайностей деистического и пантеистического характера, соблазняющих человеческий ум, когда речь идет об общении Творца и творения. При единении Бога и человека личности не сливаются и не уничтожаются, с одной стороны, и, с другой, они не отделены друг от друга, но соединены в таком общении, где личности все более и более раскрываются.

### 3. Учение об обожении В. Н. Лосского (1903–1958)

В. Н. Лосский рассматривает святоотеческое учение об обожении с точки зрения паламитской перспективы. Обожение понимается им не чисто теоретически или догматически, а как факт внутренней жизни человека. Следуя святоотеческому учению, В. Н. Лосский определяет обожение как реальное приобщение к Богу всего человеческого существа в его духовно-телесном единстве. Обожение для него — это преобразование личности.

Обожение человека и вселенной, согласно В. Н. Лосскому, было основной целью творения. Все домостроительство спасения, искупительная жертва Христа, освящение, совершенное Святым Духом, имеют целью вернуть падшее человечество к тому состоянию, ради которого оно было создано, — к полноте обожения.

Обожение твари осуществится во всей своей полноте в будущем веке, после воскресения мертвых. Однако уже здесь, на земле, это обоживающее соединение должно осуществляться, преобразовывая искаженную и тленную природу, предуготовляя ее к вечной жизни. «Если Бог дал нам в Церкви все объективные условия, все средства для достижения этой цели, то нам, со своей стороны, нужно создать необходимые субъективные условия, потому что соединение осуществляется в “синергии”, в соработничестве человека с Богом. Субъективная сторона соединения человека с Богом и является путем соединения, то есть самой христианской жизнью»<sup>23</sup>.

В. Н. Лосский определяет объективную и субъективную сторону обожения. Объективная сторона обожения есть та, которая включает средства, дарованные Церкви для нашего обожения независимо от нас: это Божественная Благодать, таинства. Субъективная сторона связана с нашим восприятием обожения и с нашим желанием быть обоженными. Сюда мы относим и молитву, и пост — все то, что требует наших человеческих усилий для достижения обожения.

<sup>21</sup> Мефодий (Зиньковский), иером. О Богословском Персонализме Протоирея Иоанна Мейендорфа // <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html> // 24 февраля 2012 г.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия. М.: Свято-Владимирское Братство, 1997. С. 89.

Следовательно, для В. Н. Лосского обожение — это процесс синергийный, который осуществляется в соработничестве Божественной и человеческой воли. В непрестанном труде на пути восхождения, в соработничестве с Божественной волей тварная природа все более и более преобразовывается благодатью до конечного своего обожения, которое полностью откроется в Царстве Божиим. «Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две — в обожении. Одна воля для создания образа, но две — для того, чтобы образ стал подобием»<sup>24</sup>.

Единение с Богом есть тайна, совершающаяся в человеческих личностях. Человек на своем пути к соединению с Богом никогда ничего не теряет личностного, хотя и отказывается от своей собственной воли, от своих природных склонностей. Лишь при свободном отречении от всего, что свойственно ей по природе, человеческая личность полностью раскрывается в благодати. «Христианская антропология отвергает пантеистическое толкование обожения как растворения личности в Божестве, слияния с ним. Ошибочно понимать обожение в чисто моралистическом ключе как нравственное совершенство до возможного предела, до богоуподобления»<sup>25</sup>.

В тесном единении с Богом человек не растворяется в личности Божественной, но остается человеком, становясь при этом богом по благодати. Этот союз нельзя толковать и в моралистическом ключе, символически. Это толкование предполагает, что реального единения между Богом и человеком быть не может. Однако же В. Н. Лосский говорит о реальном единении Бога и человека. Исходя из слов апостола Петра о том, что мы должны стать участниками Божественного естества, В. Н. Лосский утверждает, что эти слова ярко и точно говорят о возможности реального соединения с Богом: «...оно нам обещано и возведено как конечная цель, как блаженство будущего века. Мы чаем, что окончательное исполнение этого замысла Божия совершится при Втором пришествии Христа, и тогда Домостроительство спасения получит свое последнее завершение»<sup>26</sup>.

Это единение совершается посредством Божественной Благодати, которая есть Божественная Энергия. В этом В. Н. Лосский верен учению святителя Григория Паламы. Он предупреждает о том, что мы не можем соединиться с Богом по природе, поскольку Божественная природа непознаваема и несообщима. Наше единение с Богом происходит по благодати, которая может быть познана и сообщима.

В. Н. Лосский говорит, что подобно Христу человеческие личности, в которых совершается соединение с Богом, должны соединить в себе тварное и нетварное. Они должны стать личностями в двух природах, с той разницей, что Христос — Лицо Божественное, а обоженные люди — лица тварные и всегда таковыми останутся.

Обожение есть результат двух Божественных Домостроительств: Сына и Святого Духа, хотя в данном процессе, как и во всех других Божественных действиях, в силу единой Божественной природы участвует вся Святая Троица. В том факте, что обожение основывается на двух Домостроительствах, В. Н. Лосский видит важное равновесие между объективностью и субъективностью обожения. Во Христе — основание для обожения человеческой природы в общем (объективное обожение), тогда как Святой Дух есть Тот, Кто, обитая в индивидуумах, делает процесс обожения личным для каждого частного человеческого существа. «Путь Христа — Личности Божественной — был путем нисхождения к тварному, был принятием нашей природы; путь же тварных личностей, наоборот, должен быть путем подъема, вос-

<sup>24</sup> В. Н. Лосский. Искупление и Обожение, По Образу и Подобию. Париж: YMCA-PRESS, 1950. С. 130–135.

<sup>25</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия. М.: Свято-Владимирское Братство, 1997. С. 89.

<sup>26</sup> Там же.

хождения к Божественной природе, путем соединения с нетварной благодатью, сообщаемой Духом Святым»<sup>27</sup>. Снисходя на землю, Христос умяляет себя для того, чтобы возвысить нас. Мы же возвышаемся благодаря благодати, которая сообщается нам Святым Духом. Дух Святой дарует нетварную благодать человеческим личностям. Человек соединяется с Богом, приспособляя себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах самой его личности.

Обожение, по мнению В. Н. Лосского, имеет эсхатологическую направленность. Во Второе пришествие и последнее свершение времен вся совокупность мироздания войдет в полное единение с Богом. Это единение проявится различно в каждой из человеческих личностей, стяжавших благодать Святого Духа в Церкви.

Таким образом, учение В. Н. Лосского об обожении находится в русле святоотеческого Предания и предполагает диалог Бога и человека. Этот диалог есть реальное тесное единение Бога и человека. Этот процесс синергийный, который предполагает активное участие двух личностей: Бога и человека.

Отметив основные вехи учения об обожении, перейдем к его подробному раскрытию.

### 3.1. Человек и его роль в обожении мира

Подлинное величие человека В. Н. Лосский видит в его причастности Божественной полноте, а также в тайне «образа» и «подобия» Божия. Человек был сотворен по образу и подобию Бога, об этом нам говорит Книга Бытия.

Образ Божий в человеке заключается, согласно В. Н. Лосскому, прежде всего в том, что человек есть существо личное, наделенное свободой и способностью быть ответственным. «Бог создал человека свободным и ответственным именно потому, что он хотел призвать его к высочайшему дару — обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе»<sup>28</sup>. Человек, как и Бог, существо личное. Личность есть высочайшее творение Божие. Личные существа — это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом.

Однако свобода выбора предполагает, что человек может отказаться от предложенного Богом пути и пасть. А поэтому «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. В самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия. Поэтому человек должен пройти через испытание, чтобы обрести сознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог»<sup>29</sup>.

Говоря о человеке, В. Н. Лосский подчеркивает его космическую роль в отношении всего тварного мира. Человек должен не только сам достичь обожения, но и обожить весь тварный мир, привести в единство с Богом все тварное. Человеческая личность обретает свою полноту, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать. Душа и тело человека созданы по образу Божию. Связь человека и мира осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его

<sup>27</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия. М.: Свято-Владимирское Братство, 1997. С. 89.

<sup>28</sup> В. Н. Лосский. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.

<sup>29</sup> Там же.

Первообразом — Богом, потому что через единение человека и Бога осуществляется обожение и всего макрокосма — сотворенного Богом космоса.

В этой связи В. Н. Лосский утверждает, что «абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность “персонализировать” мир. Вселенная спасается человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование благодати и соединения с Богом»<sup>30</sup>. Персонализм В. Н. Лосского связан с его представлением о человеке как о микрокосме. Человек есть маленький мир, который в своем лице заключает как материальную, так и духовную составляющую. Совершенствуя духовное, человек не должен забывать и о преобразении материального, ибо сам человек представляет из себя тело (сома), то есть целокупность души и тела.

Обращаясь к библейскому повествованию о первозданном человеке, В. Н. Лосский говорит, что первый человек должен был соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. В результате же грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Его свободная воля склонилась ко злу. Вместо изначально задуманной в мире гармонии человека и всего тварного мира в мире образовался хаос. В силу грехопадения миссия человека стала невыполнимой. Обожение как таковое было невозможно, так как образовалась слишком большая пропасть между Богом и человеком. Но Божественный план не изменился. Этот план все так же предполагал обожение человека и тварного мира. Невыполненная миссия первого Адама выполняется Небесным Адамом — Христом, который снова открывает ему путь к обожению, к тому высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который осуществляется через человека. Христос у врачевывает болезнь греха, устраняет препятствие на пути единения Бога и человека, а через это единение и всего тварного мира, а также дарует нам всем возможность стать богами по благодати.

Суммируя все вышесказанное, можно отметить, что учение о роли человека в обожении всего мира можно вкратце представить следующим образом:

1. Человек сотворен по образу и подобию Бога. Образ Божий заключается в том, что человек — существо свободное, которое может само делать выбор, а также в том, что человек — личность. Подобие состоит в том, чтобы реализовать то, что относится к образу. Реализация образа состоит в единении человека с Богом, а, следовательно, в обожении человека.
2. Свобода выбора предполагает, что человек может отказаться от предлагаемой ему Богом возможности обожения и пойти противоположным путем.
3. Личностный характер обожения предполагает отношение двух личностей: Бога и человека.
4. Обожение человека предполагает его космическое значение. Оно состоит в том, что человек должен обожиться не только сам, но и весь мир привести в состояние обожения, когда Бог будет все во всем. В этом В. Н. Лосский видит личностное значение обожения. Человек должен персонализировать мир: через свою личность человек должен привести мир к обожению. Таким образом, человек есть микрокосм, который является отражением большого мира.
5. Первозданный человек не выполнил свое призвание вследствие грехопадения. Однако Христос, восприняв человеческую природу, реализует Божественный план по отношению к человеку и к миру во всей полноте. Благодаря Ему и возможно наше обожение.

Можно сказать, что в данном контексте богословие В. Н. Лосского персоналистично. Оно предполагает личностный характер отношений между Богом и человеком.

<sup>30</sup> В. Н. Лосский. Видение Бога в Византийском Богословии, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 200–205.

Персонализм переносится в область космологии, которая непосредственно связана с антропологией: мироздание обретает свой смысл именно через личность человека, ибо через его личность происходит спасение всего мира. Такое рассуждение является новым по сравнению с богословием святых отцов, но оно имеет право на свое существование.

### 3.2. Христологический аспект обожения

Излагая христологический аспект обожения, В. Н. Лосский исходит из сотериологического принципа, выраженного святыми отцами: Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом. После грехопадения человек мог стать богом при том только условии, что Бог становится человеком. Второму Адаму надо было стать Начальником новой твари, которая получила возможность единения с Богом. «Бог нисходит во вселенную, становится человеком, а человек восходит к полноте Божественной, становится богом, ибо это соединение обеих природ, Божественной и человеческой, было предрешиено в Предвечном Божьем Совете, ибо это — та конечная цель, ради которой “из ничего” сотворен был мир»<sup>31</sup>. Смысл Боговоплощения состоит в восстановлении человеческой природы, в прорвавшем смертную тьму просвете, который ведет к обожению.

Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом, которая не восстанавливается без участия самого человека. Человечество Христа — с самого момента воплощения обожженная, пронизанная Божественными Энергиями природа. Человечество Христа было обожено ипостасным единением с Божественной природой. В отличие от нас во Христе совершилось ипостасное единение двух природ. Если мы соединяемся с Богом только посредством благодати, ни в коем случае не по природе, то человечество Христа соединилось с Божеством именно по природе. Это природное соединение сделало возможным для нас единение по благодати, обожение.

Говоря о том, что совершил Христос «нас ради человек и нашего ради спасения», В. Н. Лосский указывает на космический характер дела Христова: через воскресение, вознесение Христос соединяет все воедино, Он приводит в гармоничное состояние земное и небесное, духовное и материальное. «На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с Раем. После воскресения сама плоть Христа соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество превыше чинов ангельских, Он вводит его как первый плод космического обожения в Саму Троицу. Ту полноту природы, которая была дана Адаму, мы можем вновь обрести только во Христе — Втором Адаме»<sup>32</sup>. Из приведенных слов можно заключить, что целью крестного подвига Христа, Его Воскресения, Вознесения было привести наше человечество в единение со Святой Троицей. Мы соединяемся со всей Святой Троицей по благодати, которая есть Нетварная Божественная Энергия, общая для всей Божественной природы.

В. Н. Лосский указывает, что через восприятие Христом человеческой природы во всей полноте она полностью обоживается благодаря ее тесному единению по существу с природой Божественной. Во Христе обоживается Его человеческая природа, воспринятая в ее целостности Его Божественной Личностью.

<sup>31</sup> В. Н. Лосский. Видение Бога в Византийском Богословии, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 200–205.

<sup>32</sup> Там же.

Наша природа также обоживается через единение с Богом, но уже не по природе, а по благодати. Подобно тому, как Христос через восприятие человеческой природы стал человеком по природе, так и мы через единение со Христом по благодати должны стать богами, но не по природе, а по благодати. То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности. Она должна войти в соединение с Богом, «стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и энергией Божественной — обожающей»<sup>33</sup>.

В. Н. Лосский указывает на то, что наше единение со Христом направлено на эсхатологическую перспективу. «Но если по своей природе мы — члены, части человечества Христова, то наши личности еще не дошли до соединения с Божеством. Искупление, очищение природы не дает еще всех необходимых условий для обожения. Церковь уже является Телом Христовым, но она еще не есть “полнота Наполняющего все во всем” (Еф. 1:23). Дело Христа закончено, теперь должно свершаться дело Святого Духа»<sup>34</sup>.

Мы реализуемся как личности в единении со Христом в будущем веке. Наша человеческая природа искуплена и очищена через подвиг Христов, нам дана возможность соединиться со Христом. Однако в этом веке мы еще не имеем полного откровения Христа, так как здесь мы видим Его «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно», в будущем веке мы узрим Его лицом к Лицу. Наша личностная реализация будет связана с видением личности Христа. Образ Божий будет зреть Свой Первообраз — Бога. Это видение будет возможно благодаря Домостроительству Святого Духа.

Христос дал нам все необходимые условия для единения с Ним: Он совершил объективную сторону нашего Искупления, нашего спасения. Миссия Христа на земле, касающаяся спасения человека и единения Его с Богом, совершена во всей полноте: Христос даровал Откровение во всей полноте и полностью совершил то дело, ради которого Он воплотился.

Усвоение плодов искупительного подвига Христова, которое является субъективной стороной спасения, совершается в синергии, в соработничестве Святого Духа и нашей свободной человеческой воли, которая откликается на призыв Бога соединиться с Ним. Святой Дух, Который соединяет по благодати человека и Бога, открывает для нас Христа. Согласно учению В. Н. Лосского, Христос открыл нам Божество Отца, а Святой Дух в будущем веке откроет нам Божество Сына, это будет откровение Божественной Славы, откровение Христа, как Царя, как Судии.

Полнота единения с Богом принадлежит будущему веку. Именно в будущем веке, если мы будем достойны того, мы увидим Бога «лицом к Лицу». Выражение «лицом к Лицу» мы не должны понимать как откровение Божественной Сущности, будто мы будем лицезреть Божественную Сущность: она непостижима и непознаваема. Просто мы более ярко будем зреть Нетварный Божественный Свет, подобно тому, как видели его Божественные ученики на Фаворе.

Изложив христологический аспект обожения, мы можем сделать следующее заключение. Для В. Н. Лосского Боговоплощение имеет сотериологическое значение. Христос воплощается для того, чтобы спасти Свое творение, этот мир, и прежде всего венец Своего творения — человека, через которого спасается и весь мир в целом. Этот процесс в христологической перспективе В. Н. Лосский видит следующим образом:

1. Целью Боговоплощения, целью того, что Бог стал человеком, является то, чтобы человек стал Богом по благодати.

<sup>33</sup> В. Н. Лосский. Видение Бога в Византийском Богословии, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 200–205.

<sup>34</sup> В. Н. Лосский. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.

2. Христос есть Начальник нового творения, творения, которое искуплено и обновлено через восприятие человеческой природы Христом в свою ипостась, через Его смерть, Воскресение и Вознесение.
3. Через единение во Христе Божественной и человеческой природы происходит наше обожение по благодати.
4. Единение со Христом человека имеет эсхатологическую направленность. Человек, употребляя свои усилия в содействии Святого Духа, стремится к единению со Христом.
5. В будущем веке мы реализуемся как обоженные личности.

Таким образом, мы видим, что в изложении христологической перспективы обожения присутствует персоналистическая основа. Человек воспринимается как личность, образ Личного Бога, который имеет общение в эсхатоне со своим Первообразом.

### 3.3. Пневматологический аспект обожения

Говоря о Домостроительстве Святого Духа, Его роли в деле нашего спасения, освящения, обожения, В. Н. Лосский отмечает, что существует как общее Домостроительство Святого Духа, который сохраняет все творение от разрушения и содержит его, давая ему жизнь, так и частное Домостроительство, которое распространяется на тех, кто принадлежит Святой Церкви. Частное Домостроительство Святого Духа связано с пребыванием Святого Духа в Церкви, Он является душой Церкви, подающей ей благодать, которая соединяет человека, живущего таинственной жизнью Церкви с Богом.

Это Домостроительство проявляется прежде всего в таинствах. И именно в таинствах Святой Дух нисходит на человека. Вот как об этом говорит В. Н. Лосский: «Как Он сходит на апостолов в день пятидесятницы в виде огненных языков, так Он сходит невидимо и на новокрещенного в таинстве святого мира. Святой Дух действует в обоих таинствах. Он воссоздает нашу природу, очищая ее и соединяя ее с телом Христовым. Он также дарует Божество — общую энергию Святой Троицы, которая есть Божественная Благодать — человеческим личностям. Именно в этой близкой связи, которая существует между двумя этими таинствами, крещения и миропомазания, нетварный и обоживающий дар, который сошедший Святой Дух дарует членам Церкви, часто относится к крещальной благодати. Крещальная благодать, присутствие в нас Святого Духа, есть основание христианской жизни»<sup>35</sup>.

В. Н. Лосский делает особенный акцент на двух таинствах, в которых сообщается Божественная Благодать Святым Духом. Это таинство Крещения и таинство миропомазания. В таинстве Крещения восстанавливается наша человеческая природа, а в таинстве миропомазания каждому из нас лично даруется дар Святого Духа. Таинство миропомазания можно сравнить с личной Пятидесятницей, когда на каждого из нас лично снисходит Святой Дух, даруя Свои дары.

Именно эти два таинства ярко демонстрируют частное Домостроительство Святого Духа. Они соотносятся как общее и частное. Для таинства крещения характерно общее действие: восстанавливается человеческая природа, которая обща всем людям. Для таинства миропомазания свойственно частное, личное действие: оно связано с дарованием дара Святого Духа человеческому индивидууму, личности. В данном случае также проявляется персонализм В. Н. Лосского. Он подчеркивает связь личности Святого Духа с личностью человека.

<sup>35</sup> В. Н. Лосский. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.

Рассматривая роль Святого Духа в жизни Церкви, В. Н. Лосский подчеркивает личностный характер Его Домостроительства. «Святой Дух сообщает Себя личностям, отмечая каждого члена Церкви печатью личного и неповторимого отношения к Пресвятой Троице, становясь “присутствующим” в каждой личности»<sup>36</sup>. В данном случае В. Н. Лосский исходит из того факта, что каждый человек есть образ Божий. Понятие образа Божия связано с тем, что человек есть личность, а каждая личность имеет свое неповторимое отношение к Святой Троице. Это означает, что каждая личность имеет свои личные отношения с Богом, она может как личность обращаться к личному Богу, который слышит ее, внимает ей. Святой Дух присутствует в каждой личности, открывая личного Бога, с которым возможен диалог.

Святой Дух, вселяясь в нас, преобразует нас в обитель Святой Троицы. В. Н. Лосский особенно подчеркивает единство Божественного действия, общего для трех Божественных Лиц, ибо где действует одно Лицо, там действуют и два других Божественных Лица. Он делает акцент на том, что Отец и Сын нераздельны от Божества Духа. Там, где присутствует Святой Дух, там будут присутствовать и два других Лица Святой Троицы, ибо у них единое действие, как едина Божественная Сущность, которую выявляют эти действия. Через сошествие Святого Духа и обитание в нас Пресвятой Троицы происходит обожение. Нам сообщаются Нетварные Энергии, слава, Божество, тот пречечный Свет, к которому мы должны приобщаться.

Для В. Н. Лосского важен тот факт, что богословие Восточной Церкви всегда отличало Лицо Святого Духа от подаваемой Им нетварной благодати. «Исповедуя исхождение Святого Духа от Отца, Его ипостасную независимость от Сына, предание Восточной Церкви утверждает личностную полноту дела Утешителя, пришедшего в мир. Дух Святой — необъединяющая сила, посредством которой Сын соединял бы члены Своего мистического тела. Если Он свидетельствует о Сыне, то как Божественное Лицо, независимое от Сына, Божественное Лицо, сообщающее каждой человеческой ипостаси, каждому члену Церкви новую полноту, в которой тварные личности раскрываются и свободно и непосредственно исповедуют Божество Христа, удостоверенное Духом Святым»<sup>37</sup>.

Нельзя ни в коем случае отождествлять личность Святого Духа и благодать, как это делает римо-католическое богословие. В римо-католическом богословии, как мы видели выше, происходит отождествление Нетварной Благодати и личности Святого Духа. Это в некоторой мере обезличивает Ипостась Святого Духа, что недопустимо с точки зрения восточного богословия, которое делает различие между Личностью Святого Духа и сообщаемой Им Благодатью, которая есть Нетварная Божественная Энергия, общая всем Лицам Святой Троицы. Если отождествить благодать и личность Святого Духа, то существует риск свести Святого Духа на уровень служебной силы, зависимой от двух других Лиц в ипостасном плане.

В Домостроительном плане Святой Дух есть то Лицо, которое сообщает нам Божественную благодать. Поэтому благодать часто именуется Благодатью Святого Духа. Однако нужно учитывать то, что Благодать есть Нетварная Божественная Энергия, общая Трем Лицам Святой Троицы. В силу того, что Святой Дух посылается в этот мир для освящения твари, именно Ему принадлежит роль сообщения твари Божественной Благодати.

Подводя итог вышеизложенному, мы можем сделать вывод, что для В. Н. Лосского Домостроительство Святого Духа имеет основополагающее значение в сотириологии. Святой Дух так же, как и Сын, участвует в деле нашего обожения. Если действие Сына связано с объективной стороной обожения, где все происходит незави-

<sup>36</sup> В. Н. Лосский. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.

<sup>37</sup> Там же.

симо от нас, то Домостроительство Святого Духа есть субъективная сторона обожения, где наше спасение происходит при непосредственном нашем участии в соработничестве со Святым Духом, который усваивает нам спасительные плоды нашего Искупления, соединяя нас со всей Святой Троицей при помощи Благодати, которая непосредственно Им подается.

Отметим основные положения учения В. Н. Лосского о Домостроительстве Святого Духа:

1. Существует как общее, так и частное Домостроительство. Общее Домостроительство связано со всем творением и состоит в том, чтобы сохранять его от разрушения. Частное Домостроительство связано с человеком, который является христианином и принадлежит Церкви.
2. Частное Домостроительство проявляется в Церкви, где по преимуществу действует Святой Дух в Святых таинствах, в молитве, в богослужении. Поэтому для того, чтобы быть обоженным, быть спасенным, человек должен принадлежать Церкви.
3. Домостроительство Святого Духа в Церкви связано с личностным характером Его сообщения. Святой Дух, сообщаясь личностям, из которых составлена Церковь, сообщает им нечто личностное и неповторимое. Таким образом, В. Н. Лосский подчеркивает персоналистический характер Домостроительства Святого Духа. Святой Дух, будучи Божественной Личностью, сообщает Божественную Благодать Личностям.
4. Сообщая Благодать Личностям человеческим, Святой Дух делает их обителью Святой Троицы, ибо в Святой Троице действие едино, и там, где действует одна личность, действуют и две других Личности.
5. Роль Святого Духа состоит в том, чтобы освящать творение, сообщая ему Божественную благодать, делая его обителью Святой Троицы, тем самым соединяя творение с Творцом.
6. Нужно четко отличать Личность Святого Духа от сообщаемой Им благодати. Смешение этих понятий приводит к умалению Личности Святого Духа, а также к непониманию понятия Божественной Благодати, подаваемой нам через Святого Духа всей Святой Троицей.

### 3.4. Домостроительство Сына и Святого Духа в Их единстве

В. Н. Лосский видит очень тесную связь между двумя Домостроительствами: Сына и Святого Духа. Домостроительство Сына приготавливает, делает возможным Домостроительство Святого Духа. Домостроительство Сына обозначается В. Н. Лосским термином «кенозис». Второе Лицо Святой Троицы умаляет некоторым образом себя, снисходит к человеку, дабы человек восшел к достоинству Божественному: мог стать богом по благодати. Таким образом, обожение человека связано с кенозисом Христа.

«Нисходящий путь Божественной Личности Христа делает возможным для человеческих личностей восходящий путь наш в Духе Святом. Нужно было добровольное уничтожение, искупительный кенозис Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к обожению твари действием нетварной благодати. Таким образом, искупительный подвиг Христа, или, вернее, в более широком смысле, Воплощение Слова, по-видимому, непосредственно связывается здесь с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно — соединением ее с Богом»<sup>38</sup>. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына, то нужно, чтобы

<sup>38</sup> В. Н. Лосский. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.

оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати.

Однако, согласно В. Н. Лосскому, мы не можем отделять Домостроительство Сына от Домостроительства Святого Духа. Взятые отдельно, они не могут составлять цельной картины нашего спасения. Связывая эти два Домостроительства с учением о Церкви, в которой и через которую происходит наше спасение, наше обожение, В. Н. Лосский утверждает, что «Воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от Домостроительства Святого Духа, не могут обосновать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе. Тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна Искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, совершаемого действием Святого Духа»<sup>39</sup>. Согласно В. Н. Лосскому, Домостроительство Сына обеспечивает природное единство Церкви. Верующие, принадлежа к Церкви, образуют природное единство во Христе. Они соединены во Христе как единое целое. Однако же единое целое состоит из множества личностей. Личностный аспект Церкви связан с Домостроительством Святого Духа, который даруется каждой личности в отдельности. «Христос создает единство Своего мистического Тела Святым Духом, Дух Святой сообщается человеческим личностям Христом»<sup>40</sup>.

Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, обращается к каждой из них в отдельности. «Один взаимодействует Свою Ипостась природе, Другой сообщает Свое Божество личностям. Таким образом дело Христа единит людей, дело Духа их различает»<sup>41</sup>.

Говоря о Святом Духе в антропологическом контексте образа и подобия, В. Н. Лосский утверждает, что «Дух Святой сообщает каждой личности, созданной по образу Божию, возможность в общей природе осуществлять уподобление»<sup>42</sup>. Как мы уже видели, рассматривая учение В. Н. Лосского о человеке, человек является личностью, подобно тому как является Личностью Сам Бог. Но личность реализует себя только тогда, когда стремится к Богоподобию, к реализации того образа, которым человек был наделен изначально при творении. Будучи по своей природе наделенным Божественным образом, человек достигает как личность Богоподобия. Это Богоподобие достигается через обожение, единение с Богом благодаря Святому Духу.

В. Н. Лосский в Домостроительствах усматривает тесную взаимосвязь и подчиненность Домостроительства Святого Духа Домостроительству Сына. Это выражается в следующих моментах.

Во-первых, принимающий Святого Духа может с полным сознанием свидетельствовать о Божестве Христа. Духом Святым мы называем Иисуса Богом. Святой Дух открывает нам Божество Христа.

Во-вторых, эта взаимосвязь видна в факте Боговоплощения: Сын стал подобен нам через Воплощение. Он воспринял общую для всех людей человеческую природу. В свою очередь, мы становимся подобными Ему через обожение. Через обожение мы становимся богами по благодати. Приобщение к Божеству происходит благодаря Святому Духу, который сообщается каждой личности в отдельности.

<sup>39</sup> В. Н. Лосский. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.

<sup>40</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия Восточно-Православной Церкви. М.: Свято-Владимирское Братство, 1996. С. 190.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе. Обожение, совершаемое Духом Святым, предназначается для наших личностей. Оба эти действия нераздельны, ибо они присутствуют одно в другом, являясь единым Домостроительством Пресвятой Троицы, совершаемым двумя Божественными Лицами, посланными Отцом в мир. Это двойное Домостроительство Слова и Утешителя имеет целью соединение твари с Богом. В. Н. Лосский с двух сторон рассматривает цель, к которой направлены эти два Домостроительства: «Рассматриваемая с точки зрения нашего падения, эта цель Божественного Домостроительства называется спасением, или искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. Рассматриваемая же с точки зрения конечного призвания твари, она называется обожением»<sup>43</sup>.

В. Н. Лосский подчеркивает нераздельный характер двух Божественных Домостроительств в деле спасения человека: Сына и Святого Духа. Нераздельный характер этих Домостроительств дает нам целостное представление об истории нашего спасения. Он раскрывает тот механизм Божественного замысла, который изначально при творении был намечен в Совете Святой Троицы. Одно Домостроительство без другого невозможно, ибо они взаимодополняют и взаимно раскрывают друг друга.

Домостроительство Сына состоит в том, чтобы совершить искупление человека, уничтожить преграды, стоящие на пути единения человека и Бога. Через восприятие Христом человеческой природы во всей полноте уврачевать болезнь греха, сделать человеческую природу способной к восприятию Божественной Благодати, возрождающей человека к жизни вечной.

Домостроительство Святого Духа направлено к тому, чтобы сделать нас совершенными, чтобы через освящение мы стали теми, какими мы были предназначены в Совете Святой Троицы при творении мира. Поэтому Домостроительство Святого Духа мы можем назвать Домостроительством совершенства: с одной стороны, Святой Дух завершает дело Христа, а с другой стороны, Он делает совершенным творение, сообщая Ему Божественную Благодать.

### **3.5. Учение о Нетварных Божественных Энергиях и их значение в деле обожения человека**

В. Н. Лосский, излагая свое учение о Божественных Энергиях и их роли в деле обожения человека, исходит из учения святителя Григория Паламы и предшествующих ему отцов. Для него учение об энергиях, отличных от сущности, есть догматическая основа реального мистического опыта. Реальное соединение с Богом и ставит христианское богословие перед вопросом доступности недоступной природы. Необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различии Божественной сущности и энергий.

В Боге надо различать единую природу, три Ипостаси и Нетварную Энергию, которая из природы исходит, но в своем проявляющем излиянии от нее не отделяется. Это различие заключается в том, что Бог существует одновременно в Своей сущности и вне Своей сущности. Оно не вводит в Божество никакой сложности. Сложность была бы в том случае, если бы действие противопоставлялось страданию в смысле пассивности, если бы энергия предполагала страдательность; но Бог «проявляет действие, но не страдает по отношению к нему»<sup>44</sup>. Энергии в силу своего происхождения указывают на различие — они не Бог в Его сущности, и в то же время, как неот-

<sup>43</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия Восточно-Православной Церкви. М.: Свято-Владимирское Братство, 1996. С. 190.

<sup>44</sup> Там же.

делимые от Его сущности, свидетельствуют о единстве и простоте Божественного бытия. Таким образом, Божественная простота не могла обосновываться понятием простой сущности.

Сущность и энергия — это, согласно В. Н. Лосскому, два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и вовне Своей природы. Это тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным по Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати. «Различение между сущностью и энергиями объясняется антиномией непознаваемого и познаваемого, несообщаемого и сообщаемого, той антиномией, с которой соприкасается религиозная мысль и опыт вещей Божественных»<sup>45</sup>.

В. Н. Лосский указывает на последствия неразличения в Боге Сущности и Энергий: «Отрицая реальное различие между сущностью и энергиями, мы не могли бы провести достаточно точной грани между происхождением Божественных Лиц и сотворением мира: как одно, так и другое было бы актами природными»<sup>46</sup>. Если отрицать данное различие, то тогда мы придем к мысли о том, что тварный мир совечен Богу, ибо происходит из Божественной Сущности, и равен Богу по своей природе. Однако же нужно учитывать, что происхождение Божественных Лиц есть акт Божественной природы, который происходит превечно. Тогда как творение мира есть акт Божественной воли, который происходит во времени. Следовательно, должно быть что-то, посредством чего Бог проявляет Себя вне Своей Божественной, Непознаваемой Сущности. Таковыми и являются Божественные Энергии.

В. Н. Лосский с особой настойчивостью подчеркивает то, что так же, как и Лица, энергии — не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они — общее Ее проявление и превечное Ее сияние. «Они не являются и “акциденциями” природы в качестве чистых энергий. Они также и не ипостасные существа, подобные трем Лицам. Нельзя даже приписать какую-нибудь энергию исключительно одной из Божественных Ипостасей»<sup>47</sup>. Божественная Энергия есть общее действие всей Святой Троицы. Она принадлежит всем трем Божественным Лицам. Бог в Своих энергиях не умаляется. Он всецело присутствует в каждом луче Своего Божества.

В. Н. Лосский понимает присутствие Бога в Его энергиях в смысле реальном. «Это — не действительное присутствие причины в ее следствиях: энергии — не “следствия” (эффекты) Причины, как мир тварный. Они не сотворены, не созданы “из ничего”, но превечно изливаются из единой сущности Пресвятой Троицы. Они — избыток Божественной природы, которая не может себя ограничить, которая больше своей сущности»<sup>48</sup>. Энергии раскрывают нам некий образ бытия Пресвятой Троицы вовне Ее непреступной сущности. Бог полностью присутствует в каждой Божественной Энергии, хотя Он трансцендентен каждой из них. «Энергии — это проявление Святой Троицы вовне, которое нельзя вводить или “внедрять” в Божественное существо, как его природную предрасположенность»<sup>49</sup>.

В. Н. Лосский подчеркивает Нетварный характер Божественных Энергий. «Восточная традиция не знает промежуточной фазы между Богом и тварным миром “сверхъестественного порядка”, который прибавлялся бы к миру как какое-то новое творение. В этом плане он не знает иного различия или, вернее, разделения, кроме разделения на тварное и нетварное. “Сверхъестественного” тварного для нее

<sup>45</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия Восточно-Православной Церкви. М.: Свято-Владимирское Братство, 1996. С. 190.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же.

не существует. То, что западное богословие именует “сверхъестественным”, для восточного означает “нетварные” и Божественные энергии, неизреченно отличные от Божественной сущности»<sup>50</sup>. Божественные Энергии по своему существу не могут быть тварными, поскольку есть Сам Бог, открывающий Себя миру, а в Боге не может быть ничего тварного. Он есть от начала Сущий, Он вечный. Следовательно, и Божественные Энергии также являются Нетварными, как и Божественная Сущность, вместе с которой Божественные Энергии составляют единое целое.

Говоря о Божественных Энергиях по отношению к тварному миру, В. Н. Лосский указывает, что Энергии не обусловлены существованием тварного, хотя Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее. Творения могло бы и не быть, но Божественные Энергии присутствуют в Боге, ибо принадлежат Божественной Сущности, которая вечна и находится вне пространства и времени, независимо от тварного бытия.

Энергии не предполагают никакой необходимости сотворения. Творение является свободным актом, выполненным Божественной Энергией, но предопределенным общей волей Лиц Пресвятой Троицы. «Это “среда”, в которой Божество проявляется. Бог становится познаваемым через свое творение. Он дает познать Себя в Своих Божественных Энергиях. Энергии являются вечными. Их еще именуют славой Божией, Которая может быть доступна нашим чувствам, нашему разуму»<sup>51</sup>.

В. Н. Лосский подчеркивает, что Божественные Энергии присутствуют одновременно во всем и вне всего. Сами по себе они являются отношениями между Богом и тварным бытием. Однако они вступают в отношение с тем, что не есть Бог. При помощи Божественных Энергий Бог сообщается нам, становится постижимым для нас. Божественные Энергии делают возможным наше единение с Богом.

От того, что Божественные Энергии, посредством Которых Бог творит мир, являются бесконечными, вечными, сам тварный мир не становится бесконечным или совечным Богу, хотя он и причастен этой вечности через Божественные Энергии. Как и в случае обожения, тварный мир не сливается с Богом и не утрачивает своей тварной сущности. В этом случае Бог остается Богом, не сливаясь с творением, а мир тварный пребывает таким же, каким он вышел из рук Творца. Тварный характер его не изменяется.

Что касается вопроса о значении Божественных Энергий в деле обожения человека, то В. Н. Лосский говорит об этом следующим образом.

Обожение как тесное единение человека и Бога совершается посредством Божественной благодати, которая есть Божественная Энергия, общее действие Пресвятой Троицы, проявляющееся в тварях. «Она — энергия или преизбыточествующее исхождение единой природы, Божество в аспекте Своего неизреченного отличия от сущности, в аспекте сообщения тварному, их обожению»<sup>52</sup>.

Таким образом, через Божественную Благодать, которая есть Нетварная Божественная Энергия, мы можем стать участниками Божественного естества, но здесь нужно сделать оговорку, что мы приобщаемся не самой природы, но только благодати. Через благодать мы познаем Бога и соединяемся с Ним. Если святой апостол Петр называет нас «причастниками Божеского естества», то лишь постольку, поскольку это естество становится доступным приобщению в своих энергиях. Полно-

<sup>50</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия Восточно-Православной Церкви. М.: Свято-Владимирское Братство, 1996. С. 190.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же.

та нашего Богопознания нисколько не умаляется тем, что мы не можем познавать Бога иначе, как в Его энергиях.

«Без обожения нельзя утверждать Божественность энергий. Всякое единение совершается через контакт, а Божественная сущность вне контакта»<sup>53</sup>. Состояние обожения является свидетельством того, что Бог сообщает Себя творениям, дает познать Себя. Это сообщение может совершаться только посредством Божественных Энергий, которые сообщимы и познаваемы для творения.

Напротив, наше обожение не может совершаться посредством несообщимой и непознаваемой Божественной Сущности. Единение с Божественной Сущностью означало бы для нас то, что мы были бы богами не по благодати, а по природе, мы были бы полностью равными Богу по природе. «Если бы мы могли в какой-то момент в какой-то мере приобщиться к Его сущности, мы были бы в этот момент не тем, что мы есть, а богами по своей природе, но мы — существа тварные, призванные стать по благодати тем, что Бог есть по природе»<sup>54</sup>.

И тогда бы искажалось само понятие Пресвятой Троицы, ибо Бог был бы уже не триипостасным, а полиипостасным. Он включал бы в себя множество Лиц, равных Ему по Божественному достоинству. «Бог не был бы тогда Богом-Троицей, а Богом “тысячеипостасным”, ибо Он имел бы столько же ипостасей, сколько было бы лиц, причастных Его сущности»<sup>55</sup>.

Вместе с тем мы не можем соединиться ни с одной из трех Божественных Ипостасей, потому что это было бы ипостасным соединением, присущим Одному только Сыну, Богу, ставшему человеком и пребывавшему вторым Лицом Пресвятой Троицы. Единение с одной из Божественных ипостасей означало бы также наше единение с Божественной Сущностью в этой Ипостаси, так как понятие ипостась — сложное: ипостась обладает не только Божественной Энергией, общей всем Лицам Святой Троицы, она не только характеризуется определенным ипостасным свойством, но также обладает Божественной Сущностью. А поэтому предполагается, что при единении человеческой природы с одной из ипостасей человек вступает в единение и с самой Божественной Сущностью, что по определению невозможно.

В отношении того, что Христос воспринял в Свою Божественную ипостась человеческую природу, В. Н. Лосский отмечает, что хотя мы и обладаем той же человеческой природой, хотя и получаем во Христе наименование сынов Божиих, мы, тем не менее, в силу Его Воплощения не становимся Божественной ипостасью Сына. Мы соединяемся со Христом только по благодати и становимся сынами по усыновлению. Мы не становимся такими же сынами, каковым Он является по Своему Божеству, но приобретаем звание сынов Божиих по благодати.

Однако мы призваны к тому, чтобы приобщиться Божественной природе. Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. «Энергии, превечно из Божественной природы истекающие и сообщаемые нам Святым Духом, даруют нам обожение, делают нас

<sup>53</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия Восточно-Православной Церкви. М.: Свято-Владимирское Братство, 1996. С. 190.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же.

причастными жизни Пресвятой Троицы, — той жизни, которую Евангелие именует Царством Божиим»<sup>56</sup>.

В состоянии обожения мы по благодати обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой. Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом. Наша человеческая природа не сливается с природой Божественной и не прилагается в нее, но остается тварной. Обожение не должно быть истолковано в пантеистическом смысле, но не следует также принимать это выражение за метафору. Обожение — это не аллегорическое, не символическое единение человека с Богом, но реальное приобщение Божественной Благодати.

Понятие обожения посредством благодати имеет для В. Н. Лосского эсхатологическое значение, которое состоит в том, что благодать, получаемая нами, по Втором пришествии преобразит весь космос, явит победу Христа и соединит в свете и любви создание с Создателем. Благодать Святого Духа, сообщаемая нам, является залогом того, что мы являемся наследниками Царства Божия. «Человек соединяется с Богом, приспособлявая себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах самой его личности. В непрестанном труде на пути восхождения, в соработничестве с Божественной волей тварная природа все более и более преобразовывается благодатью до конечного своего обожения, которое полностью откроется в Царстве Божиим»<sup>57</sup>.

Сошествием Святого Духа Пресвятая Троица живет в нас и дает нам обожение, сообщает нам Свои Нетварные энергии, тот превечный Свет, к которому мы должны приобщаться. Благодать есть сама Божественная жизнь, раскрывающаяся в нас в Духе Святом. Дух Святой, по словам В. Н. Лосского, как бы отступает, как личность, перед тварными личностями, которым Он присваивает благодать. Наша воля человеческая пребывает в согласии с волей Божественной и соработает с ней, стяжая благодать, соделывая ее благодатью нашей. Благодать — это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий. Однако ни эти усилия ни в чем не определяют самой благодати, ни благодать не влияет на нашу свободу в качестве какой-то посторонней силы. В этом В. Н. Лосский видит путь обожения, приводящий к Царству Божию, которое вводится Духом Святым в наши сердца уже в настоящей жизни.

Дух Святой, по определению В. Н. Лосского, есть царское помазание, почивающее на Христе и всех христианах, призванных царствовать с Ним в будущем веке. «И тогда это незнаемое Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях, ибо образом Его будет весь сонм святых»<sup>58</sup>. Таким образом, через Божественную благодать, которая сообщается нам Святым Духом, мы становимся эсхатологическими личностями, предназначенными царствовать вместе со Христом в будущем веке и наследовать Царство Божие.

Рассмотрев учение В. Н. Лосского о Нетварных Божественных Энергиях и их значении в деле обожения человека, мы можем сделать следующие выводы:

1. Богословское различие Сущности и Божественных Энергий для В. Н. Лосского является догматическим обоснованием мистического опыта — опыта единения человека и Бога.

<sup>56</sup> В. Н. Лосский. Очерки Мистического Богословия Восточно-Православной Церкви. М.: Свято-Владимирское Братство, 1996. С. 190.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же.

2. Поскольку Божественная Сущность непознаваема и несообщима для человека, то он может приобщиться Богу только посредством Божественных Энергий, которые есть Сам Бог, проявляющий и открывающий Себя вовне.
3. Божественные Энергии есть общее проявление Святой Троицы. Они принадлежат не отдельной какой-либо Божественной Личности, но принадлежат всем трем Лицам совместно. Поскольку у Трех Лиц общая Божественная природа, то и Божественная Энергия также является общей для Них, поскольку Сущность и Энергия неразрывно связаны между собой.
4. Присутствие Бога в Своих Энергиях реально. Бог полностью присутствует в каждой из Своих Энергий, давая Себя познать творению.
5. Божественные Энергии Нетварны. Это следует из того, что Они есть Сам Бог, проявляющий Себя вовне. В Боге не может быть ничего тварного, ибо Он есть от века Сущий.
6. Божественные Энергии не обусловлены ничем тварным, они не предполагают никакой необходимости творения. Творения могло бы и не быть, но Энергии в Боге все равно существовали бы.
7. Обожение человека совершается посредством приобщения Нетварным Божественным Энергиям, которые подаются ему Святым Духом.
8. Приобщение Божественной природе или какой-либо Божественной Ипостаси невозможно, поскольку это означало бы равенство Богу по природе.
9. Через обожение мы по благодати обладаем всем, чем обладаем, тем, чем обладает Бог по Своей природе.
10. Рассматривать обожение мы должны в реальном смысле. Мы реально, а не символически приобщаемся Божественной Благодати. Пантеистическое или метафорическое толкование обожения недопустимо, так как это лишает смысла процесс обожения.
11. Обожение — это залог нашего вечного царствования со Христом, залог того, что мы наследуем это Царство в будущем веке.

Таким образом, различие в Боге Непознаваемой и несообщимой Божественной Сущности и Сообщимой и Познаваемой Божественной Энергии является для В. Н. Лосского не отвлеченной богословской истиной, но неоспоримым фактом, имеющим экзистенциальное значение, которое состоит в том, что человек призван к тому, чтобы стать «богом по благодати», соединившись реальным единством с Богом-Троицей, Своим Творцом. Это единение направлено к тому, чтобы приобщить человека к вечному Царствию, где Бог будет все во всем.

## **Богословие В. Н. Лосского. Общие выводы**

Учение об обожении В. Н. Лосского в своей основе имеет богословие святого Григория Паламы. Обожение для В. Н. Лосского так же, как и для святого Григория Паламы и других отцов Церкви, является той целью, к которой был предназначен человек, сотворенный по образу и подобию Божию.

Для В. Н. Лосского обожение имеет космический, вселенский характер. Человек должен не только сам достичь обожения, но приобщить к нему весь окружающий и подвластный ему мир. В. Н. Лосский рассматривает человека как микрокосм, существо, которое является отображением большого мира и заключает в себе как духовное, так и материальное начало.

Человек, будучи образом Бога, был наделен свободной волей, которая могла выбирать, оставаться ли с Богом, восходя постепенно к Нему, либо пасть, тем самым отвергнув Своего Творца. И по свободной воле человек избирает второе. Поэтому

хотя сама цель единения с Богом и приобщение человека к Нему не изменяется, но меняются средства к достижению самой цели. И для достижения самой цели потребовалось, чтобы Второе Лицо Святой Троицы стало человеком, воплотилось, чтобы через Боговоплощение был исцелен грех и чтобы человеческая природа была прославлена. В этом заключается христологическое измерение обожения. Это измерение можно квалифицировать как объективную сторону нашего спасения, потому что она происходит без нашего участия, но совершается ради нас и ради нашего спасения.

Помимо христологического измерения обожения, В. Н. Лосский делает акцент на пневматологическом измерении обожения, который заключается в том, что мы должны усвоить плоды дела Господа нашего Иисуса Христа. Это измерение можно квалифицировать как субъективную сторону обожения, ибо оно связано непосредственно с нашим участием в процессе обожения. Процесс обожения имеет характер синергии и совершается в соработничестве нашей человеческой воли с Божественным Духом. Святой Дух завершает то дело, которое совершил Господь наш Иисус Христос, усвая нам плоды Его дела и совершенствуя нас в этом деле.

Дело Святого Духа связано с Церковью и со Святыми таинствами, поскольку именно в Церкви, и в частности в Святых таинствах, нам невидимо преподается Божественная благодать, которая В. Н. Лосским определяется как Нетварная Божественная Энергия, обоживающая человека. Эта Благодать соединяет нас со Христом-Спасителем. Таким образом, В. Н. Лосский рассматривает в неразрывном единстве два Домостроительства: Сына и Святого Духа, а в целом это можно отнести ко всей Святой Троице, ибо вся Святая Троица участвует в деле спасения человека, сам же человек должен стать обителем Святой Троицы через приобщение той Божественной Благодати, которая преподается ему Святым Духом.

Важным моментом в учении В. Н. Лосского об обожении является учение о Нетварных Божественных Энергиях. Это учение стало для него основополагающим моментом в мистическом опыте, который свидетельствует о нашей возможности приобщения к Богу и единения с Ним. Различая в Боге Божественную Сущность и Энергии, В. Н. Лосский говорит, что человеку возможно приобщиться только Божественным Энергиям, которые являются познаваемыми и сообщимыми для человека. Приобщение Божественной природе или Божественной Ипостаси невозможно.

Оценивая богословие В. Н. Лосского, можно отметить, что оно носит экзистенциальный (в христианском смысле) и персоналистический характер. Персоналистический характер его богословия заключен в его учении о человеке, сотворенном как личность по образу личного Бога, а также в его пневматологии и экклезиологии. В богословии В. Н. Лосского важное место занимает учение о Церкви, которая состоит из множества личностей, соединенных в единое Тело Христово. В Церкви Святой Дух дает каждой личности индивидуальную и неповторимую печать, в то время как Христос объединяет эти личности в единое Тело Церкви.

Экзистенциальный характер богословия В. Н. Лосского, на наш взгляд, заключается в том, что смысл человеческой жизни направлен к тому, чтобы соединиться с Богом-Троицей. Бог призывает человека к этому единению, дает ему эту возможность, и человеку нужно только услышать этот призыв и откликнуться на него. Ведь христианский Бог-Троица — не Бог, который недоступен человеку. Человек может обращаться к Нему как к личности в молитве. Он также может через Божественную благодать приобрести то, что Бог имеет по природе, ибо человек призван стать богом по благодати. В этом и заключен смысл его жизни. И поэтому мы берем на себя смелость назвать богословие В. Н. Лосского экзистенциальным.

#### 4. Обожение согласно учению архимандрита Киприана (Керна) (1899–1960)

Целью христианской жизни, согласно отцу Киприану, является обожение. Отец Киприан в своем труде «Антропология святого Григория Паламы» утверждает, что классический греческий язык не знает этого понятия. Христианская мистика, выросшая из опыта евхаристической жизни, дала этому выражению право на существование.

Понятие теозиса стало с IV века особенно близко уму православных богословов. Этим словом и производными от него пользуются начиная со святого Афанасия все писатели Восточной Церкви. Но кроме *θέωσις*, *θεωποίησις*, *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* и т. д. восточные писатели иногда, а святой Григорий Палама чаще всех, употребляют еще и выражение *ὁμόθεος*. Архимандрит Киприан так говорит о новизне данного термина: «Насколько нам известно, слово это новое. Древний мир его не знает. В обычных школьных лексиконах его поэтому и нет. Большие словари, как-то: Liddell et Scott, Sophocles, Stephanus (“Thesaurus graece linguae”. Vol. V. Col. 1961) дают ему значение: “Qui pariter Deus est; una Deus est; ejusdem divinitatis consors; equally a god or goddess”; etc. В переводе святого Григория Богослова интересующее нас слово *ὁμόθεος* означено словом, литературно совершенно неприемлемым: “купно-Бог”; а в переводе святого Иоанна Дамаскина профессора А. Бронзова как “причастный такому же Божеству”»<sup>59</sup>.

Это слово архимандрит Киприан переводит на русский только как «богопричастный», но никак не «равнобожественный», «по аналогии с “единосущный” *ὁμοούσιος*. “Равнобожественный” можно допустить только в словах св. Дионисия и св. Максима Исповедника, где говорится о “равнобожественной Троице”. Если же переводить это слово в его христологическом применении, то мы ему придадим расширительный смысл, на что нас никак не уполномочивает самый смысл рассматриваемых текстов. Если бы это слово в самом деле толковать как “равнобожественный”, то естеству человеческому или плоти Спасителя было бы придано единосущное Богу значение»<sup>60</sup>.

Таким образом, данный термин может указывать на то, что человек может быть только богом по благодати, он может причаститься Божественной Благодати, может причаститься Бога через Божественную Благодать. Однако он никогда не сможет стать равным Богу по природе. Понятие «равнобожественный» может предполагать равенство Богу по природе, что является невозможным для человека, ибо Божественная и человеческая природы разные онтологически. Человеческая природа тварна, а Божественная природа Нетварна. Божественная природа самодостаточна, тогда как человеческая природа зависима по самому способу своего существования от Бога. Бог является источником существования человеческой природы.

Будучи скрупулезным исследователем святоотеческого наследия, архимандрит Киприан указывает, что впервые понятие *ὁμόθεος* употреблено святым Григорием Богословом в его слове 45 «На св. Пасху»; затем в Ареопагитиках, у святого Максима Исповедника, у святого Анастасия Синаита, у святого Иоанна Дамаскина, у Феофана Керамевса, у Феофана Никейского и, наконец, у святителя Григория Паламы. Значение, с которым оно употреблялось, неодинаково.

Обожение архимандрит Киприан понимает как конкретную реальность, а не как отвлеченное понятие. Он реалист, а не номиналист. Обожение, согласно отцу Киприану, не есть вовсе только усовершенствование обновленного человека, его нравственное возрождение. Это — онтологический теозис. Этим понятием выражается макси-

<sup>59</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>60</sup> Там же.

мальное приближение человека к Богу, его причастие Божеству, без уничтожения особенностей человека, приближение и причастие неслиянное и неизменное. Это не есть только моральное совершенство, это не категория нравственности, а вполне онтологическая реальность в плане духовной жизни.

Понятие обожения для отца Киприана не есть аллегория или метафора, но есть реальное единство человека и Бога. В этом приобщении человека Богу человеческая личность не сливается с Божеством, не уничтожается и не прилагается в Божество, но реально сохраняется различие Божественного и человеческого.

Для отца Киприана недопустимо чисто моралистическое толкование обожения. Данное толкование в чем-то сродни миссалианству, которое признавало необходимость молитвы и нравственного совершенства, однако не признавало необходимость приобщения человека Святым таинствам. Однако именно через таинства человек может реально приобщиться Богу, через живой опыт веры, который передается в Церкви.

Обожение, согласно отцу Киприану, возможно именно потому, что человек создан по образу и подобию Божию, потому что он богоподобен, потому что Бог вочеловечивается, то есть облекается в человека, становится человеком, рождается человеком, который есть Его образ. Через Боговоплощение Бог почтил человеческую природу, поставив ее выше природы ангелов. Богоподобие человека характеризуется стремлением его к своему Творцу — Богу, через реализацию того Образа, которым Бог почтил человека.

«Человек изначально предназначен к обожению. В плане спасения, и даже больше, в плане миротворения предвиден был от века, до сложения мира БОГОЧЕЛОВЕК, а не БОГОАНГЕЛ и не какой иной образ откровения Бога. Изначальная цель творения человека состояла в обожении обоих»<sup>61</sup>. Ибо через обожение человека должен был быть обожены весь космос. Таким образом, для отца Киприана так же, как и для В. Н. Лосского, человек есть микрокосм, маленький мир, который вмещает в себя весь большой мир. И, следовательно, обожение для отца Киприана также имеет космическое значение.

Обожение возможно только благодаря воплощению Слова. Для отца Киприана Христос вовсе не только идеальный нравственный пример. Он — источник совершенно реального нашего обожения. Христос обожил человека Своими страданиями. Поэтому и человеку «со Христом должно спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже Богом. Обожение нас всех означает совершенное знание о Боге, некое божественное в нас разумение, некое божественное и неизреченное озарение ума нашего и прославленное состояние тела в будущей жизни»<sup>62</sup>. Христос сроднился с нами через восприятие человеческой природы в свою Божественную Ипостась. Он пострадал ради того, чтобы привести нас к Богу. Эти страдания имеют для нас онтологический характер, ибо они изменили наш образ бытия. Через эти страдания произошло и наше Воскресение, и наше прославление.

Недостаточно видеть во Христе только нравственный идеал, ибо это значило бы нивелировать всю историю нашего спасения и не видеть во Христе Бога, который приходит на эту землю для того, чтобы свое творение соединить с Собой. Во Христе важно увидеть Спасителя, Который, с одной стороны, совершает спасение человека, а с другой стороны, Он призывает к единению с Собой, к приобщению к Его смерти, Воскресению для будущего прославления самого человека.

<sup>61</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>62</sup> Там же.

Обожение, согласно отцу Киприану, начинается уже здесь, на земле, как начаток будущей славы, которая должна открыться нам. В обожении, начинающем осуществляться уже здесь, на земле, но имеющем быть завершенным только в царстве Славы, исполняется замысел Божий о человеке. Этот замысел Божий состоит в том, чтобы привести человека к единению с Богом, чтобы человек был прославлен. А через это приобщение к Богу человек должен привести к Богу, к Его Божественной Славе весь сотворенный Богом мир.

Обожение, по учению отца Киприана, достигается по благодати Святого Духа, который соединяет нас в Сыне со Отцом. Благодать Святого Духа есть Нетварная Божественная Энергия, общая всем Лицам Святой Троицы. Божественная Энергия подается нам Святым Духом, который свидетельствует о Сыне и приводит нас в единение с Сыном, а через Сына мы имеем единение с Отцом. Таким образом, через Благодать Святого Духа мы являемся обителем Святой Троицы.

Благодать Святого Духа оживотворяет нас, дает нам жизнь. Смерть уже нам не страшна в силу того, что Христос победил ее и даровал нам Святого Духа, подающего Благодать. Через Благодать восстанавливается наш падший образ. Этот образ был помутнен грехом, однако же не утрачен вовсе. «По благодати мы больше не смертны, “смерть приведена в бездействие, мы восстанавливаем свой утраченный образ, мы спасаемся, как сотелесники Слова” (σὺσσωμαί)»<sup>63</sup>.

Божественная Благодать делает нас сотелесными Христу. Она соединяет нас через Святую Церковь, через таинства, особенно через таинство Святой Евхаристии. Будучи сотелесными Христу, мы приходим в целостное состояние, в состояние тела, где наша душа, наше тело, наш дух пребывают в гармонии, как это изначально было задумано Творцом.

Наметим основные вехи в учении отца Киприана об обожении.

1. Обожение есть причастность Богу. Цель человека состоит не в том, чтобы быть равным Богу, но в том, чтобы стать участником Божества.
2. Обожение имеет реальный онтологический характер. Это означает, что обожение нельзя толковать ни в плане пантеизма, ни в плане метафорическом. Это прежде всего реальное общение человека и Бога, где человек остается человеком, а Бог остается Богом.
3. Основой обожения является Боговоплощение. Благодаря Боговоплощению была у врачевана наша природа и дарована возможность единения со Христом. Боговоплощение дает реальное обожение, это не метафора, но реальное единство Бога и человека.
4. Обожение начинается уже здесь, на земле, как начаток той славы, которая откроется в будущем веке.
5. Обожение совершается по благодати Святого Духа, который соединяет нас с Отцом и Сыном, таким образом человек есть обитель Святой Троицы. Эта благодать делает нас сотелесными Слову, которое победило смерть, и, следовательно, смерть уже не властвует над нами.

Архимандрит Киприан видит обожение как реальную причастность Богу-Слову, который врачует нашу природу от греха и смерти, которые благодаря Боговоплощению уже не властвуют над нами, ибо мы сродны Христу по плоти. В обожении, как можно видеть, участвуют все три Божественные Лица: Святой Дух дарует нам Благодать, приводя нас к Сыну, делая нас Его сотелесниками, а Сын, в Свою очередь, приводит нас к Отцу.

<sup>63</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

Отец Киприан рассматривает обожение не как мгновенный, сиюминутный акт, но как процесс, который начинается в состоянии нашего земного существования и продолжается вплоть до жизни будущего века. Наша земная жизнь есть приготовление к той славе, которая должна открыться. А поэтому нужна постепенность, нужна тщательная подготовка к ней.

#### 4.1. Образ и подобие Божии в человеке

Архимандрит Киприан, излагая свое учение о человеке, в основу своих рассуждений полагает ту мысль, что человек существенно отличен от прочих тварей. «Он вне их ряда и выше его. Бог творит человека не так, что повелевает ангелу (его создать), и не так, чтобы земля его произвела из себя “автоматически”, как цикаду, но творит его Своей собственной рукой»<sup>64</sup>. Бог Своею Божественною благодатью вложил Самого Себя в это существо, сотворив его по Своему образу и подобию, и возвысил на земле человека, сознающего самого себя.

Человек есть образ и подобие Божие. Образ и подобие есть нечто заданное, и их надо раскрыть в себе. Эти понятия, согласно отцу Киприану, не есть что-то статическое и готовое в человеке. В образе есть движущая сила, стремление к росту, к Богу, к вечности, одаренное свободой. От нас ожидается осуществление Божественного задания, свободное развитие того, что в Совете Предвечном было изволено о человеке, оно дано не в готовом виде, а только идеально указано и вложено в его существо. Нам дан некий вектор, некое направление, по которому мы можем двигаться. Однако достичь цели мы должны уже сами, употребляя определенные усилия. Наше богоподобие может увеличиваться или уменьшаться. Зеркало души может затмеваться или просветляться. Только от нас зависит наше стремление к все большему богоуподоблению, к теозису.

Архимандрит Киприан показывает, в чем конкретно проявляется образ Божий в человеке. Согласно отцу Киприану, Бог есть неисследимая пучина тайны и бездна нескazanного и непостижимого. Следовательно, и созданный по этому Божественному образу человек носит в себе печать этого непостижимого и эту тайну. «Человек есть таинственная криптограмма, которую никто никогда не сможет до конца разгадать и удовлетворительно прочесть. И все происходящее из этой тайны и загадочности, то есть в том числе и проблема творчества, его смысл и оправдание, — все это проникнуто тайной, приближаться к которой нам дозволено, но постичь до конца не дано»<sup>65</sup>.

Проявление образа Божьего в человеке предполагает раскрытие тех совершенств, которые Бог даровал человеку при творении. Если «образ Божий онтологически неопределим, то можно говорить только об отображении совершенств Первообраза, или, что то же, о причастии Его благ»<sup>66</sup>. Человек, будучи причастен Божественным совершенствам, отображает их в своей духовной составляющей.

Архимандрит Киприан определяет следующие признаки образа Божия: духовность, разумность, наличие свободной воли, бессмертие, господственное или начальственное положение человека в мироздании. Образ Божий понимается им также как святость, как способность к нравственному совершенству, способность творить и производить в разных областях духовной и мирской жизни.

Богоподобие состоит, согласно отцу Киприану, в символично-реалистическом отображении в нашей духовности всей внутритроичной жизни. Человек отображает

<sup>64</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же.

в себе, в своей духовной структуре и жизни внутритроичную жизнь Божества. В своей духовной структуре человек отображает те свойства, которыми обладает Бог по Своей природе. А именно: он обладает духовной составляющей: дух, душа; душа стремится к вечности, будучи бессмертной; человек наделен разумом; как призванный к царскому достоинству, человек должен господствовать над этим тварным миром; это господство выражается в том, что он должен привести этот мир к обожению. Человек ответственен перед Богом в исполнении и раскрытии того замысла, который Богом изволил от вечности.

Это подразумевает понимание Богоподобия не как образа одного из Лиц Святой Троицы, но всей Живоначальной Троицы. Человек есть образ не только Троиединого, но и Трийпостасного Бога. Потому-то при творении и сказано: «сотворим человека по образу Нашему, чтобы кто не сказал: “мы созданы по образу Бога, но не Сына” или другой кто: “а мы по образу Сына, но не Отца”, но чтобы всякий знал, что по образу всей неизреченной природы Божества»<sup>67</sup>. На этом основании можно и в учении о спасении человека говорить о восстановлении образа всей Святой Троицы. Через воплощенное Слово мы лучше познаем Бога Отца, образом Которого Слово является, и воплощенное Слово становится Подателем Святого Духа.

Следуя святому Григорию Паламе, архимандрит Киприан говорит о богоподобии человеческого эроса как отображению Эроса Бога-Творца. Бог-Творец создал человека по Своему, то есть творческому образу и подобию, и потому и человек должен быть творцом. Человек наделен способностью творить. «Творчество же есть совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия или иными словами продолжение дела Божия»<sup>68</sup>. Человеку, по самому существу его, задано творить. «Богоподобие не есть что-то готовое и окончательно данное, а только потенциально заданное, и так как это богоподобие состоит преимущественно в раскрытии в себе творческого эроса»<sup>69</sup>.

Словом Божиим творится этот мир. Бог, Святая Троица, увенчивая это мироздание, произносит свое зиждительное Слово: «и сотворим человека». И на это повеление быть человек призван привести в исполнение это задание, раскрыть этот замысел, осуществить от вечности предсуществовавшую идею. На зиждительное Слово человек должен отозваться, Бог ждет этого ответа человеческого. Человек должен будет дать и ответ Создавшему об осуществлении этого творческого дара. «Человек потому-то и ответственен, что ему как словесному и разумному существу надлежит ответить Богу, ответить всем своим бытием, всей полнотою своей человечности»<sup>70</sup>.

Одним из проявлений творчества в человеке архимандрит Киприан указывает создание моральных ценностей. образу Божию в нас открывается широкий и глубокий путь для творчества духовных ценностей. Бог-Троица вместе с ними творит новые ценности.

Делать добро есть одно из проявлений творческого начала в человеке. Это — стремление к святости, поскольку Бог свят, и поскольку нам дано быть святыми. Раз Бог есть любовь, и раз Он из любви творит мир и промышляет о нем, то и приближение наше к Богу Творцу и к Богу Любви есть раскрытие в нас этого порыва творческой любви. Понятию творческой любви архимандрит Киприан противопоставляет зло, грех, анархию, которые всегда разделяют и разрушают. Любовь же восстанавливает разорванное грехом единство первобытного совершенства. Созидающая сила любви возвращает нас к первоначальному состоянию.

<sup>67</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же.

Архимандрит Киприан подчеркивает, что человеку свойственна жажда святости, которая есть стремление к реальному обожению, к единению с первоисточником любви, с Самой Любовью — Богом. Это стремление возможно только в творческом порыве, в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей. Человеку дано созидать нравственные ценности. Бог есть Дух и Бог есть Любовь, почему и истинная творческая, богоподобная деятельность человека должна и может быть только в духе и в любви. Только в них человек творит истинно и вечно. Созидание в области нравственной не может быть оторвано от любви к Богу Любви и к миру.

Архимандрит Киприан, говоря о свободе человека как об одном из проявлений образа Божия, отмечает, что человек призван в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершенствовать других. Этим путем он служит не только своему обожению, но и обожению всего человечества и всего мира. Человеческая свобода несколько не ограничена этим добровольным подчинением Сверхчеловеческому Началу, Которое не предопределяет, а лишь промышляет о нас.

Свобода не есть анархия, не есть абсолютный произвол, и она возможна только в совершенной гармонии с Божественной свободой, и в премудром плане Божественного о мире порядка. Абсолютная свобода человеку не дана изначально, она существует только в Боге, причем не как возможность абсолютного произвола, а как совершенная гармония. Человек обретает истинную свободу только в своем стремлении к Богу. Человеку делегировано право быть свободным в меру ограничения этой свободы свободой Божественной. При этом помнить надо, что эта свобода ему дана принудительно.

Сравнивая человека с ангелами, архимандрит Киприан отмечает, что человек имеет больше, чем ангелы, этого «по образу», но «тем, что по подобию» Божию, мы значительно умалены, и в особенности теперь от ангелов. Ангельский мир превосходит нас, людей. Их духовность делает их наиболее близкими и родственными Богу. Но неверно было бы думать, что во всем и навсегда ангелы предназначены быть выше человека.

Способность человека творить отличает его от ангелов. Ангелу дано только слушать, проводить любовь, отражать ее, как зеркало, как второй свет, от Первоисточника Любви. И в этом, следовательно, ангел меньше человека. Архимандрит Киприан сравнивает человека с ангелами, не обладающими этими способностями творческого эроса, и подчеркивает преимущество человека перед ангелом именно в этой способности и призванности творить.

Архимандрит Киприан говорит о том, что человеку дано как бы некое послушание от Бога, которое состоит в том, чтобы продолжать дело Божие на земле. Как Бог творит этот мир, так и человек должен быть причастником этого процесса, как Бог промышляет о мире и стремится сделать этот мир гармоничным, так и человек должен привести к Богу этот мир обожненным и гармоничным.

Кроме того, при самоуглублении в свою внутреннюю жизнь, как отсвет внутритроичной жизни, человек в углублении в свое Богоподобие должен углубляться в тайны богословия. Ссылаясь на Патриарха Фотия, архимандрит Киприан отмечает, что в человеке заложена «загадка богословия». Человек обязан богословствовать. Своей внутренней духовной жизнью человек должен привести весь мир к познанию Бога. Человек призван творить в области нравственной, духовной, интеллектуальной, эстетической. Призван встать и идти по тому пути, который указан ему Бого-человеком, сказавшем о Себе Самом: «Аз есмь Путь, Истина и Жизнь». Свою задачу он призван исполнить творчески, то есть разумно и свободно.

Человек рассматривается архимандритом Киприаном как тварное существо, входящее и органически связанное со всем мирозданием. По его мнению, богословски обоснованная антропология не может ставить тему о человеке отдельно от всего учения о мире и творении. Теоретическое выделение человека из общей системы мироздания в корне неверно, потому что человек включен Самим Творцом в этот план мироздания и с ним органически связан.

Говоря о месте человека в мире, архимандрит Киприан определяет человека как связку мира. Человек занимает свое место в иерархии созданий Божиих. По всем признакам своего органического существа он принадлежит к животным. Однако он одарен Богом личным, ипостасным началом, он дух, и поэтому человек превосходит все живые существа. Человек является личным по образу личного Бога, с которым человек выстраивает личные отношения, которые выражаются в том, что человек может обращаться к Богу с молитвой с уверенностью, что найдет отклик у Бога.

Сделаем следующие выводы по поводу учения отца Киприана о человеке:

1. Человек по своей материальной составляющей хотя и принадлежит животному миру, однако же его духовная составляющая определяет ему особое место среди творений. Это особое место среди творений обусловлено тем, что человек сотворен по образу и подобию Бога. Образ Божий изначально задан человеку при творении, однако человек должен раскрыть этот образ в себе, стать Богоподобным, способным соединиться с Богом. Только от человека зависит, насколько он достигнет этого Богоподобия.
2. Богоподобие понимается как символически-реалистичное отображение внутритроичной жизни в духовной структуре и в жизни человека. Это означает, что в самой структуре устройства человека нужно усматривать печать Святой Троицы. Как в Боге Три Божественные Лица, так и человек состоит из трех составляющих: дух, душа и тело. Бог-Троица по Своему Существу свят, к святости должен стремиться и человек, сотворенный по образу Божию. Бог есть Любовь, и образ Божий — человек, также должен излучать Любовь. Сами действия человека должны свидетельствовать о Любви.
3. Образ Божий в человеке есть отображение Божественных совершенств. Он проявляется следующим образом:
  - 1) человек — существо свободное. Он наделен свободой воли. Человек призван раскрыть свою свободу через подчинение воле Божией. Подчинение воле Божией не должно восприниматься как рабство, ибо только в этом подчинении человек раскрывает свою свободу, приходя к совершенству;
  - 2) человек — существо, способное к творчеству. Творчество — процесс синергийный, он происходит совместно с волей Бога. Человек в соработничестве с Богом должен исполнить тот замысел о себе, к которому призван. Он должен раскрыть то, что изначально задумано Творцом. Человек должен привести мир к обожению, к совершенству, чтобы привести этот мир к Богу уже усовершенствованным;
  - 3) человек совместно с Богом является творцом моральных ценностей. Под творчеством моральных ценностей понимаются стремление к святости, дела Любви. Это те ценности, которые должны лечь в основу мировоззрения человека, который стремится к единению с Богом — к обожению, и к обожению не только себя, но и всего мира в целом;
  - 4) человек так же, как и Бог, есть личность. Понятие личности подразумевает открытость к диалогу, к общению. Человек способен общаться с Богом как личность с Личностью и получать ответ на свои вопрошания и стремление.

Это говорит о том, что человеческое стремление к Богу не тщетно, что Бог слушает и слышит человека и откликается на его стремление.

4. По образу человек выше ангелов, ибо задача, поставленная перед человеком, превосходит задачу ангелов. Если в задачу ангелов входит только благовестие и служение, то человек является творцом. Понятие творчества отличает человека от Ангела. Однако по Богоподобию Ангел превосходит человека, и прежде всего ангел выше человека тем, что он выше по своей духовности и своей близостью к Богу. Но это не говорит о том, что человек ниже ангелов. В течение своей жизни человек может достичь еще большей духовности и близости к Богу, стать равноангельным.
5. Человек — существо, связанное со всем мирозданием в целом. Он — микрокосм, призванный объединить небесное и земное, материальное и духовное. Человек в своем составе содержит элементы как материального, так и духовного мира. Кроме того, его духовная составляющая говорит о том, что он призван к вечности. Он призван объединить в себе материальное и духовное и, обожив все в целом, привести к вечности — к Богу.

Антропология архимандрита Киприана, основанная на учении святых отцов, подчеркивает предназначение человека. Он, будучи образом и подобием Божиим и составляя целостность материального и духовного, призван соединить в себе духовный и материальный мир для того, чтобы обожить их обоих и привести в единение с Богом.

Отец Киприан подчеркивает, что человек — это личность, так же, как Личностью является Бог. Так же, как и у рассмотренных выше богословов, у отца Киприана мы находим персоналистические тенденции, что говорит о том, что и отец Киприан переосмысливает богословие отцов в ключе персонализма.

## 4.2. Грехопадение

В вопросе грехопадения архимандрит Киприан обращает внимание на самый плод от древа познания. Этот плод состоит из противоположностей. В нем предлагается зло не обыкновенное, а такое, которое имеет в себе внутри пагубу, как скрытый обман, а по наружности показывает обольстительную личину добра.

Грех, имея в себе скрытую гибель, кажется вождем на первый взгляд. В этом плоде было не чистое отрешенное зло (он цвел красотой), но и не чистое добро (он скрывал в себе зло), но смесь того и другого. Отсюда отец Киприан делает вывод, что подлинное добро по природе своей просто, однолично, чуждо всякой двойственности и сочетания с противоположным. Зло, напротив, разнообразно и прикровенно. Оно кажется одним, а на опыте оказывается иным. Опытное познание его делается началом и причиною смерти и тления. Змей смог прельстить человека тем, что показывал ему и побуждал его не на открытое зло, а на зло, прикрытое внешнею красотой.

Грехопадение отец Киприан определяет как «отклонение воли Адама от Бога, которое повлекло за собой отречение от Бога, отпадение от связи со Св. Троицею. Воля Адама склонилась ко злу, и зло стало властвовать над ним. Через грехопадение человек лишился общения с Богом, которое составляло смысл его пребывания в Раю»<sup>71</sup>.

Адам потерял то, чего он не имел по существу своему. Он потерял возможность быть обоженным. Изначально Бог, сотворив человека по Своему образу и подобию, предназначил человека к тому, чтобы человек реализовывал замысел Бога о всем мире, чтобы человек все более и более совершенствовал мир и приводил его к обожению.

<sup>71</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

Однако грехопадение нарушило этот замысел. Оно внесло разлад в сам мир, и смерть вошла через человека в мироздание. Человек стал смертным и тленным.

Однако Адам умирает не сразу, но облекается в смертность. Эта смертность выражается в том, что человек становится подвержен тлению, разрушению, сам состав человеческой природы теряет свою целостность, что выражается в том, что во время смерти телесной душа отделяется от тела. В конечном итоге человек умирает, ибо гармония в человеке нарушена.

До смерти телесной он умирает душою. Душевная смерть состоит в отделении души от истинной жизни, от Бога. Человек отделяет себя от источника своего бытия, от которого зависит не только его телесная, но и душевная жизнь. Теряется та связь с Богом, которую человек изначально имел и к которой он предназначался изначально. Человек уже не может находиться рядом с Богом, ибо содержанием его жизни стало то, что противно Богу — грех.

По словам отца Киприана, «...человек теряет богообразность в душе. Образ Божий в человеке был помутнен грехом. Разум человека стал не столь ясным, как был раньше. Он стал менее восприимчивым к Божественному присутствию. Воля человека стала удобоприклонна ко злу, ко греху. Будучи зараженным грехом, человек теряет способность быть творцом и господином над творением. Он сам подчиняется стихиям мира. Творение уже в полной мере неподвластно ему»<sup>72</sup>.

Падение, однако, не повлекло совершенной потери образа Божия. Ослабели лишь духовные способности человека: ум, свобода. План Божий относительно человека ни в коем случае не изменился, он все также предназначен к единению с Богом. Теперь лишь нужны иные средства для того, чтобы осуществить этот план. Этим средством и явилось Боговоплощение.

Таким образом, согласно отцу Киприану, грехопадение повлекло за собой космическую катастрофу. Но более всего эта катастрофа сказалась на человеке, который стал виновником этой катастрофы, ибо своей волей он ввел в мир грех, зло и смерть. А поэтому первостепенной задачей Бога было искоренить в мире последствия грехопадения, прояснить образ Божий в человеке, исцелив болезнь человеческой природы и соединив его с собой.

Грех отец Киприан трактует как болезнь человеческой природы, которая склонилась ко злу и отвергла своего Творца — Бога. Избавление от греха понимается как исцеление человеческой природы, приведение ее в целостное состояние, в гармонию всего состава человеческой природы, чтобы тело было послушно душе, а душа чтобы устремлялась к Богу. Для этого понадобилось пришествие в мир Христа, который воспринял человеческую природу во всей полноте в Свою Божественную Ипостась.

### 4.3. Обожение и Боговоплощение

Естество человеческое могло стать обоженным только потому, что к этому оно было от вечности предрасположено и предназначено. Богопричастным по своему замыслу наше естество было еще в Предвечном Совете Божиим, почему и можно говорить, по мысли отца Киприана, о вечном богочеловечестве. «В плане творения нашему естеству дано и предуказано быть плотскою одеждою Спасителя. Но из этого ни в коем случае нельзя сделать вывода о единосущности человеческой природы природе божественной»<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>73</sup> Там же.

Боговоплощение — не только факт, однажды в истории бывший, но и от вечности в Божественном Совете присущая премирная реальность. Благодаря вочеловечению Слова, Его добровольному ограничению Самого Себя (Его кенозису), благодаря идее о смирении Божиим, о самоумалении Божиим, «эта идея впервые дала почву для признания твари самостоятельной и потому нравственно-ответственной за себя перед Богом»<sup>74</sup>. В Боговоплощении совершается обожение человеческого естества. При этом архимандрит Киприан подчеркивает двойное значение этого акта. Во-первых, это обожение нашего естества. Во-вторых, это обожение каждого из нас. Второе значение Боговоплощения архимандрит Киприан рассматривает в персоналистическом ключе. Господь пришел в этот мир для спасения не только всего человечества вместе взятого, но и каждого человека, каждой личности в отдельности.

Вочеловечение Логоса принесло миру неисчислимыя блага. «Снисхождение Божие на землю и вселение Его в тварное существо является актом любви Божией. По любви, изливающейся из Св. Троицы, Бог из небытия призывает тварь к бытию. По любви же приносится и жертва Воплощения. Это самое полное откровение Бога миру, это совершеннейшее богоявление, пред которым все ранее бывшие откровения Ветхого Завета суть только слабые и несовершенные тени»<sup>75</sup>.

Архимандрит Киприан делает акцент на том, что мы вступаем в новые отношения со Христом. Он восстанавливает человечество и становится родоначальником нового поколения людей, которые искуплены от греха и смерти. Он — Новый Адам, который исправил непослушание первого Адама. Как непослушанием первого Адама грех и смерть вошли в мир, так послушанием, через кенозис, умаление Нового Адама нам даровано спасение.

Благодаря Боговоплощению мы становимся родственниками Христовыми. Согласно учению архимандрита Киприана, наше родство со Христом двоякое: одно естественное, ибо мы соединяемся с Христом как с общим главой нового рода человеческого, и другое благодатное, мистическое, через участие в таинствах. Благодаря вочеловечению Христову нам дано участвовать в благодатной жизни через стяжание Духа Святого. Адам соединен с людьми через Еву — жену и мать всего рода человеческого. Христос соединен через Церковь.

Архимандрит Киприан, осмысляя историю спасения человека, отмечает то, что Боговоплощение как дар человечеству было дано не сразу. Человеку нужно было осознать свое бедственное состояние и быть готовыми к принятию Бога, явившегося во плоти. Человеческому роду нужно было воспитательное водительство Ветхого Закона. Бог заставляет пройти постепенно долгий пропедевтический путь. В целях особой Божественной педагогики Бог действует с человечеством по особому плану.

Нужно было примирить Бога с родом человеческим. А для этого понадобилось, чтобы Христос совершил искупительный подвиг. В искупительный подвиг входит не одно только Голгофское жертвоприношение. Одними крестными страданиями дело Спасителя не ограничивается. Господу надо было ради нашего спасения воскреснуть, причем Его воскресение совсем особого характера по сравнению с до Него бывшими случаями воскресения. Все ветхо- и новозаветные случаи воскрешения мертвых не освобождали их от смерти во второй раз. Они всего лишь на некоторое время преостанавливали процесс тления. Однако же только Воскресение Христово даровало истинное бессмертие человеку, изменило человеческое существо изнутри.

По воскресении Христа, Самого Себя воскресившего, смерть уже над Ним не господствует. Господь дарует и нам возможность того же воскресения, причем мы нуж-

<sup>74</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>75</sup> Там же.

дались в воскресении не только души, но и тела, и в этом же нуждались и следующие по времени поколения. Христово воскресение не есть просто воскресение человеческого естества вообще, а воскресение каждого верующего во Христа и показывающего делами свою веру. В данном случае отец Киприан подчеркивает персоналистическую основу события Воскресения. Дело Христа связано не просто со всем человечеством в целом, но оно касается каждого человека в отдельности.

Говоря о значении Боговоплощения, архимандрит Киприан указывает на следующее:

1. В воплощении Логоса люди впервые познали всю «полноту Божества телесно» (Кол. 2:9) и научились от Него, как должно жить в Церкви Бога живого, которая есть столп и утверждение Истины (I Тим. III, 15).
2. В воплощении Логоса дан нам совершенный пример для уподобления; показан совершенный Человек, Новый Адам, лучший, чем ветхий, и от Него мы ведем теперь свою новую родословную. Потускневший, но не исчезнувший окончательно в грехопадении образ Божий, не раскрытый Адамом, как это дано ему было сделать по плану зиждительной Премудрости, должен раскрыться нами в Богоуподоблении, в Христуподоблении.

Архимандрит Киприан указывает на то, что Христос, восприняв человеческую природу, почтил ее, показав значение тела в человеке. «Воплощение предполагает такую чистоту и совершенное превосходство плоти, которое бы позволило ей стать сосудом, храмом Божества. Человеческое тело должно быть к этому способно и предназначено»<sup>76</sup>. Если бы оно было этого недостойно, то воплощение не смогло бы совершиться. Начиная с события Боговоплощения никто не смеет сказать, что плоть — это что-то низкое и недостойное по сравнению с душой. Плоть так же участвует в обожении, как и душа. Обожиться должен весь человек, поэтому-то Господь воспринял всего человека, чтобы весь он был соединен со Христом.

«Став причастными Христу через Духа, мы запечатлелись в подобие с Ним. Мы восходим в первоначальный вид образа, по которому мы сотворены. Через Христа мы восходим в сверхъестественное достоинство, но сынами Божиими мы будем вовсе не так, как и Он, но только посредством благодати, по подражанию Ему. Он есть истинный Сын, сущий из Отца, а мы усыновлены по человеколюбию, получая по благодати достоинство»<sup>77</sup>. Отец Киприан предупреждает о том, что равными со Христом Божественного достоинства мы не можем стать через единение с Ним. Это невозможно. Однако через действие Святого Духа мы становимся сынами Божиими по благодати. Она соделывает нас богами по благодати, в чем и состоит цель нашей христианской жизни.

Подводя итог всему вышесказанному, отметим, что для отца Киприана событие Боговоплощения является основой нашего обожения. Это событие было с самого начала задумано в Совете Святой Троицы. Бог, предвидя падение человека, определил Боговоплощение как целительное средство для падшей человеческой природы. К этому событию Бог готовил человечество в течение долгого времени, чтобы человечество могло сознательно принять Своего Искупителя и Спасителя.

Говоря о сотериологическом значении подвига Господа нашего Иисуса Христа, архимандрит Киприан, с одной стороны, подчеркивает его универсальное значение, общее для всех людей, а с другой стороны, он указывает, что этот подвиг имеет значение для каждого человека в отдельности. Каждый человек есть личность и каж-

<sup>76</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>77</sup> Там же.

дый человек призван ко спасению во Христе. Следовательно, отцом Киприаном подчеркивается личностный характер спасения.

Проводя связь между Боговоплощением и антропологией, архимандрит Киприан говорит о всей полноте человеческой природы, которая должна участвовать в процессе обожения. Особенно отец Киприан подчеркивает, что не только душа, но и тело участвует в этом процессе. Основанием такому утверждению является Боговоплощение: Христос воспринял всю полноту человеческой природы, и душу, и тело. Следовательно, в процессе обожения участвует вся полнота человеческой природы. И вся эта полнота будет участвовать в будущем воскресении и прославлении в конце времен.

#### 4.4. Учение о Божественных Энергиях

Следуя учению Святого Григория Паламы, архимандрит Киприан различает в Боге три понятия: Сущность, Ипостаси и Энергии. Он так определяет эти различные понятия в Боге.

«Сущность Божия — это то непостижимое, что Бог есть Сам по Себе; Она непричастна нашим силам и нашему религиозному ведению»<sup>78</sup>. *ουσία* Святой Троицы есть понятие Бога, Сущего в Себе, Бога трансцендентного миру, но Который к этому миру, следовательно, и к человеку, обращен Своею энергией или силою.

Энергии — это Сам Бог в Его обращении к твари. Его творческая мощь, промыслительное попечение о мире, все Его явления миру и человеку не суть сама сущность Божия, которая остается неприступной и непознаваемой, а Божественные Энергии или, точнее, единая, но многообразная и многочастная энергия (действие) всех Трех Божественных Ипостасей.

Эта единая числом, но многообразная в своих явлениях миру энергия есть общее действие всей Святой Троицы. Оно не принадлежит одной только какой-либо Ипостаси, но всем Им Трем. Как Божественная сущность не есть что-то поровну разделенное между Тремя Лицами, но «Три соестественные между Собою и вечные, неслиянно взаимнопроникающиеся Ипостаси»<sup>79</sup>, так и действие Бога общее у всех Трех Лиц. Важно, однако, не то только, что энергии не суть силы Той или Иной Ипостаси, а всей Троицы, но и то еще, что энергия Божия или то, чем Божество обращено к миру, не есть само по себе какая-либо Ипостась. Нельзя отождествлять Божественную Энергию с какой бы то ни было Ипостасью.

Эта «нераздельно разделяющаяся» мощь Божия раскрывается в мире, открывает Бога миру и проявляется то в творческой Его деятельности, то в отдельных ветхозаветных теофаниях, то в благодатном действии Промысла и управлении миром. Человеческому взору и уму доступны некоторые действия неприступного Божества и, в силу упомянутой соотносительности, из этого следует, что Божество тем самым существует во всей Своей неприступности.

По учению архимандрита Киприана, наличием в Боге Нетварных Божественных Энергий не вносится никакой сложности в Божество. Единство Божие несколько не умаляется Его Триипостасностью, равно как и тем, что Богу присуща благодать и промыслительная деятельность. Точно так же и многообразная энергия Божия не вносит никакой множественности в понятие Бога.

Главное внимание в своем богословии Нетварных Божественных Энергий архимандрит Киприан обращает на: 1) непричастность, неприступность и непознаваемость

<sup>78</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

<sup>79</sup> Там же.

сущности Божией; 2) причастность энергии и 3) несозданность и вечность энергии. В Боге непознаваема Его сущность, но доступны познанию Его благодать, мудрость, сила, величие, то есть все то, что видимо «окрест Бога» в Его творческой и промышленной деятельности.

Взаимоотношение сущности Божией с Его энергией должно быть понимаемо не как умаление Бога в его энергиях, но как отношение причины к следствию, к причиненному. Божественная Сущность выступает как причина Божественных Энергий. Божественная Энергия неразрывно связана с Божественной Сущностью. Отсюда вытекает то, что Божественные Энергии нетварны и вечны.

Опровергая позицию, состоящую в неразличении Божественной Сущности и Энергий, архимандрит Киприан излагает следующую аргументацию:

1. Если Божественная Энергия ничем не отличается от Божественной сущности, тогда и свойственное энергии творчество ничем не будет отличаться от рождения Сына и исхождения Святого Духа, которые свойственны сущности. Если же творчество не отличается от рождения и исхождения, то и тварь не будет отличаться от Рожденного и Исшедшего. Это означает, что не будет разницы между Богом и тварью. Из этого следует, что если рождение и исхождение не отличаются от творчества, то так как Бог Отец творит через Сына в Святом Духе, следовательно, Он и рождает и изводит через Сына в Святом Духе.
2. Если сущность не отлична от энергии, то она не отлична и от хотения (воли), и тогда Единый из сущности Отца Рожденный будет очевидно и из хотения сотворенным. Кроме того, так как на основании святоотеческого учения у Бога много энергий (многообразная энергия) и если энергия то же, что и сущность, то в Боге будет и много сущностей.
3. Допуская неразличение энергии от сущности, надо допустить, что и сами энергии между собою не отличаются, то есть что воля не отлична от предведения, а предведение от творчества. А если так, если Божественная Зиждательная Энергия не отлична от Божественного предведения, то и создания будут совечны этому предведению, то есть безначальны, что значит, что тварь вечна. Отсюда дальше приходится заключить о принудительном (а не вольном) творении.
4. Если нет различия между энергией и сущностью, то причащаясь всей ли сущности Божией или только части Ее, человек тем самым становился бы всемогущим и всесильным. И тогда сущность, сообщаясь всем людям, уже не триипостасна, а имеет их бесчисленное множество. Таким образом последовательное варламитство неизбежно приводит к крайним выводам пантеизма и антиринитарных ересей.

Архимандрит Киприан также опровергает то мнение, что Божественные Энергии невечны и тварны. Если энергия не вечна и не присуща Божией природе, если она творение Божие, то:

- 1) и творческая сила Божия создана, «ибо действовать и творить невозможно без энергии, как существовать нельзя без существа»;
- 2) следовательно, творческая энергия существовала до творения, и таким образом она не создана, что бессмысленно; или же, что Бог до создания не имел энергии, что нечестиво, ибо Он от вечности всемогущ и действует.

Следовательно, созданием является не энергия Божия, от века Его природе присущая, но произведение Божественной Энергии.

Говоря о том, как человек может стать причастником Божества, архимандрит Киприан рассуждает: согласно свидетельству всех святых отцов, по сущности Бог непричастен; по Ипостаси соединение имело место только один раз в лице Богочеловека-Слова; поэтому соединиться с Богом возможно только по энергии. Энергии

причастны нашему познанию. Все познание Бога и причастие Ему совершается по достоинству человека, в меру его соответствия. Откровение не есть механическое явление одного только Бога; человек активно в Нем участвует, и поскольку он созрел, он и воспринимает. Благодаря своему богоподобию и очищаясь духовно через подвиг и непрестанную молитву, человек в энергиях Божиих причащается к неприступному в Его усии Божеству, и в этом смысле реально общается с Ним.

Таким образом, подводя итог всему вышесказанному, нужно отметить, что архимандрит Киприан, исходя из богословия святителя Григория Паламы, так же, как и выше рассмотренные нами богословы, признает первостепенную роль Нетварных Божественных Энергий в процессе обожения человека и всего мира. Человеку нельзя никак по-другому познать Бога и соединиться с Ним, как только посредством Божественных Энергий. Божественная Сущность непознаваема и несообщима. Следовательно, человек не может приобщиться ей. Человек также не может быть причастен ни одной из Божественных Ипостасей. Причастность одной из Ипостасей также значила бы причастность Божественной Сущности, что уже по определению невозможно.

Будучи Образом Божиим, стремясь к Богоподобию, употребляя к тому определенные усилия, человек приобщается Божественной благодати, которая есть Нетварная Божественная Энергия. Таким образом, процесс обожения является процессом сотрудничества Бога и человека. В этом процессе активными участниками являются как Бог, так и человек, стремящийся ко спасению.

Благодать, получаемая человеком от Бога, является залогом вечной жизни, той жизни, которая откроется нам в будущем веке. Таким образом, приобщая нас к Своим Энергиям, Бог дает нам залог вечности, Он приобщает нас жизни будущего века.

## **Богословие архимандрита Киприана (Керна). Общее заключение**

Изложив учение об обожении отца Киприана (Керна), можно отметить, что его учение находится полностью в традиции святителя Григория Паламы. Излагая это учение в своем фундаментальном труде «Антропология святого Григория Паламы», отец Киприан ярко показывает сотериологическое значение процесса обожения. Это значение заключается в том, что целью человеческой жизни является единение с Богом.

Будучи сотворенным по образу и подобию Божию, человек был предназначен для Богообщения, однако грех, который состоял в непослушании Богу, отклонил человека от этой цели. Но хотя и вошел грех в этот мир, а через него и зло, но Божественное намерение от этого не изменилось, оно осталось тем же. Для того чтобы эта цель осуществилась, понадобилось, чтобы Второе Лицо Святой Троицы восприняло человеческую природу и совершило спасение. Поэтому отец Киприан полагает основу обожения в Боговоплощении. Именно Боговоплощение сделало возможным единение Бога и человека.

Кроме того, говоря о Нетварных Божественных Энергиях, архимандрит Киприан подчеркивает и роль Святого Духа в деле обожения, поскольку Божественная Благодать, которая есть Нетварная Божественная Энергия, подается нам Святым Духом. Святой Дух есть то Лицо, Которое подает нам эту Благодать. А, следовательно, нужно говорить и о Домостроительстве Святого Духа в процессе обожения человека.

Таким образом, по учению архимандрита Киприана, наше обожение становится возможным благодаря двум Домостроительствам: Сына и Святого Духа. Эти два

Лица в свою очередь приводят нас в единение не только с Собой, но и с Отцом, и мы становимся обителем Святой Троицы.

Очень важно подчеркнуть то, что отец Киприан в основу своего учения об обожении полагает личностный аспект. Для него важно то, что спасение затрагивает человеческую личность. Этот личностный аспект проистекает из его учения о человеке как образе Божиим, так как одним из проявлений образа является то, что человек есть личность. Следовательно, мы можем говорить о том, что и у отца Киприана, так же, как и у рассмотренных нами ранее богословов, очевидны персоналистические тенденции.

Для архимандрита Киприана процесс обожения — это синергия, сотрудничество Бога и человека. И Бог, и человек активно участвуют в данном процессе. Человеческая воля не подавляется волей Божественной, но подчиняясь ей, все более и более раскрывается, ибо только в Боге возможна абсолютная свобода, и именно эта свобода является спасительной.

## **Учение об обожении у православных богословов XX века. Общие выводы**

В данном исследовании мы рассмотрели учение об обожении у четырех представителей православного богословия, относящихся ко второй половине XX века. Это архимандрит Софроний (Сахаров), протоиерей Иоанн Мейендорф, В. Н. Лосский и архимандрит Киприан (Керн). Выбор данных авторов обусловлен тем, что именно они фундаментальным образом исследовали учение об обожении во всех аспектах. Благодаря им мы имеем целостную картину процесса нашего спасения.

Указанные авторы дали фундаментальное богословское обоснование мистического опыта человека, который заключается в единении Бога и человека. В основе их богословия лежит учение святого Григория Паламы, который, не будучи оригинальным, но опираясь на предыдущий святоотеческий опыт, дал богословское обоснование мистического единения Бога и человека. Его учение о Нетварных Божественных Энергиях, о Нетварном Фаворском Свете, о Благодати стало основой учения об обожении у рассмотренных нами богословов.

В изложении данными авторами учения об обожении мы могли наблюдать общность тем. Их мы можем представить следующим образом:

1. Человек — венец творения Бога. Его образ и подобие.
2. Грехопадение. Грех как болезнь человеческой природы.
3. Христологический аспект обожения. Боговоплощение как Домостроительство Христа — Второго Лица Святой Троицы.
4. Пневматологический аспект обожения. Домостроительство Святого Духа. Этот аспект тесно связан с темой Церкви и Святых Таинств.
5. Нетварные Божественные Энергии, благодать.

Подводя итог, можно отметить следующие общие черты, представленные в трудах рассмотренных нами богословов.

Человек для данных авторов есть венец творения Бога, сотворенный по образу и подобию Бога. В человека изначально вложен образ Божий, который состоит в отображении тех свойств, которыми обладает Бог. Образ Божий дан человеку изначально, цель человека состоит в том, чтобы раскрыть этот образ и достичь Богоподобия.

Для данных авторов понятия обожения и спасения равны. Данные понятия в их интерпретации можно представить следующим образом. Спасение означает отрица-

тельный аспект избавления от греха, смерти, дьявола, тогда как понятие обожения означает положительный аспект, который выражается в единении со Христом и приобретении обетованных благ.

В данном контексте грех трактуется как болезнь человеческой природы, которой заболело все человечество через преслушание Адама. Как следствие греха в мир вошли смерть, зло; образ Божий в человеке был помутнен, хотя не исчез вовсе. Для того чтобы избавить человека от греха и его последствий, понадобилось пришествие в мир Спасителя. В Совете Святой Троицы было определено пришествие на землю Христа — Второго Лица Святой Троицы. Христос воспринял человеческую природу во всей полноте для того, чтобы исцелить ее, привести в целостное состояние, ибо она была больна грехом и испытывала на себе последствия греха: смерть и тление. Это объективная сторона обожения, спасения.

Само понятие обожения немыслимо без Домостроительства Святого Духа. Рассмотренные нами богословы делают особый акцент на Домостроительстве Святого Духа, Которого Господь ниспосылает после Своего Вознесения. Святой Дух подает Божественную Благодать человеку для того, чтобы человек постепенно возрастал в духовной жизни и смог воспринять плоды искупительного подвига Господа нашего Иисуса Христа. Благодать определяется богословами как Нетварная Божественная Энергия, которая обща всем Лицам Святой Троицы. Именно посредством Благодати происходит наше единение с Богом. Богословы в своих трудах подчеркивают ту мысль, что именно посредством благодати, Божественной Энергии мы причащаемся Божеству, и ни в коем случае не посредством Божественной Сущности, не посредством единения с какой-либо Ипостасью. Именно благодать делает нас богами по благодати.

Благодать дается нам в Церкви в таинствах, в молитве Духом Святым, обитающим в Церкви. А поэтому рассматриваемые нами богословы настаивают на том, чтобы человек, стремящийся к обожению, ко спасению, принадлежал Церкви, ибо без Церкви нет спасения.

Рассмотренные нами богословы подчеркивают, что обожение — это синергия. Это процесс, в котором активно участвуют и Бог, и человек. Бог спасает нас, но не без нас. Мы являемся активными участниками этого процесса, и от нас также требуются определенные усилия в молитве, в приобретении благодати. Наша воля должна быть склонна к тому, чтобы желать обожения, спасения. Следовательно, нам необходимо активно стремиться ко спасению, к обожению.

Для богословов процесс обожения — это процесс, имеющий эсхатологическую направленность. Начавшись здесь, на земле, он должен достичь своего апогея в будущем веке. Все мы стремимся к эсхатону, чтобы увидеть Бога «Лицом к Лицу». Однако это видение не будет видением Божественной Сущности. Это будет видением Божественной Славы, которая явится во всей полноте.

Важной особенностью богословов XX века является персоналистический характер их богословия. Они склонны делать акцент на том, что человек есть личность и Бог есть личность, а, следовательно, между ними должны быть отношения личного характера. Это проявляется как в учении об образе и подобию Божии, так и в экклесиологии, и сотериологии. Например, В. Н. Лосский подчеркивает, что Церковь — это единство верующих, которые являются личностями. Этот личный характер дается им Святым Духом, который каждому члену в отдельности подает дары. Архимандрит Киприан (Керн) полагает, что пришествие в мир Христа и Искупление носили не просто универсальный характер для всех людей, но и даны были отдельно взятой человеческой личности. Архимандрит Софроний (Сахаров) делает особый акцент на отношениях личного Бога и человеческой личности. Все это может говорить

о персонализме в основе их богословия. Персонализм является отличительной чертой богословия XX века. Хотя у святых отцов и у последующих богословов такого акцента мы не находим, но и такой подход имеет право на существование.

В целом богословие данных авторов можно назвать богословием экзистенциальным, в христианском смысле этого слова, подобно тому, как называл отец Иоанн Мейендорф богословие святого Григория Паламы. Христианский экзистенциализм означает, что данное богословие отвечает на вопрос о смысле жизни человека, и этот смысл оно находит в Боге. Этот смысл состоит в единении человека и Бога. Данное богословие указывает направление, вектор для человека, в котором он должен двигаться для того, чтобы обрести спасение, к которому призван каждый человек.

## Список использованной литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 1997.
2. Макарий Великий, св. Большое Подвижническое Слово, Творения. М.: Святоотеческое Наследие, 2006. С. 60–78.
3. Симеон Новый Богослов, преп. Главы Богословские, Умозрительные и Практические. Пер. с греч. М.: Изд. «Зачатьевский Монастырь», 1998.
4. Завершинский Г., диак. Богословский Экзистенциализм Архимандрита Софрония (Сахарова) // Альманах «Альфа и Омега». 1999. № 3 (21). С. 167–180.
5. Киприан (Керн), архим. Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997.
6. Лосский В. Н. Видение Бога в Византийском Богословии, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 200–205.
7. Лосский В. Н. Искупление и Обожение, По Образу и Подобию. Париж: YMCA-PRESS, 1950. С. 130–135.
8. Лосский В. Н. Очерки Мистического Богословия. М.: Свято-Владимирское Братство, 1997.
9. Лосский В. Н. Паламитский Синтез, Боговидение. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 149–180.
10. Мейендорф И., прот. Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009.
11. Мейендорф И., прот. Введение в Святоотеческое Богословие. М.: Свято-Владимирское Братство, 1999.
12. Мейендорф И., прот. Византийское Богословие. Исторические Тенденции и Доктринальные Темы. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 300.
13. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в Восточном Богословии. Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, прим. А. И. Сидорова М.: ПСТБИ, 2000. С. 170.
14. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.
15. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Эссекс: Братство Святителя Тихона, 1997.
16. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он Есть. М.: Паломник, 2003.
17. Софроний (Сахаров), архим. Подвиг Богопознания. М.: Паломник, 2006.
18. Софроний (Сахаров), архим. О Молитве. М.: Паломник, 2006.
19. Софроний (Сахаров), архим. Духовные Беседы. М.: Паломник, 2007.
20. Софроний (Сахаров), архим. Таинство Христианской Жизни. М.: Паломник, 2008.
21. Софроний (Сахаров), архим. О Умном Делании. М.: Паломник, 2007.
22. Rahner K. Grundkursdes Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg: Herder, 1976.
23. Мефодий (Зиньковский), иером. О Богословском Персонализме Протоиерея Иоанна Мейендорфа // <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html> // 24 февраля 2012 г.



## Образ Восточной Римской империи в восточнохристианской гимнографии

**Диакон Владимир Василик**

Наша статья посвящена раскрытию образа Восточной Римской империи в восточнохристианской гимнографии. Империя являлась прежде всего оболочкой для жизни нового Израиля — боголюбивого народа ромеев во главе с новым Моисеем — императором, предстающим его вождем в Землю Обетованную. Именно поэтому статью мы начинаем с образа императора в византийской гимнографии и с традиции, связанной с Константином Великим. Несколько иной образ императора — царя-мученика — дает нам служба, посвященная Никифору Фоке, убитому своими приближенными. Император-победитель и император-страстотерпец органично связаны друг с другом архетипом Креста, неразрывно соединенным с имперской темой. Завершает статью очерк о кондаке на обновление Святой Софии — имперского храма и одновременно — образа империи как тысячелетнего царства Христова.

### I. Империя и Крест в византийской гимнографической традиции

Имперской идее и образу императора посвящена большая литература<sup>1</sup>, однако в области исследования гимнографии существует значимый пробел, который призвана отчасти заполнить данная статья. Недостаток исследований гимнографических текстов в данном аспекте тем более огорчителен, что они дают многое для освещения восприятия византийцами империи, императорской власти и самого императора.

Для примера приведем тропарь Воздвижения Креста<sup>2</sup>:

Σῶσον, Κύριε, τὸν λαὸν σου  
καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου  
νίκας τοῖς βασιλεῦσι  
κατὰ βαρβάρων δωρούμενος  
καὶ τὸ σὸν φυλάττων  
διὰ τοῦ σταυροῦ σου πολίτευμα.

Спаси, Господи, народ Твой  
и благослови достояние Твое,  
победы царям  
на варваров даруя,  
и Твое сохраняя  
крестом Твоим общество<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Библиография вопроса весьма обширна. Из числа наиболее важных работ следует упомянуть классическую работу Жильбера Дагрона: *Dagron G. L'empereur et pretre*. Paris, 1988; *Успенский Б. А. Царь и патриарх*. М., 1996.

<sup>2</sup> О празднике воздвижения Креста см., в частности: *Скабалланович М. Воздвижение Честнаго Креста. Христианские праздники*. Киев, 1915. Полную библиографию см.: *Желтов М. (диак.), Лукашевич А. А. Воздвижение* // *Православная Энциклопедия*. Т. 9. М., 2005. С. 150–171. Из последних работ следует отметить: *Шалина И. А. Иконография Воздвижения Креста в византийской и древнерусской живописи* // *Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии*. М., 2005. С. 132–218.

<sup>3</sup> Критический текст Константинопольской традиции см.: *Mateos J. Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle)*. Т. 2 // *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, 1962. Vol. 165. P. 28–29. Присутствие этого тропаря в Типи-

В этом гимне прежде всего отражается вера в победительную силу Креста как основу не только царских побед, но и самой самодержавной власти. Вторая идея этого тропаря — Крест как хранитель империи, защитник цивилизации от варварства, отождествляемого с язычеством и неверием<sup>4</sup>. Следующая мысль, содержащаяся в этом гимне, — представление об империи как об обществе христианском по преимуществу, достоянии или собственности Христа, Его «политии», в которой в идеале действуют Его законы. Далее, значимо то, что империя является «политией», то есть идеальным государством по определению Аристотеля<sup>5</sup>. В ней действуют (или должны действовать) идеальные законы Христа и Его Церкви.

Сходные идеи несет кондак Воздвижения Креста, написанный в самом начале VII века:

Ὁ ὑψωθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως  
τῇ ἐπωνύμῳ σου καινῇ πολιτείᾳ  
τοὺς οἰκτιροὺς σου δώρησαι,  
Χριστέ ὁ Θεὸς  
εὐφρανὸν ἐν τῇ δυνάμει σου  
τοὺς πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν  
νίκας χορηγῶν αὐτοῖς κατὰ τῶν πολεμίων  
τὴν συμμαχίαν ἔχοντες τὴν σὴν  
ὄπλον εἰρήνης ἀτήτητον τρόπαιον.

Вознесшийся на крест волею,  
тезоименитому Твоему новому обществу  
щедроты Твои даруй,  
Христе Боже,  
возвесели силою Твоею  
верных царей наших,  
победы даруя им на врагов,  
в союзе имеющим твое  
оружие мира, непобедимое победное  
знамение<sup>6</sup>.

В этой строфе присутствует образ Креста как победного знамени<sup>7</sup> и одновременно — «оружия мира». В нем своеобразно выражается идея имперского миролюбия<sup>8</sup> — война ведется для мира, что выражается в амбивалентном образе Креста. Важным является и осознание христианского государства как «нового» общества, «новой политии». Византийский консерватизм давно стал общим местом в научной литературе<sup>9</sup>, однако зачастую исследователи недооценивают того эсхатологического пафоса и любви к божественной новизне, которые принесло христианство. «Се творю все новое» (Откр. 22, 5). Эта максима Апокалипсиса временами остро переживалась византийцами, которые осознавали себя «новым народом Бога»<sup>10</sup>, что отражалось в том числе и в гимнографии, казалось бы, достаточно консервативном жанре<sup>11</sup>. Соответственно, христианская империя — общество нового типа, не только идеальная полития, но в чем-то — прообраз нового неба и новой земли,

коне Великой Церкви говорит за его древность. Возможно, он восходит к IV–V векам, когда основными врагами Восточной Римской империи являлись северные варвары — готы, вандалы и гунны. Этот тропарь употребляется также в современном богослужении. См.: Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Σεπτέμβριου. Αθήναι, 1993. Σ. 234. Русский перевод В. Василика.

<sup>4</sup> Не случайно позднее П. И. Чайковский положил в основу увертюры «1812 год» для русской темы именно напев 1 гласа для тропаря «Спаси, Господи, люди твоя».

<sup>5</sup> Эти взгляды Аристотель высказывает в своем сочинении «Политика». См. в особенности: *Аристотель*. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1982. С. 38–51.

<sup>6</sup> Текст дается по изданию: *Mateos J. Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle)*. Т. 2 // *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, 1962. Vol. 165. P. 30–31. Данный текст является началом большой поэмы, посвященной Воздвижению. Датировку и текст см.: *Tzoupanis K. Fourteen Byzantine Canticles*. Wien, 1968. P. 149–152.

<sup>7</sup> Следует отметить, что выражение ἀτήτητον τρόπαιον — буквально «непобедимый тропей» — является глубоко античным и точным с военной точки зрения: τρόπαιον или гораеум, на который вешали доспехи побежденных врагов.

<sup>8</sup> О стремлении византийцев к миру см., в частности: *Византия между Востоком и Западом*. СПб., 2004. С. 120–130. Характерно, что это же ощущение присутствует и в древнерусской поговорке: «Война стоит до мира».

<sup>9</sup> См., например: *Каждан А. П.* Два дня из жизни Константинополя. СПб., 2002. С. 100–104.

<sup>10</sup> См., например: «Моли избавити новья люди Твоя». Стихира Успения на «Господи, воззвах». И ныне «Богоначальным мановением».

<sup>11</sup> См., например: Ὁλον Θεὸς βεβούλευται ἐκ σοῦ καινοουργῆσαι φθαρόντα τὸν ἄνθρωπον. Бог пожелал из тебя всецело обновить истлевшего человека. Romanus. Hymnus 12. In Nativitate. См.: *Romanos le Mélode*. Hymnes. Vol. 2 // *Sources Chretiennes*. Vol. 110. Paris, 1965. P. 120.

которые явятся после Второго пришествия<sup>12</sup>. Следует отметить, что «имперский хилиазм» — восприятие Ромейской империи как некоего тысячелетнего царства Христова на земле — не был чужд для гимнографических памятников.

Так, в кондаке на освящение Святой Софии встречаются следующие восторженные строки:

Ὡς τῶν ὅλων τῷ κράτει δεσπόζων εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν ὁ κτίστης  
καὶ ὡς ἴδιον τοῦτον παρελάβομεν  
καὶ ναὸς γὰρ αὐτῷ πρὸς κατοίκησιν προσέγκαινίζεται  
οὐδὲ γὰρ ἄξιον τὸν βασιλέα  
εὐτελὲς σπήλαιον ὑποδέσθαι.

Как царящий державой над всеми, \* во свой жребий явился Создатель.  
Как Владыку своего Его мы приняли.  
И Ему ведь храм в обитание \* приготавливается.  
И недостойно \* ведь для Владыки  
в вертепе жалчайшем \* быть сокрытому<sup>13</sup>.

Здесь подспудно присутствует антитеза между неприятием Христа иудеями и Его принятием христианской империей, поскольку текст отчасти построен на скрытой цитате из Евангелия от Иоанна: «Во своя пришел и свои не приняли Его» (Иоан. 1, 12).

Однако далеко не все гимнографические тексты, связанные с темой империи, столь эсхатологически оптимистичны. Зачастую идеи империи и имперского патриотизма в византийской гимнографии связаны с представлениями о страдании и мученичестве.

Приведем в качестве примера стихиры из службы Аморийским мученикам, находящейся в Синайской Триоди № 734 (X в., F.11–F.18):

Показал Ты поборников  
народа Твоего, Христе всесильне,  
твердую веру  
в Тебя сохранившись,  
твердую волей  
смерть за Тебя  
воспринявших радостно,  
в узах же пребывавших  
за Тебя в многолетних,  
и не отрехшихся  
от Живого Господа,  
сопричти же их  
к ликам святых  
и душам всех праведных<sup>14</sup>.

Явились отчизны  
и рода всякого основания,  
жизнь же дольнуюю

<sup>12</sup> См.: Ириней Лионский, в пятой книге «Против ересей»: И будет новое небо и новая земля. В новом вечно пребудет человек, всегда новый... Как говорят старцу, одни, удостоенные жизни на небесах, удалятся туда... иные же познают блистательность града, ведь везде будет виден Спаситель. *Irenaeus. Adversus haereses. Lib. 5. Cap. 29 // Patrologiae Cursus completus. Series Graeca. Vol. 7. Col. 1122* (далее — PG).

<sup>13</sup> *Tzuranis K. Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 142.* Подробный анализ см.: Кондак на освящение Святой Софии как исторический источник.

<sup>14</sup> *Detorakis Th., Mossay J. Un office byzantin inedit pour ceux qui sont morts a la guerre, dans le Cod. Sin Gr. 734–735 // Le Museon. 1988. Vol. 101 (1–2). P. 186–187.*

презрев как временную,  
очистили души  
крови потоками,  
и ударам мечей,  
и узам они приобщились,  
и к вышнему миру  
преставились, радуясь...

См. также первый тропарь второй песни канона:

Рима рождения, стада священного овцы твоего,  
Варварам свирепым, исповедуя Тебя,  
воспротивились, и ими убитые  
наследуют жизнь<sup>15</sup>.

Согласно мысли автора этих текстов, 42 аморийских мученика, взятые в плен в 838 году и замученные в 845 году, а равно и воины, павшие при защите Амория, пострадали не только за Христа, но и за Его народ, за христианское отечество, за православную Ромейскую империю. Их жертвенная смерть является утверждением христианской отчизны, онтологическим фундаментом империи.

Итак, империя носит имя Христа и находится под знаменем Креста. Из этого явствует, что она призвана к сораспятию Христу и к воскресению с Ним. Соответственно, несчастья, обрушивающиеся на империю, в некотором смысле носят характер крестных страданий, а победы — пасхального торжества.

Образ «крестоносной империи» берет свое начало в рассказе о явлении на небе Креста императору Константину перед решающей битвой с узурпатором Максенцием на Мульвийском мосту в 312 году<sup>16</sup>. Ученые до сих пор спорят: имело ли место данное явление и если да, то где — в Италии в 312 году или на дунайской границе в 320 году во время отражения нашествия готов и аланов<sup>17</sup>. Существуют различные варианты предания и относительно знаменитых слов «Сим победиши» (правильнее «Сим побеждай» — Ἐν τούτῳ νικά). По одному из них эти слова были написаны на небе, по-другому — император Константин услышал некий голос, произносивший их.

В литургической традиции впервые рассказ о явлении Креста Константину появляется в Иадгари, грузинском сборнике начала IX века, отражающем реалии иерусалимского богослужения V–VIII веков, который содержит службу 7 мая на явление Креста Господня императору Константину. Судя по всему, это празднество явления Креста отражает раннюю традицию воспоминания явления, бывшего 7 мая 351 года при императоре Констанции. После II Вселенского Собора (381 г.) воспоминание о Констанции — царе-еретике, покровительствовавшем арианам, стало неудобным, и он превратился в благочестивого императора Константина. Тем не менее, стихиры из Иадгари представляют собой не только один из ранних гимнографических слоев, связанных с Воздвижением, но и, по-видимому, древнейшие церковно-поэтические тексты, связанные с императором Константином.

<sup>15</sup> *Detorakis Th., Mossay J.* Un office byzantin inedit pour ceux qui sont morts a la guerre, dans le Cod. Sin Gr. 734–735 // *Le Museon.* 1988. Vol. 101 (1–2). P. 190–191.

<sup>16</sup> Впервые этот рассказ появляется у Евсевия в его сочинении «Жизнь Константина»: «Просьба его была услышана: когда он двинулся в путь со своим войском, после полудня, когда солнце уже начало клониться к горизонту, Константин увидел на небе крест с надписью “сим знамением победишь”. Солдаты видели то же самое и пришли в ужас. Но император не был еще вполне убежден: в душе у него оставались еще некоторые сомнения, когда ночью к нему явился Христос, держа в руке изображение, увиденное раньше Константином на небе, и повелел водрузить его на знамени, которое носят во время битвы перед армией». Евсевий сообщает, что слышал этот рассказ от императора, который «клятвенно подтвердил его точность» (Euseb. V. C., I, 28–29).

<sup>17</sup> См., в частности: *Baynes N.* Constantine the Great and the Christian Church. London, 1929. P. 60–70.

В них говорится о явлении Креста Константину перед битвой:

Сияние Креста Твоего, Христе,  
на который Ты вознесен был иудеями,  
на небе видно было и на земли прославилось,  
пред очами царя явилось, даровало ему победу,  
поклоняемся честному Кресту<sup>18</sup>.

Исполнился радости и Духа Святаго  
боголюбивый царь,  
когда явился ему с небес  
знамение (чудо) победоносное<sup>19</sup>.

Исполнилась радости  
и Духа Святаго  
боголюбивая<sup>20</sup> Елена госпожа,  
когда возжелала обрести Крест,  
на нем же распялся Ты,  
Сыне Божий,  
во Иерусалиме,  
Но воскрес Ты из мертвых  
в третий день,  
Поклоняемся воскресению Твоему.

Богослужащему царю спящему  
пред очами явил наедине образ Креста,  
но во Святом Граде  
всему множеству народа  
воссиял светом Честной Крест.  
Сего ради узрели и уверовали  
и поклонились,  
и со славословиями воскликнули:  
Творящий чудеса Боже, слава Тебе.

Для развития рассказа о явлении Креста эти тропари представляют особое значение: Крест является императору во сне, а не наяву, как в традиционном варианте легенды. Однако эти стихиры представляют еще больший интерес с точки зрения «ментальной истории»: как и в кондаке на освящение Святой Софии, проводится параллель между страданием Христа в Его Первом пришествии и Его торжеством в христианской империи. Далее, и император Константин, и императрица Елена исполняются Святым Духом. С одной стороны, это связано с Пятидесятницей и апостольским служением царей; возможно, это является наиболее ранним, хотя и косвенным указанием на их равноапостольный статус. С другой стороны, исполнение Духом традиционно связано с пророческим служением; и параллель между царем Константином и царицей Еленой — с одной стороны, и пророком Моисеем и его сестрой пророчицей Мариам — с другой — напрашивается сама собой, тем более что данная типология была заложена еще Евсевием Кесарийским. Император Константин, сражавшийся с Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, прошедшему израильтян сквозь Черное море<sup>21</sup>. Далее, явление Креста Константи-

<sup>18</sup> Древний Иадгари. Тбилиси, 1980. С. 235.

<sup>19</sup> Там же. С. 236.

<sup>20</sup> Буквально — богопочитательная.

<sup>21</sup> Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica. IX. 9, 5–9. ὥστερ γοῦν ἐπ' αὐτοῦ ποτε Μωϋσέως τοῦ τε θεοσεβοῦς Ἑβραίων γένους «ἄρχατα Φαραῶν καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἐρροῖσεν εἰς θάλασσαν καὶ ἐπλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἔρηθρῷ», κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Μαξέντιος οἱ τ' ἀμφ' αὐτὸν ὀπλίται καὶ δορυφόροι «ἔδυσαν εἰς βυθὸν ὥσει λίθος». Подобно тому, как при Моисее и при почитавшем Бога народе евреев «колесницы фараона и силу его бросил в море и избранных всадников его колесничников погрузил в Красном (море)» (Исх. 15, 3–4), точно так же и Мак-

ну является своеобразным провозвестием будущего обретения Крестного Древа царицей Еленой. И, наконец, явление Креста на небе множеству народа как бы является третьим и завершающим этапом откровения крестной тайны в имперскую эпоху и имеет эсхатологическое значение.

Во-первых, это — откровение Креста всем народам, во-вторых, оно является своеобразным предвестием Второго пришествия, которое, согласно раннехристианским представлениям, предварится явлением Креста на небе.

Тема связи Креста и империи находит свое дальнейшее развитие в неопубликованной и, по-видимому, древнейшей службе императору Константину, находящейся в синайских рукописях МГ 5 (VIII–IX в.), Sin. Gr. 637 (XI–XII в.) и в Parisinus Graecus № 1566<sup>22</sup> — рукописи XII–XIII веков, канон которой, вероятно, написан святым Иоанном Дамаскином<sup>23</sup>.

В древнейшем каноне императору Константину (далее — ДК) явно поддерживается версия, согласно которой Крест явился Константину на дунайской границе перед сражением с готами:

Ὁ πάλαι τὴν νίκην διὰ σταυροῦ  
κατὰ βαρβάρων παρασχὼν  
τῷ σῶ Κωνσταντίνῳ  
αὐτὸς τῷ βασιλεῖ ἡμῶν  
Καὶ τὰ νῦν ἐπικούρησον.

Древле победу крестом  
Даровавший на варваров  
Сам и царю нашему  
И ныне споборствуй.

То, что снимается сюжет о междоусобной войне между Константином и Максенцием, в высшей степени значимо: с одной стороны — неизвестный автор не желал давать никакой идейной опоры для мятежей внутри империи, с другой — хотел явить образ императора Константина как защитника христианской империи от варварской стихии, заступника и помощника современного автору императора. Вероятно, этими варварами были арабы-мусульмане: об этом может свидетельствовать Третий тропарь третьей песни:

Ὡσπερ  
σταυροτύποις ἔτρεψας  
ἐν Σινᾷ παλαμαῖς Ἀμαλήκ τὸν ἀλλόφυλον  
τοὺς τυράννους τῷ πιστωτάτῳ  
βασιλεῖ, Χριστὲ ὑπόταξον.

Подобно тому  
Как обратил крестообразными  
В Синае дланями Амалика иноплеменного  
Тиранов вернейшему  
Царю, Христе, покори.

сентий и его войны и копьеносцы «погрузились в глубину, как камень» (Исх. 15, 6). О сопоставлении жизни Моисея и императора Константина см. также: Vita Constantini. 1, 12. 1, 20.

<sup>22</sup> В настоящее время служба готовится к публикации автором данного сообщения.

<sup>23</sup> Его имя присутствует в начале канона (Ἰωάννου μοναχοῦς). Против атрибуции Иоанну Дамаскину может свидетельствовать лишь наличие в 1, 4, 5 песнях канона ирмосов, приписываемых Константинопольскому Патриарху Герману. См.: Εὐστορατιάδης Σ. Εἰρμολόγιον. Chevetogne, 1930. P. 168. Однако следует отметить, что с атрибуцией ирмосов всегда возникали серьезные проблемы, и в конечном счете большинство из них восходит к иерусалимской традиции.

Имеется в виду рассказ в книге Чисел о том, как Моисей в столкновении с пустынными кочевниками амаликитянами в молитве поднимал руки к небу, и пока он их держал воздетыми, побеждали евреи. Христианская традиция самое позднее со II века, начиная с Сивиллиных Оракулов, считала простертые руки Моисея прообразом Креста<sup>24</sup>. Соответственно, император приобретал черты Моисея — вождя израильского народа — и становился предводителем Нового Израиля — христианского народа.

В истории предания о явлении Константину Креста ДК поддерживает версию о том, что император прочел надпись «Сим победиши», а не услышал глас:

τοῦ σταυροῦ δὲ τὸ ὄπλον  
 ἐκ μέσῳ ἀνέλαμψε  
 διαγράφον ἐν τούτῳ  
 νικᾶν καὶ κρατύνεσθαι  
 ὅθεν τῆς ψυχῆς σου  
 ἐπανόϊξας τὸ ὄμμα  
 τὸ γράμμα ἀνέγνωκας  
 καὶ τὸν τρόπον μεμάθηκας,  
 Κωνσταντῖνε, πανσέβαστε.

И в середине сияло  
 Креста же оружие,  
 Предначертывая этим  
 Побеждать и державствовать.  
 Сего ради души Твоей  
 Ты отверзл свои очи  
 Прочел надписание  
 и научился образу,  
 Константине всечестне.

Если в традиционно употребляемой службе Константину и Елене за 21 мая Крест обретает императрица Елена (что соответствует исторической реальности<sup>25</sup>), то в ДК показательно почти полное отсутствие императрицы Елены (за исключением кондака, который явно является вставным и более поздним элементом). Согласно ДК, не царица Елена, а император Константин извлекает Крест Господень, он же разрушает языческие храмы на Голгофе.

Τὸν ζωοποιὸν  
 σταυρὸν ποθήσας  
 ὡς ἀναφαίρετον ἐκ γῆς  
 ἠρύσω πλοῦτον, ἄναξ  
 πᾶσι τοῖς ἀνυμνοῦσι  
 Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν  
 εἰς τοὺς αἰῶνας.

Животворящий  
 Крест ты возжелал

<sup>24</sup> Ράβδος ποικαίνουσα σιδηρεῖη γε κρατήσει.  
 Οὗτος ὁ νῦν προγραφεῖς ἐν ἀκροστιχίῳ θεὸς ἡμῶν  
 Σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεὺς, ὁ παθῶν ἔνεχ' ἡμῶν.  
 ὃν Μωσῆς ἐτύπωσε προτείνας ὠλένας ἀγνάς  
 νικῶν τὸν Ἀμαλῆκ πίστει, ἵνα λαὸς ἐπιγνώ  
 ἐκλεκτὸν παρὰ πατρὶ θεῷ καὶ τίμιον εἶναι  
 τὴν ράβδον Δαυὶδ καὶ τὸν λίθον, ὄνπερ ὑπέστη,  
 εἰς ὃν ὁ πιστεύσας ζωὴν αἰώνιον ἔξει.

<sup>25</sup> Об обретении Креста и роли святой императрицы Елены, а также о развитии повествования об обретении из последних работ см.: *Drijvers J. W. Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross (Studies in the intellectual history. Vol. 27). Leiden, N.Y., 1992.* Мы не разделяем скептической позиции Энтони Истмонда относительно сравнительно позднего происхождения рассказа (см.: *Eastmond Antony. Byzantine Identity and relics of the True Cross in the thirteen century // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 206–207).*

Как неотъемлемое от земли  
 Богатство выкопал, Владыко,  
 Всем воспевающим  
 Христа Бога нашего  
 во веки.

Чем объясняется замена царицы Елены на императора Константина? Помимо общих соображений — господства патриархальных принципов в византийском сознании — здесь следует отметить и то, что в теме обретения Креста для византийцев актуальной являлась тема борьбы и победы: Христу — Победителю смерти, одолевшему ее на Кресте, в символическом плане соответствовал император — воин и победитель, который и должен был обрести Крестное Древо — «оружие непобедимое», «победное знамение». Кроме того, вероятно для преподобного Иоанна Дамаскина было важно полное соответствие в том значимом и знаковом ряду, который мы рассмотрели выше: вначале Константину является Крест в ночи на небе наедине, затем его обретают в глубинах земли с тем, чтобы он явился всем.

Крест становится не только «оружием мира», но и властной инсигнией.

Ὡς χριστολάτῃς, ἄναξ  
 καὶ βασιλεὺς σταυροφόρος  
 τοῖς ἀποστόλοις συνηρίθμησας,  
 Κωνσταντίνε ἔνδοξε.

Как христослужитель, Владыко  
 И царь крестоносительный  
 К апостолам сопричислился ты,  
 Константине славне.

Этот тропарь для нас важен в целом ряде отношений.

Во-первых, в нем впервые фиксируется равноапостольный статус императора Константина, его сопричастность к апостолам. Сам император Константин относился к апостольству своего имперского служения с полной серьезностью (цитата из Иванова), возможно, сам термин «епископ внешних дел» (ἐπίσκοπον τῶν ἔξω) был связан для него именно с ним. Не случайно он строит Апостолион — храм Святых Апостолов, ставший для него местом его последнего пристанища. Однако византийское общество, как это ни странно, признало императора Константина равноапостольным сравнительно поздно, несмотря на то, что впервые попытку сопричислить его к апостолам сделал еще Евсевий Кесарийский. Впервые термин ἰσαπόστολος фиксируется в современной службе императору Константину. Если рассматриваемая нами служба действительно принадлежит преподобному Иоанну Дамаскину, то это самое раннее свидетельство о почитании.

Во-вторых, император именуется «крестоносным». Данный термин имеет много смыслов: в церемониальном значении он впервые появляется в трактате *De ceremoniis* Константина Багрянородного, где в числе прочих участников процессии упоминаются σταυροφόροι — «крестоносители»<sup>26</sup>. С церемониально-иконографической точки зрения термин σταυροφόρος напоминает изображение императора,

<sup>26</sup> Χρηὴ δὲ εἰδέναι ὅτι ἀπὸ τοῦ δευτέρου βαῖου κατέρχονται ἀπὸ τῶν δ' ὄμων οἱ σταυροφόροι, βαστάζοντες τοὺς ἐξ ἀνθέων πεπλεγμένους σταυροὺς, καὶ ἰστανταὶ εἰς τὸ στάμα οἱ κούρσορες, αἰγόντες τοὺς τοιοῦτους σταυροὺς. Надлежит же знать, что от второй ветви отходят крестоносители димов, неся кресты. Сплетенные из ветвей и стоят на остановке курсоры, воздвигая эти кресты. *Constantinus Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae Byzantinae* / ed. J. J. Reiske E. Vol. 2. Bonn, 1829. P. 131.

державного Креста<sup>27</sup>, иконографический тип, известный со времени Юстиниана II<sup>28</sup>. Как справедливо отмечает М. Н. Бутырский: «появление шестиконечного “патриаршего” креста на монетах Юстиниана II, а затем Феофила, могло быть связано с актуализацией идеи Животворящего Древа как палладиума империи»<sup>29</sup>. Соответственно, образ «крестоносного» императора Константина в гимнографии нес те же смыслы, что иконографический образ на монете: символ власти, обретения Крестного Древа и в то же время — вселенского имперского апостольства.

Не в последнюю очередь, возможно, термин σταυροφόρος типологически связан с образом Моисея, свидетельством тому является одно место в «Собрании изречений из Ветхого Завета» святого Кирилла Александрийского: «И когда Моисей поднимал руки, побеждал Израиль, а когда опускал — побеждал Амалик. Ведь руки, поднятые вверх на воздух, изображают образ Креста, а всякий крестonosитель побеждает»<sup>30</sup>.

Итак, из рассмотренного нами материала можно сделать следующие выводы:

Крест являлся знаменем новой христианской политики, призванной быть в известном смысле прообразом Царства Небесного.

Крест становится победным знаменем, символом победы империи над варварством и язычеством.

Символика Креста связана, с одной стороны, с «оружием мира», с другой стороны — с инсигниями власти.

Явление Креста связано со вселенским апостольством империи и обладает эсхатологическим смыслом.

## II. О службе императору Никифору и параллелях со службой святым Борису и Глебу

С именем императора Никифора II Фоки связано основание Великой Лавры<sup>31</sup>. Он, будучи духовным чадом преподобного Афанасия Афонского, покровительствовал основанному им монастырю, несмотря на то, что в других случаях стремился ограничить монастырское землевладение<sup>32</sup>. Глубинная любовь к монашеской аскезе ха-

<sup>27</sup> Впервые это изображение появляется на солидах Юстиниана II.

<sup>28</sup> Бутырский М. Н., Заикин А. А. Золото и благочестие. М., 2008. С. 64. Собственно, на солидах Юстиниана II и его сын и соправитель Тиверий II не столько несут, сколько держатся за Голгофский Крест на трехступенчатом основании, однако в пропорциональном отношении Крест меньше фигур правителей, и, соответственно, создается впечатление, что они его несут или водружают, и к ним применим эпитет σταυροφόροι. А на фоллисах Юстиниана II и Тиверий держат шестиконечный Патриарший Крест.

<sup>29</sup> Бутырский М. Н., Заикин А. А. Золото и благочестие. М., 2008. С. 77. Возможная иконографическая параллель с гимнографическим текстом. В случае ее доказанности может явиться дополнительным аргументом в пользу авторства Иоанна Дамаскина.

<sup>30</sup> καὶ ἀνατείναντες μὲν Μωσέως τὰς χεῖρας κατίσχυεν Ἰσραὴλ·καθιέντος δὲ κατίσχυεν Ἀμαλῆκ. Χεῖρες μὲν γὰρ ἀποτάδην εἰς ἀέρα δεκνύμεναι, τὸ τοῦ σταυροῦ σχῆμα γράφουσι, πᾶς δὲ σταυροφόρος νικᾷ· καθάπερ αὐτὸς μὴ τὸν σταυρὸν φέρων, ἀλλὰ τὴν κατὰ Χριστὸν πίστιν προέμενος, πολεμεῖται. Collectio dictionum Veteris Testamenti. PG. Vol. 77. 1196. Мы намеренно не употребляем в переводе термин «крестonosец», ввиду как его терминологической определенности и привязанности к событиям XI–XIII веков, так и некоторой одиозности.

<sup>31</sup> Годы жизни — 912–969, правил с 963 по 969 год. О нем см.: Kazhdan A. Nikephoros II Phokas // Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford, 1991. Vol. II. P. 147814–79; Morris R. Two faces of emperor Nicephorus II Phokas // Byzantine and Modern Greek Studies. Vol. 12, 1988. P. 83–115; G. Schlumberger. Un empereur byzantin au Xe siècle: Nicéphore Phokas. Paris, 1890.

<sup>32</sup> Характерна его новелла от 963 года: «Искупитель наш, заботясь о нашем спасении и указывая путь к нему, прямо настаивает нас, что многогостяжение служит существенным к тому препятствием... И вот, наблюдая теперь совершающееся в монастырях и других священных домах и замечая явную болезнь (так я называю жадность), которая в них обнаруживается, я не могу придумать, каким врачеванием может быть исправлено зло и каким наказанием я должен заклеить безмерное любостяжание. Кто из святых отцов учил этому, и каким внушением они следуют, дошедши до такого излишества и такого безумия! Каждый день они стараются приобретать тысячи плефров (плефр — 1269,1 кв. м), строят роскошные здания, разводят превышающие всякое число табуны лошадей, стада волов, верблюдов и другого скота, обращая на это всю заботу своей души, так что монашество уже ничем не отличается от мирской жизни со всеми ее

рактиковала сам образ жизни императора: он спал на голой земле, часть ночи проводил в молитве, со своей царственной супругой Феофаной не имел плотского общения<sup>33</sup>. Никифор II представляет собой образ идеального воина-монаха на престоле: в его «Тактиконе» особое внимание обращается на духовную подготовку к бою — на пост и молитву. Бог слышал его молитвы и неоднократно даровал ему победу: в 960–961 годах византийские войска освободили от арабов неприступный прежде Крит, в 965 году пал оплот арабского влияния в Киликии Тарс, в том же году империи был возвращен Кипр, а в 968 году пала прежняя столица Востока Антиохия<sup>34</sup>. И тем не менее, в следующем году император Никифор пал жертвой заговора со стороны своей супруги и приближенных.

На Афоне он практически сразу стал почитаться как местночтимый святой. Ему была составлена служба, опубликованная Пети по единственной рукописи Athos. Lauga 121<sup>35</sup>. Между тем в библиотеке Академии наук хранится рукопись XII–XIII веков. В рукописи БАН Греч. 12 (листы 4–6) находятся кафизмы (седальны), стихиры и канон. Автор канона не отмечен, канон — без акростиха. Можно предположить, что им мог быть или сам преподобный Афанасий, или кто-то из его учеников, судя по тому, что канон был написан по горячим следам — вскоре после смерти Иоанна Цимисхия (см. ниже). Они представляют собой ряд интересных свидетельств восприятия жизни и деяний святого императора Никифора в афонских монашеских кругах.

ἀνακτι καὶ νίκαις ὑπάρξαντι  
κατὰ τῶν βαρβάρων ἀητήτην  
τῷ νίκης ἐπωνυμίαν ἔργον φέρουσι.

Владыке, и победами ставшему  
против варваров непобедимому,  
победы наименование по истине несущему<sup>36</sup>.

В каноне обыгрывается имя «Никифор» — победоносный. Неизвестный автор подчеркивает победы Никифора: освобождение Крита и Кипра, взятие Тарса и Антиохии. Конечно, автор допускает некоторые преувеличения: все-таки однажды Никифор потерпел поражение: в 968 году византийский флот был разбит арабами в Мессинском проливе, однако в основном оценка его военных успехов представляется справедливой.

На наш взгляд, в гимнографических текстах отражаются некоторые детали военных экспедиций Никифора, в частности — очищение Крита от арабов:

Δαμονίων καὶ βαρβάρων σε  
τὰ στίφη κατεπλάγησαν  
ἔσχηκота  
ὡς φέγγος ἀστραπῆς

суетными заботами... Христос сказал, что Царствие Его достигается только с большими усилиями и многими скорбями. Но когда я посмотрю на тех, которые дают обет монашеской жизни и переменной одежды как бы знаменуют свое отречение от мира, и вижу, как они обращают обеты свои в ложь и как противоречат поведением своим своему постригу, то не знаю, не следует ли скорее назвать это театральным представлением, придуманным для осмеяния имени Христова. Не апостольская это заповедь, не отеческое предание — приобретение многоплефровых громадных имений и множество забот о плодовых деревьях!» См.: Сборник документов по социально-политической истории Византии / Отв. ред. акад. Е. А. Косминский. М., 1951. С. 181.

<sup>33</sup> Об их отношениях см., в частности: *Turdeanu E. Le dit de Nicephore Phokas et son epouse Theophano. Thessalonike, 1976.*

<sup>34</sup> О войнах Никифора см., в частности: *McGeer S. Sowing the Dragon's teeth. Byzantine warfare in the X century // Dumbarton Oak Studies. Vol. 33. Washington, 1995.*

<sup>35</sup> *Petit A. Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // BZ. 1904. Bd. 13. P. 398–420.*

<sup>36</sup> Буквально — «по делу», ἔργον.

δι' ὄπλων τῶν ἐνθέων·  
ἔξηλθες διάκοψας  
σὺ ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς.

Демонов и варваров множества  
удивились тебе, уловившему [их],  
Как сияние молнии,  
со оружием божественным<sup>37</sup>,  
Ты изшел, в иступлении,  
и главы их отсек.  
(Стихира на «Хвалите». Л. 5)

Цитата взята из четвертой песни канона, построенной на библейской песне Пророка Аввакума:

ἔξηλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου  
τοῦ σῶσαι τοὺς χριστοὺς σου  
ἔβαλες εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον,  
ἔξηγειρας δεσμοὺς ἕως τραχήλου.  
διάψαλμα.  
διέκοψας ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς δυναστῶν,  
σεισθήσονται ἐν αὐτῇ.

Ты вышел на спасение народа Твоего,  
спасти помазанников Твоих.  
Ты поверг на главы беззаконных смерть,  
Ты ссек в иступлении главы сильных,  
Сотрясутся в нем.  
(Аввакум. 3, 12–13)

Однако сама констатация библейской цитаты недостаточна. Необходимо задуматься над тем, почему она используется, каков ее узус и назначение? И вот здесь следует вспомнить эпизод, о котором сообщает Лев Диакон: «Таким образом, за короткое время состоявшее из сорока тысяч варварское войско стало жертвою ромейских копий и было полностью истреблено. К этому новому трофею полководец присоединил еще и другой трофей: он приказал отрубить головы у всех убитых и нести их в походных сумках в лагерь; каждому, кто принесет голову, он обещал денежную награду. Все воины с радостью стали выполнять этот приказ, в особенности отряд армян. Они отрезали головы варваров и укладывали их в сумки. Ночью стратиг вернулся в лагерь.

8. На следующий день, как только лучезарное светило поднялось над горизонтом и устремилось к вершине небесного свода, [Никифор] приказал насадить часть варварских голов на копыя и расположить рядами на воздвигнутом им валу, другую же часть бросать камнеметами в город. Когда критяне увидели строй копий, утыканных головами, и убедились, что эти головы и другие, что летели по направлению к городу и ударялись о зубцы стен, принадлежали их соотечественникам и родственникам, их охватил ужас и безумие: они оцепенели от неожиданного душераздирающего зрелища. Раздавались вопли мужчин и рыдания женщин, и казалось, что город, где все рвали на себе волосы и оплакивали горячо любимых близких, уже взят»<sup>38</sup>.

В службе подчеркивается связь между нравственным воздержанием и владением собой с военной победой.

<sup>37</sup> Буквально — «через».

<sup>38</sup> Лев Диакон. История. Книга 1. 5–8. См.: Лев Диакон. История / Пер. М. Копыленко, под ред. М. Сюзюмова. Глав. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988. С. 12.

Βασιλεύσας τὸ πρῶτον κατὰ παθῶν,  
 βασιλεύσας τὸ δεύτερον κατὰ λαῶν.  
 Πραὺς γνωριζόμενος  
 συμπαθῆς, ἐλεήμων,  
 καρτεροκῶς ἐν πόνοις,  
 ἐν πάλαις...  
 φοβερὸς τοῖς δαίμοσι  
 πιστοῖς δὲ εὐπρόσιτος.

Воцарившийся прежде над страстями,  
 воцарился вторично над народами.  
 Кроток познался ты,  
 сострадательный, милостив.  
 И воздержан в страданиях,  
 в битвах...  
 и ужасен для демонов,  
 и доступен для верных.

Эта же связь видна в Стратегиконе Никифора Фоки, когда он неоднократно говорит о помощи Бога и Пресвятой Богородицы<sup>39</sup>.

Автор службы особо останавливается на личных качествах Никифора — его бесстрастии, целомудренном образе жизни, сострадательности и милостивом отношении к людям, терпении скорбей и лишений и доступности для подданных.

τὸν πύργον τῆς σωφρονσύνης τὸν ἀτίνακτον,  
 τὸν στύλον τὸν τῆς ἀνδρείας ἀσάλευτον.

Башню мудрости непоколебимую,  
 Столп мужества несокрушимый.

Свидетельства канона находятся в противоречии со свидетельствами враждебных Никифору источников — Лиутпранда Кремонского<sup>40</sup>, Скилицы о его скупости, суеверии, жестокости и т. д. С другой стороны, существует благоприятная Никифору традиция, связанная с именами Иоанна Геометра (см. ниже) и Льва Диакона<sup>41</sup>. Справедливость вынуждает нас признать правоту автора канона: Лиутпранд — свидетель слишком тенденциозный и озлобленный, чтобы мы могли давать веру его показаниям<sup>42</sup>. Что же касается византийских авторов, то они могли стать заложниками «черной легенды», сложившейся после убийства Никифора.

Служба показывает высокий уровень почитания императора Никифора. В чем-то он сопоставляется с Иоанном Предтечей:

<sup>39</sup> См.: Nikephorus II Phocas. Strategika. 14. Καὶ πάντα ἐπιμελῶς ποιῶντος τοῦ στρατηγοῦ κατὰ τὴν προτέραν διάταξιν, τὴν τοῦ Θεοῦ ἔχων βοήθειαν καὶ τῆς ἀγίας καὶ παναχράντου μητρὸς αὐτοῦ καὶ Θεοτόκου, μεγάλην καὶ ἀξιόλογον δουλείαν ἐπιτελεῖται. И если стратиг совершает все тщательно согласно первому порядку, имея помощь Бога и Всепречистой Матери Его и Богородицы, то он свершит великое и достойное упоминания деяние. Перевод сделан с оригинала. Полный русский перевод см.: *Никифор II*. Стратегикон. Перевод Г. Нефедкина. СПб.: Алетейя, 2005.

<sup>40</sup> Лиутпранд. Антаподосис. М., 2007. С. 45–60.

<sup>41</sup> Мужеством и силой тела он без сомнения превосходил всех людей его поколения, в воинских делах отличался необыкновенной изобретательностью и опытностью, был неколебим среди всякого рода трудностей и не был подвержен обольщением телесных удовольствий. В делах гражданского управления он был милостив и великодушен, и никогда не было более справедливого судьи и непреклонного законодателя. Он был суров и неутомим в молитвах и всеобщих бдениях во имя Бога, невозмутим духом во время песнопений и нисколько не подвержен тщеславию. Однако многие считали недостатком его желание, чтобы все безукоризненно следовали добродетели и не уклонялись от высшей справедливости. За отступления от этих правил он строго наказывал и потому казался неумолимым и жестоким для уклоняющихся от законов и был ненавистен тем, кто желал вести беспечную жизнь. Я утверждаю, что если бы завистливая и карающая судьба, разгневавшись на успехи этого мужа, не лишила его так скоро жизни, ромейская держава достигла бы такого величия, какого она в другое время не достигала. *Лев Диакон*. Указ. соч. С. 102.

<sup>42</sup> Достаточно упомянуть его описание Никифора или рассказ о его выходе, о пире и т. д. К тому же Лиутпранд, не справившийся с поручением, был заинтересован в очернении Никифора.

ὄθεν καὶ τὴν κάραν ἐκμηθεῖς ἀγιάζεις  
 τῷ λυθρῷ τοῦ αἵματος  
 τῶν πιστῶν τὰ πληρώματα,  
 Νικήφορε αοίδιμε,  
 πρέσβευε Χριστῷ.

Сего ради и во главу усечен, освящаешь  
 крови потоками  
 верных исполнения,  
 Никифоре достохвальне.

В рассказах об убийстве Никифора говорится о том, что Никифору отсекали главу, для того чтобы показать ее охране. И тем не менее очевидно сравнение императора Никифора с Иоанном Предтечей. Не исключено, что мощи святого императора Никифора в храме Святых Апостолов в Константинополе являлись предметом почитания. Об этом говорит, в частности, второй тропарь восьмой песни канона:

Ὡς θαυμαστός εἰς, Κύριε,  
 καὶ μέγала τὰ ἔργα σου  
 τὰ ἐν τοῖς ἀγίοις  
 ἐργασμένα πάντοτε  
 ξηρὰ γὰρ κείμενα  
 ... σώρου λείψανα  
 μύρα ἰαμάτων κρουνίδων  
 βλυστάνει,  
 καθαίροντα πάθη  
 τῶν θερμῶς μελωδούντων  
 λαός, εὐλογεῖτε.

Сколь чуден еси, Господи,  
 И велики дела Твои,  
 во святых  
 соделанные некогда.  
 Ведь сухие лежащие  
 праха останки  
 источают миро,  
 потоки исцелений,  
 очищающие страсти  
 тепло поющих  
 Люди благословите...  
 (8 песнь, 2 тропарь. Л. 6)

В службе особо подчеркивается, что святой император Никифор был единственным прославленным императором-мучеником.

καὶ μόνῳ ἐν βασιλεῦσι στέφος ἄραντι  
 τοῦ μαρτυρίου, Χριστὸς  
 ὀλοκάρωμα ὡς δεκτὸν  
 αὐτὸν προσεδέξατο.  
 τῷ φθόνῳ ὡς μαχησάμενος.

Стихира на Господи возвах.  
 И единому в царях венец получившему,  
 мученичества, Христос  
 как всеплодие приятное,  
 его восприял,  
 ибо завистию сраженный.

Многие византийские императоры погибли в результате заговора. Однако ни благочестивый Маврикий<sup>43</sup>, ни восстановитель иконопочитания Михаил III не удостоились звания мучеников. В чем уникальность служения Никифора?

Θείῳ πνεύματι καθοπλισάμενος  
ἔθνη βάρβαρα καθυπόταξας  
τῆς βασιλείας τὰ ὄρια ἠὔξησας  
φιλοπτοχίαν νηστείαν ἔπόθησας  
σκληραγίαν ἐκτίσω ταπεινώσιν.

Божественным духом вооружившись,  
народы варварские ты подчинил,  
царствия границы увеличил ты,  
нищелюбие и пост ты возжелал,  
житие суровое стяжал, смирение.

С одной стороны, как бы дается общая характеристика правления. Однако в ней есть целый ряд нетривиальных моментов. Во-первых, говорится о «народах» (ἔθνη). Между тем известно, что военные успехи Никифора были одержаны в основном над арабами — в Северной Сирии (Антиохия и Мембидж), в Киликии и на Кипре. Либо каждая из этих территорий — бывших византийских провинций — принимается за отдельный ἔθνος, что возможно в рамках ранневизантийской административной терминологии<sup>44</sup>, либо автор имеет в виду также известные успехи в Южной Италии и взятие в заложники болгарских царевичей — Романа и Бориса.

Во многом этот гимнографический текст перекликается с ямбами Иоанна Геометра:

Благочестиво я властвовал целых шесть лет над народом —  
Столько же лет просидел скованным скифский Арес.  
Я подчинил города ассирийцев и всех финикиян,  
Я неприступнейший Тарс Риму склонил под ярмо,  
Освободил острова, их избавив от варварской власти,  
И захватил я большой, славный красой своей Кипр.  
Запад, а также Восток бежали пред нашей угрозой,  
Высохшей Ливии степь, счастье дарующий Нил.  
Пал я в своем же дворце, в своем же покое стал жертвой  
Женских предательских рук, вдруг и злосчастен, и слаб.  
Были со мною столица, и войско, и стены двойные —  
Истинно, нет ничего прозрачней смертных судьбы!<sup>45</sup>

Итак, первая заслуга — защита христианской империи.

Вторая — соединение воинских успехов и приобретений с личной благочестивой жизнью. Характерен тот акцент, который ставится на кротости, нищелюбии и нестяжательности, любви к посту, возможно, гимнографические тексты полемически обращены против традиции или молвы, обвинявших Никифора в скупости, суеврии, жестокости и т. д.

Τὸν τὰ πάντα ὀρῶντα,  
ἔνδοξε, μισοῦμενος,

<sup>43</sup> Биограф Маврикия Феофилакт Симокатта в своей истории рассказывает, что когда перед глазами Маврикия казнили его детей, он повторял: «Прав еси, Господи, и правы суды Твои».

<sup>44</sup> Иванов С. А. Несколько замечаний о византийском контексте борисоглебского культа // Цукерман К. (ред.). Борисоглебский сборник / Collectanea Borisoglebica. Вып. 1. Париж, 2009. С. 353–364.

<sup>45</sup> Лев Диакон. Указ. соч. С. 150.

πρᾶος γέγονας  
 φοιτητής ὡς τούτου  
 συμπαθής, ἐλεήμων καὶ μέτριος  
 ὅθεν καὶ τὸν πλούτον  
 τοῖς ἐνδεῆσι δαψιλεύων  
 τὸν ἀκήρατον ὄλβον κεκλήρωσαι.

Подражатель явился  
 славне, все видящего,  
 как Его ты служитель,  
 сострадательн, мерен, и милостив.  
 Посему и богатство  
 нуждающимся раздавая  
 нетленный жребий наследовал.  
 (5 песнь, 2 тропарь)

И в результате справедливого и благочестивого правления, воинских подвигов, личного аскетического подвижничества Никифор восходит на третью ступень — мученичества.

ὅθεν εἴληφας μετὰ Ἀβελ καὶ Ζαχαρίας  
 τὸν στέφανον  
 διὸ καὶ συνδεδόξασαι  
 δικαίως εὐφραίνόμενος.

Сего ради восприял ты со Авелем и Захарией  
 венец,  
 сего ради и сопрославляешься,  
 праведно радуясь.

Здесь вполне уместно применить метод «библейских семантических ключей», разработанный Риккардо Пиккио. Дело в том, что слова «Сего ради восприял ты со Авелем и Захарией венец» являлись для византийского читателя хорошо узнаваемой аллюзией на библейскую цитату: «Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну? Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что всё сие придет на род сей. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 26, 34–39).

Мы не случайно привели эту цитату в столь широком контексте, поскольку она является в высшей степени значимой и говорящей. Она весьма красноречиво указывает на отношение к убийцам императора Никифора и (в некотором отношении) к обществу, которое это убийство приняло как должное.

Во-первых, здесь возникает тема Авеля и Каина. Она присутствует и в других текстах службы.

οὗτος γὰρ ὡσπερ Ἀβελ  
 ἀνηρέθη ἀδίκως  
 βρούει πηγὰς δὲ  
 τῶν θαυμάτων πλουσίως.

Сей бо как Авель  
убиен был неправо  
источает источники,  
чудес богато.

Убийцы Никифора (прежде всего Иоанн Цимисхий) уподобляются Каину, и это проливает новый свет на мотивацию убийства. Согласно историкам, Иоанн пошел на покушение скорее из страха за свою жизнь и положение, чем из-за желания престола. Однако данный гимнографический памятник предлагает существенно иную мотивацию убийства — зависть. Как известно, Каин убил Авеля из зависти, напомним хотя бы слова из Первого Послания Иоанна Богослова: «не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (1 Иоан. 3, 12). И эту версию убийства подтверждает следующий фрагмент:

Χριστὸς  
ὀλοκάρτωμα ὡς δεκτὸν  
αὐτὸν προσεδέξατο  
τῷ φθόνῳ ὡς μαχησάμενος.

Христос  
Как готовое всеплодие  
его восприял,  
как сраженного завистью.

Во-вторых, как известно, Каина поразило проклятье и изгнание из человеческого общества. Можно сопоставить это с судьбой Иоанна Цимисхия, изгнанного из мира живых.

Однако сравнение с убийством Авеля явно недостаточно. Упоминание о Захарии, которого убили между алтарем и жертвенником, косвенно свидетельствует о кощунственности цареубийства, тем более что само пространство — императорский дворец — считалось священным и могло быть сопоставлено с сакральным пространством ветхозаветного храма. Однако если считать Захарию, сына Варахиина, — отцом Иоанна Предтечи, то образ Цимисхия связывается с образом Ирода — царя-христорбца, который, согласно преданию, убил Захарию<sup>46</sup>.

Соответственно, убийство императора Никифора вписывается также и в контекст христорбчества и христубийства, тем более что как сама обличительная речь Христа против Фарисеев, так и ее литургический контекст (чтение утрени Великого понедельника) неразрывно связаны с грядущими страстями Христовыми.

Однако отметим еще один смысл: речь Христа направлена против фарисеев и фарисейского лицемерия. И здесь нельзя не отметить следующего факта: после убийства Никифора Патриарх Полиевкт потребовал от Иоанна Цимисхия клятвы в том, что он непричастен к цареубийству. Понятно, что данная клятва имела бы характер в лучшем случае формальный, в худшем — лицемерный. Однако Цимисхий превзошел все представления о фарисействе: он не только принес ложную клятву, но и выдал всех своих сообщников, обвинив их в убийстве Никифора, а также отрекся от императрицы Феофано и отправил ее в ссылку<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Существует известная экзегетическая проблема отождествлении Захарии, сына Варахиина. С одной стороны, его отождествляют с Захарией, убитым царем Иоасом, с другой — с Захарией, отцом Предтечи. Окончательного консенсуса достигнуто не было, и тем не менее ведущей линией в традиции было отождествление его со священником Захарией, родителем Иоанна Крестителя. См.: Толкование на Евангелие от Матфея. Библейские комментарии отцов и учителей Церкви I–VIII вв. Т. 1. Ч. 1. Клин, 2002.

<sup>47</sup> Лев Диакон. Указ соч. С. 106.

Наконец, слова Христа, обращенные к Иерусалиму, могли в сознании византийцев, воспринимавших эту стихирю, ассоциативно переходить на Константинополь, который в ряде случаев мыслился как Новый Иерусалим. Однако в Константинополе, «Новом Иерусалиме», оказалось возможным убийство «нового Захарии» — Никифора, и тем самым град Константина становится уже образом не Нового, Небесного Иерусалима, а Ветхого, «который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Откр. 11, 8).

Мы упомянули о том, что тексты службы находят определенное соответствие в эпиграмме Иоанна Геометра. Однако между ними есть существенное различие: для Иоанна Геометра в духе античности гибель Никифора — знак его слабости и символ бренности всего земного. Для неизвестного автора службы его смерть — победа, к тому же за ней следует наказание убийц:

Κλίμαξ ἀπὸ γῆς ἀνάγουσα  
τῶν χαμερπῶν προκοπῶν  
ἡ σφαγὴ σου γεγενηται  
πρὸς μαρτύρων ὕψωμα  
καταγελάται... γὰρ ὁ δίκαιος  
πλήν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἔξαισίῳ  
φαιλὸς ἐλέγχεται,  
τῷ θανάτῳ ἄδικον δικὴν διδοῦς  
ὄθεν σὺ τῆς κρείττονος νίκης τετύχηκες.

Лестницей от земли ведущей,  
от дольных движений  
убиение твое стало  
к высоте мучеников.  
Осмеивается ведь праведник,  
но чрез краткое время  
нечестивый обличается,  
смертью несправедное воздаяние воздав,  
Сего ради ты улучил победу лучшую.

Этот седален весьма важен. Во-первых, он указывает, что служба написана после 976 года — смерти Иоанна Цимисхия. Во-вторых, автор показывает знание обстоятельств гибели преемника Никифора. Выражение ἄδικον δικήν — «несправедное возмездие» указывает на характер смерти Цимисхия, который был отравлен внуком Василием Нофом, после того как тот почувствовал угрозу со стороны императора из-за его неосторожных слов: «мы воюем, а внук жиреет». Несправедная смерть Цимисхия, по мнению автора службы, явилась возмездием за его несправедное убийство императора Никифора. Сама же смерть Никифора явилась его победой и восхождением в Царствие Небесное.

Исследователи уже обращали внимание на параллели между службой императору Никифору и службой святым страстотерпцам Борису и Глебу<sup>48</sup>. К сожалению, это было сделано достаточно поверхностно и бегло, без ссылок на конкретные тексты службы. Между тем в них содержится много общего.

Отметим самое начало канона святым Борису и Глебу, который содержит призыв к Богу дать силы достойно воспеть святого.

Дажь ми от оусть  
многихъ ми прегрешений моих  
Спасе мой, преоудрость ми подая,

<sup>48</sup> Иванов С. А. Несколько замечаний о византийском контексте борисоглебского культа // Цукерман К. (ред.). Борисоглебский сборник / Collectanea Borisoglebica. Вып. 1. Париж, 2009. С. 353–364.

яко да песни похвалу Ти  
святая тебе похваляю<sup>49</sup>.

Сходное начало присутствует в каноне Никифора:

**Χειρὶ με σῆ παντοδύναμε Δέσποτα**  
**ἴθυνον πρὸς ἀρετὴν**  
έτη σου  
ἐπαξίως ὑμνήσαι  
θεράποντά σου τὸν μέγιστον  
τὸν ἐν βασιλεῦσιν αἰοίδιμον.

Рукою твоей меня Владыко к добродетели  
направи, всесильне,  
ума же мне очи  
просвети, и знаниемне даруй рабу Твоему  
воспевати достойно  
служителя величайшего  
Твоего, в царях преславного.

Во-первых, среди добродетелей Бориса и Глеба особо восхваляется целомудрие,  
и не только телесное, но и душевное:

Воспоимъ люде благочестиво прославлеинома целомудрънъмъ смыслъмъ  
(Канон, 1 песнь, 2 тропарь)

Даръ благородства от Бога приемша паче оба благородство душевное возлюбиша целомудръ-  
емъ и добродѣтелю оудобряющася<sup>50</sup>.

Сравним это со 2 тропарем 8 песни:

Κατὰ παθῶν, θεόληπτε,  
βασιλεύσας, ἐκράτησας  
πάσης ὀλεθροῦ  
τῶν παθῶν τάξεω  
παθῶν τάξεω  
καὶ σώματος ἐνέκρωσας  
τὴν δὲ ψυχὴν ἐζώωσας  
πράξεσιν ἀρίστοις  
ὄθεν καὶ σὺν ἀγγέλοις  
βοᾶς ἀδιαλέπτως  
ἱερεῖς, εὐλογεῖτε·

Над страстями царствуя,  
богоприятне ты властвовал  
всякую гибель  
чина страстей  
и тела ты умертвил,  
душу же оживил  
делами прекрасными  
посему с Ангелами вместе  
непрестанно взываешь:  
«Священники, благословите».

<sup>49</sup> Текст службы Борису и Глебу дается по рукописи XI–XII веков Российского государственного архива древних актов. Ф. 381, оп. 1.121 (далее — РГАДА 121).

<sup>50</sup> РГАДА 121. Л. 22 об.

Сравним и следующий тропарь из 4 песни канона Никифору.

Сего ради ныне и Твой служитель  
к высоте вознесен был.  
в добродетели сотрудника Тебя  
стяжав и утвержденье неколебимое.

И в той, и в другой службе проводится мысль о тленности земного бытия и земных наслаждений, от которых отказываются герои ради вышнего горнего царствия. Рассмотрим 3 тропарь 2 песни канона:

вещь вознесена видеваша  
и тѣлесныхъ мимотекуща  
и добродѣтели явистася сосуда славна<sup>51</sup>.

Сравним это с 4 песнью 1 тропаря канона Никифору:

Христова любовь окрылила  
через жизнь  
к премирным  
востечь и чрез добродетель  
к вышней вознестися вершине  
богомудре Никифоре,  
созерцать Спасителя.

Сходные мысли присутствуют и в Богородичне 3 песни того же канона:

Тайноводствует чрез Тебя  
лучшее и паче слова,  
Богоматерь, верный Твой служитель,  
тленное чрез Тебя  
презрел он немедленно,  
насладиться земных стремившийся.  
(3 песнь, Богородичен)

Далее, и в службе святым Борису и Глебу, и в службе святому Никифору проводится мысль о том, что они явились жертвой нового Каина и зависти человеческой:

Разгневався яко братоубийць Каин древле  
Святополкъ явися окаянный законопрестоупный  
завистию оубийство приведение  
властию прельстився.  
(5 песнь, 3 тропарь)<sup>52</sup>

Выше мы уже рассматривали конкретные тексты службы, в которых святой император Никифор сравнивается с Авелем, а его убийцы (опосредованно) — с Каином.

Отметим только, что речевые характеристики убийц — Цимисхия и Святополка — соответствуют друг другу.

πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαίσιῳ  
φαυλὸς ἐλέγχεται.

Цимисхий именуется φαυλὸς — низкий, негодный, ничтожный. Святополк — «ока-янный», и отнюдь не в значении «несчастный». Соответственно, и тот, и другой эпи-

<sup>51</sup> РГАДА 121. Л. 22 об.

<sup>52</sup> РГАДА 121. Л. 23.

тет говорят о ничтожности убийц. И в той, и в другой службе акцентируется миро-  
точение, исходящее от мощей святых, а равно и другие чудеса:

Ὡς θαυμαστός εἰς, Κύριε,  
καὶ μέγала τὰ ἔργα σου  
τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις  
ἐργασμένα πάντοτε  
ξηρὰ γὰρ κείμενα  
... σώρου λείψανα  
μύρα ἰαμάτων κρουνίδων  
βλυστάνει,  
καθαίροντα πάθη  
τῶν θερμῶς μελωδούντων  
λαὸς, εὐλογεῖτε.

Сколь чуден еси, Господи,  
И велики дела Твои,  
во святых  
соделанные некогда  
Ведь сухие лежащие  
праха останки  
источают миро.

Сравним это с 2 тропарем 9 песни канона Бориса и Глеба:

Сдравы сотворита  
болящая и благочестивыя  
хромымъ течение подаваета<sup>53</sup>.

Подведем итоги.

1. Служба святому императору Никифору могла быть написана на Афоне вскоре после 976 года. Ее автором мог быть либо сам преподобный Афанасий Афонский, либо кто-либо из его круга.
2. Император Никифор прославляется как благочестивый правитель, милостивый, кроткий, нищелюбивый. Текст службы опровергает «черную легенду», сложившуюся вокруг императора.
3. Смерть императора Никифора рассматривается как мученичество и типологически сопоставляется с кончиной святого Иоанна Предтечи. Божественное возмездие настигает его убийц, уподобляемых Каину и Ироду.
4. Между службой святому императору Никифору и службой святым Борису и Глебу существуют многочисленные параллели. Во-первых, подчеркиваются добродетели святых, их подобие праведному Авелю, а их убийц — Каину. Во-вторых, говорится об отвержении ими мира и мирских радостей.

### III. Кондак на обновление Святой Софии

Кондак на обновление Святой Софии<sup>54</sup> с акростихом ΤΩΝ ΕΓΚΑΙΝΙΩΝ Ο ΥΜΝΟΣ — важный источник по истории середины VI века вообще и главного собора империи

<sup>53</sup> РГАДА 121. Л. 30об.

<sup>54</sup> Критическое издание подготовлено Константином Трипанисом. См.: *Tripanis K. Fourteen Early Byzantine Canticles // Wiener Byzantinische Studien. B.V. Wien, 1968. P. 1391–147.*

в частности — привлекал внимание многих исследователей — Гассизи<sup>55</sup>, Мааса<sup>56</sup>, Фридлендера<sup>57</sup>, Дагрона<sup>58</sup>.

В последней четверти XX века ему были посвящены исследования Пальмера<sup>59</sup> и Кателин Маквей<sup>60</sup>, которые характеризовались привлечением сирийских источников, прежде всего — сугиты на освящение храма Софии Эдесской, которая могла явиться одним из первоисточников для кондака Святой Софии Константинопольской. Кондак рассматривался В. М. Лурье в контексте его исследования темы Сиона и Ковчега Завета<sup>61</sup>.

Тем не менее, как нам представляется, решены далеко не все связанные с ним вопросы и использована не вся содержащаяся в нем информация.

Этот гимн был исполнен 24 декабря 562 года во время освящения обновленной церкви Святой Софии<sup>62</sup> после реставрации рухнувшего купола. День и месяц устанавливаются благодаря следующему упоминанию в первой строфе:

τὴν ἐν σώματι θεΐαν Λόγου ἐορτάζοντες ἐπιδημίαν.

Празднуя пришествие Слова Божественного в теле.

Эта строка недвусмысленно свидетельствует о том, что кондак и обновление были связаны с Рождеством<sup>63</sup>. Следует отметить, что и для Эдесского храма Святой Софии день обновления и храмовый праздник были связаны с Рождеством, об этом говорят следующие строфы:

И теперь Амидоний, Асаф и Агдай  
Для Тебя построили сей славный храм во Эдессе.  
**И явили в нем таинство**  
**Твоей сущности и твоего домостроительства**<sup>64</sup>.

Время — 562 год, а также дата — 24 декабря для освящения Константинопольского храма связаны с сообщением Феофана Исповедника: двадцать четвертого декабря месяца произошло во второй раз обновление Великой Церкви. А бдение (паннихис) этого обновления произошло в церкви Святого Платона. И вышел оттуда Патриарх Константинопольский Евтихий с литией в присутствии царя, и сел в колесницу, облеченный в апостольский образ и держа святое Евангелие, при этом все пели: «Возьмите врата, князи ваши»<sup>65</sup>.

<sup>55</sup> Впервые издан: *Gassisi D. S. // La data di secondo consecrazione di Santa Sophia // Roma e L'Oriente* 1. 1910–11. P. 165–190 ff.

<sup>56</sup> *Maas P. Die Chronologie der Hymnen des Romanos // Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 15. 1906. P. 9.

<sup>57</sup> *Fridländer P. Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*. Leipzig, Berlin, 1912. P. 110–115.

<sup>58</sup> *Dagron G. Constantinople imaginaire. Etudes sur recueil de Patria*. Paris, 1984.

<sup>59</sup> *Palmer A. The inauguration Anthem of Hagia Sophia // Byzantine and Modern Greek Studies*. 1986. 12. P. 117–167.

<sup>60</sup> *McVey K. E. The Soghita on the Church of Edessa in the Context of Other Early Greek and Syriac Hymns of the Consecration of Church buildings // ARAM*. 1993. 5. P. 329–370.

<sup>61</sup> *Лурье В. М. Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь // Христианский Восток*. Т. 2 (новая серия). 2000. С. 137–207.

<sup>62</sup> О дате второго освящения Святой Софии см.: *Gassisi D. S. Op. cit.* P. 179.

<sup>63</sup> Надписание в рукописи *Sinaiticus Graecus* 925 (X в.) — на обновление Святой Христовой церкви Воскресения. То же и на обновление всякой церкви. Но, как справедливо указывает Трипанис (*Tripanis K. Op. cit.* P. 139), использование этого гимна на освящение храма Гроба Господня — вторично и могло иметь место при Ираклии, после его восстановления при Патриархе Модесте (630–634 гг.). Содержательные критерии заставляют нас согласиться с этой точкой зрения.

<sup>64</sup> См.: *McVey. Op. cit.* P. 331.

<sup>65</sup> *Theopanes Confessor. Chronographia / ed. De Boor C. Lipsiae*, 1882. P. 238.

Возникает законный вопрос: почему этот кондак нельзя датировать 537 годом, временем первого освящения Святой Софии после постройки, которое также состоялось на Рождество? Слово ἐγκαίνια (обновление) означает освящение церкви вообще, безразлично, после ремонта или полного строительства заново. Датировка кондака 537 годом практически исключается благодаря следующим факторам.

По своему стилю и языку кондак не может принадлежать святому Роману Сладкопевцу. Между тем из кондака на землетрясение и пожар известно, что святой Роман проявлял интерес к Святой Софии и по своему положению придворного богослова и поэта мог написать подобный кондак<sup>66</sup>.

В тексте говорится о «царе» (πιπτόν βασιλέα) в единственном числе. По мнению Пауля Мааса<sup>67</sup>, это означает, что текст был написан после 548 года — смерти императрицы Феодоры.

В тексте не говорится ничего ни о мятеже, ни о пожаре, все это указывает, скорее, на дату 562 года, когда воспоминания о страшном мятеже Ника уже несколько стерлись.

В тексте говорится об изображениях в храме. В документах, посвященных освящению Святой Софии (537 г.), мы подобных свидетельств не находим.

Тем не менее, определенная память об освящении 537 года в кондаке присутствует: в строфах 13 и 14 гимна проводится развернутое сравнение между Святой Софией и храмом Соломона. Предпочтение, естественно, отдается Святой Софии. Однако это сравнение апеллирует к знаменитым словам императора Юстиниана, приведенным в «Рассказе об освящении Святой Софии»: Соломон, я победил тебя (ἐνίκησά σε, Σολομών)<sup>68</sup>.

В кондаке ощущается живой отклик на недавние события в жизни империи вообще и Константинополя в частности. Весьма значим призыв:

Καὶ εἰρήνην τῷ λαῷ σου \* χαρίζόμενος κατάπεμψον

И народу твоему мир \* ниспошли, даруя<sup>69</sup>.

Этот призыв вряд ли связан с внешним миром, поскольку ниже присутствует моление «и силу варваров сокруши». Следовательно, методом исключения можно предположить, что речь идет о мире внутреннем. То, что в декабре 562 года этот призыв был в высшей степени актуальным, показывает целый ряд смут и мятежей в столице в период 561–562 годов, во многом связанных с борьбой цирковых партий. В ноябре 561 года прасины во время скачек напали на венецов. Император приказал экскувитам разнять драчунов, в результате столкновения и вмешательства солдат пролилась кровь, многие были убиты и ранены. В ответ венецы проникли в конюшню прасинов и попытались ее поджечь. Прасины разграбили имущество венецов. По приказу Юстиниана многие бунтари и грабители были схвачены и казнены<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> О возможном высоком положении Романа Сладкопевца как «господина Романа» см.: Grosdidier de Matons J. Romanos le Melode et les origines de la poesie reiligieuse a Byzance. Paris, 1977. P. 301. См. также: Василук В. В. Жизнь и творчество Романа Сладкопевца // Сборник ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. М., 2000. С. 39.

<sup>67</sup> Maas P. Die Chronologie der Hymnen des Romanos // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 15. 1906. P. 9.

<sup>68</sup> Vitti E. Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel. Kritische Edition mehrere Versionen // Bochumer Studien zur neugriechischen und byzantinischen Philologie. Bd. 8. Amsterdam, 1986. P. 464.

<sup>69</sup> Строфа 18. См.: Трупанис К. Op. cit. P. 147.

<sup>70</sup> Theophanes. Op. cit. P. 235, 30–236, 6; См. также: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 2. СПб., 2003. С. 256.

В октябре 562 года среди венетов начались раздоры, кончившиеся кровопролитным столкновением вблизи квартала Питтакий<sup>71</sup>. В том же 562 году разразился мятеж с большим количеством жертв в результате того, что венеты отбили одного прасина, осужденного на смертную казнь за изнасилование<sup>72</sup>. В ноябре 562 года Константинополь испытывал недостаток в питьевой воде, в результате у водоемов происходили ссоры и столкновения, часто заканчивавшиеся кровопролитием<sup>73</sup>. В конце ноября произошло неудачное покушение на императора, происшедшее в результате так называемого «заговора менял» (ἀργυροπράται). Трое заговорщиков проникли во дворец и их удалось обезвредить лишь в самый последний момент<sup>74</sup>.

Столь же актуален был призыв καὶ βαρβάρων ἰσχυρὸν σύντριψον — и варваров силу сокруши. Сама формула имеет очевидные аналогии в литургических текстах — анафоре святого Григория Богослова<sup>75</sup> и краткой (египетской) редакции литургии святого Василия Великого<sup>76</sup>, однако она не является просто литературным топосом, поскольку соответствует реалиям 562 года и чаяниям византийцев вообще и константинопольцев в частности. В 561 году после двадцатилетней кровопролитной войны был заключен мир с Персией, однако северная дунайская граница продолжала оставаться кровоточащей раной на теле империи. В 559 году балканские провинции империи пережили опустошительное нашествие гуннского племени кутургуров и славян под предводительством хана Забергана. Гунны и славяне страшно опустошили ромейские земли, не щадя ни пола, ни возраста, проникли за Длинные стены и дошли до расстояния 150 стадиев (30 км до столицы), разгромили отряды схоляриев и димотов угрожали непосредственно Константинополю. Только мужество и искусство Велизария, вызванного из отставки Юстинианом, спасли положение: Велизарию удалось нанести Забергану поражение и отогнать гуннов от Константинополя. За денежный выкуп гунны в конечном счете ушли из пределов империи<sup>77</sup>. Однако в феврале 562 года гунны повторили свой набег и опять оказались близко от столицы. На этом фоне молитвенный призыв сокрушить силу варваров был весьма злободневен.

Весьма актуален был также призыв τὰς αἰρέσεις ἐκδιώξον — изгони ереси (18 строфа). Несмотря на решения V Вселенского Собора (553 г.), осудившего отца несторианства Феодора Мопсуэстийского и пронесторианские писания Ивы Эдесского и Феодорита Киррского, основная масса монофизитов не присоединилась к православию. Более того, благодаря неутомимому монофизитскому агитатору Иакову Бар Аддаю, рукоположенному, по его словам, в 50–60-е годы, образуется параллельная монофизитская иерархия. Между православными и монофизитами происходили столкновения, завершавшиеся кровавыми беспорядками, как например, в 562 году в Антиохии<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> *Joannes Malalas. Chronographia* / ed. Dindorf L. Bonn, 1831. P. 492, 7–10.

<sup>72</sup> *Joannes Malalas. Ibid*; Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 257.

<sup>73</sup> *Joannes Malalas. Chronographia*. P. 492.

<sup>74</sup> *Joannes Malalas. Op. cit.* P. 493–495.

<sup>75</sup> *Ναὶ, Κύριε, Κύριε, ὁ δεδακώς ἡμῖν τὴν ἔξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄψεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, σύντριψον καὶ καθυπόταξον τὰς κεφαλὰς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἐν τάχει.* «Да, Господи, Господи, даровавший нам власть наступать на змей и скорпионов и на всякую силу врага, сокруши и покори главы врагов наших под ноги наша вскоре». *Liturgia Sancti Gregorii*. PG. Vol. 36. Parisii. 1859. Col. 725.

<sup>76</sup> *Πάντα μὲν ἐχθρὸν αὐτοῦ ὄρατον ἢ ἀόρατον σύντριψον καὶ καθυπόταξον ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐν τάχει.* Всякого врага его видиомаго или невидимого сокруши и покори под ноги его вскоре. *Liturgia S. Basilii*. PG. Vol. 31. Col. 1632.

<sup>77</sup> Об этих событиях см.: *Agathias* 5, 12–15. Интерпретацию этого и других источников см.: Свод древнейших источников по истории славян. Т. 1. М., 1991. С. 292–311.

<sup>78</sup> Из обобщающих работ см.: *Meyendorf J. Christ in the Eastern Christian Thought*. N.Y., 1987.

Весьма интересен этот документ и с точки зрения политической идеологии. С одной стороны, имплицитно император Юстиниан сравнивается с царем Соломоном, с другой стороны, статус его не так высок, как следовало бы ожидать.

Безусловно, он именуется πιστὸς βασιλεὺς, однако мы не видим никаких преувеличенных похвал императору, более того, в конце он упоминается после «священников» (по-видимому, патриархов):

Ἱερεῖς δὲ καὶ βασιλέα πιστοὺς πάσῃ συντήρησον εὐσεβεῖα κεκοσμημένους.

Священников и царя верных сохрани, украшенных всяким благочестием<sup>79</sup>.

Сама эта фраза с точки зрения политкорректности несколько двусмысленна. Во-первых, «священники», то есть патриархи, как бы стоят выше императора, во-вторых, ее можно интерпретировать двояким образом: сохрани верных (каких?), украшенных всяким благочестием, или сохрани (какими?) верными, украшенными всяким благочестием. Если принимаем последнюю интерпретацию, то молчаливо подразумевается, что православие священников и императора не является величиной постоянной, а может находиться под угрозой.

Если подданным было дозволено сомневаться в православии отдельных иерархов, тем более, что Юстинианом был низложен по догматическим мотивам целый ряд патриархов, то ставить вопрос о православии императора, пусть даже в весьма завуалированном виде, было достаточно рискованно.

Что же явилось возможной причиной мольбы о сохранении императора во благочестии? Возможно, споры о нетленности тела Христова, которыми стал заниматься император в конце жизни и которые привели к серьезному кризису в начале 565 года, когда за сопротивление императорскому эдикту был арестован, низложен и сослан Патриарх Евтихий Константинопольский, однако, судя по ряду косвенных данных, этой проблематикой император начал заниматься еще с 560 года, когда устроил богословские собеседования с египетскими монофизитами<sup>80</sup>.

Еще более характерна строфа 12:

Νομοθέτην ἡμεῖς τὸν σωτήρα κεκτημένοι,  
σκηνὴν παναγίαν τὸν θεάροστον ἔχομεν  
τοῦτον ναὸν ἐν Βεσελιῇ βασιλέα πιστὸν προβαλλόμενοι  
ἐκ Θεοῦ πίστῳσιν τῆς ἐπιστήμης  
τὴν σοφίαν τῆς πίστεως εὐπορήσαντες.

Законодателем мы стяжали Спасителя, \*  
а скинией всесвященной храм богоустроенный сей имеем.  
Как Веселиила, царя верного предлагаем.  
Как в уверении от Бога в знании  
в премудрости веры мы преуспели.

С одной стороны, можно сказать, что имя Веселиила — гимнографический топос, встречающийся в сугите на освящение эдесского храма:

**Веселиил, наученный Моисеем,  
Соорудил скинию,  
Да послужит нам, как образ (tupsa)**

<sup>79</sup> Trypanis K. Op. cit. P. 147.

<sup>80</sup> Johannes Ephesus. Historia. Frg III. G. H. P. 248–249.

И теперь Амидоний, Асаф и Аддай  
Для Тебя построили сей славный храм<sup>81</sup>.

Но эдесский храм Святой Софии строил не сам император, инициатором его построения явился епископ эдесский Амидоний, который позаботился об увековечивании не только своего имени, но и имен двух архитекторов церкви. Весьма вероятно, что в символической логике сугиты Амидоний выступает в роли учителя Моисея, а Асаф и Аддай — его ученика Веселиила<sup>82</sup>. Применительно к царю, казалось бы, естественнее было бы выстроить другую типологию: император — Новый Моисей<sup>83</sup>. Это было бы весьма органично по двум причинам. Во-первых, эта типология была заложена еще Евсевием Кесарийским: император Константин, сражавшийся с Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проводшему израильтян сквозь Чермное море<sup>84</sup>. Сам образ Моисея и как пророка, и как законодателя, и вождя был весьма важен для византийских императоров: некоторые элементы церемониала, сложившиеся к эпохе Юстиниана, придавали царю черты Моисея<sup>85</sup>. Наличие в Святой Софии целого ряда реликвий, связанных с Моисеем, — его жезла, семисвечника, скрижалей Завета и т. д., также благоприятствовало бы сопоставлению императора с библейским пророком<sup>86</sup>. Наконец, Юстиниан ощущал себя не только законодателем, но живым законом, говоря в 105 новелле: «Бог подчинил императору и самые законы, посылая его людям, как одушевленный закон»<sup>87</sup>.

И тем не менее, он сравнивается не с Моисеем, а с исполнителем его предначертаний искусным ремесленником Веселиилом. Для обозначения статуса этого библейского образа показательны то, что из 50 употреблений имени Веселиил, зарегистрированных в *Thesaurus Linguae Graecae*, нет ни одного, в котором он бы сравнивался с царем. Следовательно, в данном случае можно говорить о некотором понижении статуса императора и определенном отходе от идеологии Евсевия Кесарийского, который созерцал христианского императора как нового Моисея — вождя, законодателя и отчасти священника (по крайней мере — епископа внешних дел). В концепции неизвестного автора кондака император — лишь исполнитель Божественных предначертаний, подчиненный вышнему закону, а не источник закона сам по себе.

В данном контексте можно говорить даже о косвенном оспаривании власти императора над Церковью. Кроме того, здесь видно не столько монархическое, сколько теократическое видение христианского общества и ощущается самосознание народа Божия, Нового Израиля, который выделяет из своей среды нового Веселиила, верного царя, и весь исполняется Вышней Премудростью. Здесь знание и мудрость веры не являются монополией одного императора или священства, но исполняют все тело Церкви, весь народ Божий, всю христианскую политику.

Далее, о самом царе в кондаке упоминается всего два раза (с эпитетом «верный» — πιστός), и в плане похвал императору кондак на освящение Святой Софии абсолют-

<sup>81</sup> McVey. Sugitta in consecration of Edessa Temple. P. 52

<sup>82</sup> Mango C. The art of Byzantine Empire. Oxford, 1972. P. 58.

<sup>83</sup> Об этой типологии см., в частности: *Dagron G. Empereur et pretre*. Paris, 1986. P. 114, 155.

<sup>84</sup> См. сноску 21.

<sup>85</sup> Например, вход в храм Святой Софии под руку с Патриархом, который символизировал Аарона. Именно эту черту отражает Сказание, описывая вход императора вместе с Патриархом Евтихием (на с. д. с Патриархом Миной) во время освящения Святой Софии в 537 году. См.: *Dagron G. L'Empereur Pretre* P. 125.

<sup>86</sup> См. об этом, в частности, сообщение паломника XII века Николаса Симундарссона. См.: *Dobschutz E. Christusbilder*. Leipzig, 1899. P. 463.

<sup>87</sup> *Imperatori et ipsas Deus leges subiecit. Legem animatam eum mittens hominibus*. Novella 105, 4.

но несравним с поэмой Павла Силенциария, созданной в том же 562 году<sup>88</sup>, даже если мы сделаем скидку на разную жанровую природу этих произведений.

Кондак можно отчасти использовать для реконструкции чина освящения<sup>89</sup>. Во-первых, в нем присутствовали цитаты из паримийных чтений освящения. Вот один из примеров:

Nūn πληρούμενον ὄντως ὀρῶμεν τῆς γραφῆς τῆς ἐνθέου τὸν λόγον  
Εἰ Θεὸς μετ' ἀνθρώπου οἰκήσει.  
(Кондак на освящение...)

Днес исполняемое вправду видим \* Писания Божия слово:  
Будет ли Бог обитать с человеком?

Сравним этот фрагмент с молитвой Соломона из 3 книги Царств: (8, 26–27). Ибо воистину ли будет Бог обитать с людьми на земле? ὅτι εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; (3 Regn, 8, 26–27). Этот библейский фрагмент, согласно Типикону Великой Церкви, входил в паримийное чтение на освящение храма<sup>90</sup>.

Во-вторых, в нем отражаются паримии, читаемые по уставу Великой Церкви в Рождество, прежде всего — Бытие, 1, 1–11<sup>91</sup>. Это видно благодаря прямой цитате — Бытие 1, 3 в тексте кондака.

ὁ εἰπὼν Θεὸς: Γενηθήτω τὸ φῶς.  
(6 строфа)

Что сказал Бог: «Да будет свет»<sup>92</sup>.

В тексте кондака можно найти явные аллюзии и реминисценции из молитв освящения церкви, особенно в 18 строфе:

Διαφύλαξον τοῦτον τὸν οἶκον. ἕως τῆς συντελείας τοῦ κόσμου<sup>93</sup>.

Сохрани же сей дом \* до скончания мира.

Сравним эту фразу со словами из второй молитвы на освящение алтаря и храма:

Φύλαξον αὐτὸν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον<sup>94</sup>

Сохрани его до скончания века неколебима.

Εἰς αὐτὸν δὲ σοὶ ὀφθαλμοὶ προσεχέτωσαν πάντοτε<sup>95</sup>.

На него да всегда взирают очи Твои.

<sup>88</sup> Мнение Фридлендера относительно того, что данный кондак является всего лишь «популярным изложением» ученой поэмы Павла Силенциария (см.: *Fridlander P.* Op. cit. P. 110), не может быть признано состоятельным, хотя бы потому, что у кондака и поэмы Павла — разное содержание.

<sup>89</sup> До автора данной статьи эта работа не проводилась.

<sup>90</sup> *Mateos J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). Vol. 2 // *Orientalia Christiana Analecta*. Vol. 166. Roma, 1963. P. 186–187.

<sup>91</sup> *Mateos J.* Op.cit. Vol. 1 // *Orientalia Christiana Analecta*. Vol. 165. Roma, 1962. P. 148–149.

<sup>92</sup> *Trypanis K.* Op. cit. P. 143.

<sup>93</sup> *Trypanis K.* Op. cit. P. 147.

<sup>94</sup> *Arranz M.* *Leucologio constantinopolitano agli inizi del secolo XI.* Roma, 1996. P. 232.

<sup>95</sup> *Trypanis K.* Op. cit. P. 147.

Вторая молитва на освящение храма:

Εἰς τὸ εἶναι ὀφθαλμούς σου ἀνεωγμένους ἐπ αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς.

Во еже быти очам Твоим отверстым на него день и ночь<sup>96</sup>.

Кроме того, типология Моисея и Веселиила (см. выше, строфа 12), возможно, восходит к следующим словам из той же молитвы на освящение: «Моисею повеление давший и подписание, и Веселиилу дух премудрости вложивый»<sup>97</sup>. Таким образом, мы можем с достаточной долей уверенности судить, что по крайней мере вторая молитва на освящение уже существовала в VI веке.

В кондаке на освящение Святой Софии можно выявить «имперский хилиазм» — восприятие Ромейской империи как некоего тысячелетнего царства Христова на земле. В нем встречаются следующие восторженные строки:

Ὡς τῶν ὅλων τῷ κράτει δεσπόζων εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν ὁ κτίστης  
καὶ ὡς ἴδιον τοῦτον παρελάβομεν  
καὶ ναὸς γὰρ αὐτῷ πρὸς κατοίκησιν προσέγκαινίζεται  
οὐδὲ γὰρ ἄξιον τὸν βασιλέα  
εὐτελὲς σπήλαιον ὑποδέσθαι.

Как царящий державой над всеми \* во свой жребий явился Создатель  
Как Владыку своего Его мы приняли,  
и ему ведь храм в обитание \* приуготавливается.  
И недостойно \* ведь для Владыки  
В вертепе жалчайшем \* быть сокрытому.

Здесь подспудно присутствует антитеза между неприятием Христа иудеями и Его принятием христианской империей, поскольку текст отчасти построен на скрытой цитате из Евангелия от Иоанна: «Во своя пришел и свои не приняли Его» (Иоан. 1, 12).

В известном смысле автору кондака изменяют чувство меры и такта. Он как будто забывает относительность храма как такового и слова первомученика диакона Стефана: «Всевышний не в рукотворных храмах живет», а равно и изречение апостола Павла: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13, 14). Кроме того, легкий оттенок презрения относительно «жалкой пещеры», недостойной Царя, бросает тень на икономию, таинство Воплощения<sup>98</sup>. Автор убежден, что таинство спасения достигло своего свершения в создании христианской империи, соединившей в себе Царство и Священство, и упоен ее созерцанием. Для него император — новый Веселиил — созидатель новой Божественной скинии.

Для него империя и ее главный храм, и средство всемирной, апостольской проповеди, и знамение грядущего Второго пришествия:

Велий Божий дом есть сей \* и благоразмерный, скажем и мы единомысленно с Писанием,  
Не одним лишь народа \* собраньем, как древле он славится,  
но во пределах \* вся вселенной  
препрославлен является \* и достоцестен.  
Ведь к нему же стекаются \* самовластно, не каким-то насильем,

<sup>96</sup> Arranz. Op. cit. P. 232.

<sup>97</sup> Ibid. P. 213.

<sup>98</sup> Не исключено, что кондак на освящение Святой Софии отражает соперничество Константинополя и Палестины, что явствует из уничижительных характеристик в адрес храма Соломона. В таком случае Святая София предстает новым и более совершенным Вифлеемом.

но от всякого языка под небесами сущего, \* сего ради и неверные \* исповедуют с дерзновением, что воистину там обитает Бог, всех Жизнь и Воскресение<sup>99</sup>.

Однако этот фрагмент важен не только с идеологической, но и с историко-информативной точки зрения.

Во-первых, он свидетельствует о раннем почитании Святой Софии не только в пределах империи, но и за ее границами. В качестве раннего влияния юстиниановой Святой Софии на окружающие христианские народы следует вспомнить раннюю эфиопскую традицию.

В легенде эфиопского происхождения о встрече двух царей — Юстина, царя Рима, и Калеба, царя Эфиопии, которые встретились в Иерусалиме и разделили между собой всю землю, Святая София Константинопольская предстает хранилищем памяти об этом выдающемся событии: «об этом говорится в рукописях, хранящихся в Святой Софии Константинопольской»<sup>100</sup>. С. А. Иванов в отличие от В. М. Лурье считает, что эта легенда начинается в VI веке<sup>101</sup>.

Сам образ юстиниановой Софии оказал глубокое влияние на христианские народы, окружавшие Византийскую империю. В особенности это справедливо для Эфиопии.

По мнению американского исследователя Хелдмана, Аксум как новый церковный центр был выстроен царем Калемом в VI веке. Аксумский кафедральный собор Святого Сиона — это новый Храм, сооруженный ради Ковчега Завета, подобно храму Соломона, и потому он выражает ту же самую идеологию, что и современные ему церкви Святого Полиевкта и Святой Софии Константинопольской<sup>102</sup>. Сам Хелдман не видит прямых связей между Аксумским и Константинопольским соборами, хотя и прослеживает общие для них источники — церкви в Тире и Иерусалиме, однако В. М. Лурье придерживается несколько иной точки зрения и учитывает возможность того, что Святая София могла быть «контрагентом» Аксумского собора<sup>103</sup>. Кроме того, в 60–80-е годы влияние храма Святой Софии распространяется на Армению и Грузию, и храм Святой Софии вместе с церковью Святого Сиона становится архетипом для армянских и грузинских Сионов.

Далее остановимся на следующих словах икоса:

Ведь к нему же стекаются \* самовластно, не каким-то насильем,

<sup>99</sup> Μέγας ὁ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν οὗτος καὶ εὐμήκης ὁ οἶκος  
ἐροῦμεν καὶ ἡμεῖς τῇ γραφῇ  
ὁμοφώνως  
οὐ γὰρ ἔθνος ἐνὸς ἀθροισμῶ ὥσπερ πάλαι δοξάζεται,  
ἀλλὰ καὶ πέρασι τῆς οἰκουμένης  
διαβόητος πέφυκε καὶ σεβάσιμος  
ἐν αὐτῷ γὰρ προστρέχουσιν αυθαίρετως οὐκ ἐκ βίας τινός,  
ἐκ παντός ἔθνος τοῦ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. ὅθεν καὶ ἀπιστοὶ  
μετὰ θάρσους ὁμολογοῦσιν  
ὡς ἐστὶν αὐτοῦ ὁ οἰκίτωρ θεὸς  
ἢ πάντων ζωὴ καὶ ἀνάστασις  
Trypanis K. Fourteen Byzantine Canticles... P. 146.

<sup>100</sup> The Queen of Sheba and Her Only Son Menelyelek / Tr. E. A. Wallis Budge. London, 1922. P. 168, 226.

<sup>101</sup> Иванов С. А. Византийское миссионерство. М., 2003. С. 101.

<sup>102</sup> Heldman M. Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church // Journal of Religion in Africa 22 (1992). P. 236–237.

<sup>103</sup> Лурье В. М. Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь // Христианский Восток. Т. 2 (новая серия). 2000. См. особенно: С. 173–174, 206.

но от всякого языка под небесами сущего, \* сего ради и неверные \* исповедуют  
с дерзновением,  
что воистину там обитает Бог,  
всех Жизнь и Воскресение<sup>104</sup>.

Эти слова трудно интерпретировать иначе, чем свидетельство того, что представители варварских нехристианских народов, приходя в храм Святой Софии, приобщались к христианской вере. К этому склоняет и параллель с предыдущим икосом:

Всеми это прославлено место, \* что зовется именем Бога \* говорилось о храме этом,  
И в него весь Израиль гонимый стекался  
Подзаконным бичом собираемый  
И в нем приносили они \* начатки плодов своих<sup>105</sup>.

От времени Юстина и Юстиниана сохранились свидетельства о крещении варварских вождей в Константинополе. Так, Феофан Исповедник сообщает, что Юстин окрестил в 522 году абхазского царя Тзата (или Тзатхия):

«В том же году Тзатий, царь лазов, отложившись от персидского царства, когда царствовал Кавад и до того любил Тзатия, что сделал его царем лазов, пришел к Юстину в Византий (то есть в Константинополь) и попросил императора сделать его христианином и провозгласить царем лазов. Император же, приняв его с радостью, просветил его и провозгласил своим сыном»<sup>106</sup>.

Около 527 года в Константинополе был крещен король герулов по имени Грeп:

«В то же самое время притек к ромеям король герулов по имени Грeп. И он пришел в Византий со своей дружиной и поклонился царю Юстиниану и попросил, чтобы тот сделал его христианином. И он был окрещен во время святых Богоявлений. А воспреемником его стал сам император Юстиниан. И были просвещены с ним и его приближенные (буквально — сенаторы, *συγκλητικοί*) и двенадцать его родственников»<sup>107</sup>.

В это самое время (527 год) князь гуннов вблизи Боспора по имени Грод притек к тому же самому царю. И он пришел в Константинополь, и просветился [крещением]. Его принял в крещении сам царь, и весьма одарив, отпустил его в свою страну охранять Ромейские пределы и Боспор.

Однако помимо этих случаев за 20-е годы в источниках почти нет указаний на крещение варварских вождей (и вообще выдающихся варваров) в столице за 30–50-е годы.

У нас есть, по сути дела, лишь одно несколько неясное свидетельство от 540 года:

<sup>104</sup> Trypanis K. Op. cit. P. 148.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Τοῦτῳ τῷ ἔτει Τζάθιος, ὁ τῶν Λαζῶν βασιλεὺς, ἀποστατήσας τῆς τῶν Περσῶν βασιλείας, Καβάδου βασιλεύοντος καὶ φιλοῦντος τὸν Τζάθιον, ὡς καὶ αὐτοῦ προβαλλομένου αὐτὸν βασιλεῖα τῶν Λαζῶν, ἦλθε πρὸς Ἰουστίνον εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ παρεκάλεσε τὸν βασιλεῖα γενέσθαι αὐτὸν Χριστιανὸν καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀναγορευθῆναι βασιλεῖα τῶν Λαζῶν. ὁ δὲ βασιλεὺς μετὰ χαρᾶς αὐτὸν δεξάμενος ἐφώτισεν αὐτὸν καὶ υἱὸν αὐτὸν ἀνηγόρευσε. *Theophanes. Chronographia* / ed. C. de Boor. Lipsiae, 1882. P. 168.

<sup>107</sup> ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ προσεῑρήθη Ῥωμαίοις ὁ ῥῆξ τῶν Ἑρούλων ὀνόματι Γρέπης· καὶ ἦλθεν ἐν Βυζαντίῳ μετὰ ἰδικῆς βοήθειας, καὶ προσεκύνησε τὸν βασιλεῖα Ἰουστινιανὸν καὶ ἤτησεν ἑαυτὸν γενέσθαι χριστιανόν. καὶ βαπτισθεὶς ἐν ἁγίοις θεοφανίοις ἀνάδοχος αὐτοῦ ἐγένετο τοῦ ἀχράντου βαπτίσματος ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανός· ἐφωτίσθησαν δὲ σὺν αὐτῷ καὶ οἱ συγκλητικοὶ αὐτοῦ καὶ συγγενεὶς αὐτοῦ δώδεκα. *Joannes Malalas. P. 427.*

«И пришли гунны, грабя вплоть до Фракии. И вышли навстречу им стратилат Константиол и Годила и стратилат Иллирика Аскум, гунн, которого воспринял во святом крещении царь Юстиниан»<sup>108</sup>.

У Иоанна Малалы это известие относится к 528 году, однако Феофан относит его к 540 году, перед сообщением о взятии Антиохии<sup>109</sup>. Сложность состоит в том, что мы не знаем, когда был крещен Аскум, скорее всего, это произошло после августа 527 года, поскольку Юстиниан называется царем и не содержится оговорки типа «когда еще не был царем». Личная форма аориста ἐδέξατο как бы может подразумевать относительно недавний характер крещения Аскума по отношению к нашествию гуннов, однако это предположение несколько гипотетично. Лишь в силу того, что в источниках отсутствует свидетельство о крещении Аскума в 20-е годы, можно предположить, что он был крещен в 30-е годы VI века.

Перед нами открываются две возможности. Либо автору кондака на освящение Святой Софии были известны случаи крещения выдающихся вождей или варваров в Святой Софии за 30–50-е годы VI века, неизвестные нам, либо он припоминает крещение Цатия, Грода и Грепа в 20-е годы, соединяя историю прежней базилики Аркадия-Феодосия со славой нового храма.

Кондак дает многое не только для истории экфразы, но и для истории восприятия Святой Софии, в особенности в середине VI века.

Во-первых, автор кондака обращает внимание на техническое совершенство храма и на уровень архитектурной мысли, вложенный в него.

Τεχνικὴν ἄπασαν ὑπερανέχων  
ἐπιστήμην ἀνθρώπων ἐν τοῖς δόμασιν<sup>110</sup>.

Все искусство превосходящий  
Человеческую науку о зданиях.

И здесь он пересекается с Прокопием Кесарийским:

24. Анфемий из Тралл, в искусстве так называемой механики и строительства самый знаменитый не только из числа своих современников, но даже из тех, кто жил задолго до него, служил рвению императора, организуя порядок работ мастеров, подготавливая заранее нужные в будущем изображения.

Сравнивая кондак с сугитой, нельзя, однако, не отметить, что в отличие от сирийского гимна, в константинопольском не упоминаются имена архитекторов. Может быть, это связано с желанием автора кондака подчеркнуть значение императора как организатора строительства собора.

Далее автор отмечает обилие света в Святой Софии:

Οὐ γὰρ διασθητὴν τοῦ φωτὸς λαμπηδόνα προΐσχηται  
ἀλλὰ τὸν ἥλιον τῆς ἀληθείας  
θεικῶς λάμποντα φέρει ἄδυτον.  
Καὶ τὸν λόγον τοῦ πνεύματος ταῖς ἀκτίσι περιλάμπεται  
ἐν ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ εὐπρεπῶς, δι' ὧν τὰ ὄμματα καταυγάζει  
τῆς διάνοιας  
ὁ εἰπὼν θεός. Γενηθήτω τὸ φῶς.

<sup>108</sup> καὶ ἦλθον οἱ Οὐννοὶ πραιδεύοντες ἕως τῆς Θράκης· καὶ ἐξελθὼν κατ' αὐτῶν ὁ στρατηλάτης Κωνσταντίολος καὶ Γοδιλάς καὶ ὁ τοῦ Ἰλλυρικοῦ στρατηλάτης Ἀσκοῦμ ὁ Οὐννος, ὃν ἐδέξατο ὁ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς ἐν ἁγίῳ βαπτίσματι. *Joannes Malalas* P. 432.

<sup>109</sup> *Theophanes. Chronographia*. P. 218.

<sup>110</sup> *Trypanis K.* P. 143.

Не чувственную ведь лампаду \* он являет светящую,  
но само истины являет солнце  
и Слово освещается лучами Духа,  
Днем и ночью благочинно, имиже просвещает очи разума.  
Ведь сказал Бог: Да будет свет.

Эти слова находят частичное соответствие в тексте Прокопия Кесарийского «О постройках»:

«Он весь во всех своих частях, в надлежащей мере являясь более пышным, чем обычно, и более гармоничным, чем можно ожидать от такой громады, наполнен светом и лучами солнца. 30. Можно было бы сказать, что место это не извне освещается солнцем, но что блеск рождается в нем самом: такое количество света распространяется в этом храме»<sup>111</sup>.

Однако мысль автора кондака гораздо глубже метафор Прокопия: поэт обращается к мистике света и к идее воплощающегося Логоса, Который лучами Святого Духа просвещает человечество и творит его заново, подобно тому, как в первый день творения Он изрек: «Да будет свет» (Быт. 1, 3). Построение храма Софии, как отмечали выше, является «празднованием пришествия Бога Слова во плоти», и поэтому применение вышеназванных концептов к храму более чем уместно.

Тема света присутствует также в сугите, посвященной построению Софии Эдесской.

Приглаженный и белый сияет он так,  
Что собирает как солнце в себя он свет.

В эдесской сугите присутствует та же мысль, что и в трактате Прокопия Кесарийского: храм становится вместилищем солнца, и свет рождается в нем самом. Вероятно, этот образ связан с архетипом Небесной Скинии, которую осеняет светоносное облако, а также Небесного Иерусалима, в котором никогда не бывает ночи.

Автор кондака также обращает внимание на гармоничность пропорций Святой Софии.

Μέγας ὁ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν οὗτος καὶ εὐμήκης ὁ οἶκος  
ἐροῦμεν καὶ ἡμεῖς τῇ γράφῃ ὁμοφώνως<sup>112</sup>.

Велик Божий есть сей \* и **благоразмерный** дом \*  
скажем и мы с **Писанием** **единогласно**.

В этом он также созвучен Прокопию Кесарийскому:

«28. Его длина и ширина так гармонично согласованы, что его вообще нельзя назвать ни очень длинным, ни сверх меры широким»<sup>113</sup>.

Однако, как нам кажется, высказывание автора гораздо глубже, чем просто банальное восхищение архитектурными пропорциями. Следует отметить, что между скинией и ее святынями, Соломоновым храмом и Святой Софией Константинопольской существуют глубинные числовые связи. Если мы будем измерять первоначальную длину, ширину и высоту Святой Софии (соответственно 77 м, 71,7 м, 46 м в простых локтях (46,8 см))<sup>114</sup>, то в результате получается соответственно 165, 153

<sup>111</sup> Прокопий. О постройках. I. 29–30

<sup>112</sup> Труранис К. Op. cit. P. 146.

<sup>113</sup> Прокопий. О постройках. I. 28.

<sup>114</sup> Взято из книги Шильбаха. См.: Schilbach. Byzantinische Metrologie. Muenchen, 1970. См. также: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I. Приложение.

и 100 простых локтей. За исключением ширины эти числа кратны пяти, как дворскинии (длина — 100, ширина — 50 и высота 5 локтей) и храм Соломона (соответственно 60, 20 и 30 локтей). Далее, между длиной Ковчега Завета (2,5 локтя) и его высотой (1,5 локтя) — то же самое пропорциональное соотношение, что и между длиной и первоначальной высотой Святой Софии — 1,6. Наконец, соотношение между длиной и шириной Святой Софии почти соответствует соотношению ширины и высоты в Ковчеге Завета (и то, и другое — 1,5 м).

Возможно, с этой общностью чисел и пропорций связаны слова из 15 строфы кондака, тем более что его автор отсылает нас к Священному Писанию (скажем и мы с Писанием единодушно).

В завершение нашего экскурса рассмотрим свидетельства кондака в связи с вопросом о возможных жертвоприношениях животных при освящении храма Святой Софии, поднятым в статье В. М. Лурье «Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона»<sup>115</sup>. В. М. Лурье утверждает, что так называемый матал — обычай приносить в жертву животных у некоторых христианских народов (армян, грузин) — является не маргинальным, а восходящим к византийской и, глубже, к раннехристианской архаике и вплоть до Трулльского Собора (692 г.) он был общепринятым во всей Византийской империи и шире — во всей христианской ойкумене и в конечном счете происходит из Давидо-Соломоновой традиции. В доказательство своей точки зрения Лурье приводит определенный литургический материал, правда, взятый из достаточно маргинальных и противоречивых традиций, прежде всего — монофизитских<sup>116</sup>. Единственный серьезный документ из Константинопольской традиции — «Повествование об освящении Святой Софии», в котором рассказывается, что 22 декабря перед освящением храма Юстиниан заклал (ἔθυσεν) волов 1000, овец 6000 и оленей 600 и свиней 1000, кур и петухов по десять тысяч и подал нуждающимся три тысячи модиев хлеба<sup>117</sup>.

Не вдаваясь в вопрос о сложных и неоднозначных исторических и литургических фактах, которые допускают двоякую интерпретацию<sup>118</sup>, хотелось бы, во-первых, отметить, что заклание 1000 свиней, описанное в «Повествовании об освящении Святой Софии», вряд ли вписывается в ветхозаветные образцы, к тому же глагол θύω, как известно, означает не только «приносить в жертву», но и просто «закалывать», как в новозаветном койнэ, так и в византийском греческом<sup>119</sup>. Подозрительна также дата — 22 декабря, которая приходится на постные предРождественские дни.

Материал кондака также не подтверждает гипотезу Лурье о принесении в жертву животных во время освящения Святой Софии, поскольку в нем проводится отчетливая оппозиция между кровавыми жертвами эпохи Соломона и бескровными — в жизни Церкви, в том числе во время Юстиниана.

Νοητῶς αἱ θυσίαι ἐνταῦθα ἐν τῷ πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ οὐκ ἐν κνίσσαις καπνῶν καὶ αἱμάτων ῥοαῖς  
ἀνευδότης Θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας προσάγονται  
προσευχῶν δάκρυα μετ' εὐλαβείας  
Καὶ ψαλμῶν ᾄσματα πρὸς κατάνυξιιν.

<sup>115</sup> Лурье В. М. Указ. соч. С. 154–158, С. 155.

<sup>116</sup> Лурье В. М. Указ. соч. С. 202–206.

<sup>117</sup> Vitti E. Op. cit. P. 464.

<sup>118</sup> Например — вопрос о свидетельстве Синайского Евхология, который, как известно, помимо Константинопольской традиции воспринял ряд западных влияний.

<sup>119</sup> См., например: Евангелие от Луки, 15, 30 — οὗτος ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτεῦτόν μοσχόν. Сей же, проевший имение твое с блудницами, когда пришел, ты заколол ему тельца упитанного. Если в данном случае мы примем по примеру Лурье значение θύω только как «закалываю в жертву», то договоримся до богохульства: отец как бы приносит сыну в жертву тельца!

Духовно жертвы тамо в Духе и истине, не в курениях дыма и кровей течении  
 Неложно Богу в воню благоухания приносятся  
 слезы моления \* с благоговением  
 и псалмов песнопения \* к сокрушению.

Ср. также:

Κιβωτὸς πανέντιμος, θυσία δὲ ἀναίμακτος.

Кивот всечестной, жертва бескровная.

Впервые это наблюдение сделал еще Дагрон<sup>120</sup>. Возражая ему, Лурье считает, что здесь противоречия нет: кондак описывает чинопоследование 562 года, а во втором освящении жертвоприношения животных не было (не было вообще или не было в таких масштабах, что это не мешало ему быть при первом)<sup>121</sup>. Подобное возражение выглядит явно неубедительным, поскольку оба освящения произошли в правление одного и того же императора — святого Юстиниана, известного своим редким постоянством в защите православия и достаточной стабильностью в его понимании. Сам Юстиниан был настроен достаточно антииудейски, чтобы допустить такой ветхозаветный реликт<sup>122</sup>. И даже в том случае, если это — раннехристианский реликт (что сомнительно), то император Юстиниан не был расположен поддерживать раннехристианскую архаику (брачное состояние епископов, агапы и т. д.)<sup>123</sup>. Тем менее было бы у него склонности исполнять столь сомнительный обычай при освящении главного храма империи.

Кроме того, чин освящения достаточно стабилен сам по себе, и нужны были серьезные литургические реформы для того, чтобы его столь кардинально изменить. Между тем у нас нет никаких известий о столь значительных литургических преобразованиях между 537 и 562 годами. Наконец, упоминание в Сказании имени Патриарха Евтихия, который был Патриархом как раз в 562 году, когда явно никаких жертвоприношений не было, также свидетельствует скорее против подобной практики.

На чем же все-таки основано сообщение Сказания? Скорее всего, на реальном факте богатых мясных раздач, которые автором были переосмыслены как жертвоприношения в возвышенном поэтически-архаизаторском духе, что вообще характерно для византийской литературы<sup>124</sup>. Другое дело, что само переосмысление этих обильных заколений как диких, так и домашних животных в духе жертвоприношений, естественно, работает в пользу связей с Давидо-Соломоновой традицией.

Подведем итоги.

Данный гимнографический текст является достаточно важным и информативным источником для общественной истории Византии. В нем содержатся отклики на актуальные события середины VI века. Вместе с похвалами в адрес Юстиниана можно между строк выявить некоторые критические настроения: автор существенно занижает статус императора и неодобрительно отзывается о принуждении в религиозных делах.

<sup>120</sup> *Dagron G. Constantinople imaginaire. P. 256–257.*

<sup>121</sup> *Лурье В. М. Указ. соч. С. 156.*

<sup>122</sup> От времени его правления дошел ряд указов против иудеев. Так, он велел иудеям читать Писание только по-гречески и в версии Септуагинты.

<sup>123</sup> Так, новелла Юстиниана от 534 года запрещает брачное состояние епископов, зафиксированное еще так называемыми Правилами Святых Апостолов.

<sup>124</sup> Так, византийцы называли русских тавроскифами, турок — персами или даже ахеменидами. Но на этом основании, естественно, мы не будем считать, что Константинополь в 1453 году брал Ксеркс, а не Мехмед II.

В кондаке на освящение Святой Софии можно выявить «имперский хилиазм» — восприятие Ромейской империи как некоего тысячелетнего царства Христова на земле.

В кондаке отчетливо прослеживается идея миссии, связанная с эсхатологическими мотивами. Упоминание о представителях разных народов, добровольно притекающих в храм, может содержать намек на крещение варварских царей и вождей либо в 20-е годы VI века в прежней базилике Святой Софии, либо в 30–50-е годы — в храме, построенном святым Юстинианом.

Кондак имеет целый ряд пересечений с трактатом Прокопия Кесарийского «О постройках», но более глубоко трактует целый ряд общих топосов — освещенность храма, гармоничность его пропорций и т. д.

В кондаке можно выделить целый ряд богослужебных реминисценций, связанных с чином освящения храма.

Текст кондака опровергает теорию Лурье о возможности принесения императором Юстинианом жертв во время освящения Святой Софии.

## Приложение I

### Канон святому императору Константину

#### Песнь 1

Воспою Тебе, Господи Боже мой.  
Тебе, царствующему над веками,  
и поставляющему царей  
неизреченной мудростью  
победную вопием  
жизнодателю Богу песнь.

Признал ты царя нетленного  
земные скиптры  
твоей даровавшего руке  
и стал ты послушливым  
служителем, Константине, Христа.

Древле победу крестом  
даровавший на варваров  
своему Константину  
Сам же нашему царю  
И ныне помоги.

Богородичен  
Плотью ставшего Бога Слова  
и явившегося ради нас,  
Святая Дево,  
неизреченно родила  
выше слова и разума.

#### Песнь 3

Луг сильных изнеможе  
Оружье  
Царю, Ты показал  
Твоему Константину, креста победный знак  
варварской прелести  
истребителем его соделав.

Ты познал  
Крестом ограждаемый,  
Константине, распятого непобедимое,  
и царствия скиптры  
просветил благочестием.  
Подобно  
как крестовидными дланями  
в Синае Амалика чужеземца Ты обратил  
так вернейшему тиранов  
покори, Христе, царю.

Богородичен  
Текшая  
перед тобою смерть  
стала, пораженная Тобою Рожденным, всенепорочная,  
сего ради начатком  
Тебя именуем бессмертия.  
Седален. Премудрость Слова.  
Чувства устремив к небесам,  
и звезд красоте научившийся,  
и сим посвященный  
в познание всех Господа

Креста же сияло  
 посредине оружие,  
 Предначертывая этим  
 Победать и державствовать.  
 Сего ради души Твоей  
 Ты отверзл свои очи  
 Прочел надписание  
 и научился образу,  
 Константине всечестне.  
 Моли Христа Бога-Слова  
 даровати грехов оставление.  
 Иной.

Глас 8

Скоро предвари.  
 Благочестная память твоя,  
 явившаяся нам,  
 просвещает пределы днесь  
 светом богопознания.  
 Константине богоприятне,  
 ибо ты благочестен  
 средь царей показался,  
 сохранив законы  
 Царя Небесного  
 посему Твоими молитвами  
 нас искушений избави.

Песнь 4

Покрыла Твоя добродетель небеса  
 и земля исполнена славы Твоей, Христе,  
 посему глаголем верою:  
 Слава силе Твоей.  
 Главу Твою боговенчанну воспевает  
 из всех царей наземных справедливейший,  
 православья утверждение,  
 достойный вышнего царствия.  
 Царствие Твое, преславне, украсили  
 справедливость, и кротость, и сострадание,  
 православье, сияющее,  
 сего ради вечнует память твоя.

Раболепно вечному царствующему  
 багряницу и скиптры, Константине, Христу,  
 подчинил, говоря:  
 «Слава силе Твоей, Господи».

Дается по МГ 5

На нечестивцев скиптродержавших и богоборных, Христе,  
 споборствуй царю нашему боговенчанному.  
 На крест Твой ведь он надеется,  
 стяжав его себе в помощники.

Богородичен

Херувимов чины превзошедшая  
 и Бога на объятых носимого  
 не бесплотна носившая,  
 радуйся, Богородице безвестная.

Песнь 5

Возсиявый свет.

Над единоплеменным  
народом от Бога царствуя,  
венчавшему Ты вопиял?  
Слава Тебе, Слава Тебе,  
Иисусе, Сыне Божий.

Светло багрянницею  
и венцем воссиял.  
Верую и надеждой  
более просиял  
и любовью Христовой, славне.  
Превознесенную бровь  
покори, Спасе,  
верой вопиющим:  
слава Тебе, слава Тебе.

Богородичен  
Ангельский глас  
творение немолчно  
Тебе приносит, Дево.  
Радуйся, Матерь вопиющая:  
«Иисусе, Сыне Божий».

Песнь 6  
Возопи, прообразуяй.  
Боговенчанне.  
благочестивым помыслом управляемый  
и мужески  
ты страстей самодержцем являешься  
праведностию.

Ты от Бога  
восприяв скиптры Царствия  
и державу  
даровавшему себя подчинил,  
и подданным  
Константине, Христа, ты нареклся.

Помощи  
земная надежда исчезает,  
но единый  
державный и властитель. восстани.  
и буди помощник  
народ Твой, Христе, избавляющий.

Богородичен  
Мы молимся,  
за молебников Твоих, Непорочная,  
Всесвятая,  
умоли от Тебя воплощенного,  
ибо Тебя и единую  
мы Защитницу нашу ведаем.  
Кондак. Подобен. Дева днесь  
Ева ныне любовью  
Христово древо являет,  
к самому славному  
Креста памятнику  
всех иудеев собирает.  
Только Иуда

Крест извлекает,  
ибо ради нас явилось великое знаменье.

Икос

Ныне мы царицу да воспоем  
пророка слова взыскавшую  
«на кедре и сосне, и на кипарисе»  
Любовию сему она последовала  
и всем показала  
иудеев готовящихся  
оправданье явить народам великое,  
иудеями скрытое  
сие показала она  
сега ради всем победительное явилось  
великое знамение.

Песнь 7

Авраамстии иногда...  
Божьим домостроительством  
над единоплеменным родом  
посчитавший царствие,  
Константине, ты изрек:  
«Отцев наших, Боже,  
благословен еси».

Вооружившись крестом  
на варваров, владыко,  
победоносцем нарекался  
Константине славне,  
«Благословен еси», — вопия —  
«Едине благодетелю».

Как царь крестоносный  
и христослужитель, владыко,  
к апостолам сопричислился  
Константине славне,  
«Благословен еси», — вопия —  
«Едине благодетелю».

Смешавший с состраданием  
мужество души твоей,  
К подданным милостивейший,  
врагам страшнейший,  
и царь истинный делами показался.

Дается по Sin 637

Боговенчанному, Христе  
и царю вернейшему  
на варваров  
победы даруй,  
да тебе вопием:  
Отцев Боже...

Богородичен

В неопальной купине  
и сиянье росоносном  
Ты прообразовалась,  
Матерь безмужняя,  
неизреченно родившая

воплощенного Бога,  
чистая, благословенная.

Песнь 8

На кресте  
Тебе, победотворящий,  
явилось, владыко,  
сокровенное под землю  
на высоте блистая,  
оружие животворящего Креста  
его же славословим во веки.

Ты богоподобаяще  
креста святилище  
и воскресения Христова  
устроя, вопиал  
все превозносим Христа  
Бога нашего во веки.

Покажи победителем  
и победоносцем  
на варваров нечестивых  
Христе, владыку  
Да всегда поем Тебя, Спасе,  
Бога нашего во веки.

Песнь 9

Невместимого Бога.  
Твою главу благоволения,  
Константине славне,  
оружием венчал  
и царства скиптры  
креста оружием удержал ты.  
Христос воспринял  
служителя благочестивейшего.  
Служителям Авраама равночисленным,  
Константине славне,  
против прелести выстроил  
защитников Троицы,  
Сына Единосущного  
и Духа Отцу  
проповедающих Единое Божество.

Как Константину древле  
крестом твоим ниспроверг  
варваров оплоты,  
Им врагов Креста твоего  
И ныне царю боговенчанному  
Державной рукой Твоею  
Спасе, покори.

## Приложение II

### Ποοεδωανιε в πιαμιε святого Никифора. 11 δεκαβрия

по списку БАН — Греч. 12. (XII–XIII вв.). Л. 4–6

Πυβλικακια слυжбы Никифору и ее перевод

До сих пор была известна только одна рукопись — Великая Лавра 121, по которой служба была издана в начале XX века<sup>125</sup>. Исследователи не знали о существовании еще одной рукописи, хранящейся в библиотеке Академии наук (БАН) — Греч. 12. (XII–XIII вв.). Л. 4–6. К сожалению, плохо сохранилась 9 песнь и несколько повреждены стихиры в начале. Нам кажется уместным ее опубликовать.

Πυβλικακια слυжбы императору Никифору по списку БАН Греч. 12. (XII–XIII вв.). Л. 4–6.

Ακολουθία ιτοῦ ἁγίου Νικηφόρου.  
 Στιχηρα. Εἰς τὸ Κύριε ἐκήκραξα  
 βραχυτάτου οὐρανίου  
 ἠλλάξω νίκην  
 καὶ πόλιν μένουσαν  
 γέρα καὶ στέφη  
 ζωῆς ἀκήρατα,  
 μάκαρ, δεξάμενος  
 ἐκ οὐς παρὰδεισον  
 ὅθεν οἰκεῖς  
 νίκης ἐνδιαίτημα  
 μαρτύρων συσκηνή.

**Κλίμαξ ἀπὸ γῆς ἀνάγουσα  
 τῶν χαμερπῶν προκοπῶν  
 ἢ σφαγή σου γεγενηται  
 πρὸς μαρτύρων ὑψωμα  
 καὶ ἀθανάτου εὐ.**

Καταγελᾶται γὰρ ὁ δίκαιος  
 πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαισίῳ  
 φαυλὸς ἐλέγχεται,  
 τῷ θανάτῳ ἄδικον δικὴν διδοῦς  
 ὅθεν σὺ τῆς κρείττονος νίκης τετύχηκες.

ὦ τοῦ παραδόξου θαύματος  
 ἢ ἰερά κεφαλή  
 ἢ ἀγγέλοις αἰδέσιμος  
 ὄψις ὑποσκίμποδι  
 ἐκριφεῖσα ἐπαίζετο  
 καὶ πλείων εἶχεν  
 ἀπόνοια  
 ἀνδρὸς δικαίου τὲ γνώμη βάρβαρος  
 ὦ τῶν κριμάτων σου  
 τῶν ... παρῶν Κύριε,  
 οἷς καὶ ζωὴν εἶξας  
 ὁ θεράπων σου κεκληρονόμηκεν.

Ἔτερα στιχηρα  
 Ἦχος πλάγιος β, Πρὸς τριήμερος  
 Βασιλεῖον τὸ φρόνημα  
 ἐκ βρέφους κεκτῆμενος σαρκὸς  
 τὰς κινήσεις καθυπέταξας τῷ νῷ

<sup>125</sup> Petit A. Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // BZ. 1904. Bd. 13. P. 398–420.

καὶ βασιλεὺς κατ' ἄμφω  
τῇ κλήσει φερωνύμως  
σὺ, Νικήφορε, ἐχηρημάτισας.

ὅμοιον  
Ἐώας ἐξανάτειλας  
λαμπτήρ φωτοειδῆς τηλαυγῶς  
ἐνάστραπτων  
ἐστεμμένος εὐπρέπως  
τῶν ἀρετῶν τῷ κύκλῳ  
καὶ φῶς ἐνθέου βίου  
βασιλικῶς ἀναβαλλόμενος.

Δαιμονίων καὶ βαρβάρων σε  
τὰ στίφη κατεπλάγησαν  
ἐσήκοτα  
ὡς φέγγος ἀστραπῆς  
δι' ὀπλων τῶν ἐνθέων·  
ἐξήλθες διάκοψας  
σὺ ἐν ἐκστάσει κεφαλᾶς.

Κονδάκιον Ηχος β'. Πρὸς τὸ τὰ ἄνω ζητῶν.

Τὰς νίκας στηφθεὶς  
τῆς νίκης ὡς ἐπώνυμος  
καὶ βαρβάρων ὄφρυν  
καὶ θράσος ἐταπείνωσας  
τροπαιοῦχος ἄριστος θεσπέσιε,  
κατ' ἐχθρῶν χρηματίσας  
Διὰ τοῦτο σε οἱ πιστοὶ αἰτούμεθα  
μὴ παύσει πρεσβεύων  
ὑπὸ πάντων ἡμῶν.

Ὁ οἶκος.  
Τίς ἐξισχύσει τὰς ἀριστείας  
ἐξειπεῖν τῶν σῶν πόνων  
οὓς ἐν βίῳ παρόντι  
ἐτελέσας, μακάριε,  
πρὸς τοὺς ἄθεοὺς Ἰσμαηλίτας  
κατὰ κράτος τὰ τούτων συγκόπτων στίφη  
Καὶ τοὺς πιστοὺς ἐξαιρούμενος  
τῆς τούτων πικρᾶς δεινῆς αἰχμαλωσίας  
ὑποσπόνδους αὐτοὺς ἐργαζόμενος.

τοῖς πόθῳ Χριστὸν δοξάζουσι  
καὶ τὴν σὴν ἐκτελοῦσι πανήγυριν  
μὴ παύσει πρεσβεύων.

Ὁ κανὼν φέρων ἀκροστιχίδα τὴνδε Χρέους ἀμοιβὴν τὸν δὲ σοὶ πλέκω κρότον  
Ὡδὴ α'. ἦχος πλάγιος δ' ἄρματηλάτην Φαραῶ.

**Χεὶρὶ με σῆ, παντοδύναμε Δέσποτα,**  
**ἴθυνον πρὸς ἀρετὴν,**  
**τοῦ δὲ νοὸς κόρας**  
φώτισον καὶ γνῶσιν μοὶ  
παράσχου τῷ οἰκέτῃ σου  
ἐπαξίως ὑμνήσαι  
θεράποντά σου τὸν μέγιστον  
τὸν ἐν βασιλεῦσιν ἀοίδιμον.

Ρήμασι θείοις τοῦ Σωτήρος, πάνσοφε,  
 ἀκολουθῶν εὐπειθῶς  
 τὸν ζωτικὸν νόμον  
 τούτου διετήρησας,  
 πενήτων προμηθούμενος,  
 καὶ νηστείας σχολάζων,  
 καὶ προσευχαῖς, δι' ὧν γέγονας  
 σκεῦος· τίμιον τῷ Δεσπότῃ σου.

Ἐν τῇ ὁδῷ τῶν ἐντολῶν σου ἔδραμεν  
 ὁ σὸς οἰκέτης, Χριστὲ  
 διὰ τὸν σὸν πόθον  
 βασιλεὺς ὁ κράτιστος,  
 τῆς νίκης φερώνυμος,  
 καὶ τὸν βίον λαμπρύνας  
 ταῖς ἀρεταῖς καταγωγίον  
 Πνεύματος τοῦ Θεοῦ γεγένηται.

Ὀλοκληροτάτη προθυμία σου, πάναγνε,  
 τοῦ σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ  
 τοὺς σωστικὸς τρίβους  
 θεοφρόνως ἤνυσεν  
 ὁ γνήσιος θεράπων σου  
 δυσμενεῖς κατὰ κράτος  
 τοὺς ἀοράτους τροπούμενος  
 καὶ τοὺς ὄρατους συμμαίχᾳ σου.

Ὡδὴ γ' Ὁ στερέωσας κατ' ἀρχὰς  
 Ὑπερνηξάμενος, σοφὲ,  
 τὸ πέλαγος τούτου βίου  
 ἀχειμάστως εἰς πανεύδιον ὄρμον  
 τὰ ἀγώγημα καλὰ  
 ἐν λίμνῃ εἰσηνεγκας  
 τῆς εὐπορίας ὄλκον (ὄλβον)  
 ἐν οὐρανοῖς τὸν ἀσύλητον.

Σὺν ταῖς μαρτύρων εὐρηκῶς  
 χωρείαις τὴν κατοικίαν  
 ὡς ἐπόθεις περιῶν ἐν τῷ βίῳ,  
 θεοφόρε, καὶ Θεὸς  
 πληρῶν τὸ βούλημα  
 χερσὶ γὰρ μαιφόνων (μιαιφόνους)  
 τελειωθεῖναι σε εἶασεν.

Ἀπὸ νεότητος τὸν σὸν,  
 Θεομακάριστον υἱὸν  
 ἀποσμήξας προσευχαῖς καὶ μελεταῖς  
 ἀγρυπνίαις τὲ πολλαῖς  
 καὶ ὀλονύκτοις στάσεσιν  
 χάριν θεόθεν εὗρεν  
 τῶν ἰαμάτων ἀνέκλειπτον.

Ὡδὴ δὲ Σὺ μου, Χριστε,

Ὁ τοῦ Χριστοῦ πόθος τε προσανεπτέρωσε  
 διὰ βίου  
 πρὸς τὰ ὑπερκόσμια  
 ἀναδραμεῖν καὶ δι' ἀρετῆς  
 πρὸς ὑψηλωτάτην

ἀνενεχθῆναι ἀκρώρειαν,  
θεόφρον Νικηφόρε,  
καθορᾶν τοῦ Σωτῆρος  
τὸ ἀμήχανον κάλλος καὶ ἄρητον.

Ἴσχυν τὴν σὴν  
ἔχων ὁ κράτιστος, Κύριε,  
βασιλεὺς σου,  
ἔθνη τὰ ἀλλόφυλα  
Ἀγαρηνῶν ἄρδην καθαιρῶν  
πόλεις ὑποφόρους  
τελεῖν Ῥωμαίοις ὑπέταξε.  
τῆ σὴ γὰρ συνεργεῖα  
θεοφρόνως ἐβόα·  
τῆ δυνάμει σου δόξα, Κύριε.

Βάθος τῶν σῶν  
Σῶτερ, κριμάτων καὶ ἄβυσσον  
τῆς προνοίας τίς ἐξερευνήσειεν  
ὅπως τὸν σὸν λάτριον ἐν χειρσίν  
εἴασας τεθῆναι  
μιαιφονόντων ἐν σκότει τε  
πιστῶς δεδουλευκότα  
καὶ θερμῶς σοὶ βοῶντα  
τῆ δυνάμει σου δόξα, Κύριε.

Ἡ κραταιὰ  
τῶν εὐσεβούντων ἀντίληψις  
βασιλέων  
πάντων τὸ κραταίωμα,  
σὺ ἀληθῶς, ἄχραντε σεμνη,  
ὄντως ἀνεδείχθης  
**διὸ καὶ νῦν ὁ θεραπῶν σου**  
**πρὸς ὕψος ἀνηνέχθη**  
ἀρετῆς συνεργόν σε  
κεκτημένος καὶ στηριγμα ἄσειστον.

Ἰδιὴ εἴ ἴνα τί με ἀπώσω  
Νυσταγμὸν ἀμελείας  
πάνσοφε, βλεφαρῶν καὶ ὕπνον ἀπήλασας  
ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν σου  
ἐγρηγόρευσι θεΐαις καλλόμενος,  
ὅθεν πρὸς ἐσπέραν  
τῆς ἐκδημίας ἀνεφάνης  
ιερῶτατον θῦμα τῷ Κτίστη σου.

Τὸν τὰ πάντα ὀρῶντα,  
ἔνδοξε, μιμούμενος,  
πρῶτος γέγονας  
φοιτητῆς ὡς τούτου  
**συμπαθῆς, ἐλεήμων καὶ μέτριος**  
ὅθεν καὶ τὸν πλούτον  
τοῖς ἐνδεῆσι δαψιλεῖῶν  
τὸν ἀκήρατον ὄλβον κεκλήρωσαι.

Ὁ πιστός σου οἰκέτης,  
Σῶτερ, σου τοῖ λόγοις ἐπόμενος ἄριστα  
ὡς τιθεμένους  
οὐκ ἐρίζων, οὐκ ἀνταμυνόμενος,  
ἀλλὰ θέλων μάλλον τυθῆναι

ἢ παραθύσαι μαρτυρικῶς  
ὑπ' αὐτῶν σφαγιάζεσθαι.

Νομοδότην τεκούσα  
Λόγον μεγάλης βουλῆς τὲ τὸν Ἄγγελον  
τοῦ Πατρὸς, Παρθένε,  
πρὸς αὐτὸν παρρησίαν ὡς ἔχουσα,  
μητρικὴν, ἐγένου τῷ βασιλεῖ καὶ οἰκέτῃ σου  
πρέσβυς καὶ μεσίτης σωτήριος.

Ὡδ Σ. Ἰλάσθητι με...  
Δαιμόνων τοὺς πειρασμοὺς  
καὶ ἡδονῶν ὑπεκκαύματα  
τῆς ἐγκρατεῖα  
τελείως ἐξέκλινας,  
καὶ σῶμα ἐνέκρωσας  
τῶν παθῶν εὐνάσας  
τὰ ἡδῆματα, θεόπνευστε.

Ἐγένου χωρητικὸν  
δοχεῖον  
ὡς τοῦ Πνεύματος  
δι' ἐμμελείας σαυτὸν καθαράς, πανόλβιε,  
καὶ χάριν ἀπειλήφας  
παρ' αὐτοῦ πλουσίως  
θεραπεύειν τὰ νοσήματα.

Σοφία πνευματικῇ  
ῥυθμήσας ὅλον τὸν βίον σου  
τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς  
τῷ νῶι καθυπέταξας  
πρὸς ὕψος μετέωρον·  
ὅθεν ἀνηγήχθης  
ἀπαθεία σου.

Ὡδ ζ. Θείου συγκαταβάσεως

Ἰδεῖν ἐφιέμενος  
Θεοῦ τὴν δόξαν  
εὐσεβοφρόνως, σοφέ,  
τὰς αὐτοῦ διατάξεις  
φυλάττων ὠφθης  
παντοδαπαῖς ἀρεταῖς  
κεκοσμημένος  
διὸ ται ἐκραύγαζες  
εὐλογητὸς ὁ Θεός...

Πυρούμενος, πάνσοφε,  
τῷ θείῳ φίλτρῳ  
τῷ τοῦ Σωτήρος Χριστοῦ  
τοὺς ἐδέμους αὐτοῦ πασάδας  
προθύμῳ γνώμῃ  
τετήρηκας.  
Διὸ καὶ ψάλλεις εὐσεβῶς  
Χριστῷ παριστάμενος  
εὐλογητὸς ὁ Θεός.

Λαοῦ τοῦ θεοφρόνος  
ποιμὴν ἐγένου  
ἐγχειρισθεὶς πρὸς Χριστοῦ  
βασιλείας τὰ σκήπτρα

καὶ ἐκτακίῃσας  
 ψυχὰς πενητῶν σαφῶς  
 πείνη καὶ δίψη  
 λιπαίνων ἐκραύγαζες  
 εὐλογητὸς ὁ Θεός.

Εὐρῶν σέ βοήθειαν ἐν βίῳ  
 ὄντως ὁ θαυμαστός βασιλεὺς  
 τῇ πρὸς σου συμμαχίᾳ  
 δαιμόνων στίφη  
 κατετροπώσατο νῦν  
 καὶ ἀλλοφύλων τὰς φάλαγγας ὤλεσεν  
 Θεοκυῆτορ, βοῶν, εὐλογητὸς.

Ὡδ Ἡ Ἑπταπλασίως  
 Κατὰ δαιμόνων ἔστησας  
 προφανῶς σου τὸ τρόπαιον  
 κατὰ βαρβάρων δυσμενῶν, πανάριστε,  
 θεόθεν γέρας εἴληφας  
 πρὸς τοῦ Σωτῆρος χαρὰν  
 σαφῶς, θαυματουργεῖν καὶ θεραπεύειν  
 τὰς νόσους  
 καὶ πνεύματα διώκων  
 τῶν πιστῶς ἐκβοώντων  
 λαός.

Ὡς θαυμαστός εἶ, Κύριε,  
 καὶ μέγала τὰ ἔργα σου,  
 τὰ ἐν τοῖς ἀγίοις  
 ἐργασμένα πάντοτε,  
 ξηρὰ γὰρ κείμενα  
 σώρου λείψανα  
 μύρα ἰαμάτων κρουνίδων  
 βλυστάνει,  
 καθαίροντα πάθη  
 τῶν θερμῶς μελωδούντων  
 λαός, εὐλογεῖτε...

Κατὰ παθῶν, θεόληπτε,  
 βασιλεύσας, ἐκράτησας  
 πάσης ὀλεθροῦ  
 τῶν παθῶν τάξεων  
 παθῶν τάξεω  
 καὶ σώματος ἐνέκρωσας  
 τὴν δὲ ψυχὴν ἐζώσας  
 πράξεσιν ἀρίστοις  
 ὅθεν καὶ σὺν ἀγγέλοις  
 βοᾷς ἀδιαλέπτως  
 ἱερεῖς, εὐλογεῖτε.

Θ. Ράβδος ἰσχύος, πάναγνε,  
 ὁ υἱὸς σου γεγένηται.  
 δούλω τῷ πιστῷ σου  
 βασιλεῖ θεόφρονη  
 ἐντεῦθεν ἀντιθαρρεῖται...  
 ἀνομούντων ἔθνη πολλὰ  
 καὶ δαιμονικὰς παρεμβολὰς  
 νῦν καθεῖλε  
 κραυγᾶζων ἀνεन्दότως  
 ἱερεῖς.

11 декабря. Последование императору Никифору

Стихиры на «Господи воззвах»

Кратчайшего небесного  
ты изменил победу  
и град пребывающий  
венцы и почести  
жизни нетленные  
блаженне, ты приял  
от них же райское  
где ты обитаешь,  
победы обиталище,  
мучеников скиния.

**Лествица от земли идущая,  
от стараний земных  
стало твое убиение.**

**к высоте мучеников  
и бессмертия блаженству.**  
Ибо осмеивается праведник,  
но чрез время недолгое  
скверный обличается  
смертью право воздав неправедный долг.  
посему ты стяжал победу прекрасную.

О преславнаго чудесе  
священная глава  
и ангелами чтимая,  
как будто под ногами мяч  
игралищем становится,  
и больше творило  
людское безумье,  
на мужа праведного мнение варваров  
о судьб твоих  
неведомых. Господи,  
имиже жизнь получив,  
служитель твой унаследовал.

Иная стихира

Глас 6

Подобен «Тридневен...»

Мышление царское  
ты стяжал от младенчества,  
и движения подчинил уму  
и царем над обоими  
призваньем тезоименным  
ты, Никифор, нарекся.

Подобен

От востока ты воссиял,  
светильник световидный блистательно  
сверкая,  
увенчанный благолепно  
венцом добродетелей,  
и свет божественной жизни  
испуская царственно.

Демонов и варваров  
полки удивились,

стоящего,  
как блистание молнии.  
Через божественное оружие  
исшел ты и отсекал  
как в иступленьи главы.

Кондак  
Глас 2  
Подобен «Вышних ища»  
Венчанный победами,  
победе тезоименитый,  
и варваров гордость,  
и дерзость смиряющий,  
победоносец лучший, богословнейший,  
на врагов предназначен.  
Посему тебя просим все верные:  
Не преставай молиться  
за всех нас.

Икос  
Кто о подвигах может  
О твоих нам поведать,  
что свершил в этой жизни  
ты, блаженный страдалец?  
Ибо Измаильян безбожных  
изрубил ты своею мощью толпы.  
И верных избавлял  
от их горького ужасного плененья,  
их сотворяя царству подвластными.  
о любовью Христа прославляющих  
и твое совершающих празднество  
не преставай молиться.

Канон, несущий акростих «В ответ на долг тебе плету хвалу»  
Песнь 1  
Глас 8  
Колесницегонителя Фараона.  
Рукою твоей меня Владыко к добродетели  
направи, всеильне,  
ума же мне очи  
просвети, и знание  
мне даруй рабу Твоему  
воспевати достойно  
служителя величайшего  
Твоего, в царях преславного.  
Спаса словам, всеумудре, божественным  
послушно последовал  
Его закон жизни  
ты сохранил.  
О бедных ты заботился  
и в посте подвизался  
и в молениях, чрез это стал  
ты сосудом избранным Владыки Твоего.

Стремился по пути Твоих заповедей  
Твой служитель, Христе,  
Твоей любви ради  
царь был державнейший  
победы тезоименный

и облиставший жизнью,  
добродетелями обиталище,  
ты явился Духа Божия.

Всецелым Твоим промышленьем, Всечистая,  
Сына и Бога Твоего  
пути спасительные  
избрал богомудренно  
служитель Твой истинный  
лютых врагов силою  
обратив невидимых  
и видимых Твоим содействием.

### Песнь 3

Утвердивый в начале  
Мудре, переплыв,  
сего жития море,  
безбурно в тихую пристань,  
и подвиги добрые  
принес в пристанище,  
жребий пути благого,  
на небесах нерушимое.

С мучениками обрета  
обитель ликованья,  
как возжелал жизнь перейдя,  
богоносне и исполнил  
Бог Твое воление  
убийц бо руками  
позволил тебе преставиться.

От юности твоя  
богоблаженного сына  
стяжав молитвами и заботами  
бдениями же многими  
и всеощными стояниями  
благодать обрел от Бога  
исцелений неоскудеваемое.

Тайноводствует чрез Тебя  
лучшее и паче слова,  
Богоматерь, верный Твой служитель,  
тленное чрез Тебя  
презрел он немедленно,  
насладиться земных стремившийся.

### Песнь 4

Ты моя крепость, Господи.  
Христова любовь окрылила  
чрез жизнь  
к премирным  
востечь и чрез добродетель  
к вышней вознестися вершине  
богомудре Никифоре,  
созерцать Спасителя  
неизреченную красоту и неизъяснимую.  
Силу Твою,  
имея сильнейший, Господи,  
император Твой,

народы иноязычные,  
 Очистив агарянские  
 грады подвластными  
 Ромеям повелел стать?  
 твоим содействием,  
 вопиял богомудро:  
 «Слава силе Твоей, Господи».

Глубину Твоих  
 Спасе судов и промысла  
 бездну кто исследует?  
 что служителю Твоему в руках  
 позволил скончаться  
 убийц кровавых, во темноте.  
 верно работавшему  
 и тепло вzywавшему:  
 «Слава силе Твоей, Господи».  
 Державное  
 благочестивых защищение  
 царей и всех  
 нас утверждение  
 Ты воистину Чистая, чтимая.  
 истинно показалаь,  
 Сего ради ныне и Твой служитель  
 к высоте вознесен был.  
 в добродетели сотрудника Тебя  
 стяжав и утвержденье неколебимое.

Песнь 5

Вскую мя отринул еси.  
 Дремание небреженья.  
 всемудре, от зениц и сон отгнал  
 от очей Твоих.  
 бдениями божественными украшаемый.  
 сего ради к западу  
 изгнания ты явился  
 священнойшая жертва Творцу Твоему.

Все созерцающему  
 славне, подражающий,  
 кроток явился ты,  
 как его служитель,  
 сострадательный, милостив и умеренный,  
 сего ради и богатство  
 нуждающимся уделяя,  
 унаследовал богатство нетленное.

Верный Твой служитель  
 Спасе, твоим словам прекрасно последуя,  
 противникам  
 не враждуя, не противоугрожая,  
 но желая принестися в жертву,  
 или мученически пострадать,  
 и ими быть зарезанным.

Богородичен  
 Законодателя Слова  
 родившая, великого Совета Ангела,  
 Отеческого, Дево,

ко Нему дерзновење имущая,  
материнское, буди царю и рабу Твоему  
Предстательница и Ходатаица спасительна.

Песнь 6

Демонов искушения  
и удовольствий воспламенения  
к воздержанью  
склонился совершенно ты,  
и тело умертвил  
от страстей, усыпив  
богодухновенне, удовольствия.

Явился вместительным  
сосудом  
Ты Духа  
чрез чистую заботу о себе, всеблаженнейший,  
и приял благодать  
от него богато  
исцелять болезни.

Премудрость духовную  
устроя всю жизнь твою,  
плоти мудрования  
ты подчинил уму,  
возносясь в высоту,  
Сего ради ты взошел  
бесстрастием твоим.

Песнь 7

Божия снисхождения  
Грядый видети  
Божию славу  
мудре, благочестивомудренно,  
Его повеленья  
храня, явился  
всякими добротельми  
преукрашен.  
Посему вопиял:  
«Благословен Бог...»

Премудре, распалемый  
Божественной любовью  
к Спасителю Христу  
пажити Его эдемские  
разумом бодрым  
сохранил.  
Посему благочестно поешь,  
Христу предстоящий:  
«Благословен Бог  
отцев наших».

Богомудрого народа  
ты пастырь явился  
получив от Христа  
царские скиптры,  
истаявшие  
души явно бедняков  
гладом и жаждой,

питая, ты вопиял:  
«Благословен Бог».

Найдя Тя помощницу в жизни,  
чудный, воистину сей царь  
союзом с Тобою  
демонов полки  
в бегство ты ныне обратил  
и погубил полки иноплеменников.  
Богородице, вопия:  
«Благословен Бог отцев наших».

Песнь 8  
Седмерицею пещь  
Поставил против демонов  
явно ты победный памятник,  
вселучший, на нечистых варваров.  
От Бога почесть восприял  
— радость ко Спасителю  
явно чудотворить и исцелять  
болезни  
и изгонять духов.  
И верно вопием:  
«Люди превозносите  
во вся веки».

Сколь чуден еси, Господи,  
и велия дела Твоя,  
во святых всегда  
Тобою творимая!  
Останки из праха  
мира каплей для исцелений  
источают,  
очищающие страсти  
тепло поющих:  
«Люди, благословите».

Над страстями царствуя,  
богоприятне ты властвовал  
всякую гибель  
чина страстей  
и тела ты умертвил,  
душу же оживил  
делами прекрасными  
посему с Ангелами вместе  
непрестанно взываешь:  
«Священники, благословите...»

Богородичен  
Жезл силы, Всечистая,  
Твой Сын является,  
верному рабу Твоему,  
царю богомудрому,  
сего ради дерзает,  
и народы многие беззаконных,  
и демонские ополчения  
днесь низложил.  
Вопия непрестанно:  
«Священники благословите...»



## Преображение Русского Севера как духовно-культурное освоение ландшафта

**Л. В. Михайлова**

Преображение — великий праздник православной церкви, появившийся на Руси вместе с христианством и совпавший с любимым в народе старинным земледельческим праздником — Яблочным спасом, с которого начиналась уборка яблок в садах. Мы рассматриваем идею Преображения в трех аспектах: 1. Преображение как духовное рождение человека. 2. Роль православных монастырей в Преображении Русского Севера. 3. Преображение как духовно-культурное освоение ландшафта Русского Севера.

### 1. Преображение как духовное рождение человека

Задача преобразования человека заложена в основе русской православной культуры и составляет ее самую суть, ее сердце. Принцип духовного преобразования (перерождения) человека многообразен в своих проявлениях. Устремленность к преобразению человека глубоко вошла в русское сознание. Суть человека в том и заключается, по мысли В. В. Варава, что он может и должен радоваться преобразенной жизни. Непреображенная жизнь вызывает скорбь и тоску и вызывает к изменению и исправлению<sup>1</sup>.

В православной аскезе, исихазме, человек проходит путь к единению с Богом через «очищение сердца» слезами и через сосредоточение сознания в себе самом. Те средства восприятия, какими осуществляется Богообщение, являются иными и особыми, которые человек еще должен обрести. Православная мистика, именуя эти иные чувства умными или духовными чувствами, свидетельствует, что они образуются, «отверзаются» у человека действием благодати. С. С. Хоружий считает, что умные чувства, являя собой принципиально иные, сверхприродные модальности, в то же время в своем возникнове-

<sup>1</sup> Варава В. В. Вечная философия. Воронеж, 2007. С. 45.

нии, формировании связаны с естественными чувствами, как внешними, так и внутренними. Пребывая в высшем духовном состоянии, обожившиеся испытывают отвержение чувств, видят Божественный свет, недоступный окружающим. Человек тогда видит духом, а не умом и не телом, но он точно знает, что видит свет, который выше дневного света. Согласно концепции обожения, в духовном процессе исихазма человек достигает состояния превосходения своей природы, означающего всецелое соединение его тварных энергий — как умных, так и других, всего «энергийного образа» человеческого существа — с Божественной энергией, благодатью. В этом состоянии трансцендирования преображаются, претворяются в новую природу, новый образ бытия ум и тело, все уровни и все измерения человека, который испытывает в результате высшее духовное состояние, сопровождающееся отвержением чувств. Сравнивая феномен «отвержение чувств» в православной и восточных практиках, С. С. Хоружий приходит к выводу, что в православном исихазме высшая реальность, всецелое устремление к которой порождает духовный процесс, есть личное (ипостасное) бытие-общение, тогда как в восточных традициях эта реальность представляется как Нирвана, или Великая пустота (или космический покой, невозмутимая естественная природа и т. п.) — имперсональное бытие, отождествляемое с небытием, но не являющееся ни тем, ни другим<sup>2</sup>. Восточная пантеистическая практика, выстраиваемая в парадигме (само)опустошения, ищет утраты, растворения самосознания в безличном бытии: в самадхи созерцание проявляется лишь как форма созерцаемого, будучи лишенным своей собственной формы, то есть самосознания, и сознание достигает полного растворения во внутренней сущности созерцаемого. Исихастская практика, выстраиваемая в диалогической парадигме, ориентируясь к не менее радикальной перемене (само)сознания, реализует силу благодати эту парадигму не как растворение в безличном, а как исключительно персоналистическую парадигму — возведение, трансцендирование в Богообщении. В православном исихазме самосознание не теряется (по самой природе общения как такового), и личная идентичность не только не утрачивается, но углубляется и совершенствуется, возводясь в высшую форму Ипостасности, что выражает богословские понятия воипостазирования и усыновления, ассоциируемые с обожением. Отвержение чувств в исихазме выражается в дискурсе общения, которое представляет собой образ не только отношения человека и Бога, но и самого Божественного бытия.

Преображение религиозного человека является результатом его духовного рождения, для которого — это дорога к Богу, это цель, к которой он должен идти всю жизнь. Понятие духа имело первоначально исключительно религиозный смысл. Выражение «духовная жизнь» означало жизнь религиозную. Представление о человеке, состоящем из души и тела, но лишенном духа, было свойственно томизму, когда духовный элемент был отчужден от человеческой природы и перенесен в трансцендентную сферу. Н. А. Бердяев дает определение такого человека как «природного существа». И только присутствие в человеке духовного элемента определяет его как «сверхприродного». По мнению Бердяева, душа и тело человека принадлежат к природе, они являются реальностями природного мира. Но дух не есть природа. Противоположение духа и природы — основное противоположение именно духа и природы, а не духа и материи, или духа и тела. Человек соединяется с Богом через духовный элемент, через духовную жизнь. Достижение целостности человеческого существования и означает, что дух овладевает душой и телом<sup>3</sup>. Дух, в философском понимании, означает невещественное начало, в отличие от материального, природного начала. По первоначальному древнему смыслу дух (pneuma) означал дыха-

<sup>2</sup> Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. 1999. № 3.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Проблема человека // Путь. 1936. № 50. С. 10.

ние, дуновение, то есть имел почти физический смысл, и лишь позднее спиритуализовался. В античной философии — это Ум (Нус), являющийся перводвигателем Космоса и формообразующим началом.

Библейско-христианская традиция представляет дух прежде всего как личностный Абсолют и личную волю (Бога), сотворившую из ничего мир и человека. Дух Святой есть начало освещения и обожения твари, это третье Лицо Божественной Троицы. В. М. Пивоев считает, что Бога следует рассматривать как духовную субстанцию, которая пронизывает весь природный мир, но которая не тождественна ему (миру): «Пример Христа является тем образом, подражая которому человек возвышает себя. В этом и проявляется его (человека) духовность, если иметь в виду традиционное определение: духовность есть устремленность к идеалам, высшим ценностям истины, добра и красоты»<sup>4</sup>. И. А. Ильин утверждал, что каждый человек в своей душевной и душевно-духовной жизни уединен и непрозрачен; и трудно бывает людям сказать о чужой душе — пещера ли это, в которой тлеет колдовской огонь, или келия, в которой возжена молитвенная лампада<sup>5</sup>. В современной философской антропологии для раскрытия сущности человеческого используют понятия «Я», «сознание», «личность», «дух». Понятие «Я» включает противопоставление себя всякой другой реальности через «сознание», которое есть ясность, сконцентрированная в «Я». Дух постигает только тот, кто чувствует в себе его присутствие и развивает его в себе. Жизнь духа есть жизнь человеческого «Я». Понятие «личность» определяет автономию человека, когда «Я» выступает как сознательное «Я».

У. Джеймс рассматривал религию не как церковь, учреждение или социальный факт, а как явление интимных, личных переживаний, как общение с высшими силами. Он определял внутренние переживания как «религию личного характера», которую можно назвать «совестью или нравственностью человека»<sup>6</sup>. Л. П. Карсавин считал, что между рожденными от плоти, от твари и рожденными от Духа, от Бога есть значительное различие. По убеждению Карсавина, следует говорить не о рожденности от Бога, а о рождаемости и о рождении. Он считал, что мы только рождаемся, хотя есть среди нас настолько более других совершенные, что именуем их Сынами Божьими; хотя при всем рабствовании своем, при всетварности своей сознаем иногда эмпирический образ своего совершенства — начаток своей свободы и своего Богосыновства<sup>7</sup>. Библейская идея «образа и подобия» выражает существенное сходство между человеком и Богом. Блаженный Августин говорил о внутреннем человеке, в котором присутствует троичность: бытие, познание, любовь. Данные качества человека аналогичны качествам Бога. Религиозный человек открывает Бога через познание самого себя, своего Я. Движение вглубь собственного «Я» — это движение к Богу. Чем лучше человек познает самого себя, тем ближе он становится к Богу. Размышление над прожитым, словесное проговаривание своих ощущений и переживаний, хотя бы мыслимое, — таков основной путь самопознания, считал Августин. По мнению Августина, человек должен быть, реально существовать, что доказывает его тезис: «Я ошибаюсь, следовательно, существую». Любовь так же реальна, как и существование человека, так как это прежде всего любовь к самому себе. Человека, способного любить, Августин считал добродетельным. Человек — это «малый бог», микротеос. Как духовная личность он приписывает себе все атрибуты Божества: ум, свободу, сознание ценностей, предвидение и провидение. Понять человека — значит понять его отношение к Богу. Василий Кесарийский также

<sup>4</sup> Пивоев В. М. Философия смысла, или Телеология. Петрозаводск, 2004. С. 104.

<sup>5</sup> Ильин И. А. Религиозная философия. М., 1994. С. 42.

<sup>6</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 27.

<sup>7</sup> Карсавин Л. П. О бессмертии души // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 277.

считал, что точное наблюдение себя самого дает тебе достаточное руководство и к познанию Бога<sup>8</sup>.

Б. П. Вышеславцев, рассматривая проблему «образа и подобия», писал: «Человек есть духовная личность, самосознание, Я, и в этом он подобен Богу. Духовная личность есть свет сознания и мощь свободы. И этот “свет” и эта “свобода” не вещи и не субстанция и не свойства объектов, — это мой свет и моя свобода; больше того — это я сам. И когда человек говорит: “Я существую” — он подобен именно в этом Богу, который говорит: “Аз есмь сущий”. Понять, что такое я сам, — значит понять свое богоподобие»<sup>9</sup>.

На протяжении всей своей жизни человек проходит через различные испытания, душевные и физические страдания: болезни, голод, холод, разочарования, потерю близких ему людей. Анализируя смысл второй благородной истины Будды, В. В. Картунов пришел к выводу, что причина страдания человека заключается не в желаниях вообще и не в жажде жизни, а в привязанности к физическому миру, в жажде наслаждений, не имеющих духовного смысла<sup>10</sup>. Н. С. Арсеньев видит преобразование человека в его страдании. Рассматривая основной догмат христианства «Бог есть Любовь», он говорит о допущении Богом страдания, которое приближает к нему человека. Близость его в страдании — это не объяснение нашего страдания, но это преобразование страдания. Что-то новое открывается, что-то новое дается, какие-то двери распахиваются перед нами в глубину, в глубинную сущность бытия, в глубины Божии. Преобразование страдания, освящение страдания. Для христианина — корень и основа этого даны в добровольном страдании Сына Божия. По мнению Арсеньева, нищета и лишения, которые смиренно принимает человек, являются достоинствами страдания, преображают человека. Наиболее трудные физические страдания часто не может преодолеть человек. Но бывает просветление и этого страдания, преобразование и этого страдания. Даже и Сын Божий молился, чтобы миновала Его чаша сия. Но выпил ее, и победил, вися на Кресте, и ужас страдания и одиночества, и самую Смерть<sup>11</sup>.

Немало испытаний выпало на долю преподобного Зосимы Соловецкого. Одну зиму ему пришлось провести в одиночестве на острове, даже без съестных припасов. Помогло подвижнику чудесное посещение: пожаловавшие на остров двое незнакомцев оставили ему хлеб, муку и масло. Трудями игумена Зосимы и братии вырос на безлюдном острове Соловецкий монастырь.

Монах, дающий обеты по умерщвлению плоти: целомудрия, послушания и нищеты, должен их исполнять. Послушание требует подчинения своей воли воле другого человека. Так, иноки Валаамского монастыря находились в подчинении настоятеля. Они должны были сохранять молчание во время трапезы и внимать чтению Писания. Главным характером монастырской жизни на Валааме являлось соблюдение общежительного устава, по которому для всего братства определялись общие труды — послушания, общая молитва, общая трапеза, одинаковая для всех одежда. Послушания могли быть по способностям: пономаря, звонаря, а также включали работу в садах, огородах, в мастерских: иконописной, столярной, слесарной, малярной, кузнечной, в пекарне, на конюшне. Послушаниями братия занималась с раннего утра до вечерней трапезы, начиная и заканчивая их молитвой. Иноки Валаамского монастыря соблюдали строгий устав Саровской пустыни, составленный в 1706 году иеромонахом Исаакием на основании древних правил иноческой жизни.

<sup>8</sup> *Василий Великий. Внемли себе // Творения. М., 1946. Ч. 4. С. 44.*

<sup>9</sup> *Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 170.*

<sup>10</sup> *Картунов В. В. За пределами рационального. М., 1998. С. 38.*

<sup>11</sup> *Арсеньев Н. С. О смысле страдания // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 22.*

ни. По Уставу братии воспрещается по вечерни беседовать друг с другом и посещать друг друга, но с молчанием спешить в свои кельи, упражняться перед сном в молитве и чтении; воспрещается принимать в келье мирских людей, в особенности женского пола и отроков; без ведома и благословения настоятеля писать и принимать письма, без особой причины входить в разговоры с приезжающими в монастырь монахами и мирскими, выходить без благословения настоятеля из монастыря в лес и куда бы то ни было<sup>12</sup>.

Преображение начинается с покаяния, то есть изменения внутреннего мира человека. Чтобы стать иноком, надо было оставить все старое: и одежду, и мысли, начать думать, говорить и жить по-новому, соблюдать иноческие обеты. За покаянием следует борьба со страстями, направленная также на совершенствование внутреннего мира подвижника. Для того чтобы очистить и обновить себя, чтобы обрести в себе «царство небесное», валаамские иноки подвергали себя суровым испытаниям: жили в пустынях, в пещерах, на удаленных островах, в скитах. Монахи всех скитов находились в духовном единстве с остальными братьями монастыря. Скитяне трудились и молились. Не все скиты разрешалось посещать паломникам. Так, например, скит Всех Святых запрещалось посещать женщинам. А доступ в самый суровый Предтеченский скит, где соблюдался строгий устав постничества, был ограничен даже для мужчин. Духовный наставник пустынников, схимонах отец Иоанн, испытывая силу воли и твердость духа, провел на Предтеченском острове 14 лет в молчании. По мнению Т. В. Чумаковой, «умолкание монаха» символизирует его отказ от «жизни этого века». Она считает, что молчание помогает перейти к последнему, третьему этапу преобразования, достичь подобия будущего, нетленного состояния «пакибытия», которое приходит с сиянием Фаворского Света<sup>13</sup>. Для исихатской традиции озаряющий духовный свет, Фаворский Свет, знаменует начало новой жизни, как главное священное событие отверзания зрения и слуха у апостолов, которые через преобразование деятельности их чувств видели и слышали Божественных участников события. По определению М. Элиаде, религиозный человек верит, что жизнь имеет священные истоки и что человеческое существование реализует все ее потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, то есть участвует в реальном. Так, по мнению Н. М. Терехихина, святые подвижники Белого моря не только выявили его природную святость, но и проложили по его бурным водам пути спасения, стали для поморов кормчими, ведущими корабли не по зыбкой пучине «земного» моря, но по путям Божественного Промысла<sup>14</sup>.

На иконе XX века «Преподобный Иов Анзерский» соловецкий инок изображен в момент его духовного преобразования, очевидно, после видения ему Царицы Небесной. Преподобный Иов сидит на камне, символизирующем вечность мироздания, рядом с ним на камне лежит череп — символ бренности человеческой жизни. Преподобный Иов прижимает к себе левой рукой крест, в правой руке у него Библия, которую он только что читал и отстранил, задумавшись о прочитанном. Полузакрытые глаза и неподвижная фигура преподобного говорят о глубоком погружении в себя старца, просветленное, одухотворенное лицо которого выдает размышления Иова о явлении ему Божией Матери и о будущем храме Распятия Господня на горе Голгофа.

В различных религиях понятие «нищета» рассматривается как самое возвышенное из доступных для человека состояний. Люди, считающие смысл своего существова-

<sup>12</sup> История Валаама. Солнце Ладоги. М., 2004. С. 102–104.

<sup>13</sup> Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. С. 52. [Электронный ресурс]: <http://anthropology.ru/ru/texts/chumakova/abstract.html>

<sup>14</sup> Терехихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 81.

ния в том, чтобы иметь, всегда отличались от тех, для кого основная ценность заключается в том, чтобы быть. Жизнь, построенная на «иметь», менее свободна, чем жизнь, в основе которой лежит «делать» или «быть». Тот, кто не имеет личных интересов, может идти прямым путем к достижению идеала. Для религиозного человека «не иметь» означает также испытать глубокое религиозное переживание: чувство удовлетворения, абсолютное подчинение себя высшей силе. У. Джеймс приходит к выводу, что именно поэтому в анналах святой жизни постоянно звучит одна и та же нота: положитесь на Божий Промысл, не оставляя для себя никаких лазеек, не думайте о завтрашнем дне. Продайте все, что имеете, и раздайте нищим; только тогда вы достигнете высшей безопасности, когда принесенная вами жертва будет беззаветна и не оставит о себе сожаления<sup>15</sup>. Так, устроитель Соловецкой обители преподобный Зосима был из богатой семьи, проживавшей в селе Толвуи (на берегу Онежского озера). К моменту встречи его с соловецким иноком Германом родители преподобного Зосимы скончались, ничто больше не удерживало его в миру. Раздав все имущество бедным, преподобный Зосима отправляется с Германом на Соловки. Они поселились на Большом Соловецком острове недалеко от места, где ныне расположена обитель. Очевидно, преображение преподобного Зосимы, его духовное рождение нашло отражение в чудесном знамении, считавшемся благословением Божиим, когда он увидел необыкновенный свет и высоко над землей прекрасную церковь. Инок Владимир, по благословию отца Иоанна Кронштадтского раздав все свое имение бедным, поступил в отдаленный монастырь Олонецкой епархии — Важеозерскую пустынь, где находился до 1918 года. Он обладал даром прозорливости и выбрал подвиг юродства. Если монах захлопывает дверь своей кельи перед миром, стремится быть только с Богом, то юродивый внешне принадлежит миру. Странные поступки юродивого — это форма борьбы с собственными страстями: гордостью, тщеславием. Но, подавляя их ценой насмешки окружающих, даже гнева, блаженный дает возможность и обидчикам увидеть свои страсти. Через юродивых Сам Господь сообщает Свою волю миру или конкретному вопрошающему, но хранит их от мирской славы, прикрывая личиной мнимого безумия<sup>16</sup>.

Милосердие, любовь к любому человеку святых преображает людей, пробуждает в них стремление к добру, к духовному перерождению, к нравственному возрождению личности. Так, например, свет духовной веры валаамских иноков достиг далекой Северной Америки, где после открытия русскими промышленниками Алеутских островов появилась необходимость в евангельском просвещении местных жителей. Иноки Валаамского монастыря фактически основали Американскую Православную Церковь. В 1794 году валаамские монахи начали историю Русской православной миссии на Аляске. Несмотря на то, что жизнь миссионеров была полна опасностей, а некоторые из них трагично погибли, можно считать, что миссия удалась: несколько тысяч язычников приняли христианство. Для них была построена церковь, а возглавивший миссию отец Герман открыл на Аляске первую школу, научил коренных жителей разводить скот, выращивать овощи. Местное население, алеуты и индейцы, еще при жизни почитали его за святого. С его уходом из жизни, в 1837 году, закончилась Кадыкская миссия, состоявшая из валаамских иноков. Преподобный Герман Аляскинский похоронен на отдаленном острове Еловом, где, совершая подвиги, провел он последние годы своей жизни. В житие преподобного Германа Аляскинского говорится, что «в благоухании святых предав душу он свою в руки Божии; многотрудное же тело его, осененное нестареющим деревянным па-

<sup>15</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 222.

<sup>16</sup> Блаженный инок. Жизнеописание блаженного инока Владимира, Важеозерского чудотворца. М., 2010. С. 30.

мятником, поныне почивает на месте его подвигов — на о. Еловом, как бы залог благодатного света для дальнейшего просвещения Америки»<sup>17</sup>.

Итак, согласно определению У. Джеймса, религия — это совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством<sup>18</sup>. В православной религии считается, что человека в самых тяжелых жизненных ситуациях спасает вера. По убеждению Бердяева, человека и Бога объединяет вера. Он считает, что вера в Бога без веры в человека является одной из форм идолопоклонства. И только существование двух вер делает человека независимым в отношении к миру. По мнению Бердяева, на более высшей ступени сознания человек понимает, что вера в Бога предполагает веру в человека и вера в человека — веру в Бога. Поэтому христианство должно быть понято как религия Богочеловечества. Единственная причина веры в Бога есть существование божественного в человеке<sup>19</sup>. Как полагал И. А. Ильин, те люди, которые не верят в Бога, верят во что-то другое, в нечто такое, что они принимают за главное и существенное в жизни, что действительно для них и есть самое важное, чем они дорожат и чему они служат, что составляет предмет их желаний и стремлений. Такое отношение и есть отношение веры; и кто имеет такой предмет, тот верит в него<sup>20</sup>. Но между понятиями «верить» и «веровать» имеется существенное различие, так как верят все люди, а веруют — далеко не все. Верить можно в карты, сны, гадания, приметы, а веровать — в Бога и во все Божественное. «Верящие» не имеют единого и общего для них духовного предмета, поэтому такая вера их разъединяет, а «верующие» имеют единый и общий предмет своей веры, который их объединяет. Согласно христианской религии, если человек верит в Иисуса Христа, он получает свет Божий, Святого Духа, посылаемого Христом. Тогда он светится Божественным светом, он обожен единым Богом. В философской мысли Л. Н. Толстого проявляется бинарный архетип в определении идеи Бога: это «нечто бестелесное, связанное с нашим телом» Толстой называет «душою». С другой стороны, «это же бестелесное, ни с чем не связанное и дающее жизнь всему», по мнению Толстого, есть «Бог»<sup>21</sup>. С. Н. Булгаков писал, что «Мир, а вернее Человек, Индивидуациями которого являются человечество и мир, живет умирающим ради него Богом и умирает ради воскресения Бога, потому что обожается»<sup>22</sup>.

Духовное бытие раскрывается в православной религии как бытие ценностей, основу которых составляют вера, надежда и любовь. Для христианина любовь — это прежде всего Бог, а человеческая любовь есть стремление следовать Божественному примеру. По словам С. Н. Булгакова, Бог есть Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва<sup>23</sup>. У Джеймса существуют такие понятия, как религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и др. По его мнению, религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей Божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испыты-

<sup>17</sup> Жизнь валаамского монаха Германа, валаамского миссионера. СПб., 1868. С. 24.

<sup>18</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 28–29.

<sup>19</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики (Опыт и объективация) // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 59.

<sup>20</sup> Ильин И. А. Религиозная философия. М., 1994. С. 66–67.

<sup>21</sup> Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 43.

<sup>22</sup> Карсавин Л. П. О бессмертии души // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 263.

<sup>23</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1916. С. 268.

ваем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного<sup>24</sup>.

Религиозный человек считает, что христианское смирение помогает человеку преодолеть трудности жизни. Примером истинного христианского смирения является жизнь многих валаамских иноков. Игумен Валаамского монастыря отец Дамаскин, будучи произведен из простых монахов, претерпел много неприятностей от старейших братии, втайне стремившихся к власти, недовольных его быстрым продвижением, а также от монахов, присылаемых в Валаамский монастырь на исправление, которые нарушали добрые порядки обители и расстраивали благоую нравственность братии и даже покушались на его жизнь. Об этих испытаниях отца Дамаскина было известно также святителю Игнатию, который своими письмами поддерживал духовные силы отца Дамаскина. Переписка состоит из 50 писем 1838–1866 годов, в которых архимандрит Игнатий писал, обращаясь к отцу Дамаскину: «Молим Господа, чтобы даровал нам в скорбях терпение и сохранил нас от всякого бедствия, от ненависти к оскорбляющим нас. Сохраните мир душевный молитвою и упованием, предоставляя Богу то, что не в ваших силах»<sup>25</sup>. Нелегкие испытания выпали на долю валаамских монахов после изменения стиля летоисчисления. В 1892 году была учреждена Финляндская Выборгская православная епархия. Финны и карелы национализировали свою церковь. Прежде всего был принят в церкви финский язык как язык литургий. Вся православная литература была переведена на финский язык. Вскоре после предоставления независимости Финляндии, в границах которой оказалась и епархия, возник финляндский церковный вопрос<sup>26</sup>. Согласно постановлению (ноябрь 1918 года) о положении Православной Церкви, Валаамский монастырь перешел в ведение Финляндской Православной Церкви. Сложная борьба проходила внутри Церкви: за отделение Финляндской Церкви от Русской Церкви, между старостильниками и новостильниками, длившаяся долгие годы после введения в церковно-богослужебную практику Валаамского монастыря григорианского календаря с западной пасхалией вместо традиционного для Русской Церкви юлианского<sup>27</sup>. 14 октября 1923 года в Валаамский монастырь было отправлено письмо митрополита Антония «Всечестные Отцы и Братия обители Валаамской», в котором говорится, что «если не подчинитесь воле Патриарха и своего Архиепископа, то правительство Ваше легко надумает закрыть святую обитель Валаамскую»<sup>28</sup>. В ноябре 1923 года в городе Сердоболе состоялся чрезвычайный Собор Финляндской Православной Церкви. В Валаамский монастырь была направлена выписка из протокола Собора о разделении Финляндской Православной Церкви на две епархии — Выборгскую и Карельскую. Многие валаамские монахи не смогли принять новый стиль, за что были сурово наказаны. Их отправляли в Сердоболь и в тюрьму в Выборг, снимали с них мантию и рассылали по разным скитам. Иеромонах Никандр о дне прощания с Валаамом через 10 лет после отъезда с острова писал: «Как ни горько и тяжело нам было оставлять родное гнездо, но на душе у нас было мирно, ибо чувствовали мы, что страждем “правды ради” и что с нами Бог. Прощай, дорогой Валаам! Придется ли вновь тебя увидеть? Но помнишь тебя мы будем всегда, ведь в твоих суровых скалах прожили мы долгие и лучшие годы нашей жизни, здесь учились благочестию и чистоте церковного учения, за которое и страдаем ныне»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 26.

<sup>25</sup> Письма архимандрита Игнатия к настоятелю монастыря Дамаскину. 1838–1866 // ЦГА РК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 2/9. Л. 3.

<sup>26</sup> Финляндская Православная церковь // Журнал Московской патриархии. М., 1979. № 8. С. 54–57.

<sup>27</sup> Переписка о старом и новом стиле летоисчисления. 1923–1924 // ЦГА РК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 12/129. Л. 30.

<sup>28</sup> Докладная записка Финляндской православной церкви. 1923–1924 // ЦГА РК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 12/130. Л. 1–8.

<sup>29</sup> Иеросхимонах Михаил // Русский паломник. 1992. № 6. С. 103.

Изменение стиля принесло раскол в монастырское братство. Одни монахи бунтовали, другие призывали к терпению:

Терпи безропотно свои ты испытанья.  
Последнюю слезу скорее с глаз отри,  
И провидение за все свои страданья  
Благодари<sup>30</sup>.

Каждый человек приходит к Богу своим путем. В. И. Иванов писал о «личном бессмертии» и о «личном Боге»: «Я — семя, умершее в земле, но смерть семени — условие его оживления. Бог меня воскресит, потому что Он со мною. Я знаю его в себе, как темное рождающее лоно, как то вечно высшее, чем преодолевается самое лучшее и священнейшее во мне. <...> Из Него я возник, и во мне Он пребывает. И если не покинет меня, то создаст и формы своего дальнейшего во мне пребывания, т. е. мою личность. Бог не только создал меня, но и создает непрерывно, и еще создаст. Ибо, конечно, желает, чтобы я создавал Его в себе и впредь как создавал доселе»<sup>31</sup>.

Отец Памва, Павел Игнатьев, провел всю свою жизнь, с 16 лет, в Валаамском монастыре. Паломничество в Валаамский монастырь оказало большое влияние на всю жизнь Павла, о чем он позднее сам вспоминал: «Все прежнее разрушилось в один миг, разбилось вдребезги»<sup>32</sup>. С 1900 года переписку в монастыре вел отец Иувиан, заведовавший канцелярией более десяти лет. Детской мечтой отца Иувиана было увидеть отца Иоанна Кронштадтского. Он совершил путешествие по Волге к отцу Иоанну и встретился с ним, худощавым человеком среднего роста с чудными голубыми глазами, с выражением любви на его светлом и вдохновенном лице<sup>33</sup>. Встреча с отцом Иоанном повлияла на решение отца Иувиана остаться в Валаамском монастыре: «Этим советом, ехать на Валаам, батюшка о. Иоанн впоследствии осветил и как бы утвердил святым своим благословением навсегда водвориться мне в Валаамской обители»<sup>34</sup>, — вспоминал отец Иувиан. Духовное рождение «очарованного странника» Н. С. Лескова, инока Валаамского монастыря, происходит через его испытания искушениями, соблазнами жизни, преодолевая которые, он приходит к выводу о необходимости совершения подвига: «Мне за народ очень помереть хочется»<sup>35</sup>, — говорит отец Измаил, завершая повествование о своей трагической жизни.

Преображение религиозного человека происходит и во время молитвы, когда верующий человек общается с Богом. Как рассказывал своим ученикам преподобный Сергей Радонежский, молитва спасала его от многих скорбей и искушений от бесов в самом начале его пустынного подвига. Невидимые враги нередко принимали видимый образ страшных зверей и отвратительных гадов, чтобы устроить подвижника: «С пронзительным свистом и зверскою свирепостью, со страшным скрежетанием зубов устремлялись они на Сергия; но мужественный подвижник не боялся их суетных угроз, только еще крепче, еще пламеннее стала восходить к Богу его смиренная молитва: *“Да воскреснет Бог и расточатся враги Его, и да бежат от лица Его вси ненавидящии Его! Яко исчезает дым, да исчезнут: яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия!”* (Пс. 67, 1–3). И не вынесли падшие духи пламени молитвы Сергиевой, и исчезли так же внезапно, как и явились»<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Дневник иеросхимонаха Памвы. 1912–1939 // ЦГА РК. Ф. 762. Оп. 2. Д. 1/16. Л. 54.

<sup>31</sup> Гершензон М. О., Иванов В. И. Переписка из двух углов // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 181.

<sup>32</sup> Дневник иеросхимонаха Памвы. 1912–1939 // ЦГА РК. Ф. 762. Оп. 2. Д. 1/16. Л. 27.

<sup>33</sup> Письма и воспоминания монаха Иувиана (Ивана Красноперова). 1912–1939 // ЦГА РК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 9/93. Л. 13.

<sup>34</sup> Там же. Л. 2.

<sup>35</sup> Лесков Н. С. Очарованный странник / Н. С. Лесков. Очерки и рассказы. Петрозаводск, 1988. С. 281.

<sup>36</sup> Преподобный Сергей Радонежский. М., 2002. С. 70–71.

Один из валаамских иноков, старец Михаил, наставляя своих духовных чад, советовал им читать каждый день молитву Филарета Московского: «Господи, не знаю, чего мне просить у Тебя. Ты один ведаешь, что мне нужно. Ты любишь меня паче, нежели я умею любить Тебя... Приношу себя в жертву Тебе; научи меня молиться. Сам во мне молись. Аминь»<sup>37</sup>. П. Здрилюк выделяет три вида молитвы: внешняя молитва (псалмопение), умная молитва (делание умом), сердечная молитва (отключение логики). Умная молитва — это молитва, которая совершается в чистом уме, производится только в уме и не тормозится речью. Сердечная молитва совершается чистым сердцем, когда логика уже исчерпала все свои возможности, когда мысль, перебрав все вокруг, замирает и устраняется, чтобы не мешать сердцу любить своего Творца. Третья, как наиболее возвышенная, вообще не излагается на бумаге. Ведь сердечная молитва — это любовь, а любовь описать невозможно, тем более что в это время ум молчит и стоит на страже<sup>38</sup>. О значении молитвы П. Флоренский, обращаясь к своим детям, писал: «Когда же вам самим будет плохо, то воззовите к Богу, обратитесь к святым угодникам — к Николаю Чудотворцу, к преподобным Сергию и Серафиму, обратитесь к покровителям нашего дома. Много-много раз я убеждался в действительности молитв к ним и не бывал не услышан, когда просил их. И вот, мои родные, мои родимые, никогда не забывайте молиться и обращаться за помощью к небесным покровителям»<sup>39</sup>.

С точки зрения Библии, Преображение есть результат воскресения Иисуса Христа, ведущее к новой жизни, Вечной Жизни. Н. А. Бердяев пишет об активном понимании Апокалипсиса, о преобразении мира, следующем за его концом. Конец, по его мнению, есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преобразование мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон<sup>40</sup>. С. Н. Булгаков связывает преобразование мира с теорией эволюции, которая вводит нас, сама того не замечая, в мир чудес, в мир нового непрерывного творения, в мир постоянных преобразений. По мысли Булгакова, именно теория эволюции подводит нас вплотную к идее всеобщего воскресения и преобразования. В воскресении Христа решался вопрос о смысле мира, жизни, истории, о правде мира. В Нем все бы умерло, а с Ним все воскресает, исполняется света и смысла, становится светоносным<sup>41</sup>. Образ Христа лежит в основе преобразования человека, совершенно по-новому определяющий все бытие человека. Воскресение Христово представляет собой высший образ и онтологическую основу самой возможности такого преобразования. Б. П. Вышеславцев, анализируя открытие эротической природы подсознания Фрейда и учение об Эросе Платона, приходит к выводу, что Эрос есть жажда воплощения, преобразования и воскресения, богочеловеческая жажда, жажда рождения Богочеловека, этого подлинного «рождения в красоте», жажда обожения и вера, что «красота спасет мир» (Достоевский), — и это сказало христианство, ибо оно есть религия абсолютно желанного. И оно сказало то, чего искал и что предчувствовал Платон, ибо «рождение в красоте» есть, конечно, воплощение и преобразование<sup>42</sup>.

Следовательно, преобразование религиозного человека есть его духовное рождение, перевоплощение человеческого естества в духовное, в соединении с Богом.

<sup>37</sup> Иеросхимонах Михаил // Русский паломник. 1992. № 6. С. 108.

<sup>38</sup> Здрилюк П. Умное делание, или Формирование личности в православии. Ставрополь, 1995. С. 3–4.

<sup>39</sup> Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. М., 1992. С. 442.

<sup>40</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация) // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 70.

<sup>41</sup> Булгаков С. Н. Воскресение Христа и современное сознание // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 88–89.

<sup>42</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преобразенного Эроса // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 157.

## 2. Роль православных монастырей в Преображении Русского Севера

Преображение до-религиозного сакрального пространства Русского Севера происходило в результате освоения и преобразования православными монахами «чужих» земель. Микрогеография и топонимия этих земель образуют сакральную христианскую топографию Русского Севера, являющегося частью космического пространства православной Руси. Символика Преображения тесно связана с идеями островного богословия, основанного на образах Апокалипсиса. Преображение, по мнению Н. М. Теребихина, — это центральный символ-икона исторического движения русского народа, направленного на освоение просторов полуночных стран: по своей глубинной сущности это движение было религиозным исканием «нового неба и новой земли», изображенных в апокалиптических пророчествах Иоанна Богослова<sup>43</sup>.

В Преображении Русского Севера велика роль Валаама, так как именно с Валаама иноки отправлялись в другие, «чужие» земли, именно валаамские монахи осваивали культурное пространство Русского Севера. Так, согласно сведениям, приведенным И. А. Чистовичем, в XII веке подвизался на Валааме преподобный Корнелий, основавший впоследствии на Онежском озере Палеостровский монастырь<sup>44</sup>. В конце XV века вели отшельническую жизнь на Валааме преподобный Афанасий, основатель Сяндемской обители, и схимонах святой Адриан Ондрусовский, основавший на восточном берегу Ладожского озера Ондрусовскую обитель. Иноки Валаамского монастыря, осваивая «чужие» земли, поддерживали духовную связь с Валаамским монастырем, традиции иноческой жизни которого передавали через своих учеников. Так, в XVI веке первый ученик бывшего инока Валаамского монастыря святого Александра Свирского, преподобный Никифор, жил в пустыне на берегу Важского озера, где основал Важеозерский монастырь (1500–1520 гг.), главный храм которого, как и на Валааме, назывался Преображенским.

Строительство монастыря продолжил ученик Александра Свирского преподобный Геннадий. В начале XVII века Важеозерский и Валаамский монастыри были разорены шведами. Восстановление Важеозерского монастыря началось в 1800 году после присоединения его к Александро-Свирскому монастырю при участии иноков Коновского монастыря. Основатель Александро-Свирского монастыря святой Александр Свирский был пострижен в монахи в Валаамском монастыре<sup>45</sup>.

Валаамские иноки несли послушания также и в других монастырях, осуществляя таким образом между ними духовную связь, как, например, иеромонах Пахомий, назначенный в 1819 году строителем в Палеостровский монастырь.

Сакральное пространство Валаама можно сравнить с сакральным пространством Соловков, их сходство проявляется в одинаковом названии расположенных на островах православных монастырей — Спасо-Преображенский ставропигиальный мужской монастырь с главным храмом — Спасо-Преображенским собором. Как отмечает Н. М. Теребихин, Спасо-Преображенские храмы имелись во многих городах Русского Севера. Праздник Преображения был профессиональным праздником поморов, которые в этот день заключали договоры о строительстве своих кораблей. Но особо значимую роль образ Преображения играл в символике островных монастырей Русского Севера (Валаамского и Соловецкого), соборные храмы которых были возведены во имя праздника Преображения Господня<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Теребихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 30.

<sup>44</sup> Чистович И. А. История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1856. С. 38, 40.

<sup>45</sup> Житие, чудеса и служба преп. Александра, Свирского чудотворца. М., 1888.

<sup>46</sup> Теребихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 30.

Икона «Сергий и Герман, Валаамские чудотворцы» (XIX в.) посвящена идее «Преображения», свершившегося на земле и достигшего небес: «По прошествии дней шести взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с ним беседующие... облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте»<sup>47</sup>. Преображение Валаама на иконе — это храм и его окрестности. Вокруг Спасо-Преображенского собора нет никаких других построек: келейных корпусов, часовен. Ничто не должно отвлекать наше внимание от храма, словно парящего над землей, устремленного к Небесному Граду, к иконе, изображающей преобразование Иисуса Христа на горе Фавор. Увеличенные фигуры основателей Валаамского монастыря преподобных Сергия и Германа на первом плане закрывают все остальное пространство иконы. Стоя на валаамской земле, преподобные достигают небес, их нимбы находятся на одном уровне с иконой «Преображение Иисуса Христа». Глаза преподобного Сергия смотрят строго вниз и одновременно на нас и сквозь нас, взгляд преподобного Германа обращен с мольбой к небесам. Земное и небесное здесь объединяет икона Богородицы с младенцем Иисусом, которую держат в руках преподобные Сергий и Герман. Град Земной: храм и пространство под иконами между фигурами преподобных Сергия и Германа освящено иконами и входит в сакральное пространство Нового Иерусалима, Града Небесного.

Валаамский и Соловецкий монастыри занимают подобное пространство: они расположены на воде, отделяющей острова от «чужих» земель, от иного мира. Островное положение монастырей создавало идеальные условия проживания иноков, духовно «умерших» для остального мира. Монахи не случайно выбрали для поселения Валаам и другие острова архипелага, так как остров как элемент сакральной географии в религиозно-мифологических представлениях многих народов мира наделялся хтонической семантикой и связывался с топографией мира мертвых. Н. С. Лесков после посещения Предтеченского скита Валаамского монастыря, расположенного на одном из островов архипелага, писал: «Здесь теплят свои лампы люди, умершие миру, но неустанно молящиеся за мир: здесь вечный пост, молчанье и молитва»<sup>48</sup>. О пострижении в схиму на Валааме архимандрит Афанасий (Нечаев) говорил, что «это — умирание живо. И ничего нет страшного. Наоборот. Кто всю жизнь занят “памятью смерти”, тот знает, что такое сладость и радость этого внутреннего делания... Оттого некоторые схимники спят в гробах и роют заранее себе могилу, и заготавливают облачения на смерть. Таков идеал монашества — умереть ранее смерти»<sup>49</sup>. Б. К. Зайцев во время своего пребывания на Валааме присутствовал при пострижении в схиму бывшего игумена Валаамского монастыря отца Павлина. Он вспоминал, как потрясли до слез всех присутствующих слова игумена: «Может показаться странным, что старец, проживший уже долгую монашескую жизнь, всеми уважаемый, управлявший монастырем, в облике последнего кающегося грешника проходит через весь храм. Но это только кажется так. Он лучше нас видит тот мир, в его свете легче различает свои слабости и несовершенства. Так в темной комнате не видно пыли, в освещенной отраженным светом многое уже видно, а если в нее попадет сноп солнечных лучей, то и сам воздух оказывается полон пылинок»<sup>50</sup>. Один из валаамских иноков, отец Михаил, вспоминая о том, как он

<sup>47</sup> Матфей. 17:1, 2, 3, 5.

<sup>48</sup> Лесков Н. С. Очерки и рассказы. Петрозаводск, 1988. С. 282.

<sup>49</sup> Нечаев А. И. Старый Валаам // Русский паломник. 1990. № 2. С. 107.

<sup>50</sup> Зайцев Б. К. Валаам // Север. 1991. № 9. С. 116.

готовился к принятию схимы, говорил: «К схимочке готовился я 20 лет»<sup>51</sup>. В этом ласково-уменьшительном слове «схимочка» раскрывается весь долгий путь молитв, трудов, надежд и ожиданий к принятию самого строгого образа жизни на пути духовного восхождения. Б. К. Зайцев после знакомства с валаамскими старцами пришел к выводу, что пострижение является сильным духовным переживанием. Он писал: «Иногда приходится слышать, что в постриге есть нечто страшное: человек, мол, заживо ложится в гроб. Так думают люди, далекие от Церкви и религии, — по своему даже “жалеют” принимающих монашество (или принимающих высшую его форму). Они были бы очень удивлены, если б узнали, что многие монахи считают счастливейшим временем своей жизни дни, проведенные в одиночестве и молитве после пострига. (Может быть, это минуты их наибольшего приближения к Богу: как бы обручения Ему)»<sup>52</sup>. Побывавший на Валааме человек легко увидит за этими строками зримые картины: «Шумит лес, бьется прибой о камни. Тишиной и покоем наполняется измученная душа. И это уже не ты, одинокий монах, стоишь на краю обрыва с молитвой на устах. Ты — это дерево, камень, волна, воздух и всё, что вокруг тебя. И всё это глубоко в тебе и не расстанешься с этим ты никогда. Тебя нельзя отделить от этого острова, от этой жизни... Ты нашел здесь себя».

По убеждению Н. М. Терехина, телеология монашеской жизни, направленная на уход от мира, на «умирание заживо», абсолютно полно соответствовала архаичной семантике островного пространства, воплощавшего образ неотмирного царства мертвых. Поэтому смысл монашеского подвижничества на острове мертвых заключался в «смертном попрании смерти», в подготовке себя к усению. Достижение подобного состояния смерти при жизни было возможно лишь при условии выхода за пределы человеческого жизненного пространства и достижения обетованной земли, локализованной в ином измерении<sup>53</sup>. Именно такой землей и был остров Валаам, ставший сакральным центром Северо-Западного Приладожья. Символическое изображение Валаама как царства «живой» природы и «умерших миру» людей мы видим на картине И. И. Шишкина «Сосна на Валааме» (1858 г.). На переднем плане картины как символ вечной жизни природы возвышается красавица сосна. Прямой и крепкий ствол дерева изогнут от бурь и ветров и слегка наклонен у кроны. К стволу сосны прислонен деревянный крест, символ бренности человеческой жизни. Под крестом нет захоронения.

На картине показана поверхность скалы, почти полностью лишенная растительности, в которую невозможно вкопать крест, поэтому он просто прислонен к сосне. Крест утверждает, что рядом с «живой» природой находится «царство мертвых». Передний план картины освещен лучами солнца, которые пробиваются сквозь тучи грозового неба. Печалью веет от картины: сильная одинокая сосна и ветхий одинокий крест на высокой скале на фоне потемневшего неба, они объединены одним знаком бинарности: с одной стороны, каждый из них по отношению к другому один, одинок, с другой стороны, вместе они не одиноки в Космосе, как не одиноки природа и человек, составляющие одно целое в окружающем пространстве Валаама. Картина ученика И. И. Шишкина, рано ушедшего из жизни Федора Васильева «В церковной ограде» (1867 г.) вся пронизана символами и аллегориями. Название картины предполагает изображение храма, монастыря, но в действительности — это братское монашеское кладбище. Художник, изображая на картине кладбище, примыкающее к монастырской стене за его оградой, осуществил метонимический перенос идеи кладбища как «царства мертвых» на весь монастырь. Почти все пространство картины занимают фантастических размеров деревья, закрывающие

<sup>51</sup> Иеросхимонах Михаил // Русский паломник. 1992. № 6. С. 103.

<sup>52</sup> Зайцев Б. К. Валаам // Север. 1991. № 9. С. 116.

<sup>53</sup> Терехин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 35.

даже небесный свод. Блики от солнечных лучей, пробивающихся сквозь кроны деревьев, подчеркивают состояние тишины и покоя. Тень от деревьев покрывает весь передний план картины и маленькие, по сравнению с деревьями, фигуры двух старцев, один из которых, в «черном», — валаамский инок. Светлым пятном выделяется вторая фигура, очевидно, это мирской человек. Но левая часть фигуры человека в «белом», соприкасающаяся с темной фигурой инока, тоже затемнена, словно покрыта тенью. Создается впечатление, что фигура человека в «белом» разделена на две половины: светлую и темную. Можно предположить, что Ф. Васильев создал аллегорический образ человека, который готовится принять монашеский постриг, наполовину он еще мирской человек — «светлый», а наполовину уже монах, «умерший миру», «темный». За закрытыми воротами ограды также изображены деревья, но с соблюдением пропорций. Очевидно, художник хотел показать, что там, за оградой, нет ничего фантастического, там обычная природа и обычная мирская жизнь.

К сакральной микрогеографии Валаамских и Соловецких островов относятся дороги, часовни, кресты. Крест, являясь одним из главных элементов сакральной топографии, воздвигался сразу же после освоения православными миссионерами новых «чужих» земель. Как на Валааме, так и на Соловках в бухтах, пустынях, на дорогах были установлены поклонные кресты. Так, на Соловецких островах воздвигнуты многометровые восьмиконечные деревянные кресты, на Валааме — поклонные кресты как деревянные, так и гранитные. Интересным природным явлением на Соловках является нерукотворный крест — береза, выросшая в форме креста около Голгофо-Распятского скита, на месте массовых захоронений священников и монахов. Строгий устав Голгофо-Распятского скита Соловецкого монастыря был близок уставу Предтеченского скита Валаамского монастыря.

Духовную связь между обителями осуществляли иноки-миссионеры, первыми из которых были основатели Соловецкого монастыря. Так, из Кирилло-Белозерского монастыря пришел на Валаам инок Савватий. В 1429 году он поселился на Соловецком острове, где «он, при содействии Валаамского же питомца старца Германа, положил начало иноческому житию»<sup>54</sup>. Именами Зосимы и Савватия, основателей Соловецкого монастыря, названы два острова, расположенные напротив восточного берега Валаама. Духовная связь между монастырями не прерывалась и в последующие годы. В 1819 году валаамский иеромонах Макарий, управляющий хозяйством на Кюменских ловлях, в сане архимандрита был назначен настоятелем в Соловецкий монастырь.

Сакральное пространство Валаамского и Кирилло-Белозерского монастырей в XVIII веке можно представить как одно целое, так как с началом Северной войны (1700–1721 гг.) монахи Валаамского монастыря были вынуждены уйти в Кирилло-Белозерский монастырь, вместе с иноками которого они вернулись на Валаам в 1717 году и начали отстраивать разоренный шведами монастырь. Деревянный монастырь с Преображенским собором был построен на старом месте, на высокой скале Монастырской бухты. Идентичное сакральное пространство и тесная духовная связь прослеживаются между Валаамским монастырем и Саровской пустыней, строгий устав которой был введен на Валааме в 1781 году иеромонахом Саровской пустыни Назарием, под руководством которого на Валааме началось строительство каменного монастыря. Построенный в центре монастырского двора двухэтажный пятиглавый собор был идентичен Саровскому собору, а колокольня напоминала «знаменитую восьмигранную башню — “Часозвоню” Великого Новгорода (1443 год), имеющую очень близкие с колокольней Валаама объемные решение

<sup>54</sup> Валаамское слово о Валаамском монастыре // История Валаама. Солнце Ладоги. М., 2005. С. 331.

и форму завершения. Подобное же завершение у храма Голгофо-Распятского скита на Анзерском острове в Соловках»<sup>55</sup>.

На Преображение Русского Севера оказали влияние объекты сакрального пространства Афона. Валаам символично называют «Русским Афоном». Афон — духовная столица православного христианского мира, в X веке являлся главным центром православного монашества. И. С. Шмелев, сравнивая Валаам с Афоном, писал: «Как и св. Афон, Валаам поныне — светит. Афон — на Юге, Валаам на Севере. В сумеречное наше время, в надвинувшуюся “ночь мира” нужны маяки»<sup>56</sup>. Для Б. К. Зайцева Валаам был и Афоном, и Святой Русью. Он вспоминал о своем приезде на Валаам: «Июль, а еще жасмин не отцвел. Жасмин сладостно одуряет, есть в этом запахе исконно русское для меня и афонское, сразу вспомнишь Андреевский скит... Жил тут скромнейший Николай, молитвенник и труженик. Какой он был? Наверное, такой же старичок, каких я видел здесь, да и на Афоне: та же приветливая и смиренная Святая Русь»<sup>57</sup>. Образ Валаама как «Русского Афона» встречается и в произведениях Н. С. Лескова: «Мне удалось обойти в одну ночь весь остров и запечатлеть навсегда в памяти дивную картину, которую представляют при бледном полусвете летней северной ночи дикие скалы, темные урочища и тихие скиты русского Афона»<sup>58</sup>. Сравнивая Валаам с Афоном, Лесков отмечал, что это самый суровый по уставу монастырь на Руси: «Валаам... приобрел славу “Северного Афона” и удерживает ее поныне. Валаам, по всеобщему мнению, незыблемая твердыня русского иночества, пребывающего здесь во всей чистоте древней христианской общины. Это самая строгая христианская коммуна, какую едва ли где встретишь». Как и Б. К. Зайцева, Валаам привлекал Н. С. Лескова и своей «угрюмой природой», и аскетизмом иноческой жизни. Он писал, что «величественная и угрюмая природа “Северного Афона”, его положение и характер, его независимое и своеобычное монашеское правление, установившее свои незыблемые строгие порядки, в которых воспитываются аскетические нравы, являющие образцы увлекающей силы и скромного величия, — все это не имеет себе на Руси ничего равного»<sup>59</sup>. Валаамские иноки Предтеченского скита соблюдали суровый устав Ильинского скита, основанного на Афоне для русских монахов в 1757 году святым Паисием Величковским. Остров Предтеченский, Серничан или Монашеский, расположенный в 6 километрах к западу от Валаама, издавна населяли иноки. После разорения шведами в 1611 году некоторые монахи остались жить на этом острове. Здесь стояло несколько избушек, в которых останавливались рыбаки. В 1855 году на острове была построена часовня во имя святого Иоанна Предтечи и небольшая пустынь. С этого времени остров стали называть Предтеченским. В 1858 году здесь была поставлена деревянная церковь и основан скит. «Предтеча», по Библии, это «Святой Иоанн», который крестил Иисуса Христа в реке Иордан. В Предтеченском скиту соблюдался строгий устав постничества, были запрещены рыбные и молочные блюда, пища состояла исключительно из овощей, которые три раза в неделю подавались без масла. В скиту было запрещено также и чаепитие. По всему Предтеченскому острову разбросаны деревянные кельи пустынников, духовным наставником которых был схимонах отец Иоанн. В трудах и молитвенных подвигах он провел на острове более тридцати лет и получил имя отец Иоанн Предтеченский. Суров Предтеченский остров, как и сама жизнь пустынников, посещать которых строго запрещалось. Женщинам был закрыт до-

<sup>55</sup> Рывкин В. Р. По Валааму. Петрозаводск, 1990. С. 57.

<sup>56</sup> Шмелев И. С. Старый Валаам // Север. 1991. № 9. С. 25.

<sup>57</sup> Зайцев Б. К. Валаам // Север. 1991. № 9. С. 94, 105.

<sup>58</sup> Лесков Н. С. Павлин / Н. С. Лесков. Очерки и рассказы. Петрозаводск, 1988. С. 282.

<sup>59</sup> Лесков Н. С. Монашеские острова на Ладожском острове / Н. С. Лесков. Очерки и рассказы. Петрозаводск, 1988. С. 82–83.

ступ не только в скит, но и даже на остров. Мужчины должны были получить благословение настоятеля, чтобы посетить Предтеченский скит.

Духовную связь Валаама с Афоном укрепила чудотворная икона Божией Матери, которую в 1393 году принес с Афона на Валаам святой Арсений, проведший три года в Афонском монастыре. Он некоторое время жил на Валааме, провел три года в безмолвии на Коневце, где позднее устроил Коневский монастырь. В 1870 году игумен Дамаскин основал на Валааме, на берегу Игуменского озера, где он с 1827 года семь лет провел в отшельничестве, скит во имя Коневской (Акафистной) иконы (в 1940 году вывезена в Финляндию, в настоящее время находится в Ново-Валаамском монастыре). В Коневском скиту на Валааме была копия иконы, написанная валаамскими монахами. Окрестности вокруг скита, внутренние озера стали называться Коневскими.

Таким образом, иноки-миссионеры, осваивая «чужие земли», преобразовывали их, преображали, создавая подобные Афону идентичные сакральные пространства православных монастырей Русского Севера.

В настоящее время идет процесс возрождения, преобразования монастырей, разрушенных и почти полностью уничтоженных в прошлом, XX веке. Так, Важеозерская обитель после революции разделила участь многих монастырей. В 1920 году в пустыни был организован совхоз имени Зиновьева, а в 1935 году на территории монастыря началось строительство Интерпоселка. Преображенский храм стал спортзалом, Всехсвятский — клубом. В марте 1992 года Задне-Никифоровская Важеозерская пустынь возродилась как женский монастырь. Был воссоздан храм Преображения, надвратный храм с двумя престолами — преподобного Иоанна Рыльского и святого праведного Иоанна Кронштадтского. Преображение Важеозерского монастыря произошло в 2000 году, когда в обитель были перенесены мощи ее бывшего насельника — блаженного инока Владимира. В этом же году обитель приобрела свой прежний статус — мужского православного монастыря. Коневецкий Рождество-Богородичный монастырь прекратил свое существование в 1944 году. С этого времени на острове Коневец в монастырских постройках размещалась советская военноморская часть. В 1990 году монастырь был возвращен Санкт-Петербургской епархии. Преображение Коневецкой обители связано с обретением в ноябре 1991 года под полом нижнего храма мощей преподобного Арсения. Возрождение Александровского монастыря началось в 1997 году. По благословию Патриарха Алексия II в конце 1998 года были торжественно перенесены в монастырь мощи преподобного Александра Свирского. Обитель преобразилась. В Троицком соборе, построенном в 1698 году, открыты уникальные старинные фрески, краски которых не поблекли за несколько веков и являются загадкой для современных художников и исследователей.

На Соловки также вновь вернулись монашеское делание, благовест и тихая молитва. Первым игуменом возрождающейся Соловецкой обители, открытой 25 октября 1990 года, стал отец Герман. Преображение Соловецкого монастыря началось с малого освящения наместником монастыря 17 августа 1992 года, в канун престольного праздника монастыря, Спасо-Преображенского собора и перенесения 19–21 августа того же года из Петербурга в родную обитель мощей преподобных Зосимы, Савватия и Германа, Соловецких чудотворцев. В 1999 году на острове Анзер были обретены мощи архиепископа Воронежского Петра (Зверева). В 2000 году из-под спуда подняли мощи преподобного Иова, в схиме — Иисуса, основателя Голгофо-Распятского скита, и поместили их в церкви Воскресения Христова. На Соловках и других островах архипелага появились поклонные кресты, воздвигнутые в память всех погибших узников соловецкого лагеря, в память пострадавших православных иерархов. В новых крестах, как сохранившейся памяти о погибших, мы также видим очищение — преобразование соловецкой земли.

Валаамский монастырь, основанный по монастырским источникам в X веке, по другим версиям в XII, XIV веках, был эвакуирован в феврале 1940 года в Финляндию. В этом же месяце открывается Ново-Валаамский монастырь, действующий и в настоящее время в Финляндии. Закрытие монастыря на Валааме и его эвакуацию в Финляндию мы можем рассматривать как гибель монастыря. На островах архипелага остались монашеские пустыни, кельи, скиты, храмы, хранящие память о его обитателях. Камни и скалы, деревья и озера, и сам Валаам за многовековую иноческую жизнь стали «святыми местами», посещаемыми паломниками. Для самих иноков отъезд в Финляндию был смертелен как в духовном, так и в физическом смысле. Как писал М. А. Янсон, «любовь к Валааму, совершенно исключительная по глубине, ничем неизгладимая привязанность к нему отличают всех его насельников. Да и не только их одних, но и тех, коим пришлось побывать на нем и ощутить его неотразимое влияние»<sup>60</sup>. Многие из иноков тосковали по Старому Валааму, после расставания с которым некоторые из них ушли из жизни.

Монахи Валаамского монастыря на протяжении многих веков были единственным постоянным населением Валаама. Покинутые людьми, Валаамские острова пришли в запустение. Новый Валаам — это и новый период в истории Валаамского монастыря и острова Валаам, это и современный Валаам, его преображение. Представители Русской Православной Церкви и общественности неоднократно поднимали вопрос о возрождении на Валааме иноческой жизни, об открытии здесь мужского православного монастыря. Большое участие в возрождении монастыря на Валааме принял Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II (Ридигер Алексей Михайлович).

После возвращения Валаама Русской Православной Церкви предстояла большая работа по восстановлению святой обители. В конце 1989 года на остров прибыли первые шесть монахов. В декабре, незадолго до наступления Нового года, в Спасо-Преображенском соборе начались богослужения. Главный монастырский собор ожил, согретый людьми. Приняв свет духовной жизни своих предшественников, иноки разжигают здесь пока еще слабое, но неугасающее пламя валаамского монашества<sup>61</sup>.

Если основание Ново-Валаамского монастыря в Финляндии совпадает по времени с закрытием, разрушением Старого Валаама, то его возрождение на Валааме происходит значительно позднее, в конце XX века. Возрождение — это тоже рождение. Возрождая традиции Старого Валаама, рождается Новый. И процесс этот, как и всякое рождение, проходит мучительно. Монастыри, расположенные в Финляндии (Ново-Валаамский) и в России (Новый Валаамский) и действующие в настоящее время, частично идентичны друг другу, так как каждый из них в отдельности частично идентичен старому Валаамскому монастырю. Следовательно, Ново-Валаамский монастырь в Финляндии идентичен Старому Валааму, так как был основан иноками Валаамского монастыря одновременно с его закрытием на Ладожском озере. Современный Валаамский Спасо-Преображенский мужской православный монастырь также идентичен Старому Валааму по месторасположению на островах Валаамского архипелага.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод об идентичности сакрального пространства Валаама и Афона, православных Новых Валаамских монастырей и Старого Валаама, Валаамского монастыря и других православных монастырей, расположенных в культурном пространстве Русского Севера, которые организовывали, изменяли освоенные ландшафты, превращая их в сакральные. Являясь цент-

<sup>60</sup> Янсон М. Валаамские старцы. М., 1994. С. 36.

<sup>61</sup> Mihailova L. Kynttilät jällleen palavat // Carelia. 1992. N 8. P. 77.

рами православия, местами наивысшего сосредоточения космической и духовной энергий и их взаимопроникновения, монастыри играли значительную роль в развитии духовной культуры — в преобразении Русского Севера. Возрождение северных монастырей знаменует подъем по лестнице духовного совершенствования, преодоление еще одной духовной ступени на пути к Преображению.

### 3. Преобразование как духовно-культурное освоение ландшафта Русского Севера

Освоение ландшафта Русского Севера является одним из этапов освоения мира, которое тесно связано с фундаментальными потребностями человека в создании гарантий безопасности и пропитания. Освоение чего-то нового человек начинает в том случае, если у него есть в этом необходимость, интерес, если он твердо знает, для чего ему это надо. В. М. Пивоев изображает структуру освоения в виде схемы, в которой процесс освоения исходя из потребности достигает высшей цели: ценностного смысла: «Во-первых, освоение мира есть ответ на потребности человека; во-вторых, освоение мира есть его осмысление; в-третьих, осмысление есть выявление ценностных отношений, построение ценностной картины мира, связанной с задачами удовлетворения потребностей»<sup>62</sup>.

Смысл освоения Русского Севера и заключался в его Преображении, создании сакральных ландшафтов. К сакральным пространствам русской культуры мы относим в первую очередь сакральное пространство Русского Севера, имеющее религиозно-мифологическое значение для населявших его этносов. Как правило, народ-этнос, занимавший определенное культурное пространство, выделял сакральный ландшафт из окружающей его природы, наделял реально существующие географические объекты и объекты природы сакральным смыслом, организуя их относительно центра.

Это могли быть священные рощи, озера, камни, скалы, имеющие сакральные топонимы, например, с основами «святой»: русский топоним «Святой» (остров) — финский — «Puhäsaari» (Валаамский архипелаг); «черт»: «Чертов Стул» (Онежское озеро) и др. Согласно Е. А. Левашову, «народная этимология выводит топонимы Сортавала и Сорта(н)лахтан (на западном берегу Ладожского озера, напротив острова Коневца, ныне поселок Владимировка) из слова «чёрт»»<sup>63</sup>. Н. Я. Озерецковский рассказывал легенду об острове Коневце, в которой «черти в виде воронов полетели оттуда на Выборгский берег в большую губу, которая и по сие время Чертова Лахта называется»<sup>64</sup>. В Северном Приладожье, кроме топонима Сортавала, встречается ряд топонимов с лексемой Сорта, это: населенный пункт Сортанлак, Сортанлахти (фин. Sortanlahti «Чертов залив»), напротив острова Коневец. В заливе Ладожского озера, между островами Орьятсари и Карпансари, расположены два небольших острова: Пиени-Сартосари (фин. Pienisortosaari «Маленький Чертов остров») и Сури-Сартосари (фин. Suurisortosaari «Большой Чертов остров»). Интересно отметить, что рядом с «Чертовыми островами», к северу от них, соседствует остров с названием Кирккосари (Kirkkosaari «церковный остров» от фин. kirkko «церковь»). Среди островов Валаамского архипелага имеется также «Чертов остров» (Лембос), на котором в XIX веке был основан Ильинский скит.

Центром сакрального пространства Северо-Западного Приладожья, коренным населением которого были карелы, является Валаам. Для сравнения, Соловки входят

<sup>62</sup> Пивоев В. М. *Философия смысла, или Телеология*. Петрозаводск, 2004. С. 15.

<sup>63</sup> Левашов Е. А. Сортавала (Материалы к этимологии топонима) // *Прибалтийско-финское языкознание*. Петрозаводск, 1988. С. 70.

<sup>64</sup> Озерецковский Н. Я. *Путешествие по озерам Ладожскому, Онежскому и вокруг Ильмена*. Петрозаводск, 1989. С. 61.

в сакральное пространство Поморья, которое издавна населяли русские. В представлениях древних поморцев земли, заселенные представителями финно-угорских народов, в числе которых были и карелы, составляли «мифологический образ страны колдунов». По утверждению Теребихина, «в этноцентрической модели мира поморов инородческие земли ненцев, коми, карел наделялись амбивалентным смыслом. С одной стороны, они обладали колдовскими свойствами и внушали суеверный страх и ужас перед тем злом и мороком, которые от них исходили на Русь. С другой стороны, поморы испытывали мистический трепет и уважение к чужой вере и стремились использовать ее колдовскую мощь в своих целях, пытались заручиться поддержкой чужих богов»<sup>65</sup>.

Осваивая сакральные ландшафты Русского Севера, православные монахи преобразовывали, преобразжали суровую северную природу, создавая вокруг монастырей райские уголки с цветущими садами и редкими для северных широт деревьями. Так, Валаам и Соловки считались «богоизбранной» землей с прекрасной природой, цветущими садами. Микроклимат островов позволил инокам выращивать на островах фрукты и овощи, удивлявшие паломников. Соединенные каналами островные озера образовали как на Соловках, так и на Валааме уникальную озерную систему.

Монастырские сады создавали представление о райском саде как о месте вечного блаженства. В Верхнем саду Валаама, заложенном в 1810–1820 годах, произрастало 107 яблонь двенадцати сортов, два дерева груши, два сорта сливы и несколько сортов крыжовника. На территории находился также Аптекарский ботанический сад, в котором выращивались лекарственные и декоративные растения: мята, шалфей, майоран, полынь и другие. Среди садоводов монастыря был известен монах Никанор, бывший до пострижения аптекарем в Гатчине. Валаам богат садами. В Монастырской бухте находятся еще два сада. Яблонево́й Средний сад размещен на террасированных уступах. На берегу бухты, вдоль стены высокой скалы, было посажено в середине XIX века около ста яблоневых деревьев семнадцати сортов. Это Нижний сад, здесь имеются насаждения крыжовника, черной, красной, белой смородины, малина. Сад находится на месте бывшего карьера, где в течение 20 лет искусственно создавалась почва под посадки. По данным Департамента земледелия за 1885 год, в трех садах числилось 580 фруктовых деревьев.

Монастырские сады называли по именам людей, которые заботились о них, например: сад Паисия и сад Григория. Управляющий садом отвечал за хранение дневника выполненных работ, где записывались также урожаи фруктов, ягод и овощей. На Валааме культивировали клубнику, мало известную в начале века. Но наиболее знаменитыми из фруктовых валаамских садов были восхитительные и очень вкусные яблоки. Яблони давали большие урожаи, до 100 килограммов с дерева. А такие сорта как «антоновка», «боровинка», «грушовка», «белый налив» и другие получали высокую оценку на выставках в Москве и Петербурге. Особые климатические условия на Валааме, микроклимат, были подмечены монахами и использованы для выращивания редких в этих краях деревьев, плодовых садов, ягодных кустарников, овощей в открытом грунте. В середине июля в парниках созревали на грядках первые арбузы. А. П. Андреев писал, что на Валааме в садах — и вишня зреет, и арбуз поспекает, и ароматная дыня нежного вкуса, не говоря о тыкке, которая приносит плод в 2 пуда весом! В огородах же — и редька растет с горную пушку; свекла почти того же размера; капуста созревает в объеме 2-дюймового сферического снаряда<sup>66</sup>. Большое значение для создания валаамских ландшафтов имела мелиоративная сис-

<sup>65</sup> Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 11.

<sup>66</sup> Андреев А. П. Ладожское озеро. СПб., 1875. С. 190.

тема, построенная трудами монахов и послушников и действовавшая на протяжении всей истории монастыря.

В Соловецком монастыре был также свой Ботанический сад, расположенный на берегу озера Хуторское, в трех с половиной километрах от монастыря. Первоначально, при архимандрите Макарии, это было место духовного уединения руководителей монастыря, Макарьевская пустынь. Но благоприятные условия были отмечены монахами, которые во второй половине XIX века разбили здесь огороды, клумбы, построили парники. Монастырская братия высаживала на территории пустыни травы и растения, не произрастающие в естественных условиях на Севере: липу мелколистную, черемуху пенсильванскую, даурский чай, розу морщинистую, бадан толстолистный. В оранжереях выращивались различные сорта арбузов, виноград, дыни, персики. На склоне Александровской горы был разбит Аптекарский огород. Здесь же сохранилась и уникальная кедровая роща, гигантские деревья которой и сейчас плодоносят.

Бинарная идентичность реального и сакрального пространств Валаама проявляется в идентичности реальной и идеальной природы Валаама. Для религиозного человека природа Валаама является священной, так как эта природа — его Мир, его Космос. Это лес с его обитателями: птицами, животными, это Ладога и многочисленные внутренние озера Валаама, его скалы и расположенные вблизи острова. Для иноков Валаамского монастыря естественная природа Валаама была реальной, обладающей космической священностью. М. Элиаде утверждал, что религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить, но никакой мир не может родиться в Хаосе, однородности и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета — «Центра» — равносильна Сотворению Мира<sup>67</sup>. На протяжении значительного отрезка времени монахи Валаамского монастыря создавали из Хаоса свой Мир: рядом с постройками они высаживали цветы, деревья, создавали идеальную природу, которая, как и естественная природа Валаама, становилась для них реальной природой, так как была священной. В первую очередь в пустынях, рядом с кельями высаживались яблони в память о первородном грехе Адама и Евы. Цветущие яблоневые сады на отвесных Валаамских скалах воссоздавали идеальную картину Мира, свой Эдем, рай на земле.

Валаамский монастырь с собором и келейными корпусами окружают три яблоневых сада. Яблоневые сады были на острове Скитском, на острове Святом и на других островах Валаамского архипелага, где монахи жили в скитах. Переходом от идеальной природы к реальной являются многочисленные искусственные посадки кедра, лиственницы, дуба, встречающиеся на Валааме и других островах архипелага как в рощах, аллеях, так и в одиночных посадках. Это пихтовая аллея, соединяющая Воскресенский и Гефсиманский скиты, дубовая аллея, ведущая к скиту Всех Святых, лиственничная роща в районе Коневских озер, пихтовая и лиственничная аллеи, соединяющие монастырь и Игуменское кладбище на Валааме, лиственничная аллея на острове Лембос и другие посадки на островах Валаамского архипелага.

Иноки Валаамского монастыря идентифицировали Валаам с Палестиной. На острове был построен храм, названный Новый Иерусалим. Идентичны окрестностям Иерусалима находящиеся на Валааме Гефсиманский сад, гора Сион, поток Кедрон, Елеонская гора, Иосафатова долина, Мертвое море, гора Фавор. С помощью этих наименований объекты реально существующей природы Валаама приобрели сакральный смысл.

<sup>67</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1964. С. 9–10.

Для религиозного человека места, связанные с жизнью, распятием и воскресением Христа, имеют особое значение. Как иконы, по выражению Флоренского, являются не изображением святых, а есть сами святые<sup>68</sup>, так и Новый Иерусалим с его окрестностями на Валааме представляет собой для паломников и иноков монастыря не модель Иерусалима в Палестине, а саму Палестину с Гефсиманским садом, где Иисус Христос усердно молился после тайной вечери, был предан Иудой и взят воинами.

Перенос сакральной топографии Святой Земли на Валаам происходит через Крестный путь от Воскресенского скита до монастыря. Как и Воскресенский храм на горе Сион в Иерусалиме, храм Воскресенского скита, Новый Иерусалим на Валааме расположен на высокой Никоновской горе, Сионе. Спускаясь с Сионской горы по направлению к горе Елеон, путник в Иерусалиме должен был перейти Кедронский поток, выйти в Гефсиманию, расположенную у подножия горы Елеон. На Валааме также дорога с горы Сион (Никоновской) по мосту через Кедрон приведет нас в Гефсиманию с высокой горой, символизирующей Елеон.

Пространственный аналог Иерусалима на Русском Севере занимает сакральное пространство от Приладожья, Валаамских островов до Поморья, Соловецких островов. Сакральная топография Соловков включает шесть крупных островов Соловецкого архипелага: Большой Соловецкий, Анзерский, Большая Муксалма, Малая Муксалма, Большой Заяцкий, Малый Заяцкий. Вершиной сакрального ансамбля Соловков является святая гора Голгофа на острове Анзер, в окрестностях Голгофо-Распятского скита. Восхождение на гору Голгофу завершает крестный путь паломников от озера Святого, в водах которого они должны искупаться. Гора Голгофа, по описанию игумена Досифея, это вулканического происхождения гора, труднодоступная для восхождения: «Среди почти самого Анзерского острова, от Троицкого скита на восток, находится Круглая гора отменной высоты, вулканического вида и чрезвычайно круглая, так что взойти на оную прямо весьма трудно. С вершины ее при ясной летней погоде представляются взорам прекрасные виды: неотъемлемое для глаза пространство морских вод, на коих часто при благоприятном ветре носятся с распущенными парусами суда, и на самом острове возвышенные холмы, покрытые зеленеющим лесом, многие озера, различные по величине с разных мест и даже при подошве самой горы находящиеся, представляют величественную картину»<sup>69</sup>. Соловецкая легенда рассказывает, что освятил Круглую гору и назвал ее Голгофой преподобный Иов Анзерский, в схиме Иисус. Он увидел в келье необыкновенный свет и в сиянии Пресвятую Богородицу, а с Нею Елеазара Анзерского. Царица Небесная повелела старцу: «Гору сию нареки второй Голгофой, потому что со временем ей придется много пострадать и стать неисчислимым кладбищем. На вершине горы построй храм во имя Распятия Моего Сына. Я же вовек пребуду в месте сем». С этими словами видение кончилось, но тотчас послышался с высоты другой голос: «Освяти гору Голгофу и поставь на ней крест!»<sup>70</sup>. Иеросхимонах Иисус пришел на гору, освятил ее и поставил крест. Позднее здесь началось строительство Голгофо-Распятского скита.

Сакральное пространство северной земли объединяет образ Святой Троицы. Почитание Троицы на Русском Севере занимает важное место в духовной жизни Валаамского, Соловецкого, Александро-Свирского монастырей, выраженное в освоении и объединении северных земель православными монахами, создавшими из Хаоса культурные ландшафты и православные обители, в гармонии их духовной жизни.

<sup>68</sup> Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 14.

<sup>69</sup> Досифей. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1836. С. 362.

<sup>70</sup> Православные монастыри. Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь. М., 2009. № 3. С. 11.

Преподобный Сергей Радонежский построил в своем монастыре деревянный храм Пресвятой Троицы, в котором видел призыв к единству Земли Русской, во имя высшей реальности. По монастырским источникам, на Валааме уже в X веке был православный монастырь Святой Троицы, который застал преподобный Авраамий Ростовский, прибывший на Валаам из Чухломы в 960 году. Здесь он принял монашество<sup>71</sup>.

Если Лавра является Домом преподобного Сергия, то Валаам — это место, где свято чтут память о покровителе русского народа, которого П. А. Флоренский называл «Ангелом-Хранителем России». На лесной дороге за Игуменским кладбищем и Николаевской пустыней на Валааме стоит часовня преподобного Сергия Радонежского, в образе которой, «одной из наиболее намоленных, уютных», воплотилась для Б. К. Зайцева идея Родины, «святой земли», «святого Сергия». В его воспоминаниях о посещении часовни преподобного Сергия Радонежского звучат высокие эстетические мотивы: тоска по Родине, любовь и боль за родную землю, восхищение духом ее «святых»: «Вот он, святой Сергей! Более десяти лет назад в глухом предместье парижском дал он мне счастье нескольких месяцев погружения в его жизнь, в далекие века родины, страждавшей от татар, усабиц, унижений... А теперь довелось и как бы “встретить” преподобного... в диком лесу вроде того, где сам он жил на земле русской. И сама эта часовенка мало чем отличается от первобытной “церквицы” на Маковице, которую собственноручно рубил св. Сергей. Да и весь крестынский, “труднический” и лесной дух Валаама так близок духу преподобного!»<sup>72</sup>.

Идея Троичного культурного идеала России преподобного Сергия нашла отражение на Валааме в начале XIX века в строительстве храма Живоначальной Троицы (1814 г.). Живоначальная — дающая начало жизни, единосущная, объединяющая всех в любви Троица является для Валаама также символом духовного единства и братской любви. Религиозный человек устремлен к высшим смыслам, которые пытается постичь, соединяясь с Богом. Профессор Московской духовной академии М. Тареев писал, что сознание конечного результата есть идея цели (идея счастья, идея совершенства, идея славы Божией). Понятие цели есть смысл жизни<sup>73</sup>.

Вопрос о смысле жизни относится к числу вечных философских вопросов, который еще до Рождества Христова был поставлен в книге Екклесиаста: «все суета сует и томление духа», и какой смысл имеет эта суета, если нет Бога: «Потому что кто может есть и кто может наслаждаться без Него?»<sup>74</sup>. В Библии сказано, что когда Иисус Христос прощался со своими учениками на Тайной вечери, он дал им самые высочайшие заповеди: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня»<sup>75</sup>. Это единство по образу Пресвятой Троицы возможно осуществить лишь силами Божьими. Осуществление этой заповеди, быть едиными «в Нас», и составляет основную цель монашества. Этого единства достигали на Валааме, во-первых, в совместном труде. Каждого желающего вступить в братию отправляли на конюшню. Это был первый этап монашеского искуса. Надо было жить по определенному распорядку и работать наравне со всеми, независимо от образования, воспитания и образа жизни, к которому ты привык до поступления в монастырь. А это очень трудно — жить с незнакомыми людьми, забыть свои интересы, свое «я», изнурять себя непосильной работой; появляется желание все бросить и уйти, так как одолевает тоска по род-

<sup>71</sup> Муравьев А. Н. Путешествие ко святым местам русским. 3-е изд. СПб., 1840. С. 135.

<sup>72</sup> Зайцев Б. К. Валаам // Север. 1991. № 9. С. 105.

<sup>73</sup> Тареев М. Цель и смысл жизни. Сергиев Посад, 1903. С. 131.

<sup>74</sup> Библия. Книга Екклесиаста или проповедника. М., 2009. С. 666, 667. 1:2, 2:25.

<sup>75</sup> Библия. От Иоанна святое благовествование. С. 124. 17:21.

ным местам, дорогим и близким сердцу людям. И только тот, кто смог преодолеть себя, смог отказаться от личной жизни, был достоин стать послушником. По мнению А. И. Нечаева, так дух монашества накладывает отпечаток на всех, кто с ним хоть отдаленно соприкасается, так создается единство духа как высшая цель монашества<sup>76</sup>.

Идеалы Сергия Радонежского распространились до окраинных земель Русского Севера. До 70 монастырей было основано его учениками и учениками его учеников. Одним из первых учеников из постриженников преподобного Сергия был преподобный Авраамий Галицкий. Преподобный Феодор, родной племянник преподобного Сергия, на берегу Москвы-реки основал Симоновскую обитель, из которой вышли два подвижника — Кирилл и Ферапонт Белозерские, следовавшие наставлениям преподобного Сергия. Известно, что когда преподобный Сергей приходил в Симонов, он прежде всех посещал Кирилла в хлебне. Прозорливый старец видел, кем будет Кирилл впоследствии, и с любовью беседовал с ним о спасении души<sup>77</sup>.

Идею единства по образу Пресвятой Троицы на Русском Севере продолжил инок Валаамского монастыря преподобный Александр Свирский, единственный из русских святых, которому было явление Живоначальной Святой Троицы. В 1507 году он удостоился удивительного видения. Однажды ночью, когда преподобный Александр, по своему обычаю, стоял на молитве в отходной пустыни, явившийся внезапно свет сильно осиял келью, где он молился. В тот же миг он увидел трех мужей, вошедших к нему, одетых в белые одежды. Видом они были благообразны и прекрасны, сияя светлее солнца невыразимо славным пресветлым светом, и каждый из них имел в руке своей посох<sup>78</sup>. Александру было поведано, что на этом месте ему надлежит заложить церковь во имя Единосущной Троицы. Это явление преподобному Александру совпадает с явлением Святой Троицы Аврааму: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него»<sup>79</sup>.

В Преображенской пустыни монастыря построена часовня в честь Святой Троицы. На иконе в часовне изображено явление трех мужей, сияющих неземным светом, преподобному Александру. Под иконой находится речной песок, обладающий чудесной силой. Каменный собор Живоначальной Троицы построен в 1695 году на месте, указанном святому Александру Свирскому ангелом. Троицкий храм — самое древнее сооружение на территории монастыря. Удивительно то, что фрески в Троицком соборе не требовали реставрации, со временем лики святых становились ярче, приобретая как бы небесные цвета.

Известным на Руси был и Соловецкий Свято-Троицкий скит, основанный в начале XVII века иноком Елеазаром, который, стремясь к отшельнической жизни, удалился в 1615 году на остров Анзер. Рядом с его кельей стали селиться также другие отшельники. На пожертвования царицы Марфы в 1621 году была построена в скиту деревянная церковь во имя Живоначальной Троицы с приделом в честь преподобного Михаила Малеина, небесного покровителя царя Михаила Федоровича. Братия скита жила по обычаю древних иноков. Постриженником Свято-Троицкого скита был также Патриарх Никон. В 1702 году, желая пребывать в безмолвии, в Свято-Троицкий Анзерский скит удалился преподобный Иов, в схиме Иисус, основатель Голфо-Распятского Соловецкого скита.

<sup>76</sup> Нечаев А. И. Старый Валаам // Русский паломник. 1990. № 2. С. 106.

<sup>77</sup> Преподобный Сергий Радонежский. М., 2011. С. 7, 246.

<sup>78</sup> Святой преподобный Александр Свирский. М., 2009. С. 60.

<sup>79</sup> Библия. Первая книга Моисеева. Бытие. М., 2009. С. 15. 18:1, 2.

Таким образом, триаду характеристик Святой Троицы (неслиянность, нераздельность и единосущность) можно представить как скрытую модель мироустройства, гармония которой стала символом Русского Севера, призывом к единению земли Русской. С этой целью выходцы из Сергиевой Троицкой Лавры и других подобных обителей, испытавшие духовное влияние игумена земли Русской преподобного Сергия Радонежского, прошли почти всю Северную Русь. Являясь своеобразным информационно-энергетическим пространством с развитой системой сосредоточения, накопления и хранения информационной энергии, Русский Север притягивал иноков как Земля Обетованная, Центр мира, инобытийное пространство, открывающее возможности контакта с высшими уровнями бытия, встречи с Царством Небесным.

Создавая новые монастыри, они соединили северо-запад и северо-восток с сердцем православной России — обителью Живоначальной Троицы — и устремились на Русский Север, где под покровом Святой Троицы закрепились на века в Соловецком монастыре на Белом море, в Валаамском монастыре на Ладожском озере и других идентичных локусах культурного пространства Русского Севера.

Русский Север обладает необыкновенной силой притяжения. Здесь много сакральных намоленных мест, что говорит о позитивном влиянии Русского Севера на человека и о его неразгаданных тайнах. В любой духовной традиции большое внимание уделяется внутренней чистоте, которая включает как чистоту тела, так и всего пространства человека. Такой чистотой отличаются сакральные пространства Валаамского, Соловецкого и других северных монастырей, наполненные духовной энергией живших здесь когда-то в строгой аскезе и молившихся за весь мир иноков, совершивших многочисленные духовные подвиги.

Являясь носителем духовной энергии, человек ищет соотношение себе в окружающей жизни. В поисках небесной страны, Нового Иерусалима, отправлялись иноки на Русский Север, представляющий собой развитое информационно-энергетическое пространство, через которое открывается путь возможного контакта с мировой энергетической системой.

Таким образом, Русский Север, будучи символом Святой Троицы, являясь информационно-энергетическим пространством, образованным гармонией триады Космос — Земля — Вода, для многих православных духовно возродился, преобразился, став Центром мира, Землей Обетованной, Новым Иерусалимом.

Первые иноки, прибывшие на Валаам, Соловки и в другие северные земли, стремились к их преображению. Соблюдая строгую аскезу, духовно возрождаясь — преображаясь, они устраивали православные обители, высаживали яблоневые сады и необычные для этих широт деревья, преображая тем самым не только внешний вид окружающего ландшафта, но и души паломников, стремящихся в подобные святые места в поисках утешения, очищения и преображения.



## Русский вопрос: Россия как нация и цивилизация в условиях идеологических вызовов современности

**А. В. Посадский**

### Глава 1. Русский вопрос в современной России: введение в проблему

#### 1. Освещение русского вопроса в творческом наследии А. И. Солженицына и Н. Н. Моисеева

В 90-е годы XX века тему русского вопроса осветили два выдающихся отечественных мыслителя — А. И. Солженицын и Н. Н. Моисеев. А. И. Солженицын обращается к данной теме в двух работах («Русский вопрос к концу XX века» (1994), «Россия в обвале» (1998)). «Русский вопрос» — программная работа академика Никиты Николаевича Моисеева<sup>1</sup>. Осмысление русского вопроса в современной России невозможно без обращения к наследию известных отечественных мыслителей. Представляется важным проанализировать их видение проблемы.

«Вопреки предсказаниям многих мудрецов гуманизма и интернационализма — XX век прошел при резком усилении национальных чувств повсюду в мире, и этот процесс еще усиляется, нации — сопротивляются попыткам всемирной нивелировки их культур. И национальное сознание надо уважать всегда и везде, без исключений», — утверждает А. И. Солженицын<sup>2</sup>. На его взгляд, «к концу XX века каток нивелировки всё жесточе прокатывается по особенностям, характеристикам, своеобычию национальных культур и национальных сознаний — и, сколь удастся, выглаживает все эти индивидуальные особенности под всемирный (американский, англосаксонский) стандарт»<sup>3</sup>. Нивелировка культур — энтропийный про-

<sup>1</sup> Моисеев Н. Н. Русский вопрос // Н. Н. Моисеев. Время определять национальные цели. М.: Изд. МНЭПУ, 1997. С. 62–77.

<sup>2</sup> Солженицын А. И. «Русский вопрос» к концу XX века // Новый Мир. 1994. № 7.

<sup>3</sup> Солженицын А. И. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998.

цесс всеобщей стандартизации, ослабляющий способности человечества к духовному развитию, а, следовательно, и к развитию вообще. Именно в данном смысловом контексте А. И. Солженицын поднимает русский вопрос: «“Русский вопрос” к концу XX века стоит очень недвусмысленно: быть нашему народу или не быть? Да, по всему земному шару катится волна плоской, пошлой нивелировки культур, традиций, национальностей, характеров. Однако сколькок выстаивают против нее без пошата и даже гордо! Но — не мы... И если дело пойдет так и дальше — то еще через век слово “русский” как бы не пришлось вычеркивать из словарей»<sup>4</sup>. С точки зрения мыслителя, русский вопрос возможно сформулировать и следующим образом: «Быть ли нам русскими? Если и выживем телесно, то сохраним ли нашу русскость, всю совокупность нашей веры, души, характера, — наш континент во всемирной культурной структуре? Сохранимся ли мы в духе, в языке, в сознании своей исторической традиции?»<sup>5</sup>.

А. И. Солженицын недвусмысленно говорит о том, что веками «существует русский дух и русская культура, и все, кто к этому наследству привержены душой, сознанием, сердечной болью, — вот они и суть русские»<sup>6</sup>. «По содержанию же мы понимаем под этим словом не непременно этнически русских, но тех, кто искренно и цельно привержен по духу, направлению своей привязанности, преданности — к русскому народу, его истории, культуре, традициям», — пишет он<sup>7</sup>. С позиции мыслителя, «национальность не непременно в крови, а в сердечных привязанностях и духовном направлении личности»<sup>8</sup>. Русский народ исторически формировался как народ объемлющий, соединяющий, скрепляющий многонародное единство страны. В русском народе он видит свободно творимую нацию, вбирающую в себя тех, кто добровольно становится русским по душе. Русский народ определяется им и как государствообразующий, как создатель многонациональной государственности, обязанный ее хранить, обладающий для этого духовными дарованиями. Мыслитель не раз указывал на то, что судьба русского народа определяет и судьбу России, что без русских России не быть. Русскую культуру он рассматривает как неповторимое явление в системе мировых культур.

90-е годы XX века А. И. Солженицын характеризует как Великую Русскую Катастрофу. Она проявилась в демографическом, экономическом кризисе, а также кризисе образования, распространении коррупции, кадровом кризисе государственной системы, нравственном упадке общественно-государственной жизни страны. Катастрофа выражается «в сегодняшней аморфности русского национального сознания, в сером равнодушии к своей национальной принадлежности и еще большем равнодушии к соотечественникам, попавшим в беду»<sup>9</sup>. Патриотизм не стал единым, осознавшим себя гражданским движением. «Всякое проявление русского национального сознания — резко осуждается и даже поспешно primeжует к “фашизму” (которого в России и не бывало никогда и который вообще невозможен без расовой основы, однорасового государства)», — пишет мыслитель<sup>10</sup>. Им ультимативно утверждается, что правом на патриотизм обладает любая нация, и русские в том числе.

А. И. Солженицын особо подчеркивает, что слово «русский» оказывается как бы под моральным запретом. Им выделяется очень важная проблема: «Сегодня — и особен-

<sup>4</sup> Солженицын А. И. «Русский вопрос» к концу XX века // Новый Мир. 1994. № 7.

<sup>5</sup> Солженицын А. И. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998.

<sup>6</sup> Солженицын А. И. «Русский вопрос» к концу XX века // Новый Мир. 1994. № 7.

<sup>7</sup> Солженицын А. И. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Солженицын А. И. «Русский вопрос» к концу XX века // Новый Мир. 1994. № 7.

<sup>10</sup> Там же.

но официально — пытаются внедрять термин “россияне”. Смысловая клетка для такого слова есть, да, как соответствующая необходимому прилагательному “российский”. Однако слова этого не услышишь ни в каком простом, естественном разговоре, оно оказалось безжизненно. Ни один не-русский гражданин России на вопрос “кто ты?” не назовет себя “россиянином”, а с определенностью: я — татарин, я — калмык, я — чуваш, либо “я — русский”, если душой верно чувствует себя таковым. И в остатке — расплывчатое “россияне” достается нам в удел разве что для официальных холодных обращений да взамен полного наименования гражданства. Но никогда нам не определить и не понять самих себя, если примем негласный запрет называть себя “русскими”<sup>11</sup>. Мыслитель выступает противником внедрения искусственно конструируемой абстрактной российской идентичности. Он заявляет себя оппонентом обезличения русского народа в формально трактуемом гражданстве.

Русский народ теряет лицо, роняет дух своей долгой и богатой истории, перестает дорожить своим достоинством, утрачивает самоуважение. Из униженного и потеряннго состояния необходимо выйти. Стратегическая задача — сбережение народа, что невозможно без нравственного обновления, возрождения нравственного порядка в общественной жизни, преодоления кризиса национально-культурного сознания. Речь идет о народе как историческом творце великой культурной традиции, носителе возвышенных духовно-нравственных начал. «Если мы выстоим — то только на кремнистом пути нашего самостояния, всей протяженной длительности нашей государственности, культуры и православной веры», — уверен А. И. Солженицын<sup>12</sup>.

Итак, народы сопротивляются энтропийному процессу нивелировки культур. Русскому народу необходимо сохранить свою уникальную культуру во всемирной культурной структуре, сохранить себя в сознании своей великой исторической традиции. От русского культурного самостояния во многом зависит судьба всей России как многонационального государства. Русский народ не должен утратить своей объединяющей миссии, своей интегрирующей роли в многонациональной России. Такова задача. В действительности же мы сталкиваемся с серьезным кризисом русского национального сознания. Его важно преодолеть. Налицо противоречивая данность и очевидные духовно-творческие задания, серьезные вызовы и необходимость дать адекватные им ответы.

Никита Николаевич Моисеев указывает на существование русского вопроса в России, подчеркивает его значимость. Игнорирование русского вопроса серьезным образом усложняет и так нелегкую ситуацию в стране, так как оборачивается принятием необоснованных решений. Признание русского вопроса — «это ключ к завтрашнему дню, к тем решениям, которые необходимо принять, если мы действительно заботимся о судьбе народа, а не только о своем личном благополучии»<sup>13</sup>. Суть русского вопроса формулируется Н. Н. Моисеевым таким образом: «В самом деле, ведь “русский вопрос”, по существу, означает следующее: как мы должны использовать (или учитывать) особенности Русской цивилизации, русского менталитета, особенности современного состояния огромного народа при решении проблем, связанных с выходом страны из тех экономических и нравственных тупиков, в которых она оказалась. И как, в сочетании с общепланетарными тенденциями развития, оценить перспективы будущего нашей страны, как на этой основе предложить народу некоторую нравственную позицию, которая позволит ему выйти из состояния апатии и ощущения безнадежности, дать ему в руки не утопию, а ре-

<sup>11</sup> Солженицын А. И. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Моисеев Н. Н. Русский вопрос // Н. Н. Моисеев. Время определять национальные цели. М.: Изд. МНЭПУ, 1997. С. 62–77.

ально существующую перспективу. Необходимо указать и те возможности, на которые следует опереться народу, и те опасности, мимо которых люди проходят, часто не отдавая себе отчета в их последствиях»<sup>14</sup>.

Следуя мыслителю, выход страны из нынешних нравственных, политических и экономических тупиков, формирование ее современной стратегии развития осуществимы при опоре на особенности Русской цивилизации, русского менталитета. Невозможно решить сложнейшие общественно-политические проблемы «без апелляции к особенностям народа, к которому мы принадлежим»<sup>15</sup>. На пути слепого копирования иных цивилизационных моделей высок шанс «растерять то настоящее русское, что нами нажито за тысячу лет»<sup>16</sup>. Важно обрести утерянное самоуважение. «Наша будущность связана с осознанием нашей собственной Российской цивилизации и как самоценности, и как ценности общепланетарной»<sup>17</sup>. Важная характеристика России как самостоятельной и целостной цивилизации — «умение разноплеменного существования». Указанная черта Российской цивилизации имеет общепланетарное значение. Всемирное раскрытие миротворческого потенциала России для мыслителя представляется стратегически важным в целях обретения общепланетарной стабильности.

Следуя логике Н. Н. Моисеева, русский вопрос значим для будущего России и всего мира. Важно преодолеть кризис идентичности на путях обращения к самобытному цивилизационному опыту многовекового развития, включающему бесценный опыт проживания народов в согласии, уникальный опыт совместного жизнестроительства. Выработанные в ходе длительного исторического пути миростроительные, миротворческие образы жизни, ставшие традиционными для России, имеют значение как для самой страны, так и для всего мира. Их творческая актуализация позволит гармонизировать нынешнюю трудную ситуацию внутри страны, а также может служить формированию общепланетарной стабильности. Обращение к глубинам исторически данного собственного богатейшего духовного опыта (а никак не копирование чужого) и есть та нравственная позиция, которая способна придать силы народу для решения современных проблем, помочь обрести реально существующую перспективу, а не утопию.

Очерченные трактовки русского вопроса довольно близки по смыслу и взаимно дополняют друг друга. Обе позиции констатируют кризис идентичности русского народа, связывают преодоление идентификационного кризиса с глубоким обращением к данному в истории духовному опыту, самобытным культурным традициям. Обе позиции зиждутся на утверждении общероссийского значения преодоления кризиса идентичности русским народом. Русское духовно-творческое самостояние приобретает общероссийский смысл.

## **2. Вопрос о праве России на национальное и цивилизационное бытие в творчестве А. С. Панарина**

Осмысление русского вопроса А. И. Солженицыным и Н. Н. Моисеевым подразумевает оппозицию механическому копированию западного опыта. Такое копирование может обернуться нивелировкой русской культуры и культурного мира всех народов страны. На пути слепого подражания возможно растерять то русское, что приобретено за тысячу лет.

<sup>14</sup> Моисеев Н. Н. Русский вопрос // Н. Н. Моисеев. Время определять национальные цели. М.: Изд. МНЭПУ, 1997. С. 62–77.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

После крушения СССР в отдельных сегментах российской экспертной среды утверждается понимание западных обществ как передовых и модернизированных. Механическое копирование их современного опыта общественного и государственного развития, калькирование изготовленных на их территории идеологических конструкций, якобы неоспоримо доказавших свою эффективность, воспринимается как благо, как единственно возможный путь вхождения в пространство современного модернизированного мира.

Между тем при пристальном анализе ценностное и интеллектуальное формирование западных обществ в конце XX столетия было противоречивым и неоднозначным. В пользу этого свидетельствует распространение постмодернистских и нелиберальных умонастроений, являющих собой образ западного мира, отчужденный от собственных духовно-ценностных оснований.

Как известно, постмодернистская деконструкция полагает целью критику и ниспровержение основополагающих концептов и ценностей классического европейского философского и культурного наследия. Постмодернистскими интеллектуалами обосновывается замещение классических форм культурной жизни Европы (имеющих универсальное значение) экспансией массовой культуры и обществом потребления. Постмодернистское конструирование социальной действительности отнюдь не требует модернизационного движения общества. Постмодернистская картина мира полагается без творческого субъекта, не подразумевая аргументирование научно-технического прогресса, промышленно-технологического, экономического, общественно-политического творчества. «Смерть субъекта» в деконструкции сочетается со стремлением деконструировать «большие субъекты» — народы с их ценностями и культурой, современные государства. При этом постмодернистской мыслью оспаривается классическое понимание народного суверенитета, этноса, нации, общественной и государственной жизни.

Распространение неолиберализма, испытавшего сильное влияние постмодернизма, сопряжено с обоснованием неизбежного пересмотра образов жизни, общего блага, культуры и истории сообществ как условия их эффективного экономического развития. Оно сочетается с пропагандой прав человека как субъективно трактуемых индивидом вне культурных и моральных контекстов. Неолиберализм сводит свободную разумную личность к набору экономических инстинктов, за границы которых ей не дано выйти, настаивает на конструировании общественной и политической жизни посредством ценностно-нейтральных суждений и действий. Им аргументируются сведение человека к пассивной функции рынка, истолкованного в качестве анонимной стихии, редукция личности и социальных систем к манифестации не предполагающих сублимации эгоистических инстинктов, вульгарный социал-дарвинизм.

Заявляя о «смерти субъекта» в мире экономических инстинктов потребления и обезличенных полей массовой культуры, содействуя вытеснению национальных культурных форм инфантилизированной посткультурой и утилитарной рациональностью, провозглашая «архаичность» и «неэффективность» традиционных ценностей, исторически сформированных образов жизни, общечеловеческих представлений о нравственном достоинстве, «несовременность» классического понимания нации и государства, неолиберализм и постмодернизм формируют достаточно противоречивый вектор движения западных обществ. Ориентация на этот вектор вряд ли способна дать странам и народам выверенную перспективу развития.

Известный отечественный мыслитель А.С. Панарин верно отмечал, что Россия к концу XX столетия столкнулась с угрозами, исходящими от неолиберализма и постмодернизма. Им было верно указано на превращение постсоветского общественно-государственного пространства России в полигон для испытания неолибераль-

ных и постмодернистских идей. В своих работах А. С. Панарин показывает, каким образом осуществлялось заполнение постсоветского идеологического вакуума неолиберальными и постмодернистскими смыслами. На его взгляд, некритическое следование западному постмодернистскому деконструктивизму может обернуться необратимой духовной, а затем и материальной катастрофой для страны. В связи с чем вопрос о праве России на самобытную цивилизационную идентичность, о ее праве быть не похожей на современный Запад оборачивается вопросом о праве на ее национальное и цивилизационное бытие как таковое. Преодоление деструктивного влияния западных идеологий видится мыслителю на путях укоренения в ценностном мире русской культуры и Российской цивилизационной общности.

А. С. Панарин верно увязывает вторжение в социокультурные ткани России западных идеологических систем с вопросом о самой возможности национального существования. Действительно, экспансия западных идеологий конца XX столетия — начала XXI не только создает препятствия гармоничному развитию Российской цивилизации, но проблематизирует само ее бытие. Осмысление национального вопроса А. С. Панариным характеризуется содержательной полнотой. Оно связано с глубоким анализом неорганичных для российского историко-культурного опыта, выработанных на Западе идеологических конструкций, а также путей их внедрения в общественно-государственную жизнь страны. Ответственное философское мышление А. С. Панарина органически дополняет идеи А. И. Солженицына и Н. Н. Моисеева. Обесцениванию национального, размыванию цивилизационной самобытности содействует распространение искусственных, неорганичных для страны, заемных специфических идеологических конструкций. В целях гармоничного развития страны от них необходимо отказаться.

### **3. Критический анализ западных идеологических конструкций и преодоление их влияния на общественно-государственную жизнь страны как существенная составляющая русского вопроса**

Русский вопрос подразумевает глубокий анализ специфических идеологий, распространение которых в общественно-государственной жизни приводит к тому, что национальная идентичность становится объектом фальсификаций и манипуляций. Представляется принципиально важным критический разбор идеологических конструкций, которые делаются фактором, негативно влияющим на развитие страны. Неолиберальные и постмодернистские идеологические описания России не просто задают параметры многих общественно-политических дискуссий, предлагаются в качестве одной из возможных трактовок идентичности россиян, но прежде всего претендуют на формирование доминирующего репертуара идеологий. Они выступают факторами, целенаправленно меняющими сознание людей и трансформирующими реальность. Именно они могут быть соотнесены с обозначенными ключевыми проблемами в сфере межнациональных отношений как порождающая их и содействующая консервации структура<sup>18</sup>. Вне преодоления влияния на общественно-государственную жизнь неорганичных идеологических конструкций осуществление таких задач как сбережение народа, укоренение в ценностном мире собственных традиций, раскрытие духовного потенциала Российской цивилизации видится достижимым с трудом. Верная постановка русского вопроса невозможна без выявления, пристального критического анализа концептуального фактора, задающего конфликтные векторы социального развития. Значимым представляется выработка по отношению к неолиберальным и постмодернистским идеологическим конструкциям целостного аппарата концептуальной критики.

<sup>18</sup> См.: Глава 1.4.

Как уже отмечалось, А. И. Солженицын выступал противником внедрения искусственно конструируемой абстрактной российской идентичности. Он был оппонентом обезличения русского народа в формально трактуемом гражданстве. Тем самым мыслитель вплотную подошел к освещению проблемы навязывания обществу и государству разработанных на Западе, не укорененных в российском культурно-историческом опыте, неорганичных для страны теорий и практик гражданского нациестроительства.

К сожалению, приходится констатировать, что представителями экспертного сообщества продолжали и продолжают навязываться обществу и государству некритически заимствованные, механически копируемые западные (неолиберальные и постмодернистские) теории гражданской нации. Они преподносятся как единственно возможные, как некое «откровение» о национальном вопросе. В их контексте речь идет о «качественно новом» уровне формирования национальной идентичности. Складывается впечатление, что Россия до недавнего времени в сущности не имела вразумительных представлений о гражданской нации. Образ российской нации заведомо искажается по западным лекалам, утрачивая характерное для российского культурно-исторического пути содержание, что означает фальсификацию гражданского нациестроительства.

Обозначенные западные подходы не являются укорененными как в российской, так и в европейской истории. Они представляют собой противоречивые разработки западных экспертных групп и социальных технологов конца XX — начала XXI столетия, связанные с повсеместно подвергающимся критике неолиберализмом и постмодернизмом, предающими забвению пути исторического развития народов и государств.

Формально трактуемое согражданство не стало и не сможет стать сплачивающей народы страны, цементирующей ее единство идеей. Перед нами идея, не вызревшая на общенародном уровне, не получившая широкого общенародного признания. Она лишена перспективы укоренения в сознании россиян, не способна завоевать их сердца. Речь идет об элитарном интеллектуальном проекте, на который нет запроса со стороны граждан страны, идеологической конструкции, воплощаемой посредством социальной инженерии без их согласия.

Формальные скрепы отнюдь не тождественны содержательным идентификационным ориентирам. Их недостаточно для обретения обществом солидарности. Они не способствуют формированию мотивации участия личности в общественной жизни. Они не содействуют поддержанию образующих целостное социальное пространство связей. Описание идентичности исходя из сугубо формальных критериев, при игнорировании критериев культурно-цивилизационного и ценностного характера, без учета культурно-цивилизационного ландшафта страны, не может стать ресурсом развития.

Внедрение формальных теорий гражданской нации позволяет усомниться в осязаемости государственного и национального. С одной стороны, это приводит к снижению интенсивности исторически вызревших форм идентичности, стимулированию процессов их размывания, разрушению структур национального самосознания, отчуждению от участия в общественно-политической деятельности. С другой стороны, «натиск» со стороны искусственно проектируемой абстрактной идентичности вызывает к жизни «идентичность сопротивления». Им провоцируется мобилизация и политизация национального и этнического, фактически генерируются различные формы национализма, экстремизма и сепаратизма.

Формальные трактовки гражданской нации наполняются мультикультуралистским содержанием. Мультикультурализм — неотъемлемая составная часть формальных

подходов к строительству гражданской нации. Сегодня уже очевидно: внедрение принципов мультикультурализма угрожает безопасности сообществ. Нельзя недооценивать его дезинтеграционный потенциал. Мультикультурализм содействует возрастанию конфликтности и разобщенности, взаимному отчуждению, разрушению целостного государственного и культурного пространства, фрагментации и дроблению идентичности.

Внедрение теории абстрактного согражданства отнюдь не способствует модернизационному движению общества. Оно не в состоянии обеспечить ценностное сопровождение модернизационных изменений. Таким внедрением умалется представление о достоинстве гражданина, без которого модернизационный прорыв не достигим. Нельзя забывать, что именно осознание духовного достоинства, живущее на культурных ценностях и истории, выступает глубинным основанием модернизационных процессов. Поборники проекта конструирования абстрактной гражданской идентичности, настаивая на дискриминационном вытеснении национальной культуры из сфер общественно-политической жизни, оказываются соучастниками блокирования модернизационного движения общества.

Экспериментирование с практическим формированием абстрактной идентичности может иметь катастрофические последствия. Государственная политика, основанная на принципах формально-гражданского нацистроительства, будет демонстрировать системные сбои, обернется ростом очагов межнационального напряжения, приведет к развитию многообразных форм национализма и сепаратизма. Внедрение теории абстрактного согражданства содействует утверждению в качестве ведущей, стратегической культуры (как общей системы ценностей, доминирующей над различиями), не глубоко присущей обществу исторической культуры и идентичности, а общества потребления и массовой культуры нарциссизма, что осложняет консолидацию общества, без которой модернизация невозможна.

#### **4. Ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России как отражение русского вопроса**

В докладе «О мерах по укреплению межнационального согласия в российском обществе», представленном рабочей группой на заседании Президиума Государственного Совета РФ (11 февраля 2011 г., Уфа), в качестве ключевых проблем в сфере состояния межнациональных отношений верно выделены:

- слабая общероссийская гражданская идентичность, в том числе у северокавказской молодежи, при все большей значимости этнической и религиозной самоидентификации;
- этнополитический и религиозно-политический радикализм и экстремизм, в том числе в молодежной среде;
- сложное социокультурное самочувствие русского народа на фоне этнической мобилизации других этнических сообществ и роста числа мигрантов, неудовлетворенность его этнокультурных потребностей;
- рост националистических настроений в среде русской молодежи;
- низкая активность неправительственных организаций;
- отсутствие общественного согласия по вопросу базовых ценностей российского общества, по-прежнему незначительная роль традиционных (в том числе семейных и религиозных) ценностей в жизни современного россиянина на фоне роста активности как традиционных, так и новых религиозных организаций;
- попытки реализации на территории Российской Федерации ряда геополитических проектов в интересах отдельных зарубежных государств, этнических или

религиозных сообществ и направленных на дестабилизацию общественно-политической ситуации в России вплоть до распада государства по этническому или религиозному принципу.

Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» отмечает все те же фундаментальные проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России, расширяя их перечень:

- слабое общероссийское гражданское самосознание (общероссийская гражданская идентичность) при все большей значимости этнической и религиозной самоидентификации;
- этнополитический и религиозно-политический радикализм и экстремизм;
- сложное социокультурное самочувствие русского народа, неудовлетворенность его этнокультурных потребностей;
- рост националистических настроений в среде различных этнических общностей;
- рост числа внешних трудовых мигрантов и их низкая социокультурная адаптация к условиям принимающего сообщества;
- недостаточная координация как на федеральном, так и на региональном уровне использования ресурсов в целях достижения гармонизации межнациональных отношений, укрепления гражданского единства многонационального народа Российской Федерации (российской нации);
- сохранение (при высоком российском стандарте защиты языковых и культурных прав народов России) неудовлетворенности в среде отдельных народов уровнем обеспечения их культурно-языковых прав;
- сохранение сложной этнополитической и религиозно-политической ситуации на Северном Кавказе;
- усиление негативного влияния внутренней миграции на состояние межэтнических и межрелигиозных отношений в субъектах Российской Федерации.

В Указе Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» прямо говорится о том, что нерешенные проблемы в сфере межнациональных отношений вызваны просчетами в государственной национальной политике Российской Федерации. При этом указывается на сохранение актуальности проблем, связанных с проявлениями ксенофобии, межэтнической нетерпимости, этнического и религиозного экстремизма, терроризма.

Цели государственной национальной политики Российской Федерации подразумевают упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации). К сожалению, при взгляде на выделенные ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений очевидно, что потенциал общегражданской национальной солидарности остается до сих пор явно недостаточно раскрытым. Между тем единый многонациональный народ рассматривается единственным источником власти в Конституции страны!

Отмеченные проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России позволяют говорить о том, что к настоящему времени недостаточно раскрыты:

- миссия русского народа как скрепляющего многонациональное единство страны;
- роль русского народа как государствообразующего;
- роль русского народа как свободно творимой нации, вбирающей в себя тех, кто добровольно становится русским по душе;

- роль русской культуры как собирающей единое и целостное культурное поле страны;
- глубинная, основанная на многовековом опыте совместного проживания взаимосвязь русского народа и народов России;
- «умение разноплеменного существования» (по терминологии Н. Н. Моисеева), опыт проживания народов в согласии, уникальный опыт совместного жизнестроительства как сущностные характеристики Российской самостоятельной и целостной цивилизации.

Выявление столь фундаментальных ключевых проблем в сфере состояния межнациональных отношений в современной России позволяет говорить о сохранении значимости русского вопроса.

## 5. Итоги

Концепции русского вопроса А. И. Солженицына и Н. Н. Моисеева близки по смыслу и взаимно дополняют друг друга. Обе позиции зиждутся на утверждении общероссийского значения русского духовно-творческого самостояния. Ответственное философское мышление А. С. Панарина органически дополняет идеи А. И. Солженицына и Н. Н. Моисеева. Он верно увязывает вторжение в социокультурные ткани России западных идеологических систем с вопросом о самой возможности национального существования. Действительно, экспансия западных идеологий конца XX столетия — начала XXI не только создает препятствия гармоничному развитию Российской цивилизации, но проблематизирует само ее бытие.

Русский вопрос подразумевает глубокий критический анализ специфических идеологий, распространение которых в общественно-государственной жизни приводит к тому, что национальная идентичность становится объектом фальсификаций и манипуляций. Претендующие на формирование доминирующего репертуара идеологий неолиберальные и постмодернистские описания России могут быть соотнесены с ключевыми проблемами в сфере межнациональных отношений страны как порождающая их и содействующая консервации структура. Вне преодоления влияния на общественно-государственную жизнь страны неорганичных для нее, заемных идеологических конструкций, осуществление таких задач как сбережение народа, укоренение в ценностном мире собственных традиций, раскрытие духовного потенциала Российской цивилизации видится достижимым с трудом. Значимым представляется выработка по отношению к западным (неолиберальным и постмодернистским) идеологическим конструкциям целостного аппарата концептуальной критики.

## Глава 2. Постмодернистские и неолиберальные стратегии нациестроительства

### 1. Пришествие нового национализма: постмодернистский национализм против наций, государств и цивилизаций

Сегодня складывается впечатление, что исчезли границы между действительностью и виртуальным миром компьютерных игр, где каждый может построить государство-игрушку, сконструировать исходя из собственных представлений народ. Современный мир все более и более поглощается волнами микронационализма. Небезосновательно можно говорить и об экспорте революции микронационализма в глобальном масштабе. При этом речь идет именно о пришествии нового национализма — национализма неклассического, имеющего обоснование в теориях и практиках постмодернизма и неолиберализма, стремящихся сформировать эру глобальной фрагментации.

Микронационализм, миноритарный национализм, уменьшительный национализм — все это лишь различные имена одного явления. Имеется в виду деконструкция исторически сложившихся больших сообществ путем проектного конструирования развития сообществ локальных. Направляемые локальные образования видятся призванными способствовать дезинтеграции наций, государств и цивилизаций. Конструируемое «возрождение» малых сообществ призвано обернуться их «эмансипацией», «высвобождением сил», «подавляемых» сообществами большими.

Идеология микронационализма содержит тезис, согласно которому последовательный курс на этнонациональную регионализацию и локализацию социальной жизни, ее «освобождение» из-под власти больших целостностей с их «угнетающей» централизацией всесторонне способствует «раскрытию» экономического потенциала территории, оберегает население от распыления «творческой» энергии, делая «развитие» более «эффективным». Подразумевается, что «подавляющее» воздействие большого сообщества выступает помехой на пути «результативного» включения в структуры глобального рынка. Проще говоря, сильные большие сообщества препятствуют действенной работе международных банков, транснациональных корпораций, международных финансовых домов, глобальных рыночных сил и т. п. Они являются преградой на пути полноценного вхождения в мир потребления, и в силу этого становятся излишними. Собственно, сама необходимость небольшого государства в рамках конструируемой этнонациональной общности объясняется потребностью в более эффективном потреблении товаров. Его значимость во многом утверждается через суверенное потребление — потребление, не опосредованное большим сообществом. Микронационализм принципиально не обладает системно разработанной социально-экономической программой, так как предполагает включение формируемого «народа» и государства в неолиберальные экономические проекты. В этой связи микронационализм превращается в расходный материал для построения глобального рыночного порядка. Мир диссидентствующих провинций, устремленных к автономии и независимости, делается обреченным на послушание механизмам мировой рыночной экономики.

Силы микронационализма исходят из принципа национального суверенитета. Классическое понимание народного суверенитета связано с идеей свободного, нравственно ориентированного, разумного субъекта, который обретает целостность своего личного бытия в национальной коммуникации. Единение в национальном сообществе приводит не к обезличиванию, а к раскрытию персонального начала. Объединение людей в нацию сопровождается возрастанием свободы. В большом сообществе многократно увеличивается мощь человека в деле покорения слепых сил природы, в деле построения культуры как царства духа, открываются благоприятные возможности возрастать в нравственности и разумности.

Разделение человечества на суверенные народы подразумевает и перспективу единства. Духовное единение людей осуществляется посредством солидарности самобытных национальных миров. Человечество всегда остается личностным и национальным. Его единство раскрывается в общении самобытных народов, национально конкретных сообществ, взаимодействии неповторимых цивилизационных образований. Между идеей нравственного единения человечества, общечеловеческим суверенитетом и многообразием духовных путей развития присутствует очевидная связь.

Классическое понимание суверенитета подразумевает отстаивание образа человека как активного субъекта исторического процесса, как существа, выступающего из природы в мир духовной свободы, истории и культуры. Человеческое сообщество, сводящее свою суть к потреблению, есть ли действенный исторический субъект? Если сообщество противопоставляет себя другим во имя подчинения аноним-

ным полям товарного фетишизма, то не идет ли речь о пути в мир слепой экономической необходимости? Не имеется ли в виду апология сил, разрушающих личностную и нравственную природу духовности, самые основания народной культурно-исторической жизни человечества? Не означает ли подчинение народа обезличенному экономическому порядку — подчинение разумно-духовного начала природно-экономическим инстинктам? Не подразумевает ли односторонний выбор в пользу экономикоцентристки организованного всесмешения отказ от права быть субъектом истории, забвение суверенитета как универсальной ценности? Не идет ли речь в таком случае, скорее, об обезценивании национально-культурного многообразия человеческого бытия, утрате жизнотворческой связи сообщества с нациеобразующими началами, деконструкции национального самоопределения?

Спутником постмодернистского микронационализма выступает постмодернистский макронационализм. Речь идет об отстаивании суррогата большой гражданской нации, последовательно противопоставляемой нации соотечественников, редукции «плотной», насыщенной культурой и духовными смыслами национальной идентичности к «тонкой», абстрактно-бессодержательной, конструируемой на базе совпадения предпочтений в сфере потребления. В таком случае гражданский национализм сводится к формальному конституционному «патриотизму» и «патриотизму» потребления. Нация оборачивается виртуальным образованием, сооружаемым посредством экономических контрактов и телешоу. Постмодернистский макронационализм также оказывается задействованным в деконструкции больших национальных и цивилизационных целостностей.

Поднимающиеся силы постмодернистского национализма — очевидный вызов XXI столетия. Они несут нестабильность и хаос, болезненный процесс дробления сообществ, усиливают атмосферу неопределенности, подозрительности и недоверия в международных отношениях. Имитируя классические модели народного самоопределения, адепты постмодернизма осуществляют их последовательную фальсификацию. Опираясь на фолианты деконструктивистской схоластики, непрерывно финансируемые социально-технологические лаборатории, они стараются проектировать жизнь народов исключительно по своим лекалам. К глубокому сожалению приходится признать, что в России присутствуют постмодернистски ориентированные интеллектуальные центры, служащие очагами конструирования и распространения постмодернистского микро- и макронационализмов. Преодоление их влияния остается одной из стратегических задач развития страны в настоящее время.

## 2. Суверенитет: сущностные характеристики и формы отчуждения

«Общий интерес, поставленный выше интереса частного, создает то, что называется суверенитетом, — правом данного общества на независимое от других, подобных ему государственных обществ, существование, совместно с правом, во имя Целого, Единого требовать себе подчинения от Частного, Личного. Это суверенное право находит себе выражение в верховной власти, какова бы по форме ни была последняя...» — писал выдающийся отечественный историк Е. Ф. Шмурло<sup>19</sup>. «Суверенная власть не спрашивает отдельную личность или союз частного характера, согласны они или нет исполнить ее повеление, но прямо и категорически предписывает им свой закон, предъявляет свое требование», — утверждает он<sup>20</sup>. Очень важно обратить внимание на то, что суверенитет — осуществление общей воли, подчиняющей мир частных интересов. Основание суверенитета заключено в наро-

<sup>19</sup> Е. Ф. Шмурло. Курс русской истории. Возникновение и образование Русского государства (862–1462). СПб., 1998. С. 13.

<sup>20</sup> Там же.

де как свободном носителе исторически сформированных форм жизни. Провозглашение суверенном народа восходит к христианскому пониманию человека, к идее суверенной личности, образу автономного творца, возвышающегося через обладание даром свободы над миром природы. Народ, будучи носителем суверенитета и независимым субъектом истории, есть сообщество свободных персон, личностное сообщество. Очевидно, классическое понимание суверенитета соединено с достаточно ясным видением сообщества. Речь идет о сообществе, регулирующем собственную природу через пронизанную культурой свободу. Народ как политический и исторический суверен, большой субъект отнюдь не сводим к «толпе одиноких», где инстинкты и эгоистические интересы поглощают свободу и разум.

Классическому пониманию суверенитета в настоящее время довольно жестко противостоит неolibеральная и постмодернистская мысль. Заявляя о пронизанности социального и государственного пространств всепроникающими рыночными механизмами, смерти субъекта в мире экономических инстинктов потребления и бессознательных полей массовой культуры, представители обозначенных интеллектуальных направлений видят любые сообщества через призму принципов экономического индивидуализма и атомизации. Но возможно ли разработать понятие народного суверенитета на подобном фундаменте? Возводим ли народный суверенитет на базе «достаточных» экономических оснований? Не оспаривается ли воля народа как суверенного субъекта посредством его низведения к пронизанному индивидуализмом атомизированному сообществу?

Если народ замещается космополитической «нацией» потребления, экономической «нацией» товарного фетишизма, рыночным «этносом», то не имеем ли мы дело с конструированием фальсифицированного образа народа и отчуждением суверенитета? Во всех случаях суверенный субъект должен принести себя в жертву экономическим обстоятельствам. Народное самоопределение низводится к выбору в пользу сырья для экономических процессов. Фактически речь идет о приватизации суверенитета атомизированным экономическим «социумом», его растворении в мире инстинктов потребления, сжатию в тисках экономической власти.

Обоснование народного суверенитета через экономический атомизм не только невозможно, но и способствует его упразднению. Сам по себе экономический атомизм несет мощные центробежные силы и не содействует долгосрочному функционированию целостных социальных образований, выстроенных исходя из внеэкономических солидарных принципов. Через призму экономического атомизма связующие народ силы есть не более чем фикция. В конечном счете их наличие свидетельствует лишь о неспособности рационально употребить человеческие ресурсы.

Важно отметить: рост инициативности супранациональных акторов общественно-политической жизни не означает, что государство суверенного народа перестает быть ее основополагающим субъектом. Концепт государственного суверенитета не означает некой «абсолютной» свободы, исключающей любую «зависимость». Суверенитет подразумевает формирование государством стратегии развития, которая может включать и поиск помощи у других государств. Однако государство само решает, каким образом и где искать помощь. Тем не менее, требуются серьезные оговорки. Речь идет о супранациональных акторах, формируемых на базе стратегий гуманитарного развития. В таком случае кооперация сулит открытие новых возможностей в сфере безопасности, технологического и экономического развития. Взаимосвязь народов влечет усиление содержательного суверенитета. Кооперация умножает независимость государств. Объединение, «сложение» суверенитетов в культурно-цивилизационном пространстве открывает новые возможности их расширения. При подчинении государств финансовым группам с их частными эконо-

мическими интересами, то есть экономической власти, речь все-таки должна идти об ограничении суверенитета. Призыв к конструированию большого хозяйственного пространства на базе утверждения анонимного характера экономических отношений, рыночной «цивилизации» вне собственно гуманитарного вектора развития как фундаментального основания экономических процессов отнюдь не открывает перспектив для расширения суверенитета.

Исторически русский народ и народы России осуществили выбор в пользу развития в возвышенном значении цивилизационной субъектности. Гуманитарный вектор цивилизационного развития России способствовал формированию большого пространства, великой цивилизационной системы, включающей многие народы Евразии. Речь идет об устойчивом цивилизационном пространстве, возведенном на фундаменте прочных социокультурных связей, где находили свое полное раскрытие интегративные силы народов, осуществлялась их кооперация при одновременном сохранении собственной самобытности. Речь идет о пространстве, на котором цивилизационная идея обрела конкретное воплощение. Несомненно, силам, оспаривающим народный суверенитет, закрыт доступ к уразумению логики развития и принципов жизни суверенного цивилизационного пространства, высокой цивилизационной связанности народов, свободно самоопределяющихся в качестве большого субъекта цивилизационного развития. Сегодня принципиально отстоять исторический выбор русского народа и народов Евразии в глобализирующемся мире, не дать обратиться великому цивилизационному пространству в бессубъектные транспортные коридоры, флюгерные поля анонимного экономического взаимодействия. Необходимо оппонирование угрозам поглощения цивилизационной субъектности «объединительным» процессам, сооружающимся на базе экономического индивидуализма и атомизации.

### **3. Космополитическая нация versus нация соотечественников**

В настоящее время на русском языке стала доступна работа видного канадского идеолога неолиберализма У. Кимлики (бывшего советника Правительства Канады) «Современная политическая философия. Введение». По ряду недоразумений она начала рассматриваться как образец мультипарадигмального подхода к предмету современной политической философии и даже как один из лучших учебников по политической теории. Между тем книга представляет собой изложение постулатов неолиберализма в контексте течений мысли, в той или иной степени близких его идейному комплексу (утилитаризм, либертарианство, феминизм, мультикультурализм). Когда же речь заходит об альтернативных подходах, то они либо стилизуются под неолиберализм, либо же их воспроизведение заменяется изложением его идей. Ознакомление с работой не позволяет усмотреть выстраивания хоть сколько-нибудь последовательного логического обоснования неолиберальных принципов, что делает книгу шедевром постмодернистского деконструктивизма и вместе с тем бесконечно отдаляет от классической политической философии. Автором освещается и неолиберальная модель нациестроительства.

У. Кимлика отмечает, что крупнейшие теоретики неолиберализма признают: сама по себе приверженность демократическим принципам совершенно не объясняет наличие границ между национальными государствами Европы. Границы европейских государств просто принимаются ими как нечто само собой разумеющееся, как необъясненная данность. Однако они выражают надежду, что признание единых демократических принципов гражданами будет гарантировать солидарность и стабильность. Юрисдикция и исторические границы не будут более оспариваться.

У. Кимлика честно заявляет, что само разделение европейского мира, усвоившего сходные принципы демократии, на национальные государства остается необъяс-

ненным в границах неолиберализма. В ходе анализа конфликтной ситуации внутри Великобритании, Испании и Канады ему приходится признать, что неолибералы проектируют утопию: признания общих демократических принципов явно недостаточно для поддержания целостности государства. Но в таком случае условие функционирования национального государства заключается в обретении гражданами согласия не просто по поводу принципов управления, но и относительно того, что они выступают единым нравственным сообществом — сообществом, где сограждане имеют нравственные обязательства по отношению друг к другу. Ощущение приверженности к нравственному сообществу не может быть обусловлено исключительно принципами демократии. Оно глубже их.

Анализируя процесс строительства европейских гражданских наций, приведший к формированию политических и этических сообществ, обладающих единым национальным языком, культурой и идентичностью, У. Кимлика сомневается в его либеральном характере. Но как же отделить подлинно либеральное нациестроительство от подделок? Оказывается, строительство нации либерально, если не навязывается конкретное видение общего блага, не поощряется высокий уровень «насыщенности» поддерживаемой национальной идентичности конкретным содержанием. Строительство нации должно не вступать в противоречие с неолиберальным принципом нейтральности. Возможно строительство наций без поддержки общей концепции блага и конкретно-смыслового наполнения национального единства. Более того, национальная идентичность становится основой либеральной политики именно в силу нейтральности по отношению к представлениям о благе, благодаря тому, что определенные стили жизни, религии, традиции и обычаи не ставятся в привилегированное положение. Если же идентичность учитывает этническое происхождение, религиозную веру, те или иные модели блага, то речь идет о нелиберальных государствах и обществах.

Классический для европейской политической философии подход, следуя которому общественное единство зиждется на согласии относительно базовых культурных ценностей и исторически сформированных образов жизни, отвергается канадским неолибералом без всякой аргументации. Общих целей, которые могут быть приемлемыми для всех групп общества, не может быть, потому что их просто не существует! Исторические практики, на базе которых народы Европы возводили свое видение общего блага, определялись малым сегментом общества — белыми мужчинами. Следование общим целям ставит под сомнение легитимность маргинализированных групп. Нейтральность по отношению к базовым ценностям предпочтительна, так как отрицает исключение маргинальных групп и потенциально охватывает всех членов общества.

Очевидно, неолиберальная нейтральность, на взгляд канадского идеолога, зиждется на поощрении абстрактной, бессодержательной, формально трактуемой национальной идентичности. Непрестанно ощущая нехватку рациональной аргументации для обоснования собственной позиции, У. Кимлика противопоставляет «толстую» (насыщенную содержанием) национальную идентичность — «тонкой». Последний термин должен убедить читателя, что речь все-таки идет о национальной идентичности, а не о ее деконструкции, что на подозрении оказываются лишь культурно насыщенные сообщества. В таком случае делается возможным говорить об истории, территории, языке, участии в деятельности общих социальных и политических институтах и даже культуре. Но данный тезис блокируется утверждением, следуя которому все это не только не должно сковывать граждан в безграничной свободе пересмотра стилей и образов жизни, но и может быть питательной средой такого пересмотра.

Впрочем, эпизодически У. Кимлика (желая найти рациональные аргументы для обоснования своей позиции) совершенно неожиданно начинает воспроизводить

тезис о заданности национальной идентичности участием в особой социетальной культуре демократического сообщества, решительно опровергая сам себя, так как уже заявлял, что демократические принципы сами по себе (даже названные культурой) неспособны организовать нацию.

Итак, существует две модели образования и воспроизводства национальной идентичности. Одна из них насыщена ценностным, культурным, глубинным историческим, религиозным, этническим содержанием. Другая — «тонкая», ненасыщенная, подразумевающая торжество либеральной нейтральности по отношению к исторически сформировавшимся ценностям и образам жизни. И хотя первая вызревала исторически, она должна быть преодолена второй.

Нетрудно показать, что характерные для неолиберализма воззрения У. Кимлики близки подходам Ю. Хабермаса — другого крупнейшего неолиберального стратега.

В своей работе «Вовлечение другого. Очерки политической теории» Ю. Хабермас исходит из жесткого противопоставления гражданской нации и нации соотечественников.

Нация граждан — продукт волевого стремления, правовая общность свободных и равных граждан, источник демократической легитимации. Это нация космополитическая, стремящаяся к достижению равенства интересов с другими нациями в рамках международных наднациональных структур.

Нация соотечественников — воспринимающая себя продуктом природы общность, сформированная на основе языка и единой исторической судьбы. Это нация натуралистически истолкованная, исторически утверждавшая свою независимость путем военного насилия.

«В понятийную структуру национального государства проникает напряженность между универсализмом эгалитарной правовой общности и партикуляризмом общности исторической судьбы», — недвусмысленно утверждает Ю. Хабермас<sup>21</sup>. «Указанная амбивалентность остается безопасной до тех пор, пока космополитическое понимание нации граждан сохраняет превосходство над этноцентрическим толкованием нации, которая беспрестанно пребывает в состоянии скрытой войны. С универсалистским самопониманием демократического правового государства вполне совместимо лишь ненатуралистическое понятие нации»<sup>22</sup>. Достижения гражданской нации оказываются в опасности, если ее интегративная сила «сводится обратно к дополитической данности народа, возникшего естественным путем, то есть к чему-то, что не зависит от формирования общественного мнения и политической воли самих граждан»<sup>23</sup>.

Следуя Ю. Хабермасу, в прошлом национальное государство выполняло «интегрирующую функцию благодаря тому, что правовой статус гражданина соединялся с культурной принадлежностью к нации»<sup>24</sup>. В настоящее время необходимо «отвергнуть тот амбивалентный потенциал, который некогда действовал в качестве движущей силы»<sup>25</sup>. Под давлением сил мультикультурности и глобализации более невозможно соединять воедино гражданскую и культурную нации. Проще говоря, нация как культурное сообщество, ценностно-консолидированный народ может быть демонтирована. Но наивно думать, что Ю. Хабермас озабочен сохранением

<sup>21</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001 // <http://www.fedy-diary.ru/html/102012/18102012-01a.html>

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

значения национального государства, пусть и с формально трактуемой гражданской нацией. Избегая откровенного тезиса о полном упразднении национального государства в дееспособных международных институтах, он предлагает говорить о том же в более мягкой форме: «В силу этого напрашивается конкурирующая трактовка, согласно которой национальное государство должно быть, скорее, “снято”, нежели упразднено»<sup>26</sup>.

Но как же быть, если сообщество будет упорствовать в соединении гражданской нации и нации соотечественников? Если оно будет отстаивать культурно насыщенную модель национальной идентичности? «На повестке дня стоят стратегии, влияющие — по возможности ненасильственно — на внутреннее состояние государств с целью способствовать развитию самостоятельной экономики и нормальных социальных отношений, равномерному участию в демократическом процессе, правовой государственности и культивированию терпимости»<sup>27</sup>. Однако возможны и гуманитарные интервенции. «Тем не менее, такие интервенции в пользу демократизации внутреннего порядка несовместимы с тем пониманием демократического самоопределения, на котором основано право на национальное самоопределение ради коллективного самоосуществления культурной формы жизни»<sup>28</sup>. Для Ю. Хабермаса гуманитарные интервенции можно обосновать лишь через неклассическое понимание национального самоопределения. Если народ желает (или не желает) освободиться от натуралистического понимания нации во имя космополитического («ненасыщенного» и «тонкого» в терминологии канадского неолиберала), то ему возможно оказать «помощь». Классическое же понимание национального самоопределения не оставляет шанса для гуманитарных интервенций. Нормативное и правовое утверждение образа народа, преследующего в качестве цели реализацию культурных форм жизни, делает бессмысленным оказание ему «помощи» в преодолении культуроцентричного видения нации (то есть в преодолении его самого). Сверх того, такая постановка проблемы может обосновать сопротивление нации ее космополитическому суррогату.

Подведем некоторые итоги. Во-первых, неолиберализм констатирует невозможность объяснить возникновение и сохранение до настоящего времени национальных государств. Действительно, если воспринимать общественно-политическую жизнь через узкую призму формально трактуемых демократических принципов, то сам факт разделения свободного мира на национальные государства способен вызвать не только недоумение, но и раздражение. Проще всего увидеть в нем рудимент слепых и темных инстинктов народных масс.

Во-вторых, неолиберализм разрабатывает весьма оригинальное понимание гражданской нации. Такое понимание идет вразрез с классической политической философией. Гражданская нация противопоставляется нации соотечественников. Это общность космополитическая, агрессивно противостоящая культуроцентрическим толкованиям нации. Речь идет о «тонкой», ненасыщенной ценностным, культурным, историческим, религиозным, этническим содержанием национальной идентичности, то есть отчужденной от глубинных пластов народной жизни. И, разумеется, только неолиберальная модель гражданской нации совместима с правовой демократией.

В-третьих, современным государствам неолиберализм рекомендует сведение «плотной», насыщенной национальной идентичности к «тонкой», формально трактуемой и абстрактно-бессодержательной. Но неолиберализм (здесь он вполне по-

<sup>26</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001 // <http://www.fedy-diary.ru/html/102012/18102012-01a.html>

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.

следователен) не стремится к отстаиванию значения последней. В конечном итоге она должна быть растворена, снята в мире наднациональных демократических принципов.

Очевидно, системное тиражирование неолиберальных моделей нациестроительства в социальных тканях способно породить напряжение между обществом и государством. Гражданская нация связывает народ с государством, но в том случае, если речь идет о ее насыщенной модели. Проектирование же ее космополитического суррогата, скорее, разрывает связь между ними. Государство начинает восприниматься как некое подобие международной корпорации, камуфлирующей свои интересы абстрактными разговорами о моральном воодушевлении, распространяющей в обществе крайне неубедительные принципы «тонкого», «ненасыщенного» патриотизма, бессодержательно истолкованной дружбы народов, формально понятого межконфессионального и межэтнического диалога, что вызывает разочарование и раздражение. В такой ситуации народ видит себя отчужденным от участия в государственной жизни, что потенциально чревато социальными изменениями катастрофического характера. Навязывание «тонкой» версии национальной идентичности способно разрушать социальную солидарность. Оно дает все основания различным этносам ощутить себя в положении осажденных крепостей, включать самые радикальные и непредсказуемые механизмы самозащиты. Постмодернистскую интригу гражданского нациестроительства меньшинства имеют все основания рассмотреть и как предложение к участию в борьбе за государственный аппарат, который самоустраивается посредством аморфного гражданского нациестроительства.

К сожалению, приходится констатировать, что в России есть эксперты, находящиеся под мощным облучением неолиберальных трактовок гражданской нации. При чем неолиберальная интерпретация гражданско-национальной идентичности подается ими с большим энтузиазмом как единственно возможная, как некое откровение о национальном вопросе. Складывается впечатление, что Россия до настоящего времени в сущности не имела вразумительных представлений о гражданском нациестроительстве. При этом сами неолиберальные подходы необоснованно видятся восходящими к классическому историческому опыту стран Запада, а не к разработкам экспертных групп и социальным технологиям конца XX — начала XXI столетия.

#### **4. Мультикультурализм и постмодернистский суррогат гражданской нации**

В настоящее время очевиден кризис теории и практики мультикультурализма. Более не представляется возможным игнорировать его уязвимые стороны и разобщающий потенциал. Притязания мультикультурализма на объяснение и гармонизацию социальной жизни повсеместно радикально оспариваются. Его уже нельзя наивно отождествить с «единством в многообразии».

Действительно, мультикультурализм сводит социальное пространство к миру разделенных сообществ, между которыми возведены непроходимые барьеры. Они живут отличной жизнью, неспособны найти общий язык, принципиально сориентированы на отдаление друг от друга.

Группоцентристская социология мультикультурализма необоснованно отождествляет произвольно обозначенную групповую идентичность с принадлежностью к «культуре». Беспочвенно ставится знак равенства между культурной идентичностью и любым сообществом, заявляющим о своих якобы культурных задачах. Мультикультурализмом осуществляется неаргументированная и произвольная «культурализация» всех форм социального.

Теории мультикультурализма рассматривают «культуру» в качестве атрибута любой социальной группы, объявленной гомогенной и имеющей неподвижные и непроницаемые границы. При этом игнорируются принципы осознанной социализации, акцент делается на бессознательной принадлежности к группам, члены которых видятся невольниками общин, заключенными искусственно возводимых «культурных» тюрем.

Мультикультуралистские теоретические конструкции не только обосновывают разрушение свободы выбора подлинных культурных образцов, но и отождествляют культуру с искусственно выделяемыми архаическими формами. Они низводят культурную идентичность к архаическим чертам, традиции к предрассудкам, фольклору и декоративным украшениям. Искусственное культивирование архаического, развертывание теории и практик принудительной архаизации сочетается с игнорированием высоких эталонов культурной жизни.

Принудительная архаизация соседствует с низведением высокой культуры к примитиву омассовленной. Высокая культурная идентичность должна раствориться в «культурных» сообществах потребления. При этом наделенное превратным содержанием понятие культуры начинает служить дискриминационным социальным практикам.

Мультикультурализм содействует распространению привилегий для групп, выступающих с ничем не подкрепленными претензиями представлять культурный мир больших и малых сообществ. Он оборачивается спонсированием общин, совершенно необоснованно говорящих от имени наций и этносов, при том что поддержка развития подлинно высоких культурных традиций последних не предусматривается. Мультикультурализм содействует легитимации групп, за которыми не стоит соответствующей социокультурной онтологии.

Мультикультурализм стимулирует выработку племенной идентичности, возведение искусственных границ, формирование сегментированного общества, конгломерата разделенных общин, самостоятельно организованных и обладающих собственным видением блага, истории и традиций большого сообщества. Последнее превращает сторонников мультикультурализма в ревизионистов истории.

Безусловно, мультикультурализм нацелен на подрыв потенциала культурной и политической интеграции. Отстаивая приоритет архаического коллективизма, он создает угрозу гражданской солидарности и государственной целостности. В мире замкнутых трайбалистских сообществ идея солидарности может быть безвозвратно утрачена. Не содействуя полноценному включению в социально-политическую жизнь, поскольку общие представления о ней оказываются размытыми, мультикультурализм провоцирует ренессанс клановости, сепаратизма, зоологического национализма, религиозного экстремизма. Очевидно, мир замкнутых общин при его длительной искусственной консервации может превратиться в пространство с альтернативными государственными системами управления. Не нашедшие общего языка социальные группы имеют в конечном итоге все основания осознать себя в качестве суверенных государственных систем.

Кризис мультикультурализма, этого философского детища неолиберализма и постмодернизма (в Европе, Австралии, Канаде и других странах), ставит вопрос о его преодолении. Казалось бы, целесообразно вернуться к классическим, исторически вызревшим практикам нациестроительства. Однако столь очевидное решение упорно блокируется неолибералами-постмодернистами, которые не желают расставаться с ролью ведущих стратегов national building. Понимая, что катастрофа мультикультурализма делает его непривлекательным, неолиберальные и постмодернистские фабрики мысли нашли оригинальный «выход» из данной ситуации.

Им стала программа строительства «гражданских наций». Здесь сразу надо сделать оговорку. Речь идет именно о постмодернистских программах сооружения гражданских наций, которые не имеют ничего общего с реальным, исторически воплотившимся опытом созидания гражданских наций в различных странах мира. Очень важно отметить, что в ряде случаев постмодернистские программы конструирования гражданских наций позиционируются как якобы идущие на смену мультикультурализму, как нечто принципиально новое. Более того, некоторым постмодернистам хватает «смелости» делать бездоказательные заявления об «укорененности» подобного рода программ в истории сообществ. Перед нами «ход», направленный на отмежевание от несостоявшихся практик мультикультурализма, на камуфляж постмодернистских программ эффектом новизны и принципами историзма.

Нацелены ли неолиберально-постмодернистские проекты конструирования гражданских наций на преодоление мультикультурализма? Обладают ли они потенциалом новизны по отношению к нему? Можно ли с их помощью преодолеть разделяющие силы мультикультурности?

Ответить на поставленные вопросы не так уж сложно. Достаточно обратиться к сочинениям Ю. Хабермаса — одного из ведущих концептуалистов неолиберального нациестроительства. «Культура большинства должна быть выделена из ее смешения со всеобщей, в равной мере разделяемой всеми гражданами политической культурой; в противном случае культура большинства с самого начала задает параметры дискурса самопонимания. Становясь лишь частью, она уже не может формировать фасад целого...»<sup>29</sup> Итак, гражданская нация зиждется на строгом отделении некой всеобщей, абстрактной политической культуры от культуры большинства. Последнему должно быть отказано в праве задавать параметры национального самопонимания, «формировать фасад целого». «Связующие силы общей политической культуры, которая становится тем абстрактнее, чем больше субкультур она приводит к общему знаменателю, должны оставаться достаточно сильными, чтобы не допустить распада гражданской нации...»<sup>30</sup> Иными словами, Ю. Хабермас ставит задачу конструирования гражданской нации на базе максимально абстрактной политической культуры. Такое конструирование достигается через формирование множества «субкультур». Производство последних как раз и призвано обеспечить абстрактность гражданской нации. Но о каких же субкультурах идет речь? Ответ очевиден. Ю. Хабермас прямо отождествляет свою позицию с позицией одного из теоретиков мультикультурализма, цитируя его фундаментальный тезис: «Поддерживая сохранение нескольких культурных групп в рамках единой политической общности, мультикультурализм требует также и наличия общей культуры... Члены каждой культурной группы... должны будут овладеть общим политическим языком и правилами поведения для того, чтобы получить возможность успешно участвовать в борьбе за ресурсы...»<sup>31</sup>.

Итак, мультикультурализм есть средство возведения конструкции максимально абстрактной гражданской нации. Подобная нация должна выглядеть единой, сплоченной и целостной. Однако речь идет о единстве и целостности в смысле абстрагирования от ценностно и культурно насыщенной исторически сформированной национальной жизни. Единство и целостность гражданской нации покупается ценой деконструкции нации как таковой, с ее культурой большинства и культурой меньшинств. Ведь «субкультуры» Ю. Хабермаса представляют собой отнюдь не подлинные культуры меньшинств. Они также конструируются через абстрагирование

<sup>29</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001 // <http://www.fedy-diary.ru/html/102012/18102012-01a.html>

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

от действительных культурных ценностей, будучи своего рода микромиром абстрактной гражданской нации, ее атомами и молекулами. Приходится констатировать: гражданское единство Ю. Хабермаса достигается путем утверждения образов жизни, не совпадающих с исторически сложившимися образами жизни национальных сообществ.

Итак, постмодернистское формирование гражданской нации предполагает опору на мультикультурализм. Искусственное тиражирование множества сообществ в социальных тканях, необоснованно отождествляющих свою групповую идентичность с принадлежностью к «культуре», должно не дать культуре большинства «формировать фасад целого» и привести к конструированию абстрактной общности, без всякого основания называемой гражданской нацией.

К сожалению, надо отметить, что в России существует целая группа экспертов, «продвигающая» постмодернистско-неолиберальную модель нациестроительства. В «лучшем» стиле указанных идейных направлений она позиционирует постмодернистские программы как «альтернативу» мультикультурализму. Ее представители говорят об «объединительном» потенциале своих теорий. Не приходится удивляться, когда из этой же экспертной группы исходят заявления о принципиальной расчлененности русского народа на множество сообществ, которые не способны найти общий язык друг с другом. Искусственное выделение разобщенных сообществ в данном случае представляет собой метод деконструкции культуры большинства, ее вытеснения из пространства «гражданской нации». К сожалению, отдельные патриотически настроенные общественные деятели выбирают заведомо «слабые» стратегии сопротивления обозначенным теориям нациестроительства. Не знакомые со всеми ухищрениями постмодернистской и неолиберальной мысли, они ошибочно полагают, что речь идет о классической теории и исторически выверенных (если и не в российском опыте, то в опыте западноевропейских стран) практиках гражданского нациестроительства и подвергают критике дискурс гражданской нации как таковой, не замечая, что в действительности речь идет о замещении гражданской нации постмодернистским суррогатом.

## **5. Нация как пространство ценностно-нейтральной коммуникации**

О формировании нации через диалог сказано много. Вопреки тем, кто убежден в неизбежной согласованности любых концепций диалога и нациестроительства, важно указать на опасность, которую несет модель ценностно-нейтрального диалога национальному бытию.

Как известно, проект нациестроительства через бессубъектные диалоги — детище постмодернистских и неолиберальных теоретиков. Он подразумевает отречение участников коммуникативного процесса от «предрассудков» собственных культур, абстрагирование от индивидуальных культурных признаков. «Идеальная» диалогическая коммуникация видится рациональной, а также нейтральной по отношению к ценностным определениям достойной жизни. Актеры коммуникации выступают бессубъектными в том значении, что обязаны гарантировать моральную, ценностную, культурную нейтральность своих позиций. Если же они не в состоянии обеспечить устранение собственной субъектности (которая видится лишь маскировкой той или иной конфигурации «социального насилия»), то должны подвергнуться репрессивным практикам исключения и оказаться вне коммуникативного процесса как существа «неразумные». Тем самым пространство диалога оказывается заданным жесткими рамочными условиями. Нередко оно описывается по аналогии с моделями договора между участниками рынка или формально-юридическими процедурами, насколько таковые представляются ценностно-нейтральными.

«Освобожденные» от культурно-ценностной и моральной субъектности, внеположные исторически сложившимся формам жизни, граждане-пилигримы делаются призванными к строительству абстрактно-бессодержательных космополитических наций — наций без соотечественников и Отецеств. При этом предполагается, что такие «нации» в конечном итоге будут «сняты» в глобальной экономике и политических институтах. Наделение бессубъектной коммуникации нормативным статусом оборачивается замещением национального мира обезличенными транснациональными пространствами.

Очерченный подход вызывает серьезные возражения. Начнем с проблемы соотношения национального и общечеловеческого. Выдающийся русский философ П. Е. Астафьев когда-то верно указал на национальное как предметное выражение общечеловеческих ценностей. Действительно, национальное воплощает как личное, так и общечеловеческое. Вне конкретно-национального воплощения общечеловеческие ценности остаются предметно невыраженными. Именно через национальную форму и содержание общечеловеческие ценности предстают действенными смыслами истории и культуры, приобретают, со слов П. Е. Астафьева, «объективную жизнеспособность»<sup>32</sup>. Через национальную конкретность раскрывается их глубина. Служение общечеловеческим началам обретает свой подлинный смысл через служение национальным.

Жесткое противопоставление национального и общечеловеческого, третирование национального как чего-то второстепенного, как преходящего явления низшего порядка логически несостоятельно. Если же достижения истории суммируются в неких безличных итогах, то подобный взгляд, по верному замечанию П. Е. Астафьева, может быть назван в «существе своем отрицающим историю»<sup>33</sup>.

Концепции строительства нации на основании формально-процедурной коммуникации, исключаящей ценности и мораль, гражданскую идентификацию с общим благом, не выдерживают критики. Нация не может быть выстроена на базе рационального консенсуса касательно экономических интересов, путем экономических диалогов. В таком случае речь может идти об инструментальном обществе, но никак не о нации. Не формируется нация и путем формально-правовых дискуссий, предполагающих моральную нейтральность. Не рождается нация и через узкие экспертные диалоги, требующие особой компетенции.

Нация как духовно сплоченное сообщество формируется в диалогах о ценностях, морали и культуре. Такие диалоги касаются сердцевинных оснований общественного бытия, а не его наиболее формальных аспектов. Они целостно вовлекают всю личность.

Замечательный отечественный мыслитель П. И. Новгородцев следующим образом изображает принципы гражданского нациестроительства, исторически присущие России. «Все, живущие в России, выросшие в колыбели русской культуры и под сенью русского государства, и могут, и должны объединяться и еще одним высшим началом, прочнее всего связывающим, а именно — преданностью русской культуре и русскому народу. В идеальном смысле своим это и есть именно высшая духовная связь. Она отнюдь не означает отрицания национальных и культурных особенностей отдельных групп населения. Пусть каждая из них чтит и развивает свою культуру, но чтит и развивает ее на почве уважения и преданности великим сокровищам русской культуры. Это не угнетение, а приобщение к высшему единству,

<sup>32</sup> Астафьев П. Е. Объяснение с г. Леонтьевым // Московские ведомости. 1890. № 177.

<sup>33</sup> Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // П. Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. М.: Москва, 2000. С. 26.

к единству и общению не только формально-юридическому, но и духовному»<sup>34</sup>. Говоря о диалоге, П. И. Новгородцев, безусловно, имеет в виду его ценностно и морально насыщенные формы.

Современным политикам и экспертам целесообразно прислушаться к доводам тех, кто выступает оппонентами моделей нациестроительства на базе ценностно-нейтрального диалога. Теории, стремящиеся определить идентичность сообществ через артикуляцию экономических интересов, рациональный консенсус экономических сил, односторонне понятые формально-правовые процедуры, устраняющие всю полноту культурных ценностей из процесса обсуждения, очевидно, обнаруживают свою ограниченность. Они не в состоянии объяснить бытие народа как носителя культурных ценностей и выразителя уникальной идентичности. Здание нации невозможно возвести на базе прагматического, формального, ценностно-бессодержательного, а потому неустойчивого и зыбкого переговорного процесса. Нельзя оставлять без внимания, что подобные теории могут обладать разобщающим, конфликтным потенциалом. Стоит серьезно отнестись к предостережению: идентичность, проектируемая на базе культурно-нейтральной коммуникации, рискует быть никогда окончательно не установленной. Она рискует распасться на множество конкурирующих идентификационных форм, обесмыслиться и исчезнуть в «плюрализме интересов».

## 6. Стратегия системной деконструкции культуры большинства

В контексте постмодернистских подходов гражданская нация возводится через отделение всеобщей политической культуры от культуры большинства. Исторически обусловленное единство всеобщей политической культуры и культуры большинства должно быть искусственно прервано, так как оно «всегда препятствует» равному участию граждан в общественно-политической жизни страны. Именно «успешное» осуществление разрыва культуры большинства и всеобщей политической культуры позволяет адекватно сформировать последнюю в качестве максимально абстрактной, годной для приобщения всех граждан в одинаковой степени. Собственно, такой разрыв и выступает показателем «эффективности» гражданского нациестроительства.

Формирование «мультикультурного гражданства» в контексте постмодернистской логики требует проектирования гражданской солидарности на максимально абстрактной основе, формальных позициях конституционного патриотизма. Этому препятствует культура большинства, заявляющая претензии непрерывно полагать принципы всеобщей политической культуры. В целях проектирования «гражданской нации» «целесообразной» видится реализация рафинированной программы непризнания культуры большинства, ущемления его культурных прав. В итоге гражданин должен остаться юридическим лицом, отчужденным от ценностей культуры большинства, «препятствующей» образованию формального согражданства.

В осуществлении программы непризнания немаловажная роль принадлежит меньшинствам, существование которых наделяется «новым смыслом». Отныне они призваны к расширенному производству многообразия во имя маргинализации культуры большинства. Отстаивание равноправного сосуществования жизненных форм различных сообществ фальсифицируется, превращается в инструмент размышления идентичности большинства. Нужно ли упоминать о том, что постмодернистские подходы основаны на искаженных представлениях о роли меньшинств в общественной жизни?

<sup>34</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 574.

Предоставление меньшинствам институционального статуса — их институционализация таким образом, когда осуществляется ущемление культурных целей большинства, — оборачивается конструированием «нации» обратной дискриминации. Конструирование «нации» обратной дискриминации предполагает стимулирование процессов десолитаризации, забвение нации как кооперативной стратегии. Можно говорить и об образовании «нации» позитивной дискриминации, что в данном случае означает навязывание обществу системной политики предоставления преференций меньшинствам, отчужденной от ценностей большинства.

Хотелось бы предостеречь от бездумного копирования политики аффирмативного действия, положительной (компенсирующей) дискриминации в России. Если на определенных этапах развития США и некоторых стран Запада такая политика и имела смысл как своеобразная компенсация угнетения ранее колонизируемых народов, то в России она оборачивается навязыванием обществу исторически неоправданных, идущих вразрез со всей многовековой историей страны образов культуры большинства, как связанной с угнетателями, и меньшинств, как связанных с угнетаемыми, что является искажением самой сути российского историко-культурного процесса.

Постмодернистская трактовка гражданской нации разрушает потенциал демократической политизации, культивирует регрессивные формы общественно-политической жизни.

Абстрактное видение политической культуры дает основание усмотреть в государстве формальный каркас для сопребывания изолированных общин. Абстрактно-всеобщая позиция, необоснованно трактуемая в постклассических теориях нациестроительства как привилегированная, может быть рассмотрена как не позволяющая оценивать деятельность сообществ. Не раз отмечалось, что такая позиция связана с уважением-превосходством по отношению к другим сообществам, что демонстрирует скрытое присутствие культуры большинства. Но ведь системная деконструкция культуры большинства, имеющая в виду производство «субъекта» без культурных корней, несомненно, приведет к выхолащиванию уважения и превосходства, отношения опеки и попечительства, открывая путь безразличию, принятию факта как неотразимого, конформизму, согласию с любой логикой развития замкнутых общин, которая может быть ориентирована на жесткий фундаментализм, фанатизм, экстремизм, трайбализм, расизм, требование радикального пересмотра базовых принципов общественно-государственной жизни. Абстрактная всеобщность политической культуры, неспособная обеспечить «минимум идентичности», не только не гарантирует социальную стабильность, но и с легкостью делается всеобщностью дестабилизирующей.

Абстрактная трактовка политической культуры, выступая «базисом» гражданской идентификации, позволяет усомниться в ее сути. Отныне в ней можно увидеть достаточно искусственную и необязательную форму вторичной идентификации, противостоящую «естественной» первичной идентификации общин. Локальные формы общинной идентификации получают основания для «снятия» искусственной вторичной гражданской идентификации, упразднения абстракции политической культуры: они не нуждаются в «идентичности» как вакууме-вместилище общин.

Абстрактно трактуемая политическая культура размывает культурный субстрат гражданской солидарности, подрывает основы гражданского универсализма, ставит под вопрос саму возможность артикуляции общих требований. Политическое пространство не связывается и более не видится универсальным. Но возможно ли формирование гражданской нации вне универсалистских принципов? Возможно ли гражданская нация при проблематизации понимания политического как уни-

версального? Не идет ли речь в таком случае о деполитизации гражданской нации, равнозначной ее упразднению?

Политическая культура гражданской нации не может зиждиться на неких абстрактных принципах. Нация граждан не организуется как юридическая конструкция помимо культуры большинства, исторически формирующего принципы общественно-политической жизни. Не является гражданской нация и временно существующей ступенью к построению разного рода «космополитических идентичностей», что утверждается постклассическими теориями нациестроительства.

Гражданские нации представляют собой исторические формы существования народов. Неповторимые очертания гражданских наций в значительной степени определяются политическими культурами, восходящими к различным конфигурациям культур большинства. Гражданство в смысле нации связывает коллективные жизненные формы и индивидуальные жизненные проекты именно через всеобщую культуру, укорененную в ценностном мире большинства. Конкретная всеобщность политической культуры, питаемая культурой большинства, воссоединяет людей, делая возможным их участие в универсальном социально-политическом процессе, то есть саму гражданскую нацию. Бытие гражданской нации не представляется возможным вне прочных культурных солидарных основ. Выхолащивание последних оборачивается истощением ресурсов гражданской солидарности, а также провоцированием центробежных тенденций в государственной жизни.

«Гегемония русской культуры в России есть плод всего исторического развития нашей страны и факт совершенно естественный. Я не знаю, возможно ли преодолеть и разрушить этот факт. Во всяком случае, такая работа в моих глазах всегда будет представляться колоссальной растратой исторической энергии... Ибо не может быть никакого сомнения в том, что постановка в один ряд с русской культурой других, ей равноценных, создание в стране множества культур, так сказать, одного роста, поглотит массу средств и сил, которые при других условиях пошли бы не на националистическое размножение культур, а на подъем культуры вообще», — писал П. Б. Струве<sup>35</sup>.

Выдающийся мыслитель верно утверждает, что самым ходом истории Россия создавалась на путях свободной и органической гегемонии русской культуры. Вне такой гегемонии Россия не может прочно существовать. Свободная гегемония русской культуры складывалась естественным образом в ходе исторического развития. Она сформировалась отнюдь не в силу численного преобладания или военной мощи русских. Не была она и, говоря современным языком, искусно разработанной мягкой технологией доминирования. Русская культура свободно проникла в сердца и умы россиян в силу ее духовного богатства, став основанием гражданской нации России.

## **7. Проект космополитического государства и идеал государства народно-исторического**

Современный немецкий политолог Ульрих Бек, отождествляющий свою позицию с космополитическим реализмом, выдвигает проект космополитического государства, основанного на принципах национальной индифферентности. «Точно так же, как в результате Вестфальского мира были прекращены вспыхнувшие из-за религиозных конфликтов гражданские войны XVI столетия благодаря отделению государства от религии, можно будет — в этом заключается мой тезис — ответить на национальные (мировые) гражданские войны XX столетия отделением государства

<sup>35</sup> Струве П. Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 287.

от нации», — уверен он<sup>36</sup>. И далее: «Точно так же как только а-религиозное государство сделало возможным отправление различных религиозных культов, космополитическое государство должно обеспечить сосуществование различных наций на принципе конституционной терпимости. Точно так же как в начале Нового времени были заново определены пространство и общепринятые рамки политической деятельности, следовало бы теперь сделать это благодаря обузданию национальной теологии и телеологии»<sup>37</sup>. Со слов У. Бека оказывается, что космополитическое социально-политическое пространство необходимо развивать, «направив против все более исторически несостоятельных предпосылок национальной однородности»<sup>38</sup>. Космополитическое государство, будучи индифферентным к национальности, станет крепким только при опоре на транснациональную культуру, и даже традиции. При этом говорится о традициях «очищенных и открытых мировому гражданству национальностей»<sup>39</sup>.

Взгляды Ульриха Бека определяются сильнейшим влиянием постмодернизма и неолиберализма. Очевидна их зависимость от концепции преодоления нации (в ее классическом культуралистском значении) космополитическими формами общественно-политической интеграции, абстрактной солидарностью, возникающей на основании коммуникации, внеположной национальной публичности.

При прочтении теории У. Бека в ней могут быть найдены содержательные основания программы отделения государства от нации и ее демонтажа. Когда «терпимость» государства по отношению к нации означает «обуздание» национальной «теологии», конструирование космополитического общественно-политического пространства оказывается направленным «против» предпосылок «национальной однородности», а делающие легитимным постнациональное государство традиции должны стать «очищенными» (какие «чистки» имеются в виду?), то не идет ли речь, скорее, о деконструкции самобытных национальных организмов? Светское государство в указанном ключе может быть увидено как антирелигиозное, как агрессивно-атеистическое, а затем и как денационализованное. Подобным образом очерченная программа делается открытой для проектирования в жизнь путем дегуманизирующих социальных технологий XXI столетия, имея целью демонтаж народов и государств через их взаимное отчуждение.

В связи с распространением теорий космополитического государства (тем или иным образом обосновывающих отчуждение государства от народа) среди отдельных представителей отечественного экспертного сообщества видится целесообразным обратиться к наследию русской мысли, где еще в XIX столетии был аргументированно сформулирован альтернативный подход.

Выдающийся отечественный мыслитель Петр Евгеньевич Астафьев в своем публицистическом наследии в противовес абстрактно-космополитическому видению государства отстаивал идеал государства народно-исторического. В его воззрениях данный идеал подразумевает государственное выражение воли и нужд исторически сложившегося народа. Народно-историческое государство характеризуется непрерывной преемственностью в реализации задач. Его существование определяется не только настоящими задачами и потребностями, но и в не меньшей степени — задачами прошлого и будущего. Его формирование зиждется на принципах общего блага. Связь личности с народно-историческим государством определяется мыслителем как всеохватывающая, но не в смысле дисциплинарного надзора

<sup>36</sup> Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. М., 2007. С. 139.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. С. 140.

<sup>39</sup> Там же.

над личностью, а в том значении, что она простирается на язык, историю и культуру.

Отстаивая идеал национально-прогрессивного (или народно-прогрессивного) государства, А. Д. Градовский критиковал его космополитическое видение. При этом осмысление прогресса русским мыслителем имело нравственную основу. Сущность прогресса — в развитии духовных сил народа как нравственной и культурной личности. Государство является орудием прогресса, поскольку создает условия для всестороннего раскрытия и развития народно-культурной самобытности. Оно призвано хранить культурные и цивилизационные начала народной жизни. Народно-прогрессивное государство предполагает и наличие вовлеченного общества. Речь идет об обществе, созидательно вовлеченном в политическую и культурную жизнь страны.

В XIX столетии одним из отечественных теоретиков народно-исторического государства был Л. П. Карсавин. Утверждение народной сущности государства связывается мыслителем с его формированием на глубоких народно-культурных основаниях. Народное государство Карсавина — государство, осуществляющее и выражающее творимые народом культурные ценности. Оно есть форма единства народного (или многонародного) культурного целого.

Концепцию государства как исторического покрова и дома народа развивал выдающийся отечественный мыслитель С. Н. Булгаков.

Теория народно-исторического государства — важная составляющая отечественной мысли. Следуя ее принципам, государство укоренено в истории, зиждется на глубинных народно-культурных основаниях, есть форма единства народной культурной жизни.

Идея народно-исторического государства связана с классическим пониманием суверенитета. Суверенитет, проистекающий из свободного самоопределения народа, воплощает его историю и культурную самобытность. Свободно полагающий свою судьбу, выступающий самоуправляющимся сообществом народ важно увидеть культурной целостностью. Суверенный народ — самобытная культурная общность, обладающая коллективной волей. Такая общность охвачена не неким абстрактно-универсальным, космополитическим, а конкретным культурно-историческим проектом воплощения свободы. Ценность свободы неотделима от ценности культурно-исторического творчества. Участие в сообществе подразумевает участие в его культурной жизни.

Народный суверенитет — понятие, которое при всех вариантах анализа не должно утратить своей цельности. Народный суверенитет продолжает оставаться универсальной ценностью. Постмодернистские и неолиберальные дискурсы, размывающие понятие народного суверенитета, не так безобидны, как это может показаться на первый взгляд. Их экспансия способна содействовать понижению уровня общественной и государственной безопасности.

Народный суверенитет выступает основой легитимации народно-исторического государства. Связь народа и государства осуществляется в общем пространстве культурного понимания. Политическая свобода и свобода культурного выражения народа оказываются теснейшим образом взаимосвязаны. Первая неотделима от ее культурных контекстов. Само государство есть форма политической культуры народа.

Особо важно отметить, что в концепциях народно-исторического государства речь идет не о некой слабой, тонкой, бессодержательно-абстрактной народной идентичности, а об идентичности содержательно-насыщенной, сильной и высокой. Подоб-

ная идентичность требует крепких социальных связей, проявления большой солидарности, высокого уровня взаимопонимания и участия в совместном политическом и культурном проекте — проекте, объединенном высокими духовными смыслами.

Безусловно, теория народно-исторического государства, выработанная русской мыслью, не есть некое отвлеченное кабинетное учение. В ней нашел свое выражение многовековой опыт развития нашей страны, отразились устойчивые принципы ее существования как субъекта мировой истории, проявились очертания российского социокультурного облика. Россия складывалась как народно-историческое государство-цивилизация, обладающее исторически выверенной стратегией развития, четкими идентификационными ориентирами, продолжающими играть консолидирующую роль сегодня. Российская цивилизация располагает мощным ценностным фундаментом, который обеспечивает ее самотождественность. Крепкая государственность исторически обеспечивала сохранение цивилизационной субъектности. Трактовки цивилизационного образа России как аморфного и способного превратиться в какое угодно космополитическое образование не могут быть приемлемы.

Сегодня, когда легитимирующий принцип народного суверенитета оспаривается как путем теоретических конструкций, так и путем дегуманизирующих социальных технологий, обращение к концепции народно-исторического государства видится чрезвычайно актуальным. Теориям и технологиям радикального пересмотра идентичности и суверенитета можно аргументированно противопоставить взгляд на суверенитет как ценность, утверждение непреложного значения сильной и высокой идентичности. Схемы и методы, настаивающие на разделении пространства идентичности, обосновывающие и реализующие отчуждение идентичности граждан от идентичности государства, третирующие логику народного суверенитета как нелегитимную, могут быть подвергнуты основательной критике. Им целесообразно противопоставить идею солидарности граждан на базе общей идентичности в народно-историческом государстве.

### **Глава 3. Россия и русские: самобытное цивилизационное и национальное развитие**

#### **1. Утверждение единства русского народа в подвижничестве святого Сергия Радонежского**

Выдающийся отечественный мыслитель Н. О. Лосский видел в святом Сергии Радонежском олицетворение добра, являющегося идеалом русской общественности. Основанная им обитель стала как монашеским общежитием, так и идеальным центром всей русской общественной жизни. Речь идет о центре, формирующем русский народ как целостное сообщество, духовном средоточии русского народа. Идея Троичности «наиболее соответствовала сокровеннейшим основам души преподобного Сергия»<sup>40</sup>. «В своей обители он построил храм во имя Пресвятой Троицы, как образ единства в любви, дабы, взирая на этот образ, люди побеждали в себе ненавистное разделение мира»<sup>41</sup>. Идея Троичности — «живой идеал совершенного единосущия и вместе с тем индивидуального своеобразия лиц на основе совершенной любви»<sup>42</sup>. Н. О. Лосский указывает на то, что этот идеал «должен служить путевод-

<sup>40</sup> Лосский Н. О. Преподобный Сергий Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина) // Путь. 1926. № 2. С. 153–156.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

ною звездой не только в наших личных, но, может быть, еще более в наших общественных отношениях...»<sup>43</sup>.

«Уже признано высокими умами отечественными, что преп. Сергей был и остается воспитателем русского народа, его пестуном и духовным вождем», — писал отечественный мыслитель С. Н. Булгаков<sup>44</sup>. «Как от священнической свечи зажигаются свечи молящихся, и весь храм исполняется света, так от свечи преп. Сергия исполнилась светочей русская земля, и вся эпоха истории, которая следует за веком преп. Сергия, есть Сергиевская эпоха в истории русского духа и творчества», — справедливо утверждает он<sup>45</sup>. В трудах преподобного Сергия философ видит подвиг собирания душ, подвиг братотворения. Такой подвиг стал возможным, поскольку «он сам совершил подвиг соборности в сокровенности сердца своего, победив себялюбие, жертвенно отвергшись себя в любви к другому, живя уже не в себе и не для себя, но в другом и для другого...»<sup>46</sup>.

«Господь воздвиг избранника своего в тяжелое время не только внешнего поражения нашей Родины, но и внутреннего упадка, глубокого уныния и духовного распада. Люди потеряли веру в добро и угрюмо отъединялись в своем горе, в своем озлоблении: человек человеку волк!» — такими образом характеризует пору начала подвига преподобного С. Н. Булгаков<sup>47</sup>. Действительно, то был период этического скептицизма и губительного релятивизма. Представления о морали лежали в руинах. Если говорить современным языком, то придется указать на распространение болезни индивидуализма как черты времени. Традиционные представления о благе и добродетелях подверглись эрозии. Видение моральной жизни все более утрачивало целостность, превращаясь в бессвязный набор корпоративных, узкогрупповых правил. Фрагментированные представления о нравственности грозили обернуться утверждением взгляда на общество как «собрание чужаков» — собрание, лишенное общей нравственной субстанции, не обладающее проектом осуществления общего блага.

Преподобному Сергию дано было увидеть нравственную трагедию своего времени. Очень важно отметить, что он осуществил нравственную критику эпохи, предложив пересмотр современных ему представлений о морали. Можно сказать и по-другому: Сергей Радонежский вынес приговор представлениям о морали своего времени. Речь идет о последовательном отрицании индивидуализма, определении его как болезни, которую необходимо излечить. Речь идет о приговоре разрушительным силам несогласия и разъединения. Говоря языком современной философии, преподобный внес изменения в самые основания нравственного дискурса своего времени.

К моменту начала широкого общественного служения преподобного явственно обозначается опасная тенденция. Разобщенность русского народа все более воспринимается как некая «данность», как нечто «естественное», «само собой разумеющееся». Представления о нравственности все более строятся с учетом разъединенности русского народа как самоочевидного «факта». Такой «факт» не делается предметом нравственной рефлексии и как бы изымается из нравственного рассмотрения.

<sup>43</sup> Лосский Н. О. Преподобный Сергей Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина) // Путь. 1926. № 2. С. 153–156.

<sup>44</sup> Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. 1926. № 5. С. 3–19.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же.

Вопреки подобным представлениям, преподобный Сергий Радонежский утверждает единство русского народа как нравственную норму. Разобщенность русского народа виделась ему проблемой духовно-нравственной. Будучи сам живым образом целостности духа и любви к ближнему, он обличил природу несогласий на Руси. Раздробленный облик русского народа имеет истоком внутреннюю раздробленность, утрату личностью нравственной целостности. Погруженная в подобное состояние человеческая персоне не обретает в себе сил к труду братотворения. Обретение же внутренней целостности сопряжено с утверждением духовного единства персон, утверждением нравственного единства русского народа.

Преподобному Сергию дано было увидеть жизнь нации как моральное повествование, историю народа как нравственную историю. Его взору было открыто видение развития русского народа в перспективе морального единства. В подвижничестве Сергия раскрываются духовные основания национальной жизни. Она предстает нравственно единой и целостной в лучах Троицкого Божественного Света.

Святой Сергий своим глубоким благочестием утвердил единство русского народа как очевидную нравственную истину. В итоге его подвижнической проповеди выбор в пользу национального единства предстал единственно возможным нравственным выбором. Отныне быть русским означает сопричастие глубочайшей нравственной традиции, свободное присоединение к возвышенной этике единства. Быть русским значит видеть свою жизнь и жизнь народа как нравственную задачу, усердствовать в воспитании *благородных черт души*, которые являются как ценными сами по себе, так и способствуют достижению общего процветания. Быть русским — это данность и призвание одновременно. Призвание к осуществлению всей полноты нравственных представлений о единстве, раскрытых в служении и духовных созерцаниях преподобного Сергия.

## 2. Агиократическое формирование национального единства и суверенитета

Отечественный мыслитель XXI века Ю. Ю. Булычев справедливо указывал, что курсы истории России содержат верный, но требующий существенного дополнения тезис о создании Московского государства как политическом процессе, организованном московскими князьями. «Но за этим известным ... политическим сюжетом необходимо видеть великий культурно-исторический сюжет формирования духовно-национальной общности русского народа», — справедливо утверждает он<sup>48</sup>. На взгляд мыслителя, «Московское государство, существуя в условиях натуральной экономики, ослабленной политической традиции, суровых, слабо освоенных северо-восточных пространств, малой плотности населения и бездорожья, добивается в краткие сроки поразительных успехов почти что исключительно за счет создания мощного духовного поля притяжения, стянувшего русские души энергией традиционных религиозных святынь»<sup>49</sup>. Утверждение самобытных объединительных начал в жизни русского народа, единства русской национальной общности Ю. Ю. Булычев связывает с подвигом преподобного Сергия Радонежского.

Нельзя не согласиться с воззрениями мыслителя. Подвиг святого Сергия — утверждение народного единства как единства в нравственной солидарности и духовной традиции. В деятельности святого Сергия народное единство создается с учетом всей глубины человеческой природы. Говоря современным языком, служение преподобного означает формирование национального единства на основании метафизического понимания сущности человека, при опоре на его духовную конституцию.

<sup>48</sup> Булычев Ю. Ю., Рябов Ю. А. Духовные основы истории русской культуры. От крещения Руси до середины XIX в.: Учебное пособие. СПб.: Знание, 2006. С. 78.

<sup>49</sup> Там же.

Народное единство и суверенитет святой Сергий менее всего «выводил» из исторических обстоятельств, из окружавшей его среды. Прежде всего ему было дано узреть народное единство и суверенитет в мире абсолютных ценностей, в мире горнем, как духовно-нравственный императив, и уж затем, руководствуясь своими созерцаниями, он подвижнически претворяет этот императив в действительность.

Говоря словами русского славянофила Ю. Ф. Самарина, святой Сергий лицезрел в народности «не только фактическое проявление отличительных свойств народа в данную эпоху, но и те начала, которые народ признает, в которые он верит, к осуществлению которых он стремится, которыми он поверяет себя, по которым судит о себе и других»<sup>50</sup>.

Служение святого Сергия — утверждение национальной целостности как торжество духовной нормы единства над фактом разобщения, ценности единения над данностью разделения, стремления к духовному самовыражению над материальной обусловленностью исторического процесса. Его подвиг — преодоление исторической «необходимости», своего времени и среды посредством нравственного действия, победа духовного смысла над обстоятельствами, преображение действительности ценностью. Дело святого Сергия — возвышение над данным во имя нравственно заданного, претворяющее нравственные задания в подлинную историческую реальность. Его подвиг — в созидании единства народа через утверждение человека как носителя духовных начал. Речь идет о личности, которая ставит и реализует нравственные задачи, преодолевая «естественную логику» вещей и событий.

Обратившись к моральным нормам, пребывающим в христианской традиции, святой Сергий возвел формирование народного единства на новый нравственный уровень. Своей деятельностью он обозначил нравственные высоты народной жизни, показав, что возможна апелляция к духовно-возвышенной концепции общего блага в сложнейших исторических ситуациях.

С. Н. Булгаков когда-то верно нарек эпоху, следующую за жизнью святого Сергия, как Сергиевскую эпоху в истории русского духа и творчества. Действительно, служение преподобного определило пути раскрытия народного единства в последующие времена отечественной истории. После святого Сергия утверждение народного единства раз и навсегда стало восприниматься как стремление выразить общие духовные смыслы, несмотря на невзгоды, препятствия и трудности. Народная солидарность — как достижимая в деятельном подвиге веры в общие духовные цели. Собираение народных сил соединилось с раскрытием превосходства морального единства над единством на базе материальных интересов, с демонстрацией нравственной независимости личности, веры в ее безусловное значение как духовной сущности, проводника в истории нравственно понимаемой свободы.

По сути вся отечественная история после служения святого может быть увидена чередой духовно-творческих подвигов, утверждающих народное единство и суверенитет. Речь идет о победах в ходе оборонительных войн, связанных с вольным освобождением народов от порабощения завоевателями, о стремительных модернизационных прорывах, превращающих страну в форпост современной науки и техники, о созидании шедевров искусства, имеющих мировое значение произведений литературы, интенсивном развитии философской мысли, когда, казалось бы, для этого не было «достаточных оснований» в предшествующей истории. Важно также увидеть за подвигом общественно-государственного строительства русского народа подвиг его духовной концентрации, собирания духовных сил, чем во многом объясняется своеобразие отечественного исторического процесса.

<sup>50</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. М.: Изд. А. И. Мамонтова, 1877. Т. 1. С. 150–151.

Применяя терминологию П. И. Новгородцева, надо сказать, что созидание единства русского народа исторически осуществлялось путем агиократии (греч. ἅγιος — святой, святость; греч. kratos — сила, власть, господство) — власти святых в сердцах людей. Такое созидание означает формирование национального чувства и сознания общей связи исходя из совести и духовных традиций. Оно подразумевает полагание национальной идентичности в моральной, глубокое нравственное измерение национальной идентичности, утверждение суверенитета через видение народа как устремленного к нравственным целям.

Агиократическое собирание русского народа связано с непреложным присутствием добра в его жизни. Оно неотделимо от выработывания действенной этики воли, вдохновляющей на деяния вопреки «необходимым» и «естественным» обстоятельствам и ограничениям. Формирование национального единства посредством агиократии означало и означает соотносительность национальной идентичности с вопросом о духовном достоинстве личности, видение народного единства имеющим свое основание в общем понимании этических принципов, предпочтении стилей и образцов жизни, способствующих нравственному преображению.

### **3. Российская цивилизация и русский народ как субъекты исторического развития и объекты деконструкции**

Англо-американский аналитик неолиберализма Дэвид Харви когда-то верно указал на такую характерную черту неолиберальной идеологии как неодобрение нации как таковой<sup>51</sup>. Суверенное национальное государство, следуя известному японскому неолибералу Кеничи Омае, «стало неестественным, даже дисфункциональным образованием для организации человеческой активности и управления экономической деятельностью в мире без границ. Оно не представляет никакой истинной общности экономических интересов; оно не определяет никаких содержательных потоков экономической активности»<sup>52</sup>. «Стратегическое мышление — чрезвычайно мощное оружие, лазерный луч, который, если дать ему свободу, сотрет все границы и сформирует единое экономическое пространство, где люди смогут создавать новое, свободно конкурировать и потреблять лучшее из того, что производится в мире»<sup>53</sup>. Все богатство человеческой деятельности сводится тем самым к экономической активности, которой препятствуют национальные границы. Национально-государственному суверенитету противопоставляется суверенитет потребления.

Неолиберальные дискуссии о сужении компетенции национального государства в конечном итоге обосновывают делегирование его функций и, далее, приватизацию исторической субъектности народа международным экономическим сообществом, мировой общественностью, транснациональными демократическими институтами — глобальной правовой государственностью.

В связи с этим резонно упомянуть о характерно неолиберальном проекте супранационального демократического государства (объединенного исключительно формальными демократическими принципами) Ю. Хабермаса, который непрерывно предлагается им (хотя и безуспешно) народам Европы<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> David Harvey. Краткая история неолиберализма (A Brief History of Neoliberalism, 2005).

<sup>52</sup> Ohmae K. The Rise of Region State // Foreign Affairs. 1993. Vol. 72. N 2. P. 78.

<sup>53</sup> Кеничи Омае. Мышление стратега. М., 2007. С. 14.

<sup>54</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. Концепция Ю. Хабермаса формировалась через критический анализ учения Канта, подразумевающего союз народов. Вопреки Канту Ю. Хабермас проектирует не союз, а наднациональное государство народов с единым космополитическим гражданским обществом.

Для Ю. Хабермаса неприемлемо субстанциалистское понимание народного суверенитета, так как таковое возводит концептуальные барьеры при вопросе о передаче суверенных прав наднациональным единствам. Заявив, что национальные государства должны перестроить исторически сложившиеся нации соотечественников в оторванные от истории и культуры космополитические демократические гражданские нации (основанные исключительно на юридически опосредованной «солидарности» духовно чуждых друг другу граждан), он перешел к проектированию космополитического государства с единым космополитическим народом. Интеграция такого народа, на его взгляд, обеспечивается юридически абстрактными формами политического участия и гражданского статуса, формально-демократической и формально-экономической коммуникацией, не насыщенной всем многообразием национальных, этнических, культурных и религиозных ценностей, напротив, через абстрагирование от них<sup>55</sup>.

Современный исследователь творчества Ю. Хабермаса Н. М. Мотрошилова когда-то принципиально поставила вопрос: почему его дискурс не содержит темы России? Она вынуждена признать, что ясного ответа на этот вопрос для нее нет<sup>56</sup>.

Между тем умолчание о России в творчестве Ю. Хабермаса имеет принципиальное значение. Такое умолчание объяснимо из идеологических соображений. Сам факт существования России не только изобличает недостаточную разработанность понятийного аппарата Ю. Хабермаса, но и в какой-то степени выступает опровержением его абстрактных схем. На европейском же пространстве, где Ю. Хабермас желает видеть космополитическое государство, расположена огромная страна, совсем не склонная ни к построению ценностно, культурно, религиозно и этнически насыщенной космополитической нации, ни к признанию национального суверенитета анахронизмом, ни к моральному воодушевлению по поводу превращения в штат неолиберального государства.

Цивилизационное пространство России оказывается несогласованным с неолиберальными канонами рациональности. Если следовать логике неолиберализма, то Россия просто обречена выглядеть некой аномалией.

Действительно, страна концентрирует немалые территориальные, природные, экономические ресурсы, является одним из великих технологических центров. С неолиберальных позиций ей просто предначертано судьбой обратиться в космополитическое пространство. Казалось бы, гуманитарный суверенитет страны не должен был бы устоять под давлением столь насыщенного экономико-технологического базиса. Однако вопреки неолиберализму он продолжает определять вектор развития этого базиса. Опыт России неопровержимо свидетельствует в пользу созидательного экономического и технологического развития на основе гуманитарного суверенитета. Последний не может быть увиден чем-то неестественным и дисфункциональным, препятствующим экономической активности. Исходя из его принципов определяется общность экономических интересов страны, конституируется стратегическое экономическое и технологическое мышление, формируется собственная мир-экономика.

Россия исторически развивалась как великое многонародное государство. Следуя неолиберализму, у нее были и есть все «шансы» обернуть собственное пространство в космополитическое. И здесь Россия приносит одни «разочарования». В серии ис-

<sup>55</sup> Конечно, стратегия Ю. Хабермаса относительно евроинтеграции далека от практического воплощения, что, тем не менее, не выступило стимулом для ее пересмотра мыслителем, а послужило указанием с его стороны на неэффективную и непоследовательную работу структур Европейского Союза. См.: *Habermas J. Ach, Europa. Fr. a. M., 2008; Habermas J. Europa am Scheideweg // Handelsblatt. 17.06.2011. № 116; Habermas J. Der Konstruktionsfehler der Währungsunion // Blätter für deutsche und internationale Politik. 2011. N 5; Habermas J. Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.*

<sup>56</sup> *Мотрошилова Н. В. Юрген Хабермас: что происходит с Европой? // Современная Европа. 2008. № 4. С. 19–32.*

торических выборов страна демонстрирует волю идти путем развития, насыщенного самобытными цивилизационными принципами.

Неолиберальная мысль вынуждена констатировать, что Россия — великий мир, упустивший свои «шансы». При всем его потенциале он не осуществил «прорыв» в пространство неолиберально понятой экономической и политической глобализации. Причем причины такой «неудачи» не могут быть объяснены исходя из принципов самой неолиберальной теории.

Сегодня уже установленным является факт развития неолиберализма под мощным воздействием идейного комплекса троцкизма в атмосфере его ренессанса на Западе и США. Нельзя забывать, что базовые теоретические постулаты неолиберализма разрабатывались левыми интеллектуалами (что, кстати, касается и Ю. Хабермаса). Еще задолго до Хабермаса Л. Д. Троцкий выступил с проектом создания наднационального космополитического государства (Соединенных Штатов Европы), так как развитие мировой экономики, на его взгляд, требовало упразднения границ.

В наследии Л. Д. Троцкого можно обнаружить широкий спектр неолиберальных идей. К ним можно отнести деление наций на демократические («подлинные») и имеющие фальсифицированный образ, концепцию перестройки наций в целях интернационального революционного процесса, теорию построения глобального сообщества через непрерывную цепочку революций, учение о неизбежном политическом объединении мира как отражении интернационального характера хозяйства и т. д.

Идеи Троцкого представляют собой систематизацию взглядов Александра Гельфанда (известного под псевдонимом «Парвус»<sup>57</sup>). Последний развивал учение об уменьшении значения национальных государств и переходе политических процессов за рамки национальных границ в ходе превращения хозяйства в универсальную систему, о неизбежной интернационализации политических режимов как итоге стягивания народов в сеть мировой экономики.

Мы затронули имена Парвуса и Троцкого, так как неолиберальное видение России не исчерпывается умолчанием о ней, что можно условно назвать линией Ю. Хабермаса. Наряду с подобным подходом можно выделить и другой — восходящий к Парвусу. Парвус видел в России колоссальную политическую централизацию, выступающую, с его слов, угрозой миру во всем мире. Такая централизация препятствует интернационализации государственной и экономической жизни. В связи с этим необходимо разделить Россию на группу маленьких независимых государств. Линия Парвуса означает программу приватизации суверенитета Российской цивилизации, приватизации исторической субъектности русского народа (как народа миростроительного) международными экономическими и политическими структурами через демонтаж российской государственности.

Л. Д. Троцкий возлагал большие надежды на Россию как звено в цепи мировой экономической и политической глобализации. Однако Россия отторгнула его проект в силу, говоря языком Троцкого, консервативного стремления к национальному порядку.

От Троцкого неолиберализм наследует определенную модель критики России. Страна видится неким «архаичным» очагом сопротивления «прогрессивным» трендам глобализации. При этом своими модернизационными прорывами она лишь «камуфлирует» экспансионистскую имперскую государственность. Россия упорно не воспринимает «передовых» моделей экономического и политического строительства,

<sup>57</sup> Александр Львович Парвус (настоящее имя Израиль Лазаревич Гельфанд; 27 августа 1867, Березино, Минская губерния — 12 декабря 1924, Берлин) — деятель российского и германского социал-демократического движения, теоретик марксизма, публицист. См.: Херш Э. Купленная революция. Тайное дело Парвуса. 2004.

подразумевающих приватизацию национального и, шире, цивилизационного суверенитета супранациональными структурами бизнеса и политики. Обозначенные идеи подаются без аргументации. Остается неясным, каким образом, со слов неоллибералов, погруженный в архаику народ осуществляет модернизационные прорывы? В силу чего объявленная неоллиберализмом архаичная государственность обладает столь устойчивым характером? В сущности, если следовать понятийному аппарату неоллиберализма, то предпринятый русским народом и всеми народами России подвиг государственного и цивилизационного строительства придется признать крайне эффективным, хотя и необъясненным из неоллиберальных стандартов мышления. Необходимость разъяснить успешность российского исторического проекта требует не эмоционально окрашенной бездоказательной критики, плавно перерастающей в информационную войну, а пересмотра самих неоллиберальных теорий.

Опираясь на постмодернистскую мысль, утверждающую смерть разумного и свободного субъекта, неоллиберализм формулирует свое понимание суверенитета. «Если отказаться от формирования понятий с точки зрения философии субъекта, то суверенитету не потребуется ни конкретистского концентрирования в нации, ни изгнания в анонимность конституционно-правовых полномочий. “Самость” организующей самое себя правовой общности исчезает в бессубъектных формах коммуникации...»<sup>58</sup> Народный суверенитет поглощается анонимными наднациональными силами, что выступает для народа «благом», ибо избавляет от бремени производить фикции (хотя остается необъясненным: откуда само это стремление к их воспроизводству и почему надо отказаться от философии субъекта?). С позиций неоллиберальной идеологии, русские и народы России слишком увлеклись созиданием мнимой действительности. Русскую нацию, на взгляд неоллибералов, целесообразно перестроить в нацию (или нации) граждан, не связанные с «общностью судьбы, которую формируют общие корни, язык и история»<sup>59</sup>. В космополитическую общность, «абстрактную, поддерживаемую правовыми средствами солидарность между незнакомыми людьми»<sup>60</sup>. Безусловно, это будет сопровождаться ограничением суверенитета. Зато открывается «перспектива» — включение в глобальные политические и экономические образования, космополитический народ.

Если же не отказываться от формирования дискурсов с точки зрения философии субъекта (ибо для этого не представлено ровным счетом никаких оснований), то суверенитет пребывает воплощенным в свободном народе, объединенном общим культурным наследием, исторически выработанными формами жизни, причастием к политическим институтам и границам. Отчуждение суверенитета равнозначно замещению народа. Участие в осуществлении суверенитета не должно быть никем приватизировано. Легитимность государства обусловлена подлинным выражением воли народа. Суверенное государство сегодня продолжает оставаться базовым инструментом народного самоопределения и самозащиты.

Русский народ и народы России исторически осуществили подвиг отстаивания своего суверенитета. Они всегда находили достойные ответы тем, кто рассматривал суверенитет нелегитимным, успешно преодолевали различные стратегии наступления на него. Своей историей они засвидетельствовали ценность суверенного развития. Опыт России неопровержимо свидетельствует в пользу созидательного и самобытного развития на основе гуманитарного суверенитета. Так стоит ли сегодня увлекаться неоллиберальными теориями, которые могут быть прочитаны в курсе деконструкции народного суверенитета?

<sup>58</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001 // <http://www.fedy-diary.ru/html/102012/18102012-01a.html>

<sup>59</sup> Habermas J. 2001. Why Europe Needs a Constitution // New Left Review, N 11. European Values Survey. 1999.

<sup>60</sup> Ibid.

#### 4. Русское национальное самостояние

На взгляд И. А. Ильина, глубочайшие представления о духовном самостоянии человека утвердились благодаря христианской традиции. Призывая к раскрытию личной духовности, христианство связывало ее с персональным самообладанием и самоуправлением, формированием суверенного духовно-нравственного субъекта. Творческая реализация последнего осуществляется в пространстве нации — этом «большом субъекте», призванном к величию в духовном самостоянии как суверенном развитии. Отметим, для И. Ильина национальное самостояние подразумевает взгляд на нацию как систему самоутверждения и самопомощи. Это означает, что нация развивается при опоре на собственные духовно-творческие силы.

Нация — «большой суверенный субъект», сообщество, обладающее фундаментальным ценностно окрашенным целеполаганием. Утверждение национального суверенитета восходит к идее суверенной личности, образу творца, возвышающегося через обладание даром свободы над миром природы. Нация, будучи носителем суверенитета и независимым субъектом истории, есть сообщество свободных персон, личностное сообщество. Речь идет о личностном сообществе, регулирующем собственную природу через пронизанную культурой свободу.

С позиции И. Ильина, православная традиция призывает к личному ответственно-му духовному строительству, личному духовному самостоянию наиболее глубоко и полно в сравнении с другими формами христианства. Православие сформировало в русской душе возвышенную этику достоинства, утвердило в ней самую высокую степень представлений о достоинстве персоны.

В сущности, христианская антропология основана на отождествлении личности и достоинства. Человек как образ и подобие Бога призван к актуализации богоподобия, что выделяет человека из вселенной, наделяет человеческую персону ценностью. Особенно отчетливо это раскрывается в православной традиции, где человеческая личность выступает как преображающее начало вселенной, призванное привести ее к Богу. Православный идеал обожения указывает на возвышенное призвание личности, утверждая ее достоинство.

На взгляд И. А. Ильина, Россия созидалась духом свободы. Он отмечает, что русскому народу присуще органическое свободолобие. Именно посредством свободного духовного самостояния Россия обрела себя подлинным субъектом истории. И в этом велика роль русского народа, который усвоил пронизанную свободой православную традицию и реализовал призвание к духовному самостоянию.

Следуя И. А. Ильину, своей многовековой историей Россия доказала способность к государственному самостоянию. Тем не менее, политическое самостояние видится ему зиждущимся на национально-культурном стратегическом самостоянии. Национально-духовная независимость — опора независимости государственного бытия.

Русское самостояние, на взгляд И. А. Ильина, выражается в русской культурной самобытности (связанной с раскрытием русской идеи как идеи свободно и предметно созерцающего сердца), выработывании общероссийской светской культуры, создании гражданской нации, свободном подвиге государственного строительства, формировании России как единого организма, творчески-посредническом, духовно-объединяющем служении России миру.

Русское самостояние выражается в выработывании светской культуры России.

Русская культура несет иоанновский дух. Иоанновский дух стал сродни русскому естеству. Иоанновский дух русской культуры — итог творческого восприятия греческого православия. Посредством творческого усвоения греческого православия

дух иоанновского христианства был влит в душу русского народа. Он связан с созерцающей любовью, с влечением личности к нравственному совершенству и стремлением к нравственному преобразению всего мира.

Иоанновский дух «незаметно был впитан и инокровными и инославными русскими народами: и русскими лютеранами, и русскими реформаторами, и русскими магометанами, и русскими иудеями так, что они уже нередко чувствуют себя ближе к нам, чем к своим единокровным и единоверным братьям»<sup>61</sup>. «И русские реформаторы иные, чем на Западе. Они дышат иоанновским духом православия. И русские лютеране сами знают это о себе; и русские магометане, и иудеи смутно чувствуют это. Дух иной», — писал И. А. Ильин<sup>62</sup>.

Иоанновский творческий акт был утверждён во всех областях светской культуры России, в её правосознании, правопорядке и государственности, укладе хозяйства.

Русское самостояние связывается И. А. Ильиным и с формированием гражданской нации. Мыслитель определял Россию как «многонародную нацию» и «многонародное братство». Определение России как «многонародной нации» было предложено им в 1920-е годы. В это время он развивает учение о России как «великом народе». В своих трудах И. А. Ильин говорит о «национально-исторической, духовно-самобытной и культурно-творческой России», о «единой национальной России». Рассматривая исторически сложившуюся «российскую многонародную нацию», мыслитель, несомненно, выступает теоретиком гражданской нации, соединяющей все народы России.

Гражданская нация рассматривается мыслителем как общенациональное братство, всенациональное сотрудничество народов страны в русской культуре, их соучастие в общей гражданско-политической жизни. И. А. Ильин блестяще описывает процесс российского гражданского нациестроительства: «Славяно-русское племя, прошедшее Россию через все эти испытания, не отгораживалось от замиренных и присоединённых им племен, даже тогда, когда они были совершенно чуждыми ему в расовом отношении, но принимало их постепенно — гражданственно, кровно, культурно и правительственно — в свой состав. Различия не исчезли, но равноправие и душевно-бытовое общение вызывали к жизни духовно-братское единение»<sup>63</sup>. Анализируя различные исторические формы государств с полиэтническим составом населения, И. А. Ильин видит в России тот случай, когда многонародное единство зиждётся «религиозно-культурным преобладанием и успешным политическим водительством численно сильнейшего племени, если оно отличается настоящей живчивостью и добротой (Россия)»<sup>64</sup>.

Россия воспринималась И. А. Ильиным «единым живым организмом», «организмом природы и духа». На его взгляд, Россию невозможно свести к механической сумме территорий и народностей. Территория страны является неотъемлемой составляющей целостного российского духовного организма. Она видится мыслителю священным достоянием нации, национальным наследием. Она — продолжение и выражение характера российского сообщества. Россия — великий и единый хозяйственный организм. Говоря современным научным языком, Россия есть единая хозяйственная мир-система, где все части связаны друг с другом взаимным хозяйственным обменом. С позиции И. А. Ильина, наша Родина есть единство духов-

<sup>61</sup> Ильин И. А. О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарга) // Собрание сочинений. Т. 7. М., 1998. С. 401.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Ильин И. А. За национальную Россию // Слово. 1991. № 4. С. 53.

<sup>64</sup> Ильин И. А. О государственной форме // О грядущей России. Избранные статьи / Под ред. Н. П. Полторацкого. Нью-Йорк, 1991.

но-культурное, территориально-политическое, хозяйственно-производительное, правовое и государственное, географическое. Россия — живой духовный организм, служащий своей духовностью всем народам мира.

И. А. Ильин считает, что живой организм России — Россия как система духовного единства сформировалась под историческим водительством русского народа. Русский народ, проявляя на протяжении тысячелетнего развития братскую терпимость, «оказался естественно ведущим и правящим народом, “культуртрегером”, народом защитником, а не угнетателем»<sup>65</sup>. В силу этого Россия есть «система духовного единства, созидаемая единым, русско-национальным духовным актом»<sup>66</sup>. Мыслитель проникновенно отмечает: «Этот единый акт есть, по глубине и гибкости своей, национальный акт для всех племен России: все они найдут себе в нем творческий исход и родную стихию»<sup>67</sup>.

Русское самостояние связано и с утверждением мирового значения России. Исторически Россия проводила неуклонную политику миролюбия и человеколюбия, создавая условия для расцвета творческих сил стран и народов, став оплотом вселенского равновесия и мира. Она стала великим и вседоступным культурным простором, творческим посредником между народами и культурами — посредником объединяющим, а не замыкающим и разлучающим. Всемирное служение России связывается И. А. Ильиным со священной традицией мироприятия, имеющей русские православные корни и ставшей неотъемлемой частью общероссийской духовной жизни. Россия способна поделиться со странами и народами «началом духовной очевидности, сердечного видения, зрячей любви, которой им недостает и которая составляет как бы самый воздух, или самую ткань, или самую животворящую энергию России, русского духа и русской культуры»<sup>68</sup>.

Концепция русского национального самостояния И. А. Ильина представляется чрезвычайно актуальной в настоящее время. Она убедительно демонстрирует, что русская нация выступает субъектом сложнейших и возвышенных культуротворческих и миротворческих процессов. Русские предстают как народ, обладающий огромным культуротворческим и миротворческим потенциалом.

Следуя логике И. А. Ильина, русская нация предлагает культурные практики, которые могут быть усвоены многими народами. На наш взгляд, мыслитель убедительно раскрывает цивилизационную проекцию русского самостояния. Русские видятся ему глобальной нацией, обладающей достаточными культурными ресурсами для инспирирования инклюзивного цивилизационного пространства, осуществления универсалистского цивилизационного проекта. Россия предстает общностью, обладающей характеристиками как нации, так и цивилизации. Россия — это многонациональное государство, объединенное в единую нацию, а также страна-цивилизация, духовное служение которой приобретает всемирное значение.

Концепция И. А. Ильина дает основания для органического соединения идеи нации и идеи цивилизации. Она демонстрирует возможность осмысления российской идентичности одновременно в национальных и цивилизационных категориях. Отечественная история предстает соответствующей идентификационной парадигме, определяемой идеей нации и идеей цивилизации.

<sup>65</sup> Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 433–434.

<sup>66</sup> Ильин И. А. За национальную Россию. Манифест русского движения // Слово. М., 1991. № 4. С. 51–55; № 5. С. 82–85; № 6. С. 80–85; № 7. С. 83–85; № 8. С. 79–85.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> См.: Глава 3.8.

Опираясь на мысли И. А. Ильина, можно подвергнуть критическому анализу неолиберальные и постмодернистские подходы, необоснованно утверждающие «неорганичность», «искусственный характер» российской идентичности, которая «воображается по смешанным лекалам». В контексте данных подходов претензии России на выражение цивилизационной идентичности пребывают в непрерывном конфликте с «альтернативной» идеей идентичности национальной. При этом неаргументированно утверждается, что неорганическое переплетение разных оснований идентификации в представлениях о России приводит к конструированию «гибридной» модели национально-цивилизационного сообщества, что якобы отражает «слабость» русского национального самосознания. В действительности же русское национальное самостояние в силу грандиозного культуротворческого потенциала русского народа связано с созданием многоуровневой, творчески насыщенной, сложной модели идентичности, где национальная идея органически интегрируется с цивилизационной.

## 5. Универсализм и единство русского нарратива

Мы затронем ряд идей П. Б. Струве, связанных с его пониманием национальной истории. Петр Бернгардович Струве — известный философ, экономист, историк, социолог, публицист, редактор журнала «Русская мысль», участник сборника «Проблемы идеализма» (1902), вдохновитель и участник сборника «Вехи» (1909), инициатор, редактор и участник сборника «Из глубины» (1918). Имя Струве сегодня широко известно в России. На его труды ссылаются ученые, общественные и политические деятели.

Следуя П. Б. Струве, русская нация старше русского государства. Национальное объединение Руси предшествовало политическому. Единая русская нация сформировалась под мощным воздействием высококультурной и цивилизованной Византии. Выделение же в национально-единой Руси трех ветвей обусловлено не «исконными» племенными особенностями, а внешними политическими факторами — усилением Литовского и Польского государств.

Отечественный опыт государственного и национального строительства П. Б. Струве рассматривает как состоявшийся. Исторически Россия благополучно осуществила проект образования национального государства, созидания гражданской нации, а также строительства большого многонародного и поликонфессионального государства. Русская культура, как и греческая эпохи эллинизма, имеет для мыслителя мировое значение. Развивая идеи П. Б. Струве, можно сказать, что она объединила большое цивилизационное пространство.

Концепция мыслителя опровергает целый ряд неолиберальных и постмодернистских представлений, которые бездоказательно «продвигаются» в ходе информационных войн против нашей страны. Речь идет об отождествлении русских с «варварами», удерживающими огромные пространства исключительно силой — «варварами», находящимися на доцивилизационной, донациональной, архаически-племенной стадии развития. Таким «варварам» еще предстоит сформировать благополучные нации и приобщиться к достижениям цивилизации. «Благом» для них станет отказ от собственного «завоевательного государства», выступающего «помехой» на пути вступления в современный мир. Конечно, такое «вступление» должно произойти под бдительным руководством «цивилизованных» народов.

Очень важно отметить, что в настоящее время творческое наследие П. Б. Струве искаженно трактуется рядом экспертов. Данная ситуация обусловлена как недостаточной изученностью творчества мыслителя, так и незаконным желанием

монополизировать образ выдающегося интеллектуала, объявив его предшественником идеологических конструкций, к которым он не имел ни малейшего отношения.

Так, некоторые эксперты необоснованно зачисляют П. Б. Струве в предтечи неолиберальной космополитической модели гражданской нации — произвольно выделяемой абстрактной, формально-правовой общности, не связанной историческим и культурным единством. С позиции же П. Б. Струве, нация — это живущие в душе духовные притяжения и отталкивания, выработанные в ходе историко-культурного развития народа. Мыслитель считал, что народы России сплотились в гражданскую нацию вокруг ценностного мира русской культуры. Свое видение гражданской нации он подчеркнуто противопоставлял теориям, обезличивающим русских в российской многонациональности, обесцвечивающим русский народ, лишаящим его своеобразного лика в некой оторванной от истории и абстрактно конструируемой российской общности.

Совершенно произвольно ряд других экспертов видят в П. Б. Струве предшественника идеологии образования нескольких независимых русских демократических республик, призванных сменить «неэффективную» большую российскую государственность. Вопреки подобным воззрениям, мыслитель усматривал своеобразие российского исторического пути в органическом сочетании созидания страны как русской России и как великой многонародной державы. Иными словами, русская нация творчески формирует общероссийский цивилизационный нарратив, сохраняя свою субъектность.

Концепция отечественной истории П. Б. Струве актуальна в связи с высказыванием в российской общественно-политической среде неаргументированных мнений о расколе русской истории на новгородскую (якобы аутентично-русскую, европейскую) и московскую — «авторитарную», «азиатскую», державно-византийскую, бездоказательно объявленную связанной с угнетением русского народа. Обозначенные исторические воззрения представляют собой постмодернистскую деконструкцию отечественного историко-культурного пути. От такой деконструкции совсем недалеко до разрушительного призыва «освободить» русский народ от «тяжкого бремени» российского исторического государства.

С точки зрения П. Б. Струве, первая Русская империя — Новгородское государство. Говорит он о Новгородском государстве как национально-русской империи, конечно, не в юридическом, а в историко-социологическом значении — в смысле объединенного русскими многонародного пространства. Новгородское государство формировалось путем расширения города-государства в многонародное государство-империю. Это была субарктическая, полярная держава с устойчивым вектором расширения — на север и северо-восток. Она никогда не была частью западной культурной стихии, культурно принадлежала к восточной Руси, творчески воспринявшей византийские ценности. Московское государство (которое было Русской империей также в историко-социологическом смысле) и затем Российская империя — преемники и продолжатели Новгорода. Москва старалась довести до логического конца новгородское территориальное расширение. При этом она опиралась на новгородские традиции торговой культуры, развития промышленности. Новгородская ушкуйническая стихия преобразилась в казачью силу. Продвижение России на север и северо-восток, освоение Сибири — развертывание новгородского психического и экономического стиля. У П. Б. Струве речь идет о творческом развитии новгородского культурного наследия русским государством. Говоря современным языком, мыслитель аргументированно обосновывает историческое единство русского национального нарратива (выступающего в то же время нарративом цивилизационного масштаба).

В настоящее время ведущие мировые державы, а также международные организации (НАТО, ЕС) проявляют большой интерес к Арктике. Регион обладает серьезным военно-стратегическим значением, концентрирует колоссальные природные ресурсы, имеет все основания стать важным транспортным коридором XXI века. В силу своего очевидного геополитического статуса Арктика превращается в предмет соперничества. Вокруг арктической темы разворачивается информационная война.

Российская арктическая стратегия может быть основательно продумана в ключе гуманитарного знания с учетом анализа истории П. Б. Струве. Развитие Новгородского государства, интенсивно осваивавшего северные территории, очевидное наследование новгородского дела Москвой позволяет рассмотреть арктическое пространство в качестве законной сферы российских интересов. Мирное освоение севера и северо-востока — исторически сложившийся фундаментальный принцип развития Российской цивилизации. Северное пространство должно быть осмыслено как территория, издревле осваиваемая русскими совместно с другими народами нашей страны.

Концепция П. Б. Струве важна в связи с утверждением единства новгородской и московской линий национальной истории. Опираясь на его анализ историко-культурного пути России, северное пространство должно быть осмыслено как территория, издревле осваиваемая народами нашей Родины. Мыслитель верно указывает на то, что Россия во многом повторяет в своем бытии культурные процессы эллинистического мира. Русский язык справедливо уподобляется им койне. Опираясь на творчество П. Б. Струве, русскую культуру важно увидеть как характеризующуюся чертами универсализма. Русская культура, как и греческая, предстает склонной к универсализму. Это культура, тяготеющая к глобальным синтезам. Язык русской культуры претворил цивилизационное пространство в органическое целое. Русская культура стала общей для российского цивилизационного мира. Русский национальный нарратив в истории раскрывает себя как нарратив цивилизационный. При этом его характеризует историческое единство.

## **6. Русские как непрерывная нация**

В последнее время в России среди некоторых представителей патриотически ориентированного экспертного сообщества наблюдается мода на модернистские теории нации. Они усваиваются некритически, как нечто само собой разумеющееся. В модернистских подходах зачастую видится современная и хорошо продуманная альтернатива постмодернистской деконструкции наций. Тем не менее, нельзя забывать, что именно модернистские идеи во многом дали импульс постмодернистским подходам. Иными словами, от модернистского видения нации не так далеко до ее постмодернистского «разоблачения», выявления фиктивных основ.

Поясним высказанный тезис через анализ взглядов Эрика Джона Эрнеста Хобсбаума (1917–2012). Речь идет об известном британском историке Европы, а также довольно противоречивом теоретике возникновения и развития наций. Взгляды Хобсбаума (выраженные им в работах «Изобретение Традиции», 1983; «Нации и национализм», 1990 и др.) отражают модернистское понимание нации и переходят в постмодернистский подход. По мнению ученого, нации — умышленно спроектированные в Новое и Новейшее время социальные конструкции. Они — ультрасовременная сконструированная реальность. В нациях Эрик Хобсбаум видит недавнее историческое нововведение, результат умышленной и инновационной социальной инженерии, имеющие условный характер социальные конструкции.

Эрик Хобсбаум рассматривает национальные традиции как изобретенные. Конструирование национальных традиций осуществляется в эру модерна. Утвержде-

ние древних истоков наций, их глубинной связи с прошлым, исторической преемственности развития, естественного характера возникновения есть важная составляющая конструирования наций, которое носит искусственный характер. С позиции Эрика Хобсбаума, досовременные донациональные народные связи отнюдь не вели к появлению современных наций. Они не имели собственно национального продолжения. В домодерную эпоху не только не было наций, но и не закладывались основания для их последующего возникновения.

Эрик Хобсбаум считает, что за национальными нарративами стоят страты, извлекающие выгоду из этих нарративов. Другими словами, нации конструируют элиты, которые манипулируют массами в собственных интересах. Именно элиты, а отнюдь не массы есть подлинный субъект строительства наций. В таком случае нации видятся умышленным продуктом социальных инженеров, конструкцией элит, организующих пассивные массы. Возникновение наций — итог манипуляции элит инертными массами в эру модерна.

Отметим ограниченные объяснительные возможности модернистского подхода Эрика Хобсбаума. Социальный конструктивизм как базовый объяснительный принцип оказывается достаточно слабым. Он не в состоянии разъяснить вовлечение масс в процесс созидания наций. Остается непонятным, почему массы идут за элитами и отчего элиты охватывает именно национальная идея? Невьясненными остаются причины успеха процесса нацистроительства.

От модернистских теорий Эрик Хобсбаум закономерно переходит к постмодернистским. На его взгляд, нациям как основным социальным и политическим силам в мире предстоит потерять свое значение. Вектор мирового развития неуклонно движется в сторону упадка их роли. В настоящее время супранационального преобразования мира нации утратят ту фундаментальную роль в мировом развитии, которую они имели в XIX–XX веках. Здесь модернистские подходы влекут за собой постмодернистские. Если нации суть внезапно появившиеся «временные исторические силы», то они могут довольно быстро потерять значение и совершенно исчезнуть. Имеющий условный характер, сконструированный элитами во имя их интересов национальный текст эпохи Нового времени имеет все шансы утратить смысл и оборваться вместе с эпохой.

Важно отметить, что Эрик Хобсбаум не просто теоретик возникновения и развития наций, но и основательный историк. Будучи глубоким и серьезным историком, он не готов игнорировать факты, вносящие диссонанс в его теоретические конструкции. Теория нации Эрика Хобсбаума оказывается несостоятельной при анализе русского историко-культурного пути. Он сам вынужден отметить, что формирование русской нации не вписывается в предлагаемые им модернистские теоретические конструкции.

Всесторонне анализируя идею Святой Руси, Эрик Хобсбаум устанавливает ее глубокое влияние на формирование русского народа. Падение Константинополя превратило Российское государство в единственную в мире православную страну, наделило Москву миссией Третьего Рима. Пространство России было осознано Святой землей, имеющей исключительную роль в деле спасения всего человечества.

Идея Святой Руси является итогом народного творчества. Это народная идея. Она не есть умышленное изобретение государственно настроенных элит. С позиции Эрика Хобсбаума, идея Святой Руси тотально охватывает страну в период Смутного времени — период кризиса политической элиты России.

Святая Русь теснейшим образом связана с конкретным церковным организмом и государством. Она воспринимается в неразрывной связи с Русской Церковью и Российским государством. Принадлежность к русскому народу означает глубин-

ную связь с освященной Богом территорией, соучастие в бытии Русской Православной Церкви, участие в жизни Российского государства.

Эрик Хобсбаум вынужден признать, что уже в досовременную эпоху русские были носителями развитых религиозных, культурных, государственных связей. Он не только готов констатировать наличие в досовременной русской истории оснований для строительства современной нации, что явно идет вразрез с его модернистской теорией, радикальным образом обрывающей связи досовременных эпох и современности, отрицающей преемственность между ними. Эрик Хобсбаум склоняется к тому, чтобы рассмотреть русский народ уже в досовременную эпоху как современную нацию.

Действительно, если следовать беспристрастному анализу истории, то придется увидеть в эпоху Средневековья в жизни русского народа измерения бытия современной нации: культурные, гражданские, политические, этнолингвистические и др. Русский народ издавна воплощал крепкие культурные узы, принадлежал к устойчивому политическому сообществу, наделял территорию проживания глубочайшими духовными смыслами. А ведь если следовать модернистским теориям, именно культурное единство, соединенное с прочной привязанностью к территориально-политическому образованию, — характерная черта современных наций.

Итак, у Эрика Хобсбаума объективный анализ истории разрушает его же собственные теоретические схемы. Вопреки модернистским теориям, он указывает на наличие у русского народа протонациональных связей, послуживших основой для образования современной нации. Но он не останавливается на этом и обосновывает возможность интерпретации досовременной русской истории как национальной. Кроме того, оказывается, что русская нация отнюдь не была сконструирована элитами. Говоря словами Эрика Хобсбаума, она не была «спущена сверху». Ее формирование — итог солидарного народного творчества, народного служения духовным ценностям.

Безусловно, русские — исторически непрерывная нация. Преемственность развития русской нации прослеживается сквозь столетия. Очевиден и солидарно-творческий, народно-объединительный характер ее сложения. Указанные характеристики явно не дают возможности «разъяснить» исторический путь русской нации через модернистские схемы.

## **7. Русские как миростроительная нация**

В настоящее время отечественному читателю стали доступны работы американской исследовательницы проблем возникновения и развития наций Л. Гринфельд. Л. Гринфельд — сторонница становящейся модной ныне в России модернистской теории наций. В своей работе «Национализм. Пять путей к современности» она затрагивает вопросы формирования русской нации, освещая их в контексте модернистской парадигмы. Вызывает большое сожаление, что автор книги явно не озабочен соответствием собственных теоретических схем историческим фактам. Факты в книге живут отдельной жизнью от обобщений. Что же касается обобщений, то они нередко противоречат друг другу. Достаточно анализа всего лишь нескольких абзацев для демонстрации противоречивости модернистской интерпретации национальной истории Л. Гринфельд.

Образ русской нации в работе Л. Гринфельд раздваивается. Точнее, речь идет о двух русских нациях, что, впрочем, мало смущает исследовательницу. Один ее образ создается исходя из принципов модернистской теории. Мы узнаем, что русская нация складывалась в эпоху Просвещения и была сконструирована элитами. Она форми-

ровалась как реакция элиты на цивилизационную мощь современного Запада, которой в сущности нечего было противопоставить. Ее появление было итогом экзистенциальной зависти Западу. Ее развитие предполагает следование за Западом в современность без преодоления российских архаизмов социально-политической жизни, непрестанные, но неудачные попытки догнать и перегнать Запад.

Второй образ русской нации проступает в книге спонтанно и явно противоречит модернистским подходам. В данном случае возникновение русской нации есть результат общечеловеческих экзистенциальных духовных поисков. Она формировалась под мощнейшим влиянием религиозного фактора (православие), который отнюдь не утратил свое значение в эру современности. Данный образ русской нации был глубоко осмыслен западниками и славянофилами. Для последних Россия сохраняла ради всего мира православие как изначальное христианство. Русский народ виделся выразителем самой сущности человечества. Русская нация — это нация всеобщая, миростроительная, несущая спасение для всего мира, открытая для приобщения, соучастия в своем бытии, стремящаяся внести гармонию в раздираемое враждой человечество. Русская нация подняла факел одухотворенной человечности во имя всех народов. Славянофильство и западничество рассматриваются Л. Гринфельд как единое течение отечественной общественной жизни, объединенное духом Святой России. Оба движения связывали русскую идентичность с идеей космического братства, видели русскую нацию как миростроительную. Особенно важно отметить, что на взгляд Л. Гринфельд, западники тем или иным образом находились под влиянием видения России как Третьего Рима.

Первый образ русской нации — явный плод модернистских фантазий. Его вымышленный характер может быть просто доказан чтением работы самой же Л. Гринфельд. Так, выдвигая тезис о формировании русской нации в эру Просвещения по западным лекалам, которым нечего было противопоставить, и через разрыв с предшествующей историей, Л. Гринфельд приводит прямо противоречащую ему фактическую базу. Какими мотивами и идеями руководствовались творцы русского национального сознания эры Просвещения? Восхваляемая Л. Гринфельд Екатерина Великая обосновывала свое правление преодолением угрозы замены православной веры иностранным вероучением. В. К. Тредиаковский — первый, кто воспел Россию как нацию. Что же восхищает его в России? Прежде всего православие ее народа («Твои все люди суть православны; И храбростию повсюду славны»<sup>69</sup>). Л. Гринфельд считает, что наиболее выразительный образ русской души создан деятелем Русского Просвещения Н. А. Львовым. Приводимая в книге цитата из его литературного наследия ясно связывает русскую идентичность с православием («А у нас, православных, работа горит в руках. Наша речь подобна грому, так что искры летят и пыль взвивается столбами»<sup>70</sup>). Рассматриваемый Л. Гринфельд М. М. Щербатов связывал суть дворянского служения с защитой православной веры. Анализ истории XVIII века Л. Гринфельд демонстрирует, что русские воспринимали себя хранителями православной духовности, видели в православии фундаментальное основание национальной идентичности. Но то же можно сказать и о предшествующих исторических периодах. Если же развитие русской нации было непрерывным, что подтверждается фактами, то нет никакой необходимости обращаться к модернистским схемам, разрывающим связь времен.

В сущности, приводимые Л. Гринфельд факты требуют признания существенного влияния православия на сложение и развитие русской нации. Конечно, при всем том можно игнорировать роль православия в развитии русской нации XVIII века, но не справедливее ли пересмотреть саму модернистскую теорию? Последняя кон-

<sup>69</sup> Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. М., 2012. С. 230.

<sup>70</sup> Там же. С. 247.

стативирует радикальный разрыв эры модерна с предшествующими эпохами. Как же получается, что и в досовременную эпоху, и в эру модерна русские определяют себя через тождественные ценности? Концепция принципиального разрыва двух эр в жизни русского народа оказывается логически несостоятельной.

Тезис Л. Гринфельд о формировании русской нации через кровь и почву явно противоречит ее же интерпретации русской нации как спасающей, всеобщей и миростроительной в западничестве и славянофильстве, то есть в русской общественной мысли, «конструирующей» нацию. Если русские элиты «конструировали» нацию как всеобщую, объединяющую и спасающую для всего мира, то каким образом принадлежность к ней могла определяться через первобытные инстинкты крови и почвы? Об универсальной миссии русской нации не могло бы быть и речи, если бы приобщение к ней определялось исключительно через социальные архаизмы.

Тезис Л. Гринфельд о всецелом конструировании русской нации элитами также опровергается ею самой. Она непрерывно утверждает, что элиты идеализировали народ. Но ведь, следуя модернистской теории Л. Гринфельд, ведущая мотивация элит — тщеславие. Получается, что элиты, созидая нацию, с легкостью преодолевали собственную базовую мотивацию, руководствуясь альтруизмом и самопожертвованием.

Противоречивая ситуация складывается и с модернистским тезисом, следуя которому нации возникли как реакция на несправедливое сословное общество, попирающее достоинство человека. Имеется в виду, что однородное национальное пространство Нового времени превращало массы в общности персон, ощущающих личное достоинство. Но если русская нация формировалась до Нового времени как спасающая и миростроительная под влиянием православия, то соучастники ее бытия становились общностью, ощущающей высокое духовное достоинство. Таким образом, представление о достоинстве человека, не зависящем от социальных страт, утверждалось в России задолго до Нового времени.

Важно отметить и другое. Л. Гринфельд не замечает, что ее метод объяснения формирования наций через устремление интеллектуалов к власти, ее принцип истолкования национальных историй через зависть к другим народам, комплекс неполноценности может быть применен к ее же творчеству. Зададимся рядом вопросов. Почему Л. Гринфельд так надо доказать, что русский национальный проект имеет недавнее происхождение? Ведь даже такие столпы модернистских теорий как Э. Хобсбаум склонны видеть в развитии русской нации исключение из модернистских моделей, указывая на древность национальной истории. Несомненно, русские как миростроительная нация сформулировали большой цивилизационный проект, опирающийся на возвышенные духовные смыслы, ставший притягательным для многих народов и успешно реализовавшийся в течение времени большой длительности. Не вызывает ли этот проект экзистенциальную зависть у политически ангажированных представителей молодой нации — нации, не имеющей длительной истории? Не идет ли речь о зависти к истории и традиции? Может быть, именно поэтому так важно свести русский проект к небольшому отрезку времени, представить его неукорененным в истории. Не выступает ли русский проект, обладающий глобальным цивилизационным смыслом, как конкурирующий?

Можно поставить вопрос и более широко: почему именно интеллектуалы одной молодой амбициозной нации так склонны к неустанной пропаганде модернистских и постмодернистских теорий, видящих в нации недавнее изобретение или же обособивающих ее фиктивную основу? Не продиктовано ли это комплексом неполноценности интеллектуалов, стремящихся к управлению миром и в то же время не видящих достаточных историко-культурных и духовных оснований для этого управления в истории своего народа? Похоже, что им просто выгодно объявить ис-

торические нации недавним и преходящим явлением. Подобный ход камуфлирует подавление конкурентов в борьбе за власть. Об интеллектуалах какой нации идет речь? Предоставим подумать об этом самому читателю.

## 8. Русские как творческая нация

Обратимся к творческому наследию Питирима Сорокина. В своих воззрениях на нацию мыслитель проделал сложную эволюцию. В ранний период творчества он отстаивал позиции, близкие конструктивизму и релятивизму, что в той или иной степени было обусловлено влиянием леворадикальных идеологий. Читая ранние высказывания Питирима Сорокина, сложно отделаться от впечатления, что речь идет о постмодернистских взглядах на нацию. «Вывод гласит: национальности как единого социального элемента нет, как нет и специально национальной связи. То, что обозначается этим словом, есть просто результат нерасчлененности и неглубокого понимания дела»<sup>71</sup>. На его взгляд, единство языка, религии и культуры — слишком шаткие основания для придания нации онтологического статуса. Не может быть нация онтологизирована и через сопричастность политическому телу. Из размышлений Питирима Сорокина мы узнаем, что национальный вопрос «составляет одну из глав общего учения о правовом неравенстве членов одного и того же государства»<sup>72</sup>. Оказывается, «нет национальных проблем и национального неравенства, а есть общая проблема неравенства, выступающая в различных видах и производимая различным сочетанием общих социальных факторов, среди которых нельзя отыскать специально национального фактора...»<sup>73</sup>. Данный тезис напоминает постмодернистские постулаты и некоторые модернистские теории, рассматривающие дискурс нации как производный от воли к власти. В таком понимании национальные фикции производимы социальными контекстами, существующими исходя из принципа «господство — подчинение». Крайне важно отметить, будущее Европы видится Питириму Сорокину в ракурсе интернациональной сверхгосударственной федерации, конструируемой на базе равенства прав, что очень напоминает идеи современных неолиберальных и постмодернистских идеологов.

Указанная позиция характерна для раннего творчества Питирима Сорокина. Она отчетливо прозвучала в 1917 году в его работе «Проблемы социального равенства». Тем не менее, надо отметить, что уже в этот период отечественный социолог развивал ряд тезисов (например, о национальности как сложном социальном теле), которые противоречили его же релятивизму и были воспроизведены позднее. Это не позволяет однозначно причислить воззрения Питирима Сорокина к релятивистским подходам.

Зрелый Сорокин, будучи одним из светил социологической мысли, отказывается от релятивистских теорий нации. В 1967 году в статье «Существенные характеристики русской нации в XX веке» («The Essential Characteristics of the Russian Nation in the Twentieth Century»), написанная для американского издания: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (1967. Mar. Vol. 370. P. 99–115)) он дает собственное определение нации. «Нация является многосвязанной, многофункциональной, солидарной, организованной, полузакрытой социокультурной группой, по крайней мере, отчасти осознающей факт своего существования и единства. Эта группа состоит из индивидов, которые, во-первых, являются гражданами одно-

<sup>71</sup> Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. С. 248.

<sup>72</sup> Там же. С. 249.

<sup>73</sup> Там же. С. 250.

го государства; во-вторых, имеют общий или похожий язык и общую совокупность культурных ценностей, происходящих из общей прошлой истории этих индивидов и их предшественников; в-третьих, занимают общую территорию, на которой живут они и жили их предки», — утверждает мыслитель<sup>74</sup>. Отныне в нации он видит сложную единую социокультурную систему, многосвязный социальный организм, своеобразную многосвязную социальную группу. Им также разрабатывается теория исторического формирования коллективных общностей посредством символического взаимодействия, символизирования, осуществляющих связывающую роль символических проводников межличностной коммуникации.

В статье «Существенные характеристики русской нации в XX веке» Питирим Сорокин указывает на огромную роль наций в историческом процессе. На его взгляд, нации играют важную историческую роль в XIX и XX столетиях.

Какова же причина трансформации взглядов Питирима Сорокина? Ее верно определил современный исследователь его творчества А. Г. Здравомыслов<sup>75</sup>. Именно события Второй мировой войны, трактуемые Питиримом Сорокиным в значении войны национально-освободительной, привели к пересмотру его ранних взглядов. Отныне он признает исключительное значение наций в ходе развития человеческой истории. Несомненно, события Второй мировой войны способствовали осмыслению отечественным социологом русского историко-культурного пути, глубокому анализу существенных черт русской нации.

Рассматривая основные черты русской нации в прошлых и нынешних столетиях, П. Сорокин отмечает «ее сравнительно длительное существование, огромную жизнеспособность, замечательное упорство, выдающуюся готовность ее представителей идти на жертвы во имя выживания и самосохранения нации, а также необычайное территориальное, демографическое, политическое, социальное и культурное развитие в течение ее исторической жизни»<sup>76</sup>. «С момента своего возникновения в девятом веке нашей эры русская нация существует уже тысячу лет... Несмотря на многие великие испытания... русская нация сумела не только сохранить свою целостность и суверенность, но и смогла, со временными отступлениями и потерями, развиться от маленькой группы в период Киевской Руси в огромную территориальную, демографическую, политическую, экономическую, социальную и культурную империю», — считает он<sup>77</sup>. И далее: «Русская нация смогла защитить себя, свою независимость, свободу и другие великие ценности от постоянных попыток захватить ее территорию...»<sup>78</sup>.

К существенным чертам русской нации П. Сорокин относит энергию, упорство, изобретательность в социально-политической жизни и сфере культурного творчества. Русская нация предстает нацией, обладающей выдающимися творческими способностями. Она способна в короткие периоды наверстывать упущенное, создавать адекватный историческим вызовам политический режим, творчески преобразовывать социальную жизнь и совершенствовать культурное развитие.

Итак, русские — историческая нация, обладающая длительной историей. Это нация, которая дорожит своей свободой и достоинством, отстаивала и готова отстаивать

<sup>74</sup> О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 466.

<sup>75</sup> Здравомыслов А. Г. Питирим Сорокин и национальный вопрос / Возвращение Питирима Сорокина. Материалы Международного научного симпозиума, посвященного 110-летию со дня рождения Питирима Александровича Сорокина. Под ред. Ю. В. Яковца. М.: Московский общественный научный фонд; МФК, 2000. С. 213–219.

<sup>76</sup> О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 472.

<sup>77</sup> Там же. С. 473.

<sup>78</sup> Там же. С. 475.

вать свою целостность и суверенитет. Это творческая нация, благополучно раскрывающая в историческом процессе свои созидательные дарования.

Систему ценностей русской нации П. А. Сорокин характеризует исходя из собственной теории культурных суперсистем. Как известно, мыслитель выделял три их типа: идеациональный, идеалистический и чувственный. В исторической жизни русской нации, на его взгляд, отчетливо преобладала идеациональная культурная суперсистема. Русские — творцы великой идеациональной культуры. Русская нация творчески продолжила идеациональные культурные традиции Византии. В идеациональной системе культуры «господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления поддерживали свое единство с Богом как единственную и высшую цель...»<sup>79</sup>. Идеациональная культура религиозна по своей сути. Высшая идеациональная истина есть истина веры, дающая адекватное знание о подлинно реальных ценностях. Идеациональные нравственные ценности зиждутся на единении со сверхчувственным.

Почему так важно обращение к наследию Питирима Сорокина в наши дни?

В настоящее время широко тиражируются специфические постмодернистские и модернистские подходы к нации. Следуя им, пора преобладания идеала национального единства — 1789–1945 годы. Нации — явления эпохи европейской современности, с исчезновением которой утратит смысл и миф о национальном братстве. 1789–1945 годы — некий недлительный аберрантный этап истории наций, период-мираж. Следуя же Питириму Сорокину, нации эры современности восходят к глубинным историческим солидарным узам. Нации социологически реальны. Национальные нарративы остаются и пребудут масштабными нарративами. Нет оснований приписывать им фиктивный характер, видеть их податливыми социальными конструкциями, обусловленными властными отношениями и обреченными на распад.

Принципиально значима концепция Второй мировой войны отечественного социолога. Она предстает альтернативой неолиберальным и постмодернистским подходам. В контексте последних катастрофические события Второй мировой войны во многом являются итогом истории наций как истории роста «патологии власти», развития обреченных на фашизоидность национальных субъектов. Мировая война — не просто демонстрация «издержек» национального единства. Она обнажила существенные корни национальной мифологии, судьба которой породить нацистское варварство. «Из опыта военной и духовной мобилизации друг против друга эти нации после Второй мировой войны сделали вывод о необходимости развивать новые наднациональные формы сотрудничества. Успешная история Евросоюза укрепила европейцев в убеждении, что отказ от осуществления государственного насилия требует и на глобальном уровне взаимного сокращения пространства для суверенных действий»<sup>80</sup>. С постмодернистских и неолиберальных позиций европейцам целесообразно преодолеть суверенитет и существенные черты национальной ментальности в пользу наднациональных сообществ. В связи с чем допустимо использование по отношению к национальному сознанию деконструктивистских техник.

Питирим Сорокин отстаивает классическое видение исторического. Его историзм — фундированный презумпцией творческого присутствия больших национальных субъектов в историческом процессе. При всей катастрофичности периода, во время Второй мировой войны П. Сорокин прослеживает линии преемственности национального развития. Исходя из видения непрерывности исторического

<sup>79</sup> Сорокин П. Социодинамика культуры // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1902. С. 430.

<sup>80</sup> Jacques Derrida, Jurgen Habermas. Unsere Erneuerung // Frankfurter Allgemeine Zeitung (May 31 2003).

процесса послевоенный период трактуется им в ракурсе продолжения развертывания творческих возможностей национальной мощи.

Для Питирима Сорокина Вторая мировая война — победа народов СССР под руководством русской нации над фашизмом. Подвижническое отстаивание русскими своего суверенитета в ходе Второй мировой войны — всемирно-историческая демонстрация духовной силы и творческой жизнеспособности национального начала. Послевоенная история отнюдь не сводится к обнаружению неких «пределов» национального развития. Это эпоха усиления исторической роли русской нации и народов Советского Союза, а также нации американской. Если следовать логике мыслителя, то будущее отнюдь не приведет к триумфу отказа от этнонациональных нарративов — торжеству так называемого «постмодернистского империализма». Вопреки неолиберализму, экономическая глобализация не сделает «процедуру экспансии» этнонациональных нарративов невозможной. Преобладание принципа единства в многообразии, усиление всех форм человеческой кооперации автоматически не обернется растворением национально-своеобразного как «излишне антропоцентристского» в безликих структурах мировых рынков и международных социально-политических институтов.

Тезис Питирима Сорокина о сравнительно длительном существовании и исторической жизнеспособности русской нации чрезвычайно важен в связи с бездоказательными модернистскими и постмодернистскими заявлениями о ее недавней организации и неисторичности. Концепция русской нации как творческой, несомненно, обладает значением в связи с неолиберальными заявлениями о ее «неэффективности» и постмодернистскими ожиданиями ее «смерти в деконструкции». Тезис о преобладании идеациональных начал в духовной истории позволяет увидеть русский нарратив грандиозной метанаррацией, вдохновляющей человечество великими духовными смыслами.

## 9. Русские как традиционная нация

Известный норвежский историк Ивэр Нойманн обосновано утверждает, что поскольку Европа воспринимала и воспринимает себя христианским миром, постольку русская тема обладает чрезвычайной важностью<sup>81</sup>. Она становится ключевой для формирования представлений о европейском универсуме. Действительно, если Европа видится домом христианских народов, то роль русских оказывается существенной в его созидании. Русские выступили инициаторами построения грандиозного государства, которое определяет духовно-исторические границы европейского мира. Посредством России европейский дом обретает целостность и завершенность.

Опираясь на исследования Михаэля Хорбсмайера, приходится констатировать, что Россия стала вызовом для западноевропейской космологии эпохи Возрождения<sup>82</sup>. В XVI веке Запад заново «открывает» русских. Вернее все же говорить об «открытии» России интеллектуалами западного Ренессанса. Так, у Рабле русские становятся неверующими дикарями. Он ставит в один ряд «москвитов, индейцев, персов и троглодитов». Сигизмунд Герберштейн в своем трактате «Записки о Московии» видит в русских варваров. Между тем работа над указанным трактатом сопровождалась консультациями гуманистов Австрии, Германии и Фландрии. Последние взяли на себя миссию совершенствования труда Герберштейна, участвуя в редактиро-

<sup>81</sup> Нойманн Ивэр Б. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.

<sup>82</sup> Harbsmeier M. Early Travels to Europe: Some Remarks on the Magic of Writing // Europe and Its Others / Ed. by Francis Barker et al. Colchester: University of Essex, 1985.

вании черного варианта «Записок». Ренессансная космология XVI столетия достаточно неожиданно начинает сомневаться в европейском характере России, ее цивилизованности. Жизнь в России начинает описываться точно так же, как некогда описывалась жизнь в Турции. Образ русских неожиданно трансформируется в образ необразованных варваров-азиатов. Россия все более трактуется как неевропейское пространство, должное стать объектом цивилизаторских усилий. Вызывает недоумение западная идеологическая пропаганда времен Ливонской войны, видящая в русских «варваров у ворот».

Ивэр Нойманн верно утверждает, что в XVI веке усиление контактов России с Западом отнюдь не воспринималось в системе координат Великих географических открытий. Россия была известным миром. Тем более удивляет прямо-таки революционное изменение ее образа в глазах интеллектуалов западного Возрождения. Как из оплота христианского мира, важной части европейского дома, Россия стала превращаться в азиатскую, лишенную цивилизации варварскую деспотию?

Общеизвестно, Восточная Европа в отличие от Западной не знала Ренессанса. Россия в XVI веке укрепилась в воззрении на себя как оплот традиционных христианских ценностей во всем мире. Она воспринимала себя Третьим Римом. Русское национальное самосознание формировалось в неразрывной связи с отстаиванием значения традиционных ценностей и образов жизни. Другие народы русские лицезрели неповторимыми носителями Божественных замыслов, призванными к свободно-творческому раскрытию их в истории. Говоря современным языком, в России утвердилось надконтекстуальное и эссенциалистское видение истории народов. Это означает, что смысл их исторического бытия не может быть сведен к социальным контекстам. Он не есть продукт искусственного субъективного конструирования, но обладает глубинным содержанием, восходящим к фундаментальным духовным ценностям и смыслам.

Западный Ренессанс ознаменовался упадком традиционной духовности. Образ Европы как христианского мира начинает оспариваться интеллектуалами эпохи Возрождения. Ими предлагается новое видение принципов формирования коллективной идентичности — через абстрагирование от традиционно понимаемых социальных уз. Идея конструируемой Европы заслоняет представление о традиционной Европе, Европе ценностей, что отражает попытки перестройки европейского «Я». Деятели Ренессанса открывают для себя возможности экспериментирования с идентичностью, конструктивистские подходы к ней, что увязывается с радикальным оппонированием традиционным идентичностям как архаическим и несовременным. Довольно быстро обозначается ограниченность конструктивизма, отсутствие прочного фундамента для образования новой идентичности Европы. Такая идентичность дается в виде туманных перспектив, а отнюдь не в виде очевидной истины, превращая Европу в мир с неопределенной судьбой. В своей позитивно-содержательной составляющей она предстает как крайне нестабильный нарратив. Ее характеризует движение от одной проектной формы к другой. Она пребывает в пути. И нередко этот путь означает движение от утопии к утопии. Подобная номадическая идентичность обретает себя не в утверждении положительных содержательных принципов, а в абсолютизации отрицательных. Она начинает конструироваться путем негативных дискурсов. При этом последние воспроизводят самые архаичные стереотипы и предрассудки. Содержательные основания идентичности утонченно подменяются третированием и нивелированием традиционных ценностей и форм жизни, примитивной фетишизацией собственного эго. Тем самым делаются попытки прикрыть смысловую пустоту номадических авантюров. Приходится признать, что негативные дискурсы со временем приобретают гегемонистские формы, обнаруживая тяготение к ассимиляции, подавлению и разрушению различных социальных сценариев.

Русские оспариваются как цивилизованная и культурная нация в XVI веке, когда Европа оспаривается как христианский мир. Действительно, если европейская идентичность конструируется как соперничающая с традиционной, то Россия предстает как вызов. Номадическая идентичность оказывается в проигрыше. Русские рассказывают историю европейских народов как историю надконтекстуальных «Я». Они связывают историю с традиционными нарративами. Сама русская нация предстает как традиционная — сформированная под влиянием традиционной духовности, осознанно отстаивающая ее принципы. Однако интеллектуалы Ренессанса прочтывают во всем этом лишь конкурирующий нарратив, что дает импульс формированию идеологической машины, производящей русофобские мифы. Последние призваны камуфлировать несостоятельность номадических странствий в поисках содержательной идентичности.

Русские подвергаются тотальной критике в XVI веке со стороны интеллектуалов Возрождения. Обвинение в нецивилизованности — возмездие за эссенциализацию представлений о человеческих сообществах, отстаивание питающих идентичность традиционных нарративов. Репрезентация альтернативной истории русских как варваров — маскировка неудач экспериментирования с европейской идентичностью. Новое «открытие» русских в XVI веке — их «наказание» за отстаивание традиционных ценностей и стилей жизни. Упорное нежелание русских связать свою судьбу с «дивным новым миром» номадической идентичности, оппонирование ее различным версиям делает их оплотом традиционной духовности. Так было в XVI веке. Но, похоже, XVI век продолжается сегодня.

## 10. Русские как целостная нация

Русский славянофил Аксаков когда-то верно рассматривал нацию как психофизическое целое, включающее внешнюю форму (государство, учреждения, территория) и внутреннее содержание (культура, традиции). На его взгляд, нация целостно проявляется при согласованном сочетании институционального оформления и духовного содержания. Их гармоничное соединение и придает национальному бытию целостность. Само по себе институциональное оформление без развитой духовной культуры, как и развитие культуры вне институционального оформления, не делает нацию целостной.

Действительно, целостная нация представляет собой как культурную, так и институциональную величину. Она объективируется как в культурных ценностях, так и в институтах. Целостная нация стремится к исчерпывающей объективации как в мире культуры, так и в социальной сфере. Она устремлена к соединению в своем бытии «Staatsnationen» и «Kulturnationen». Культурное творчество здесь сопрягается с общественно-государственным, становится имманентным ему. Развитое национально-культурное самосознание устремлено к институциональному оформлению, структурированию социального пространства, его обращению в общее пространство культурной работы, воссоединению мира культуры и социально-политической жизни.

Отечественный социолог П. А. Сорокин верно видел в нации сложную социокультурную систему. Последнее подразумевает институциональное оформление, развитие нации посредством институтов свободного народа. Великие нравственные ценности находят свое воплощение в народных институтах. Речь идет об институтах, одействующих национальные принципы. Институциональное оформление подразумевает идентификацию идеи нации с реально существующими институтами, соответствующими национальному характеру и сохраняющими его. Национальная идентичность институционализируется — это означает ее концентрацию в институтах, пребывание в их взаимосвязанной сети.

Развитие нации тесно связано с институциональным ростом, ростом национальных институтов, формированием особого институционального «ландшафта». Целостная нация — общество с богатыми культурными традициями и хорошо развитой институциональной структурой.

Интенсивное развитие духовной культуры, рост государственной мощи, сопряженный с ними рост общественно-государственных институтов — составляющие единого процесса русского национального развития. В нем поражает глубокая вовлеченность одновременно в культурную работу и в оформление национальных институтов, благодаря чему нация осуществляется во всей полноте. Государство, общество, культура, духовность никогда не предстают в русской истории некими антитетическими моментами.

История России — многовековая история неуклонного роста русской нации. В отечественной истории внешняя форма национального бытия неотделима от внутреннего духовного содержания, что свидетельствует о национальной творческой мощи. Проблемы общественно-государственного строительства воспринимались русским человеком как духовно-культурное задание, в ракурсе созидательного духовного творчества. В процессе русского исторического развития свершилась вся целостность и «конкретность» национальной жизни.

В русской истории поражает целостность национального бытия, его духовно-материальная оформленность, гармоничное соединение всех его многообразных компонентов. Даже поверхностное ознакомление с отечественной историей демонстрирует очевидное отсутствие в ней дискретности духовной сущности и институционального оформления, культурной жизни и общественно-государственного созидания. Глубокая сращенность элементов национального бытия сохранялась в самых сложных исторических ситуациях — во времена оборонительных войн и модернизационных прорывов.

Когда сегодня некоторые неолиберальные идеологи утверждают, что государство исторически было «чуждым» русскому обществу, являясь для него «инородным бременем», что в России не сложились некие «чистые» гражданские союзы, свободные от «чистого» государства, что высокий уровень институционального оформления русской нации означает «подавление» нациестроительных процессов государственными, что русская нация есть нация еще «неоформленная», «неготовая», то это может быть однозначно истолковано как призыв к деконструкции национального бытия. Неолиберальный императив дискретности русской национальной жизни при ее очевидной целостности может быть со всем основанием обозначен как стратегия разрушения. Неолиберальных теоретиков явно не устраивает согласованность, слаженность, консолидация, гармония и цельность национального бытия. Именно поэтому русская национальная общность должна быть разложена на части. Именно поэтому мы слышим, что гражданское общество должно быть «в дистанции от государства», которое «всегда тоталитарно». Глубокое общественно-государственное единство, которое является показателем плодотворного развития любой исторически сложившейся нации, выступает для идеологов неолиберализма как «порок» русской жизни. Синергетическое взаимодействие институтов гражданского общества и государственных структур ложно трактуется в смысле недостаточной развитости того и другого. Пронизанность общественно-государственной жизни возвышенными культурно-религиозными началами (то, к чему стремится каждая нация в своем развитии) необоснованно видится «архаизмом».

В связи с современными информационными войнами, направленными на деконструкцию русского национального бытия, принципиально важно указать на его целостность, органичность, институциональную оформленность, пронизанность большого институционального «ландшафта» великими духовными смыслами.

## 11. Казачество как часть русского народа

В связи с современными дискуссиями о путях развития казачества, а также позицией ряда экспертов, отождествляющих казачество с особым этносом, не связанным с русским народом, представляется важным обратиться к творческому наследию отечественных мыслителей и историков XX–XXI столетий.

Всем известны гениальные достижения Дмитрия Ивановича Менделеева в области естествознания. Думается, сегодня весьма актуально его гуманитарное наследие. Великий ученый не раз указывал на такие черты русского народа как миролюбие, отсутствие склонности к завоевательным войнам, неразвитость порока самообожания. Русский человек стремится обнять весь мир. Он нетерпим к похвальбе самообожания, всегда старается увидеть особые достоинства у других народов. Исторически русские несли бремя оборонительных войн. Речь идет о защитных войнах «от половцев, от татар, от тевтонских рыцарей, поляков и шведов да турок, от набегов черкесских, киргизских и хивинских, да от посягательств западных европейцев, и если мы после этих войн часто расширялись, то лишь для того, чтобы оберегать себя от дальнейших покушений на наши земли...»<sup>83</sup>.

В концепции исторического развития нашего Отечества Д. И. Менделеев отводит казачеству значительную роль. «Тот путь, которым Россия расширилась до громадной современной величины, особенно в Азии, определился больше всего тем, что почти без войн делали казаки, присоединяя к Русской державе земли маленьких народов, затем охотно сливавшихся с Россией, так как через это слияние их выгоды были, очевидно, большими, чем для покоряющей России»<sup>84</sup>. Бесспорные исторические достижения казачества обусловлены раскрытием им во всей полноте духовных свойств русского народа — миролюбия, нетерпимости к самообожанию, уважения к другому, умения понять его и др.

Выдающийся отечественный историк Антон Владимирович Карташев видел в вольнолюбивом казачестве сосредоточение народной силы, самоутверждающей свою русскость. Следуя его взглядам, казачество облагородило и возвысило смысл своей вольницы, подняв знамя русской народности и православной народно-русской веры. Называя казачество «возглавителем и вождем русской национальности», А. В. Карташев указывает на великую роль казачества в деле отстаивания и утверждения русских духовных ценностей, в деле защиты всего цивилизационного мира России, именуемого им греко-евразийским в силу преемственности с Византией<sup>85</sup>.

Замечательный мыслитель, историк и общественный деятель Петр Бернгардович Струве видел в казачестве самобытную силу отечественной истории. «Казачья вольница сыграла в истории России двоякую роль. Во-первых, как единственная вольная сила тяглой в остальном России, как единственный вольный “мир” в великом русском море тяглых “миров”... Во-вторых, как мир или миры, свободно-организованные, вольностью своей собранные в некие воинские братства среди всей остальной, свободно распыленной, громады русского народа, казачество или, точнее, казачества были и остаются единственным явлением в русской политической действительности. Казачества не суть государства и в то же время они не просто вольные сообщества случайно и временно сошедшихся, несомых историческим ветром пылинок-людей»<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Менделеев Д. И. Познание России. Заветные мысли. М., 2008. С. 290.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Карташев А. В. Очерки по истории русской Церкви. Т. 2. Париж, 1959.

<sup>86</sup> Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935) / Вступ. ст. М. Г. Вандалковской, Н. А. Струве. Подготовка текста, комментарии, указатели А. Н. Шаханова. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004.

П. Б. Струве указывал на великое прошлое казачества и предвидел его великое призвание. «В будущем государственном строительстве Великой России казачества (я нарочно употребляю тут множественное число) сильнее, чем прежде, выявят — надо думать — свой государственный характер и, в то же время, став более самозаконными (“автономными”), еще ярче обнаружат свою исконную природу особой вольницы. Как это произойдет, никто не может сказать, но всем русским, казакам и не казакам, нужно понять и продумать великую историческую и в то же время живую ценность казачества»<sup>87</sup>.

Казачьи миры рассматриваются мыслителем в их органической связи с русской нацией и культурой. Не будучи самостоятельными государственными образованиями, они предстают как общественные силы, обретающие свое фундаментальное целеполагание в национальном общественно-государственном строительстве.

Соратник П. Б. Струве, известный отечественный историк и общественный деятель Александр Александрович Кизеветтер подверг критическому рассмотрению «вздорные теории о том, что казачество есть особая нация, отдельная от русского народа»<sup>88</sup>. Им также было дано опровержение мысли С. Г. Сватикова о существовании будто бы независимого республиканского государства донских казаков в XVI–XVII веках. Важно отметить, что сам С. Г. Сватиков, несмотря на достаточно поверхностное обобщение собранного им исторического материала, верно видел в Войске Донском вольную колонию русского народа<sup>89</sup>.

С позиции Ивана Александровича Ильина, историческую Россию созидали две силы. Прежде всего она творилась народным почином. Народный почин восполнял «собирающее государство». Последнее закрепляло, оформляло и довершало самочинное народное творчество. Речь идет о процессе общественного и государственного формирования страны, при котором решающие творческие инициативы принадлежали народу. Государственные силы опирались на состоявшиеся народно-творческие процессы, следовали за ними, руководствовались ими и придерживались их. История казачества есть выражение творчества инициативного и даровитого русского народа, достижениями которого руководствовалось государство.

Мыслитель видит формирование русского казачества на культурных путях новгородского ушкуйничества, участвовавшего в освоении северных пространств России (здесь его взгляды совпадают с воззрениями П. Б. Струве). Для него в духовном облике казака отчетливо проступают общерусские культурные традиции с такой характерной чертой как тяга к самостоятельному активному творчеству.

И. А. Ильин определял Русскую идею как созидание жизни и культуры на основе свободно и предметно созерцающей любви. Следуя мыслителю, казачество раскрыло в своей истории Русскую идею свободного сердечного созерцания, наполненного глубоким предметным содержанием. Русское казачество на путях свободы обрело предметное служение государственному патриотизму.

Выдающийся отечественный политический философ конца XX — начала XXI века Александр Сергеевич Панарин подчеркивал особое значение казачества в отечественной истории. На его взгляд, казачество зарекомендовало себя как наиболее консервативно-охранительное сословие из всех сословий России, как сословие, неуклонно отстаивающее мир традиционных ценностей. Казачество являлось сословием, настроенным наиболее государственночески. Мыслитель отмечал, что

<sup>87</sup> Струве П. Б. *Дневник политика (1925–1935)* / Вступ. ст. М. Г. Вандалковской, Н. А. Струве. Подготовка текста, комментарии, указатели А. Н. Шаханова. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004.

<sup>88</sup> Проблемы истории казачества: Сб. науч. трудов. Волгоград, 1995. С. 283.

<sup>89</sup> Кизеветтер А. А. [Рец.] С. Г. Сватиков. *Россия и Дон. 1549–1917*. Издание донской исторической комиссии. 1924 г. // *Современные записки*. 1925. № XXIII. С. 492–495; Сватиков С. Г. *Россия и Дон (1549–1917)*. Белград, 1924.

оно выступало оппонентом всем формам леволиберального идеологического проекта. Указывал он и на глубокий и возвышенный патриотизм казаков. Вольнолюбивое казачество «ни за что не отдало бы своей воли, но в то же время не склонно было использовать эту волю в сепаратистских антигосударственных целях»<sup>90</sup>.

Во взглядах отечественных мыслителей и историков ясно прослеживается единая смысловая линия. Казачество — неотделимая от русской нации часть русского народа. Казачья история глубоко раскрывает мир русских духовных ценностей.

Основанием развития России являются фундаментальные ценности русского народа. На них покоится созидательное формирование личности, общества и государства. Выверенные многовековой историей, они выступают залогом духовной безопасности и долгосрочного стабильного развития страны.

Национально-культурные ценности не существуют вне своего исторического носителя. Говоря о них, мы всегда обращаемся к той части нации, которая бережно их хранила и развивала на протяжении столетий. Именно такую часть русской нации и представляет казачество. В течение многовековой истории нашей Родины казачество явило себя уникальным носителем и оплотом русских ценностей и традиций.

Все основополагающие ценности казачества неразрывно связаны с обеспечением суверенного развития нашей Родины, безопасности личности, общества и государства. Они могут и должны рассматриваться как стратегически значимые общерусские и общероссийские ценности.

## 12. Русские идеалы казачества

Представляется важным затронуть ряд аспектов творческого наследия известного русского философа, правоведа, историка — Николая Николаевича Алексея (1879–1964). Николай Алексеев являлся учеником знаменитого мыслителя П.И. Новгородцева и преподавал в Московском университете, в Праге и Берлине, Сорбонне и Белграде. Среди его работ — «Очерки по истории и методологии общественных наук» (М., 1911), «Введение в изучение права» (М., 1918), «Общее учение о праве» (Симферополь, 1919), «Очерки по общей теории государства. Основные предпосылки и гипотезы государственной науки» (М., 1919), «Основы философии права» (Прага, 1924) и др. Николай Алексеев известен раскрытием учения о государстве правды как общерусском общественно-политическом идеале. Он также известен и как глубокий аналитик общественно-государственных представлений русского казачества.

Мыслитель видел в процессе мирной колонизации один из факторов, определявших историю России. Казачеству принадлежала ключевая роль в этом движении как общенародном русском деле.

Исторически казачество было и осталось хранителем подлинно народных представлений о правде и справедливости. Следуя Н.Н. Алексею, в общественно-политических идеалах казачества нашла выражение самобытная «философия государства» русского народа. В мире казачества была раскрыта русская интуиция политической жизни.

Сложно не согласиться с воззрениями Николая Алексея. Казачество было и остается хранителем русской национально-культурной самобытности, уникального ценностного мира русской нации. Общественно-политические идеалы казачества имеют общерусское и общероссийское значение. Выраженные казачеством нрав-

<sup>90</sup> Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 143.

ственные и государственные представления русского народа лежат в основании русского общественно-политического идеала народного государства правды.

Общественно-политический идеал казачества — идеал народного государства правды. Основополагающая сила такого государства — свободный народ. Оно зиждется на проявляемой в свободном служении народной мощи. Оно творится путем вольного народного служения. В русском былинном эпосе о казаках-богатырях властные отношения возникают свободно и вольно. Вольный казак, обладающий богатырской силой, свободно претворяет свою силу и права в служение Отчизне. Он умеет употребить свою свободу в возвышенном смысле служения. Именно в таком значении казачество есть русская вольница, как есть русская вольница и Российское народное государство, созданное вольным историческим служением и подвижничеством всего русского народа.

Государство правды — государство, возведенное на глубоких народных основаниях, соответствующее народной воле, строящееся на приоритетах народного правосознания. Речь идет о нравственно-правовом государстве, в котором правовое регулирование подчинено народным этическим идеалам, формальное правотворчество органически вытекает из нравственных принципов, правовая регламентация человеческих отношений обнаруживает свою зависимость от нравственного формирования общественной жизни, нравственное право выступает основанием позитивного, последнее подчинено народным представлениям о служении правде и справедливости. Государство правды — правовое государство, где права соразмерны обязанностям, глубинно связаны с ними, могут быть увидены как правообязанности. Государство правды — нравственно-правовое, социально ориентированное, народное суверенное государство.

Представляется важным выделить две идеи мыслителя. Во-первых, раскрывая русский идеал государства правды, он особо подчеркивает, что такое государство призвано сформировать условия для духовного совершенствования личности — условия для осуществления права на духовное развитие. Государство правды немыслимо без отстаивания права на духовное совершенствование, выступающего непреложной основой истинного учения о правах человека. Созидание государства правды несоединимо с идеологиями, утверждающими образ человека как «объекта хозяйства», за которым не признается делающих человека человеком прав духа.

Во-вторых, мыслитель глубоко выявляет суть народного суверенитета. Действительно, всегда надо помнить, что речь идет именно о суверенитете народа, а не некоего абстрактного «населения» страны. Носителями суверенитета отнюдь не являются некие отвлеченные «граждане», из совокупности которых возникает абстрактно трактуемое «население». Он не равен механическому агрегату суждений абстрактных «граждан». При таком неверном понимании речь идет не о народном суверенитете, а о суверенитете анархическом. Нет никаких гарантий, что абстрактно выделяемого «населения» говорит нация. Более того, неверное понимание суверенитета может служить обоснованию и установлению олигархии абстрактного «народа» над нацией, что ведет к замещению последней. Действительный народ (а не его искусственно конструируемые суррогаты) представляет собой целостность исторических поколений, прошедших, настоящих и будущих, образующих единство культурной жизни. Безусловно суверенной общей волей обладает народ как носитель культурной идеи, принадлежащий к самобытному культурному миру, призванный к осуществлению осознанной им исторической миссии.

Учение мыслителя об общерусских социально-политических идеалах казачества представляется чрезвычайно значимым сегодня, когда очевидны бездоказательные стремления противопоставить казачество русскому народу. Важно указать и на другое. В современном мире русский народ во многом именно посредством казачества

успешно отстаивает свое нравственное право на культурное своеобразие и духовную самобытность. Несомненна существенная роль казачества и в утверждении суверенитета русского народа — народа как целостности исторических поколений в единстве культурной жизни.

### 13. Россия как миростроительное государство и соборная цивилизация

Интерпретация базовых ценностей Российской цивилизации традиционно связана с обращением к славянофильским и почвенническим концепциям отечественного историко-культурного процесса. В их контексте основополагающие ценности русской культуры оказали существенное влияние на формирование творческого ядра Российской цивилизации. Славянофилы и почвенники выделяли в качестве стержневых ценностей России глубинным образом взаимосвязанные, подразумевающие друг друга ценности целостной личности и соборности (глубокого духовного общения личностей, единства одухотворенных целостных персон). Соборное единство виделось им основой устройства всей социокультурной жизни России.

Русская культура — культура соборного самоопределения, соборной духовно-ценностной парадигмы. Культуротворческая деятельность русской нации связана с осуществлением ценности соборного бытия. Соборность как образ коммуникации целостных одухотворенных персон глубочайшим образом выражена, с исключительной глубиной раскрыта в русской культуре (что и дает основания говорить о соборности как ее базовой ценностной доминанте). Очевидно, русская соборность вызрела под воздействием православия, стала итогом творческого наследования византийской культурно-цивилизационной модели, представляет собой творческое восприятие ценности личного бытия, сформированной в Византии.

Соборность — ценность отечественной культуры, подразумевающая свободное духовное единство личностей, сохраняющее идентичность участников общения. Соборность связана с сочетанием в высшем синтезе индивидуально-личного и общественного начал. Собираение сил души в живое единство, делающее личность неповторимым средоточием бытия, обретение персональной целостности, гармонии разума, воли, чувств, совести, прекрасного и истинного, милосердного и справедливого предполагает обретение соборности, становление «большого субъекта». Соборность выражает осуществление личности в духовно-творческой коммуникации. Соборность делает личность проводником духовно-объединяющего начала во вселенной, хранящим уникальное своеобразие ее форм.

Русская культура обогатила ценностью соборности народы России, пробудила начала соборности в их бытии, выступая в качестве связующего начала для различных культурных миров, последовательно формируя российский культурно-цивилизационный синтез. Присущая русской культуре жизнестроительная ценность соборности стала ценностью общероссийской, что дает основания рассматривать ее как духовное основание Российской цивилизации, видеть в ней начало, организующее самобытное российское культурно-цивилизационное пространство.

Вслед за славянофилами и почвенниками в наше время обратил внимание на соборность как характерную черту русской культуры Д. С. Лихачев. «Соборность — это проявление христианской склонности к общественному и духовному началу», — отмечал он<sup>91</sup>. И далее: «С этим соседствует терпимость в национальных отношениях. Вспомним, что легендарное начало Руси было ознаменовано совместным призванием варяжских князей, в котором вместе участвовали и восточнославянские, и финно-угорские племена, а в дальнейшем государство Руси было всегда

<sup>91</sup> Лихачев Д. С. Раздумья о России. СПб., 1999. С. 32.

многонациональным. Универсализм и прямая тяга к другим национальным культурам были характерны и для Древней Руси, и для России XVIII–XX веков. Здесь снова вспомним Достоевского с его характеристикой русских в его знаменитой речи на Пушкинских торжествах<sup>92</sup>. Соборность проявилась в терпимости в национальных отношениях. Выражением соборности является характерная для русской культуры открытость к восприятию других культурных миров, стремление к их сохранению и творческому освоению.

Воплощая в исторической жизни ценность соборности, русская культура объединила культуры различных народов. Именно в этом объединении, с точки зрения Д. С. Лихачева, и состоит историческая миссия русской культуры. Русская культура инициировала грандиозный культурный синтез, творчески способствовала формированию российского собора культур, став связующим началом между различными культурными мирами.

Д. С. Лихачев говорил и об исторической миссии России. Она состоит в том, чтобы служить мостом между народами. Мыслитель совершенно справедливо придает миссии русской культуры общероссийский смысл, отождествляет историческую миссию России и русской культуры, так как в ходе истории ценность соборной творческой открытости другим культурам стала ценностью общероссийского масштаба, достоянием всех народов России.

Миссия России осуществима, так как фундаментом развития страны стала ценность соборности, выраженная в терпимости, активном миролюбии, творческой открытости, стремлении к взаимопониманию, духовно-творческому единству с другими культурными мирами. В силу ценностной доминанты соборности многовековой опыт России связан с мирным покорением огромных пространств, сохранением уникальных культурных традиций, бесконфликтным формированием многонационального государства.

Д. С. Лихачев предложил понимание евразийской идеи как взаимообогащающего общения культур Европы и Азии, выступающего основанием политического и экономического сотрудничества. Он считал, что евразийская идея призвана служить укреплению взаимопонимания и сотрудничества народов с разнообразными культурами. В сущности, именно историческая миссия России, вытекающая из ценности соборности, органически делает ее носителем евразийской идеи.

С позиции А. С. Панарина, на российском цивилизационном пространстве доминирует интенция соборности. В российском цивилизационном контексте соборность — это «духовное единство, в пределе объемлющее весь род человеческий»<sup>93</sup>. С точки зрения мыслителя, миссия России — в содействии мирной всечеловеческой интеграции при сохранении духовного многообразия. На его взгляд, наша страна способна предложить справедливый, основанный на любви к ближнему, миру и духовном единстве сценарий глобализации именно в силу своего соборно-миростроительного исторического пути. Всемирная роль России исторически определялась не сепаратными стратегиями решения своих проблем за счет других, а началами глобального служения. Она всегда подразумевала взаимообогащающую межкультурную коммуникацию, бережное сохранение исторически сформированных идентичностей, сложившихся духовных практик, многообразных культурных форм. Исторически Россия стремилась к реализации справедливой системы управления глобальными процессами — системы, которая обеспечивает равное участие народов, подотчетна им, решения которой приемлемы для всех.

<sup>92</sup> Лихачев Д. С. Раздумья о России. СПб., 1999. С. 32.

<sup>93</sup> Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. № 1–10, 2001.

С позиции академика Н. Н. Моисеева, в основе Российской цивилизации лежит ценность соборности. «Благодаря этой особенности нашего духовного мира мы преодолели смуту XVII века, изгнали полчища Наполеона, разгромили фашизм. Благодаря ему мы преодолели послевоенную разруху и сделали вторым государством мира», — справедливо считает он<sup>94</sup>. Существенная характеристика России как самостоятельной и целостной цивилизации, раскрывающая начало соборности, — «умение разноплеменного существования»<sup>95</sup>. Указанная черта Российской цивилизации имеет общепланетарное значение. Ее раскрытие представляется стратегически важным в целях обретения мировой стабильности.

Следуя воззрениям Н. Н. Моисеева, в настоящее время принципиально значимо обращение к российскому опыту многовекового развития, включающему бесценный опыт проживания народов в мире и согласии, уникальный опыт совместного жизнестроительства. Выработанные в ходе длительного исторического пути миростроительные образы жизни, ставшие традиционными для России, имеют значение как для самой страны, так и для всей планеты. Их творческая актуализация может служить формированию стратегической общепланетарной стабильности и безопасности.

Несомненно, соборность — целостная стратегия человека, подразумевающая обретаемое в межперсональном взаимодействии духовное единство, преображающую силу солидарного творчества, гуманизацию вселенной через внесение в ее мир духовных смыслов, сохранение ее уникальных форм и их созидательное одухотворение. В ней обнаруживают себя ценностные начала русской культуры и всероссийской культурной жизни. Ценность соборности — фундаментальная составляющая аксиосферы отечественной культуры. Она выступает системообразующим началом российского цивилизационного домостроительства, задает многоуровневый характер российской идентичности (собор наций и культур, гражданская нация как единство в многообразии, страна-цивилизация), сочетающей в себе глубоко национальное и вселенское.

Н. Н. Моисеев верно указал на то, что ценностная доминанта соборности определяет миростроительный характер Российской цивилизации. Несомненно, справедлива его мысль об общепланетарной востребованности российского опыта проживания народов в мире и согласии.

В связи с отмеченным стоит обратиться к наследию великого отечественного ученого Д. И. Менделеева. В союзности и любви он видел основу преобладания человечества в природном мире. В развитии мировой кооперации и солидарности, формировании общечеловеческого единства в многообразии усматривал он общечеловеческий прогресс. Разнообразие стран и народов с их самобытными духовными традициями, на его взгляд, принципиально для прогрессивного развития человечества. Им категорически осуждались любые формы колониализма в прошлом и настоящем, имеющие целью нивелировать мир с помощью материального господства.

Наше Отечество Д. И. Менделеев характеризует как мирную Россию. Русский народ как принадлежащий к числу мирнейших. Ему чужд национальный эгоизм. Россия никогда не имела эксплуатируемой колониальной периферии. Народы, свободно сливавшиеся с Россией, приобретали через такое объединение выгоды большие, чем она сама. Они органически вливались в коренное население страны. Колониальной политике Россия предпочла мирное сотрудничество и сосредоточение.

<sup>94</sup> Моисеев Н. Н. Русский вопрос // Н. Н. Моисеев. Время определять национальные цели. М.: Изд. МНЭПУ, 1997. С. 62–77.

<sup>95</sup> Там же.

Страна несла бремя исключительно оборонительных войн. «Завоевателей у нас не было ни одного, и завоевательных стремлений у нас не было и нет, да и быть по всему духу народному не может», — писал великий ученый<sup>96</sup>. Исторически силы России направлены на творческий труд по объединению Востока и Запада, примирению Европы и Азии, на укрепление кооперации стран и народов. «Если мысль о равенстве прав людей в государстве составляет прогрессивный венец XVIII ст., то мысль о равенстве народов и стран составляет один из результатов, завещанных XIX ст. для всех будущих веков...» — считал мыслитель<sup>97</sup>. На его взгляд, наша эпоха призвана к окончательному отвержению представлений о низших и высших народах. «В этом последнем отношении Россия по духу народному и потому, что содержит немало рас иной крови, равно как и потому, что признает по существу равенство всех своих народов, стоит впереди не только перед Китаем, но даже и перед Англией и Соединенными Штатами», — утверждал он<sup>98</sup>. Россия имеет все основания стать лидером в процессе освобождения человечества от колониализма, расизма, позорной практики попрания прав народов на суверенное развитие.

Следуя воззрениям великого ученого, России принадлежит существенная роль в общечеловеческом прогрессе как возрастании солидарности стран и народов при сохранении их уникального своеобразия. Принципы развития Российской цивилизации подразумевают утверждение возвышенных духовно-нравственных представлений о достоинстве как отдельных лиц, так и больших сообществ. Страна выступает носителем обществосберегающих и культуросохраняющих стратегий, которые она всегда готова предложить глобальному миру. Самим своим бытием Россия свидетельствует о равном достоинстве народов и рас. Ее миростроительный исторический путь имеет нормативное значение. Он служит опровержением различных форм колониализма, несправедливого деления народов на цивилизованные и варварские, внедряемой идее о неизбежном противоборстве народов и цивилизаций.

«Одним из величайших, нами недостаточно оцениваемых благ, даваемых государством, является принадлежность наша к единому целому, к большому государству. Большое государство есть всегда явление в истории человечества прогрессивное — а свободное большое государство дает такие возможности роста и влияния человеческой личности и такие удобства, какие недоступны мелким формам государственности. По мере роста мировой культуры значение граждан великих государств будет все увеличиваться, и их духовная жизнь достигнет максимально возможного размаха и широты проявления», — писал В. И. Вернадский<sup>99</sup>. На его взгляд, «огромная сплошная территория, добытая кровью и страданиями нашей истории, должна нами охраняться, как общечеловеческое достижение...»<sup>100</sup>. «Задача сохранения единства Российского государства — уменьшение центробежных сил в его государственной организации — является одной из наиболее важных задач государственной политики», — утверждал он<sup>101</sup>.

С позиции великого ученого, Россия представляет собой большое многонародное государство. Такое государство есть явление прогрессивное в силу возрастания человеческой солидарности и мирной кооперации. В. И. Вернадский аргументированно утверждает идею о России как прообразе мирового сожительства народов.

<sup>96</sup> Менделеев Д. И. Познание России. Заветные мысли. М., 2008. С. 395.

<sup>97</sup> Там же. С. 233.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Вернадский В. И. Публицистические статьи. М., 1995. С. 257.

<sup>100</sup> Там же. С. 247–248.

<sup>101</sup> Там же.

Наша страна являет образец мирного проживания народов всему человечеству. Она может выступать примером многонародного союза для населения планеты.

Развивая взгляды В. И. Вернадского и Д. И. Менделеева, можно уверенно охарактеризовать Россию как миростроительное народно-историческое государство. Речь идет о государстве, которое формировалось естественным путем, посредством мирных народных инициатив. Речь идет о государстве, где народы сохраняют свою самобытность, где им созданы условия для всестороннего мирного развития. В нем народы и расы равны. Под его покровом самобытные культурные миры соединяются в большой цивилизационный дом. Оно служит примером согласия, содействует укреплению общепланетарной солидарности и кооперации.

Ценность соборности выступает системообразующим началом российского цивилизационного домостроительства, определяет саму онтологию, само строение Российской цивилизации. Она стала неотделимой от российского исторического бытия. Соборность сделалась целостностью ценностных значений, связей и отношений, созерцаемых в конкретно-исторических проявлениях России как страны-цивилизации. Воплощая их, Россия предстает как универсально значимая духовно-ценностная парадигма, способная обогащать страны и народы.

Российский опыт цивилизационного домостроительства способен задавать параметры, определять нормативную модель глобального мироустройства. Жиздущееся на соборных традициях бытие нашего Отечества может быть увидено в качестве образца бесконфликтного многополярного мира. Цивилизационное домостроительство России сегодня имеет все основания стать опорой формирования ценностной модели глобального развития как альтернативы его постмодернистскому и неолиберальному пониманию, маскирующему откровенно зооморфные сценарии организации жизни. Оно позволяет обосновать значимость такого общепланетарного пути, в который вовлечено все человечество, а не только «привилегированные» сообщества. Оно нормативно исключает попрание прав народов на суверенное самобытное бытие, категорически несовместимо с агрессивными попытками навязывания нравственно бессодержательного «цивилизационного» униформизма. Оно аргументирует общечеловеческую солидарность, равное соучастие людей в научно-техническом прогрессе, хозяйственном преобразовании вселенной, управлении глобальными процессами.

Российский опыт востребован сегодня и в силу того, что страны и народы сталкиваются с вызовом фальсификации миротворческих процессов. Нередко разговорами о мире и согласии камуфлируются катастрофические революции, разрушительные интервенции, рафинированные формы колониализма. Обращение к российскому опыту позволяет отличить истинное миротворение от его постмодернистских суррогатов. Исторически российский опыт способствовал стабильному, поступательному развитию народов, их духовному единению и углубленному сотрудничеству во всех сферах жизни. Для народов нашей страны всегда были нравственно неприемлемы любые попытки лицемерно прятать за словами о мире эгоистические интересы, хищнические стремления манипулировать ближним вплоть до его прямого порабощения. Народы нашей страны отстаивали подлинную суть миротворчества, имеющую в виду благо для всех.

Одна из ключевых особенностей Российской цивилизации состоит в мирном, добрососедском совместном проживании народов. Народы России сообща строили общий цивилизационный дом, вместе отстаивали суверенитет Отечества. Их согласие стало источником духовной силы и материального процветания нашей Родины. Соборность — важнейшая характеристика Российской цивилизации. В ходе своего многовекового развития Россия творит формы жизни, идеи и ценности, укрепляющие согласие между людьми. Российский опыт имеет всемирное значение. Он мо-

жет и должен служить общепланетарной стабильности и безопасности. Им могут воспользоваться все народы ради достижения миротворческих целей. К сожалению, приходится констатировать, что сегодня мировому сообществу продолжают навязываться неолиберальные и постмодернистские модели глобализации. Их воплощение оборачивается не формированием разумной и эффективной системы глобального управления, а искусственным отчуждением стран и народов от достижений цивилизации, нарушением их прав на суверенное развитие, распространением очагов напряженности, эскалацией насилия и терроризма. Системное навязывание таких подходов обязывает говорить о российском опыте цивилизационного созидания как универсально значимом, являющем макроэтические императивы, воплощающем принципы глобальной этики.

*(Продолжение следует)*

# мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

**Выпуск 08 / 2015**

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации № 79-рп от 01.04.2015 и на основании конкурса, проведенного Общероссийской общественной организацией «Союз пенсионеров России».*

## **Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:**

Волобуев Сергей Григорьевич,  
философ, политолог, член Экспертного центра  
Всемирного Русского Народного Собора

Казин Александр Леонидович,  
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,  
доктор философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки РФ,  
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета религиоведения РПУ

Посадский Сергей Владимирович,  
кандидат философских наук, главный редактор альманаха

Посадский Александр Владимирович,  
кандидат философских наук,  
член Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора

Рудаков Александр Борисович,  
политолог, руководитель Экспертного центра  
Всемирного Русского Народного Собора

Аркадий Северюхин, иерей,  
кандидат богословия, учредитель и проректор  
Санкт-Петербургской Академии Теологии и Искусств

Соловьев Никита Александрович,  
кандидат физико-математических наук

Оригинал-макет подготовлен  
ИП Волобуев

Подписано в печать 28.12.2015.  
Формат 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

