

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

Л. Е. Шапошников

ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Религия теснейшим образом связана с культурой и во многом предопределяет ее своеобразие и пути развития. Такое значение религии объясняется двумя факторами: во-первых, религия формирует у человека определенное мировоззрение и ценностные ориентации, которые затем реализуются и в его культурном творчестве; во-вторых — для отправления религиозных обрядов необходимы определенные предметы культа, к которым относятся храмы, иконы, священные сосуды и книги, скульптуры, музыкальные инструменты и т. д.

Известный английский культуролог Кристофер Доусон справедливо считает, что религия может по-разному относиться к культуре: в первом случае — она «глубоко предана культурному синтезу», но в результате теряется ее специфический трансцендентный характер; во втором случае религия пытается «полностью освободиться от связи с культурой», но эта позиция «работает на секуляризацию культуры». С религиозной точки зрения, «ни одна из этих альтернатив не удовлетворительна» и существовала и существует потребность «жизненного сотрудничества религии и культуры»¹. Эти же позиции присутствуют и в православном богословии по отношению к культуре, в котором уже со второй половины XIX в. выделяются и формируются три течения: консерватизм, модернизм и новаторство².

Для консерватизма характерна проповедь антагонизма между церковью и культурой, он пытается освободиться «от связи с культурой». Можно привести много примеров, характеризующих специфику этой позиции, наиболее рельефно она изложена в работе иеромонаха Тарасия «Основные начала в развитии русской культуры», опубликованной в 1902 г. в журнале «Вера и церковь». Богослов последовательно противопоставляет духовные и культурные «качества индивидов» и с его точки зрения, «полуграмотные монахи Валаама или Оптиной духовно гораздо более развиты... чем даже большинство ученых кандидатов наших академий»³. Единственным средством духовного возрастания является для консервативно настроенного богослова аскетическое отношение к жизни, т. е. «бегство от мира». При этом никакого примирения между Церковью и культурой, между Церковью и обществом быть не может, ибо противоречие между ними «проистекает из сущности этих явлений и отмечено Христом, как неизменный закон жизни»⁴. Следовательно, у Церкви

не может быть никакой другой программы, кроме установок на изоляцию верующих от светской культуры. Но сами консерваторы вынуждены были признать, что «оградить паству от дыхания грешного мира становится все труднее». Подобная позиция церкви приводила к тому, что она добровольно устранялась от активного влияния на ход исторического процесса и тем самым отдавала влияние на общество антихристианским силам.

Богословский консерватизм существует и в современной Русской православной церкви, его разделяют ряд представителей епископата, священнослужителей, светских идеологов, находящихся «у церковных стен». Выступая на Епархиальном собрании г. Москвы в декабре 2004 г. Святейший патриарх Алексий (Ридигер) назвал консерваторов представителями «тоталитарного неостарообрядчества»⁵. Они претендуют на исключительное обладание истиной, которая находится в прошлом, поэтому «не нужно никакой творческой активности, никакого поиска». Естественно, что такой подход ведет Церковь к самоизоляции, он закрывает для верующего «путь к богословию, науке, культуре». При этом глава Церкви констатирует, что подобная позиция разделяется не только единицами, но и пропагандируется некоторыми печатными изданиями, считающими «себя поборниками истинного православия». Однако это течение не является сейчас доминирующим.

Если консерваторы стремились «отгородить» верующих от влияния общества, то модернисты, напротив, делают акцент на теснейшую связь православия с социальной жизнью, требуя от церкви «приспособления к духу времени». Для примера обратимся к взглядам популярного в начале XX в., проповедника — священника Григория Петрова. Признавая, что христианство есть «источник нравственного возрождения для отдельных лиц», богослов в то же время постоянно подчеркивает его социальность. С его точки зрения, к главным заслугам христианства относятся, прежде всего, то обстоятельство, что оно породило «прогрессивные движения в человечестве» и тем самым оказало «на всю нашу европейскую цивилизацию решающее, неизгладимое влияние»⁶. Отсюда понятно, почему именно христианство становится основной силой «неустанного роста культуры и социального прогресса»⁷. При таком подходе православие теряет свою самоценность, становится лишь средством прогрессивных социальных изменений, средством, стимулирующим развитие светской культуры.

Эта же тенденция еще более наглядно проявилась в обновленческом движении, возникшем в послереволюционные годы. Обновленцы предложили даже выработать «новые Христианские добродетели», которые объявляли «капитализм смертным грехом, а борьбу с ним — священной для Христиан»⁸. В то же время христианским долгом объявлялось утверждение новой социалистической культуры, за которую верующим необходимо «всемерно бороться вместе с Советской властью»⁹. Подобная позиция, безусловно, отражала интересы тех верующих, которые приняли Советскую власть. Но с вероисповедной точки зрения превращение православия «в работное средство социализма» было, конечно, недопустимым. Показателен тот факт, что большинство верующих, даже тех, кто поддержал социализм, не приняли богословский и церковный модернизм обновленцев, и это течение сошло с исторической сцены.

Модернистские тенденции возродились в конце 50-х и 60-х годах XX в., благодаря деятельности митрополита Никодима (Ротова) и его сторонников, вплоть до Поместного собора 1971 г. они доминировали в официальной церковной позиции. Но стремясь максимально сблизить «светские и религиозные начала культуры», акти-

визировать деятельность верующих в социальной сфере, модернисты недооценивали собственно православные критерии культуры, при этом нарушалась субординация между сакральным и светским, в пользу последнего, наконец сам прогресс сводился прежде всего к социально-экономическим параметрам социума.

Поэтому в 70–80 годы богословско-церковные круги Московской патриархии внесли коррективы в официальную позицию церкви, с тем чтобы «вертикальные устремления верующего», вытекающие из его веры, были для него главными. В современных условиях модернистская тенденция в рамках церкви сохраняется, патриарх Алексий (Ридигер) назвал представителей этого течения «безудержными «прогрессистами»¹⁰, но их взгляды сейчас не являются определяющими.

Наконец, третье течение — новаторство, стремящееся сочетать традицию и современность, именно оно предлагает «жизненное сотрудничество религии и культуры». Сохраняя сущность православного миропонимания, данное течение в то же время выражает ее в созвучной духу времени форме, и консерватизм, и новаторство выступают проявлением традиции, но если в первом случае она понимается как законченная, окончательно сформулированная доктрина, то во втором — как становящееся, развивающееся учение, опирающееся на исходные принципы.

Новаторство в русском православии заявляет о себе со второй половины XIX в., когда благодаря деятельности архимандрита Феодора (Бухарева), профессора богословия Н. А. Сергиевского и профессора церковной истории А. М. Иванцова-Платонова со всей остротой ставится вопрос о «сочетании христианских начал с современной жизнью». Эта позиция негативно была воспринята консерваторами, но преодолеть идеи новаторства не смогла, более того ее значимость постоянно нарастала.

Одним из главных теоретиков новаторства в начале XX в. становится профессор-протоиерей П. Я. Светлов. В своей книге «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания» он признает, что «в настоящее время существует, и, к сожалению, в среде самих верующих иногда поддерживается предубеждение против христианства как религиозной системы будто бы крайне... враждебной прогрессу и культуре»¹¹. Раскрытие идеи Царства Божия не только дает возможность установить связь христианства с современной жизнью, но и «примирить наше образованное общество с Церковью». Однако выполнить эту задачу достаточно сложно, так как тема Царства Божия — эта «жемчужина богословия» — оказалась «глубоко пока зарытой» в недрах школьно-схоластических построений. Профессор с горечью признавался, что «нигде привычка к старым словам (и мыслям), хотя бы неудачным, не дает себя знать с такою силою, как в богословии, консервативнейшей из всех наук»¹².

Одним из важнейших вопросов экклезиологии является соотношение Царства Божия и Церкви. От Августина идет отождествление Царства Божия с Церковью и радикальное противопоставление их граду земному. Отсюда следует вывод, что Церковь (Царство Божие) не оказывает никакого прямого активного воздействия на земное общество и не имеет задачей своей преобразования социума, ей безразлична светская культура «даже в лучших ее проявлениях». Эти установки были усвоены официальным русским православным богословием. Другие подходы осуждались цензурой «как вредные для чистоты веры и догматов». Поэтому обсуждение данных проблем допускалось лишь «в направлении общепринятого взгляда, которым Царство Божие отождествлялось с Церковью»¹³.

Для П. Светлова, несомненно, понятие Царства Божия «шире по своему объему»,

чем понятие Церкви. Они находятся между собою «в отношениях формы и содержания». Царство Божие в широком смысле понимается как «постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок вещей, в природе и истории», в котором принимает активное участие возглавляемое Христом человечество. Понятно, что при таком подходе Церковь «возникает или вырастает» из Царства Божия, она есть «внешнее проявление», или «внешняя оболочка, одежда его»¹⁴. Следовательно, экклезиология служит средством осуществления Царства Божия на земле, она как бы его «производящая причина». С появлением Церкви процесс развития Царства Божия начинает протекать более интенсивно, но и до боговоплощения «язычники не были вне Царства Божия, насколько могли, они оцущью, так сказать, шли к Богу». Более того, именно «искание истинного Бога» было «высшей целью дохристианской эпохи».

С боговоплощения не только начинается история христианства, но этот догмат обуславливает и его отношение к миру, он содержит ключ «к правильному решению вопроса о христианстве и культуре». Земной град, т. е. «все человеческое, кроме греха», перестает быть для истинной Церкви «скверной или нечистотами», ибо все это «Бог освятил, признал и благословил своим соединением с человечеством во Христе»¹⁵.

П. Светлов на основании этого считает, что Церковь, созидавая Царство Божие, не может ограничиться лишь «своею оградой». Царство Божие должно обнимать собою «все внешние формы земной жизни, т. е. науку, литературу, искусство, семью, общество, государство и т. д. Его идеалом становится стремление, чтобы «все земное и мирское вошло в состав Царства Божия, да будет Бог во всем»¹⁶. Достижение этой цели в условиях земного существования людей в полном объеме невозможно. Только в эсхатологической перспективе понятно торжество Царства Божия и в природе, и в истории. Но, исходя из данного положения, ни в коем случае нельзя Церкви «равнодушно относиться к миру». Ее задача «теперь же, в земных условиях» встать на путь искоренения зла — во всех его проявлениях. Только по мере превращения, «насколько то возможно, мира в Царство Божие» Церковь устранит «бездну между временным и вечным, между землей и небом, между православием и культурой».

Сведение христианства лишь к идее личного спасения, «отрешенность православия от современной жизни», богословский консерватизм, охраняющий «букву, а не дух христианства», социальная позиция, ограничивающая задачу Церкви лишь этернизацией существующих общественных порядков, — все это создает «ложное понимание христианства». Последнее же есть «одно из главнейших или, лучше, первое из препятствий к успехам христианства на земле»¹⁷.

Итак, по мнению П. Светлова, экклезиология должна включать в себя программу преобразования культуры на христианских началах, она призвана обосновывать необходимость активности верующих и в социальной сфере. Эти выводы достаточно широко обсуждались в церковной печати, которая в основном критически оценивала взгляды П. Светлова. Его обвиняли в излишней социализации христианства, в увлечении второстепенными «внешними формами Царства Божия в ущерб его главным внутренним духовным характеристикам». Епископ Георгий, оценивая монографию профессора, писал, что «в церковных обычаях и установлениях часто заключается гораздо более глубокого понимания христианства, чем в широковещательных церковных системах»¹⁸. С его точки зрения, П. Светлов слишком много отдает предпочтения «земному в ущерб небесному». Весь набор приведенных замечаний остался и в книге архиепископа Серафима (Соболева), который подробно рассуждает по пово-

ду «искажения православия» в труде профессора¹⁹. Но были и позитивные оценки анализируемой работы, прежде всего за ее устремленность к «соединению церковного учения с нуждами общества». Так, во «Всепопданнейшем отчете обер-прокурора синода за 1905–1907 г.» отмечалось, что среди духовной литературы «в области апологетики примечателен прежде всего труд профессора П. Светлова»²⁰.

Сегодняшние богословы так же достаточно высоко оценивают творчество Светлова, подчеркивая его актуальность.

Особое значение для понимания современных богословских позиций по проблемам культуры имеют принятые на Юбилейном архиерейском соборе в 2000 г. «Основы социальной концепции Русской православной церкви». В этом документе есть специальный раздел «Светские науки, культура, образование»²¹. Участники собора особо подчеркнули, что сам термин *cultura* означает «возделование» и «происходит от слова *cultus* — «почитание», «поклонение», тем самым указывается «на религиозные корни культуры». Более того, культура, понимаемая как сохранение окружающего мира и забота о его развитии, является «богозаповеданным делом человека». Следовательно, Церковь не может безразлично относиться к этой сфере человеческой деятельности. При этом в истории сложились два способа взаимодействия Церкви и культуры. Первый состоит в восприятии ценностей, созданных людьми, в результате которого «переплавляются плоды творчества в горниле религиозного опыта» и появляется церковная культура, происходит ее «освящение». Иными словами, наблюдается «воцерковление» человеческого творчества и его плодов. Второй путь — это отношение к светской культуре, которая также может быть «носителем благовестия». Например, в годы государственного атеизма в СССР русская классическая литература, поэзия, живопись, музыка «становились для многих едва ли не единственными источниками религиозных знаний».

Отношение к светской культуре должно опираться на следующие критерии. Если «творчество способствует нравственному и духовному преобразению личности, Церковь благословляет его». Напротив, когда «культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной или античеловечной, превращается в антикультуру, то Церковь противостоит ей».

Важным условием эффективного воздействия Церкви на культурный процесс выступает учет «изменяющихся исторических обстоятельств». В этой связи епископату с одной стороны необходимо свою проповедь осуществлять «посредством культурных форм, свойственных времени», с другой стороны, следует сохранять «достойное наследие прошлых веков». Итак, официальный документ «Основы социальной концепции Русской православной церкви» поддерживает новаторский подход к культуре. Православная культурология должна опираться на традицию, но выражать ее необходимо в созвучной духу времени форме. Активная позиция Церкви в сфере культуры сможет помочь обществу сохранить духовное богатство, она будет способствовать приобщению людей к подлинным ценностям.

Наконец, еще одна проблема, которая сейчас находится в центре внимания православных богословов, связаны с процессами глобализации и унификации национальных культур. На Архиерейском соборе 2004 г. патриарх Алексий (Ридигер) констатировал: «Мир переживает период глобализации, когда отдельные культуры и религии встречаются в одном общемировом пространстве»²². В конце XX в. эта тенденция многими воспринималась как «возможность диалога, сотрудничества, созидания, братства». Однако многие круги на Западе вместо «братства» стремились использовать ослабление России для того, чтобы навязать ей «экономические и политические

стандарты западной праволиберальной школы». При этом наше Отечество хотели лишить самостоятельной роли «в построении новой европейской и глобальной архитектуры». Глава Русской православной Церкви в своей программной работе «Столетие трагедий, столетие надежд»²³, посвященной XX в., отметил, что такая политика в конечном счете была обусловлена «стремлением ослабить Россию, лишить ее самобытного мировосприятия и духовной независимости». Поэтому вполне закономерным является «отторжение и противодействие» большинства россиян данным установкам. В целом соборный разум Церкви не принял «облегченного» подхода к процессу глобализации, рассматривающего его как неизбежный продукт общественного развития, с которым бессмысленно бороться, и поэтому необходимо его богословски оправдать. Хотя «Церковь живет и действует в мире и обществе, но в то же время предлагает миру свой собственный «общественный идеал». Он не может строиться на принципах унификации культур, на игнорировании национального своеобразия народов, вообще «в целом на ценностях секулярного социума». Церковно-богословские круги Московской патриархии считают, что процессы глобализации требуют дальнейшего углубленного осмысления. Поэтому неслучайно на заседании Священного Синода от 24 декабря 2004 г. было принято решение «подготовить проект документа, выражающего позицию Русской православной церкви по проблемам глобализации».

Итак, даже краткий анализ богословских подходов к пониманию культуры показывает возрастающее значение этой проблематики для церкви. В церковной среде растет убежденность, что в борьбе за сохранение национальной культуры, духовности общества необходимы союзники. Как подчеркивает митрополит Кирилл (Гундяев), среди них могут быть люди, «пусть не вполне воцерковленные, но осознающие свою связь с родной историей, христианской культурой, государственностью, системой исповедуемых Церковью нравственных ценностей»²⁴. Такие установки, на наш взгляд, будут способствовать преодолению раскола между церковью и интеллигенцией, а значит и более эффективной деятельности по сохранению и развитию отечественной культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Доусон К. Религия и культура. СПб., 2000. С. 251.

² См.: Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб., 2006.

³ Тарасий, иеромонах. Основные начала и развитие русской культуры // Вера и церковь. 1902. Т. 1. Кн. 2. С. 297.

⁴ Там же.

⁵ См.: Алексий (Ридигер) патриарх. Выступление на ежегодном епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2005. № 1. С. 47–48.

⁶ Петров Г. Евангелие как основа жизни. СПб., 1902. С. 92.

⁷ Там же. С. 96.

⁸ Поместный собор Российской православной церкви (Бюллетени). М., 1923. С. 11.

⁹ Там же. С. 12.

¹⁰ См.: Алексий (Ридигер) патриарх. Выступление на ежегодном епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2004 г. С. 47.

¹¹ Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев-Посад, 1904. С. 10.

¹² Там же. С. 38.

¹³ Там же. С. 323.

¹⁴ Там же. С. 98.

¹⁵ Там же. С. 281.

¹⁶ Там же. С. 82.

¹⁷ Там же. С. 364.

¹⁸ *Георгий, епископ*. Где причины упадка духовной школы // Вера и церковь. 1906. Т. 2. С. 201.

¹⁹ См.: *Серафим (Соболев), архиепископ*. Искажение православной истины в русской богословской мысли. М., 1997. С. 173–259.

²⁰ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода за 1905–1907 гг. М., 1909. С. 285.

²¹ См.: Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Н. Новгород, 2000. С. 238–242.

²² *Алексий (Ридигер) патриарх*. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 34.

²³ См.: *Алексий (Ридигер)*. Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. Екатеринбург, 2003. С. 11–24.

²⁴ *Кирилл (Гундяев) митрополит*. «Здесь зарождалась Святая Русь» // Журнал Московской патриархии. 2002. № 8. С. 73.

Ян Красицкий

**ТРОИЧНОСТЬ И ДРУГОЙ.
С. Н. БУЛГАКОВ И ФИЛОСОФЫ
РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РЕНЕССАНСА
В ПОИСКЕ ДИАЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

«Бог трицу любит»
(русская поговорка)

1. Бог как Святая Троица, человек и общество

В написанной накануне революции 1917 г. книге «Столп и утверждение истины» П. Флоренский писал, что между бытием (*суцим*) и ничтожеством находится только Троица¹. Правда о *троичности* охватывает все сферы человеческой жизни как личной, так и общественной, как природной, так и культурной и как «золотая нить» пронизывает ее. Она служит основанием традиции русской религиозной философии. И. Киреевский, например, писал, что «направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице». «Эта на первый взгляд парадоксальная мысль — утверждал Н. Лосский, — наполняется конкретным содержанием, если мы познакомимся с такими произведениями, как Вл. Соловьева “Чтения о Богочеловечестве”, отца С. Булгакова “Трагедия философии”, Н. Лосского “Ценность и бытие. Бог и царство Божье как основа ценностей”»². Часто противопоставляют — пишет С. Булгаков — личность и общество, «индивидуализм» и «общественность» и забывают, что нет одного без другого. Нет личности без общества и нет индивидуализма вне общественности.

Как указывает С. Булгаков, самое понятие Бога общественно («Мы» Бог). Исходной точкой для Булгакова является правда, объявленная Святым Писанием: человек «сотворен по образу» Божьему (Быт 1, 26). По мнению Булгакова, это богословское понятие включает в себе не только глубокий богословский и антропологический смысл, но и общественный и даже экономический. Его можно считать универсальным ключом к проблемам не только личной человеческой судьбы, но и жизни общества.