

гнева, или ревности, или зависти, или желаний, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они сносят все и выдерживают все, так что они свершат благое и унаследуют жизнь вечную». Далее Иоанн спрашивает о душах, которые «впадают в заблуждение»: «Господи, а эти души, когда они выйдут из плоти, куда они отправятся?» – на что Иисус отвечает: «В тех дух обманчивый набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в забвение. И после того, как она выйдет (из тела), ее отдадут властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу и кружат ее до тех пор, пока

она не пробудится от забвения и не достигнет знания. И подобным образом, когда она станет совершенной, она спасена» [3, с. 213–214].

Нам не дано знать час своей смерти именно потому, что он действительно не определен, человек в своей свободе волен выбрать свою судьбу, и в этом проявляется его божественная сущность. Он сам волен (в дарованной ему свободе) выбрать бессмертие. Это не то примитивное бессмертие, как круговое вращение в тяготах жизни (сансара), а это – обретение своей высшей природы, которую он может получить, пользуясь божественным даром – свободой, возвращая Богу то, что Он нам дал. В этом и заключается ответ на поставленный вопрос: нам не дано знать час своей смерти, потому что мы в своей смертной природе можем стать бессмертными!

Литература

1. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.
2. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.
3. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.

Н.И. Сазонова

ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛУЖЕБНЫЙ ТЕКСТ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Томский государственный педагогический университет

Православное богослужение, складывавшееся на протяжении веков, представляет собой чрезвычайно сложную систему, элементами которой являются архитектура (храмовая), живопись (иконопись) и, наконец, богослужебный текст, то есть текст молитв, с которыми верующий обращается к Богу. При этом само богослужение определяется православными богословами прежде всего как личное общение человека с Богом, вершиной которого является таинство Евхаристии. Это таинство, совершаемое во время литургии, – единственное из православных таинств, в котором Христос присутствует не только Своей благодатью, но и лично. Ощущением личного присутствия Бога, личного с Ним общения пронизан и весь строй богослужения. Православное богослужение, по сути, вхождение человека из мира земного в «мир иной».

Особенности православного богослужения во многом сформированы этой его задачей и основным смыслом. Важным принципом, на котором во многом строится восприятие верующим настроя

богослужения, является принцип «обратной перспективы», многократно рассмотренный исследователями применительно к христианскому искусству, прежде всего – иконописи. В частности, П.А. Флоренский в работе «Иконостас» показал, что принцип изображения на иконах строится на видении изображаемого не извне, с позиции зрителя, а изнутри данной иконы и шире, в целом «мира иного» [1]. Такова позиция как иконописца, так и встроеного в эту ситуацию человека, смотрящего на икону глазами веры, то есть с точки зрения реального общения с Божеством или изображенным святым. К этой позиции близка и точка зрения Б.А. Успенского, который отмечает: «Древний художник не может (или не стремится) изобразить просто стол, поскольку реально стол этот находится в окружающем его пространстве: поэтому художник должен изобразить прежде всего само это пространство (и здесь ему способствует динамическая зрительная позиция) и тем самым как бы поместить нас внутрь изображения... Тем самым конкретный объект да-

ется в древней иконе... не с отдельной точки зрения какого-то лица (как это имеет место при прямой перспективной системе), но изображается в специальном микромире иконы (в целом подобном миру реальному), – и, следовательно, изображение это в общем не зависит от какой-то индивидуальной точки зрения» [2, с. 237].

Иконопись, однако, не может рассматриваться отдельно от других элементов богослужения, будучи его органичной частью. Б.А. Успенский в своих работах показывает, что принцип обратной перспективы распространяется не только на иконопись. Так, в соответствии с ним же, построена архитектура православных храмов в отличие от католических: «Купольный храм воспринимается как жилище Бога, небо, простертое над землей: более важной здесь была внутренняя точка зрения и внутренняя архитектура храма. Между тем, шатровый храм выражал идею устремления к небу – ориентированную, соответственно, на внешнего наблюдателя, на взгляд со стороны», что присуще также и готической архитектуре. Тем же ощущением себя «в мире ином» пронизаны даже такие элементы богослужения, как крестное знамение. Б.А. Успенский отмечает «разный порядок крестного знамения в различных традициях: справа налево (как в православной традиции) или слева направо (как у католиков или монофизитов). Можно считать, что разница в порядке обусловлена здесь тем, с чьей точки зрения ведется отсчет. Сравните в этой связи обусловленность порядка наложения крестного знамения в православной традиции: человек крестится справа налево, но другого крестит слева направо, то есть как бы с точки зрения своего визави. Можно считать, таким образом, что в обоих случаях имеет место порядок справа налево с точки зрения того, к кому обращено крестное знамение. Между тем в других традициях (например, в католической) порядок наложения крестного знамения остается одним и тем же вне зависимости от того, крестится ли человек сам или крестит другого, то есть здесь имеет место использование некоторой постоянной точки зрения. Эта постоянная точка зрения, очевидно, принадлежит Божественному Наблюдателю» [2, с. 244–245]. Интересно в этой связи, что, согласно распространенному толкованию крестного знамения, положение знамения на правое плечо символизирует «разбойника благоразумного», распятого справа от Христа и «праведных одесную Христа стояние» на Страшном Суде [3, с. 38], а наложение на левое плечо – напоминание об участии грешников, как другого распятого разбойника, злословившего Христа, так и всех грешников в день Страшного Суда. Таким образом, видение крестного знамения православным верующим фактически идентично видению с креста, то есть с точки зрения

распинаемого. По сути, православное крестное знамение означает со-распятие с Христом и личное переживание распятия человеком. Таким образом, сама система православного богослужения построена на ощущении близости, реальности Бога, вхождения человека в мир Божественного. Конечной целью этого вхождения является соединение с Богом. При этом многими богословами отмечается большая роль именно богослужебного текста в этом процессе.

Принцип «обратной перспективы», применительно к богослужебному тексту, проявляется, прежде всего, в языке этого текста. Молитвы обычно произносятся на церковно-славянском языке, заметно отличающемся от обычного разговорного языка. Такой выбор не является случайным. По аргументации православных богословов, «служба предназначена не для миссионерства среди неверующих, а для самих верующих» [4, с. 16], то есть церковно-славянский язык является языком сакральным, исключительно языком общения с Богом, языком, освященным Божественной благодатью. Во многих святоотеческих сочинениях верующим, не до конца понимающим молитвы на церковно-славянском языке, рекомендуется тем не менее продолжать молиться, уповая на силу самих слов, постепенно преобразующих человека [5].

Другое проявление «обратной перспективы» в православном богослужебном тексте – особенности написания ряда слов, а именно, в богослужебном тексте ряд слов пишется с так называемыми титулами. В «Грамматике церковно-славянского языка» иеромонаха Алипия (Гамановича) так объясняется значение титулов: «Не всякое слово пишется под титулом, но только слова, обозначающие предметы, особо уважаемые и почитаемые» [6, с. 20–21]. К таким словам относятся, в частности, «Господь», «Бог» (слово Бог, написанное под титулом, означает Бога, без титула – языческого идола), ангел (слово «ангел» с титулом означает ангела, без титула – злого духа) и ряд других. Таким образом, титул является знаком сакральности обозначаемого словом понятия, или явления, когда с титулом пишутся такие слова, как «блаженный», «святой». Нередко, особенно в старопечатных текстах, встречается написание под титулом и слова «человек». При этом полное, без титула, написание слова характерно, например, для покаянных молитв в чине исповеди, где подчеркивается греховность кающегося. Таким образом, здесь действует тот же принцип, что и при написании без титулов слов «Бог» и «ангел»: написание с титулом – знак сакральности понятия (применительно к человеку – знак особой любви Бога к человеку, значения человека в глазах Божиих), написание его же без титула резко изменяет смысл понятия на семиотически прямо противо-

положный. Понимание таких особенностей текста человеком, естественно, предполагает длительное и полное «вживание» в текст, личное общение с Богом, молитву.

Каким же образом происходит это «вживание», проникновение в глубины текста? Первый вопрос, возникающий здесь, – вопрос о степени самостоятельности воспринимающего данный текст человека. Ощущение реальности и близости Бога, естественно, предполагает и осознание колоссальной разницы между Богом и человеком, огромного расстояния, разделяющего их. Именно это осознание, согласно православному учению, должно быть основой поведения человека в сакральном диалоге. Сознание человеком своей греховности в силу отпадения от Бога и, как следствие, полное смирение и понимание того, что самостоятельное спасение для греховного человека совершенно невозможно, а единственным путем спасения является принятие без рассуждения открываемой Богом истины – вот что определяет позицию молящегося. Именно такое состояние, по общему мнению православных богословов, а не интеллектуальное напряжение и самостоятельность мышления нужны для правильной молитвы. С.С. Хоружий в исследовании христианского учения исихазма касается особенностей молитвы: «Молитва – беседа, в которой собеседники несоизмеримы. Диалогизм молитвы единственный в своем роде: предельно асимметричный, отличающийся предельным неравенством и несходством сторон, но в то же время, непостижимым образом, теснотой и напряженностью их связи» [7, с. 63]. П. Минин выделяет идею «обожения» как центральную в богословии Восточной Церкви, причем для богословов православного направления эта идея вырастает из личного духовного опыта, будучи «прежде всего и более всего фактом их внутренней жизни. По учению христианских мистиков, “обожение” – приобщение к Божественному – “дар Божественного, дело Его благодати”» [8, с. 339]. А. Геронимус пишет, что «восхождение на всех степенях осуществляется непрерывным призыванием Имени Господа Иисуса Христа в молитве Иисусовой». Слово, богослужебный текст, по мнению А. Геронимуса, «применяется к немощным, оно есть результат пастырского схождения к ним», иными словами, богослужебный текст являет собой не равноправный диалог, а достаточно одностороннее *воздействие* Божественной истины на человека [9, с. 169–171] и формирование у него определенных представлений. Именно такой способ диалога с Божественным был характерен для православия на всем протяжении его истории. Г.В. Флоровский на обширной источниковой базе доказывает, что в основе богопознания христиан всегда лежала вера и молитва, представление о догматах христианства

всегда мыслилось как дар Бога [10, 11], а это представление человек и получает из богослужебного текста. Аналогична точке зрения Г.В. Флоровского и точка зрения других историков – В.В. Болотова, М.Э. Поснова, А.В. Карташева, Л.П. Карсавина [12, с. 303; 13–15].

К точке зрения православных историков Церкви близка и позиция исследователей семиотического направления, прежде всего, Б.А. Успенского, определяющего молитву как «сакральную коммуникацию» по принципу «Бог – текст – человек» [16, с. 337], таким образом, речь идет не о равноправном диалоге. Таким образом, несмотря на то, что текст богослужения имеет вполне конкретных авторов – Василия Великого, Иоанна Златоуста, царей израильских Давида, Манассию и других, они, с точки зрения православной традиции, не выступают как самостоятельные авторы – их тексты признаются боговдохновенными и не подлежат анализу, и, в этом смысле, человек, произносящий текст, прежде всего исповедует свою веру и данную ему истину. Даже когда речь идет о включении человека в «диалог» с Божественным, православный верующий предпочитает обращаться к Богу словами, которые освящены православной традицией, то есть словами канонических молитв.

Реалии «мира иного» неизбежно проецируются на повседневную жизнь, в связи с чем важен и вопрос о соотношении молитвенной и повседневной жизни. Очевидно, что молитвенная жизнь, постоянное соприкосновение с богослужебным текстом должны формировать и определенные представления о месте религии и Церкви в повседневной жизни, этических ориентирах человека. Ориентиры эти формируются не только в чтении святых отцов и беседах, например, со священником, но и самим текстом непосредственно. Они могут формироваться даже особенностями написания слов в тексте. Так, под титлами, являющимися, как говорилось выше, знаками сакрального значения слов, могут писаться не только такие слова, как «Бог», «Христос», «Богородица», «Воскресение», но и такие, как «милость», «милосердие», «молитва», «чистый», «честный», что в глазах воспринимающего текст человека придает сакральное значение перечисленным добродетелям.

Задаче связи церковной и повседневной жизни служит и чисто лингвистическая составляющая богослужебного текста. В частности, многие слова богослужебного текста имеют как религиозное, так и мирское значение. Так, само слово «церковь» имеет различные значения, как религиозные, так и мирские – от «собрание верующих во Христа» до «храмовое здание» и «приход», «епархия» [17, Стб. 1397–1399, 1444–1447]. Употребляемое в многочисленных молитвах слово «масло», имеет значе-

ния как церковного едея, так и такие, как «краска», «коровье масло» и др. [18, с. 34–35]. Часто употребляемое слово «благо» может быть применимо как к благам духовным, так и материальным, имея значения «добро», «благополучие», «богатство» [19, с. 275]. В религиозном и мирском смысле может пониматься и слово «житие» – и жизнь, и жизнеописание святого, и, кроме этого, имущество, богатство [20, с. 114]. Многие из нерелигиозных значений этих и других слов богослужебного текста могут входить в ассоциативный ряд, выстраиваемый при восприятии текста молитвы, «встраивая» церковную жизнь в повседневность, и наоборот.

Другой аспект понимания текста – толкования его в святоотеческой литературе, также проецирующей реальность текста на реальность повседневной жизни. В качестве примера можно рассмотреть толкование одного из стихов псалма 54: «Смутихся от гласа вражия и от стужения грешнича, сердце мое смятется». Св. Феодорит Кирский толкует данную фразу как произносимую царем Давидом во время гонений, то есть имеющую конкретно-историческое значение: «Поносы бо приемля и брань приемлю от обидящих враг» [21, л. 212]. Другой аспект той же фразы затрагивает Максим Грек, говоря о том, что рассматриваемая фраза произносится и от лица Христа, предвещая Его земную жизнь и кончину [22, л. 476]. Наконец, в Болонской Псалтири Афанасия Александрийского содержится толкование той же фразы как применимой вообще к любой бедственной ситуации для каждого верующего: «Беси бо поношаху и диавол прещаше, окрест убо одержим бе человек... Скорбящу человек коснящу Христу и во мнозе печали быв, еда когда оставлен будет до конца» [23, с. 177]. Те же три аспекта восприятия сохраняются и далее в толковании этого же псалма. Фраза: «Се, удалихся, бегая и водворихся в пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушия и от бури» толкуется как имеющая ввиду бедствия царя Давида [21, л. 213], а также как пророчество и ожидание Воплощения Христа: «Церкве чаящи Христа в многе печалне от съержания идолскаго... напоена же жажда быти крещением» [23, с. 178]. Таким образом, очевидно, что, несмотря на предельную асимметрию молитвенного диалога, позиция верующего не является однозначно пассивной: он находится постоянно в процессе осмысления канонического текста, проецирует его на свою повседневную жизнь, находит в нем объяснение общемировых процессов.

Таким образом, богослужебный текст, являясь чрезвычайно сложной системой смыслов, формирует большинство аспектов православного религиозного сознания: это и представления о догматике, и представления о принципах религиозности (месте религии в повседневной жизни), и основные эти-

ческие нормы. Сложность и многоаспектность восприятия богослужебного текста порождают крайне осторожное восприятие в православии любых текстовых изменений. Предельная асимметрия молитвы, как диалога «Бог – человек», при несамостоятельности человека, цель которого – постижение Бога, а не самовыражение, влечет за собой и явление общего традиционализма и консерватизма православия. Православная молитва – это, несомненно, творческая работа, но творчество это особого рода: оно не представляет собой рационалистического осмысления догматов (поэтому, применительно к православию, нередко говорят о «богословии образа») и, кроме того, по сути является фактом внутренней, личной жизни каждого верующего человека. Из этого вытекает еще одна важная особенность православия: отсутствие внимания к «пропагандистскому» аспекту религии.

Православие не стремится воздействовать на человека с целью его «обращения». Богослужебное пение в православной церкви – это, как правило, минимум мелодии и максимум текста, освещение в православном храме обычно неярко, словом, сам строй богослужения и создаваемая в храме обстановка ориентированы не на воздействие на человека, а на то, чтобы не мешать человеку сосредоточиться на молитве. Таким образом, особенности православного христианства – символизм, вера (а не разум) как основа богопознания – создают специфику православного сознания. Сознание это значительно отличается от доминирующего в современном постиндустриальном обществе.

Общепризнано, что современная культура сформирована под влиянием культур наиболее развитых в экономическом отношении стран. К ним относятся страны, доминирующими в которых являются католицизм и различные ветви протестантизма. Католическая и протестантская культуры придают существенное значение внешним формам выражения как средству воздействия на человека. Если, например, православные богослужебные песнопения содержат, как правило, минимум мелодии, так как их целью является не нарушать молитвенную сосредоточенность верующего внешними воздействиями, дать человеку возможность выразить себя в индивидуальной молитве, то для католицизма более характерны произведения типа «Реквиема» В.А. Моцарта, «Магнификата» А. Вивальди и другие, направленные на то, чтобы воздействовать на человека, вызвав у него благочестивые мысли, создав определенное настроение. В данном случае верующий, пришедший в католический храм, находится не столько в состоянии самостоятельной духовной работы, сколько в позиции ожидания внешнего воздействия. Все указанные черты в большой мере характерны и для протестантизма, также ориентиро-

ванного на внешнее воздействие не только путем музыки, пения, но и путем активной проповеди, в том числе на улицах, что абсолютно нехарактерно для православных священнослужителей.

Культура современного светского общества, в том числе и российского – это также, прежде всего, культура воздействия на зрителя. На воздействие ориентированы все сферы культуры – живопись, скульптура, киноискусство, литература. Таким образом, входя в православный храм, человек – представитель современной культуры – также находится в позиции ожидания внешнего воздействия, в то время как воздействие такого рода здесь сведено к минимуму. Происходит столкновение двух типов сознания, что и может дать зачастую негативную реакцию на православие как «мрачное», «средневековое», «застывшее» и «неактуальное» для современного общества, в то время как речь должна идти не об «актуальности» или «неактуальности», «мрачности» или «веселости», а о принципиально ином типе религиозного сознания.

Вопрос о возможности «интеграции» православного религиозного сознания и католического, протестантского, или же современного секуляризованного сознания достаточно спорен, так как эти типы сознания слишком различны. Попытки «сов-

ременить» православие не имеют успеха, и вряд ли будут его иметь в дальнейшем, встречая противодействие прежде всего со стороны верующих. Чрезвычайно опасными являются попытки придать православию статус государственной идеологии. Религия, ориентированная на индивидуальность человека, не подходит на роль «массовой». «Православная пропаганда» при помощи государства (имевшая, в частности, место до революции 1917 г.) приводит к навязыванию завышенных «стандартов» духовной жизни людям, далеко не всегда готовым к этому, и, как следствие, к падению авторитета и самой церкви, что и явилось одной из причин катастрофы православия в начале XX в. Безусловно, в современных условиях можно говорить о влиянии православия на общество, но не в смысле попыток Церкви оказать воздействие на массы населения путем пропаганды – такой подход для православия нехарактерен вследствие отмеченных выше его особенностей. Влияние Церкви распространяется на область духовной жизни отдельного человека, а потому менее «заметно», чем результаты работы католических и протестантских проповедников. Православие по-прежнему строится на принципе «много званых, да мало избранных», не стремясь при этом ни интегрироваться в современную культуру, ни изменить ее.

Литература

1. Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994.
2. Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995.
3. Аввакум. О сложении перст // Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. СПб., 1900. Приложение.
4. Сысоев Д. Если ты еще не крестился. М., 2004.
5. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991.
6. Алипий (Гаманович). Грамматика церковнославянского языка. М., 1991.
7. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.
8. Минин П. Главные направления древлецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
9. Геронимус А. Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.
10. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992.
11. Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992.
12. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994.
13. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
14. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Киев, 1991.
15. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994.
16. Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1.
17. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903.
18. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982.
19. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. М., 1975.
20. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 5. М., 1978.
21. Псалтирь с толкованием Феодорита Кирского. Рукопись XVI в. Государственный Исторический Музей (далее – ГИМ), Хлудов. собр. № 46.
22. Псалтирь толковая в переводе Максима Грека. Рукопись 1645 г. ГИМ, Синод. собр. № 236.
23. Болонски псалтир. София, 1968.