

«Другие»: верующие и неверующие в повседневной жизни

В.Н. ЛЕКСИН

В предлагаемой читателю статье предпринята попытка системного описания отношений верующих и неверующих в повседневной жизни: в семье, на работе и в сфере неформального общения. Показаны объективные основания самоидентификации верующих как «других» и связанные с этим особенности их восприятия неверующими в различных жизненных ситуациях. Предполагается, что начатое обсуждение проблемы «человек веры в секулярном мире» будет продолжено в двух следующих публикациях автора: «Вера и мир» (верующие в пространстве идеологии и культуры современного общества) и «Россия как светское государство» (верующие – церковь – власть).

Предварительные разъяснения

Проблемный фон и предмет статьи

Причины, формы, следствия и возможности преодоления социального *отчуждения «другого»* (личности, группы, народа) – вот общий проблемный фон, на котором представлен предмет данной статьи: *верующие как «другие» в своем ближайшем окружении*. Отчуждение «другого» – вечный спутник человечества, провокативная причина многих социальных, общественных и даже международных конфликтов, своеобразный «двигатель истории» и бескрайнее поле сюжетов для искусства, науки и политики. Например, вся литература построена на конфликте и радости несходства, на драме (комедии, трагедии) «другого» – неузнаваемого, неприняемого, непонимаемого, униженного и в конце концов гибнущего или «берущего свое». Интрига встречи с «другим» питает энергию исследователя и фантазию романиста. Нахождение в ситуации «другого» может тешить гордыню и одновременно стать источником всех мыслимых комплексов. «Другой – это ад». Ставшая пословицей фраза Ж.-П. Сартра из пьесы «Huis clos» (в русском переводе «Заперти» или «Запертые двери») часто обыгрывается в научных работах последнего пятидесятилетия, и для этого есть все основания¹. Проблему «другого» с разных

¹ См., например [Аверинцев 1997]. Далее – ссылки на перепечатку в томе «София-Логос. Словарь». Собрание сочинений С.С. Аверинцева [Аверинцев 2006, с. 796–815]. Тема «другого» не случайна в творческом поиске С.С. Аверинцева и отражена, в частности, в одном из его философских посланий, выраженных в изощренной поэтической форме: в стихотворении «L'enfer, c'est les autres», название которого есть все та же хрестоматийная фраза Сартра [Аверинцев 2003, с. 15–17].

сторон изучают философы и социологи, психологи и психиатры, политологи и даже биологи (этология, зоопсихология). Успехи мировой и отечественной науки в этой сфере общеизвестны.

Проблема «другого», повторю, исключительно широка, и в пределах настоящей статьи будут затронуты только два ее аспекта. Первый из них связан с тем, что *ситуация «другого» всегда симметрична*: «другими» по отношению друг к другу становятся сразу обе стороны. Признать кого-то «другим» — значит признать таковым же (по отношению к «другому») самого себя, значит внимательнее взглянуть в собственную суть; выявление в ком-то признаков «другого» — это всегда обнаружение отсутствия этих признаков в себе. Второй аспект проблемы «другого», во многом определяющий тональность статьи, — фатальная *необходимость «другого»* для созидания пригожинского «порядка из хаоса». Только наличие «другого» и формирование на этой основе образа «своих» побуждает к консолидации людские сообщества и в то же время становится единственной антитезой тотального универсализма, ведущего к творческой (да и к биологической) деградации человечества.

Проблемное поле настоящей статьи дополнительно сужается ее предметом — *взаимоотношения верующих и неверующих в контексте «другого»* — и временными рамками анализа этих взаимоотношений (последнее двадцатилетие). Этот сюжет никогда не был популярным в нашей научной среде, и не только потому, что, как принято сейчас говорить, «вера — личное дело каждого». В советский период отношение «партии и правительства» к религии как таковой и к верующим как к ее идеологически оппозиционным носителям было однозначно отрицательным, а общественное мнение по этому поводу подавалось крайне фальсифицированно. В новейший период нашей истории ситуация коренным образом изменилась, но одновременно обнажилось и то, что *легализация* тех или иных сторон общественной жизни и *гармонизация* возникших по этому поводу отношений — не одно и то же. Мир официально признаваемой и даже поддерживаемой (по разным, часто далеким от религиозных оснований) веры по определению не мог (и не может!) быть принят современным секулярным обществом в качестве *органичной* его части; тем более неверующему трудно считать «своим» того, кто сознательно живет и думает по-другому. Аналогична реакция верующих людей на мир неверия, и это — нормальное явление, суть которого в обостренной форме преподнес, например, фильм В. Хотиненко «Мусульманин».

Большинство граждан России относятся к верующим согражданам как минимум нейтрально («да они такие же, как и все», «живут себе, никого не трогают», «чуждые, но наши», «в школе, видно, недоучились, а так — ничего», «видно, какая-то беда их в церковь привела», «в церкви одни старики и бабы, кому они мешают», «не верю я во все это, ну да это не мое дело» и т. д.). Но, по моим наблюдениям, это говорят люди либо поверхностно знакомые с верующими, либо хорошо знакомые с теми, кого к верующим отнести трудно. Как только истинно верующий человек появляется в типичной для России неправославной семье, как только верующим оказывается наш новый сослуживец или попутчик в дальней дороге, как только верующим становится ученик в классе или студент в вузовской группе, отношение резко меняется: *рядом оказывается «другой»*. И к нему приходится относиться, как к «другому» (подчеркнуто уважительно, с иронией, с постоянным раздражением,

в идеале — с пониманием), привыкать, терпеть, не обращать внимания, периодически вспоминая, что он — «другой». А он и есть «другой», так же, как ему кажется «другим» каждый из окружающего его неверующего сообщества. Задача статьи — показать, что это действительно так.

Рассматриваемый вопрос в условиях новой России характеризует уникальную ситуацию «выхода веры из подполья», и одним из существенных проявлений этого стала смена ранее не афишируемой религиозности ее открытостью, более того, — *подчеркнутой демонстративностью*. Прежние, сознательно приглушавшиеся признаки особенности верующих, вышли наружу, и кто-то перестал снимать на пляже нательный крестик, кто-то стал появляться в хиджабе или с кипой; это, конечно же, не главное в феномене «другого», не они доминируют в возникновении взаимного отчуждения верующих и неверующих. Суть этого отчуждения гораздо глубже, и его корни питаются и устремленностью большинства к экономическому, политическому и идеологическому универсализму (глобализм + толерантность + политкорректность), и желанием меньшинства жить по-своему, в том числе и в мире своей веры. Не конституционная граница между институтами государства и церкви, не явно преувеличенные межконфессиональные конфликты (гораздо серьезнее дихотомия «лица титульной национальности» — русские), не вечные споры атеистов с верующими порождают поставленную в этой статье проблему социального отчуждения; дело в том, что верующие и неверующие *объективно «другие»*. И здесь, видимо, требуются некоторые уточнения.

Уточнение предмета

Прежде всего, следует уточнить, что в настоящей статье под верующими понимаются исключительно *православные*. Это наиболее многочисленная из групп населения России, идентифицирующих себя по религиозному признаку, не всегда оправдывающая такое самоопределение². Однако проблема «другого» применительно к православным особенно интересна не только в связи с массовостью явления. Не могу избавиться от ощущения того, что православие, подчеркнуто поддерживаемое властями, является *наиболее «другим»*, чуждым и просто неприятным для определенной страты нашего общества, — его четвертой власти. Отношение значительной части прессы и особенно телевидения к православному большинству религиозной России часто окрашено холодно-ироничной интонацией, что особенно заметно на фоне любовно-заботливого отношения к богопротивным меньшинствам. Любопытен и установившийся в этих СМИ тон освещения жизни разных конфессий: неизменно почтительный по отношению к иудаизму, восторженный — к буддизму, уважительный — к католицизму, серьезно-сдержанный — к мусульманству.

Второе уточнение необходимо потому, что главным «героем» настоящей статьи является не каждый, называющий себя православным, а только тот, кто *укоренен в своей вере настолько, что ощущает особость своей сути по сравнению с неверующими*

² Во многих опросах последнего времени число респондентов, назвавших себя православными, больше числа назвавших себя верующими; относительно полное совпадение отмечается только в среде нерусских людей: там назвавшиеся православными при последующих уточнениях оказываются не только крещеными, но и участвующими в церковных службах, знающими основные молитвы и т. д.

ми близкими, друзьями, сослуживцами, соседями, случайными попутчиками и другими «первыми встречными».

Верующие — другие, они отличны от неверующих не в масштабах страны, а в локальном социуме своего дома, своей семьи, своего трудового коллектива, своей молодежной «тусовки» и своей приподъездной посиделки, во время дружеских застолий и печальных похорон. К верующим нельзя относиться, как ко всем, — они не так говорят, не так себя ведут, не так живут, не так реагируют на кончину своих близких, не так думают о собственной смерти, а места их регулярных собраний (церковь) никак не похожи ни на какие клубы по интересам.

Вот здесь-то и возникает скрытый или явный конфликт отношений, проходящий несколько стадий: у неверующих — от любопытства к «другому» до неприязни, а у верующих — от раздражения до смирения. И все это, повторю, на малой территории семейного быта и служебной деятельности, дружеского круга, индивидуального восприятия книги, песни, живописи, спектакля, — там, где теснота связей максимальна.

Наконец, третье уточнение предмета статьи — в ней преимущественно характеризуется *городской срез проблемы* — необходимо сделать потому, что и особенность, и отчужденность между верующими и неверующими в России начала XXI в. различны в своей сути и в своих проявлениях в мегаполисах и в малых городах, в новооткрытых и в существовавших при советской власти приходах, в пригородных селах и в тех небольших поселениях, которые называют «сельской глубинкой».

Городские верующие России (особенно в мегаполисах и в крупных городах) значительно рассудочнее (если уместно такое определение), академичнее и каноничнее своих сельских братьев и сестер; в среде городских верующих больше мужчин и молодых людей, людей высокообразованных и (по российским меркам) богатых. Но именно это и делает проблему городской особенности верующих особенно острой для них самих и весьма любопытной для исследователя.

Сельские верующие — особый тип людей, в среде которых вызрел феномен *народного православия*, спокойно соединяющего (без видимой потери для ортодоксии) истины православия с древнейшими народными верованиями. Это поразительное явление, отмеченное еще дореволюционными исследователями, нашло компетентных истолкователей и в наши дни [Шантаев 2004; Розов 2003; Михалевич 2004].

Городские верующие едины с сельскими в том, что их каноническая вера не менее спокойно уживается с совсем не каноническими интересами, а различия состоят в том, что городские верующие якшаются не с домовыми и лешими, а с точными целителями, с адептами Блаватской и Рерихов и т. п. В общем, «в каждой избушке свои игрушки», но совсем не странно, что именно такие «игрушки» и в городской, и в сельской среде размывают «особость» верующих и частично (но какой ценой!) снимают их отчужденность от неверующих.

Итак, «герой» настоящей статьи — православный верующий, осознающий *в связи с этим* свою особенность, не скрывающий ее в своем поведении и поэтому вступающий в отношения с ближайшим кругом неверующих как «другой» с «другими». При этом следует сделать еще одно уточнение, касающееся *территории* этих отношений, которая ранее была обозначена как бытовая, «внецерковная». Это — немаловажное обстоятельство, требующее хотя бы краткого, но отдельного рассмотрения.

В церкви и за ее порогом

В данной статье рассмотрение проблемы «другого» в отношениях верующих и неверующих сознательно ограничено кругом ситуаций, бытующих там, где братия и сестры остаются один на один со светским миром. Происходящее внутри церковной ограды, и тем более внутри церковных стен — особая тема, и верующие независимо от уровня их религиозности *по-разному «другие»* в церкви и за ее порогом.

Современному читателю вряд ли надо напоминать, что церковь изначально понималась как собрание единоверующих в истинного Бога и живущих в максимальном соответствии с этой верой. «Когда собираетесь вы в Церковь...», — говорил апостол (1 Кор 11.18), и его слушателям было ясно, что «собираетесь» означает не сборы перед посещением церкви, а речь идет о соединении в общине. Отцы церкви и авторитетные богословы, церковные иерархи и приходские батюшки проповедуют именно внутреннее *единство* церкви: *равноприсутственность* в ней клира и мирян. Однако сами верующие (миряне) знают *свое место* и с достоинством его занимают. Они с почтением относятся и к своему батюшке, и к сослужащим ему, и к диакону, и к церковному старосте, и к регенту, и к совсем юным алтарникам, и к тому церковному «активу», который постоянно и деятельно участвует в устройстве церковной жизни, — от продажи свечей и содержания в порядке подсвечников до наделения причастников частицами и «теплотой». И тем не менее «рядовой» мирянин в церкви постоянно ощущает *единство* и с теми, кто у алтаря, и с теми, кто рядом; не исключено, что церковь — это единственная организация, где *единение в общем* важнее разделения в частном. И даже в кульминационный момент Божественной литургии, когда к принятию Святых Христовых Таин выстраивается очередь только из тех, кто заранее к этому подготовился и исповедовался, все остальные, слыша возглас священника «Да причастие Духа Святаго будет со всеми вами», как бы *соучаствуют* в самом великом православном таинстве.

Каждая церковь в пределах своей ограды и церковных стен едина и в своем представлении о том, что она фундаментально «другая» по отношению к внецерковному миру. И в православной церкви действительно все — другое. Там с первого взгляда заметны *особая* организация пространства (все устремлено к восточной, алтарной части), *особый* (не суетный) темп движения, *особое* течение времени (например, утренняя служба вечером, «час шестой» не соответствует местному часу наших суток и т. д.), *особые* одеяния священников, *особое* назначение свечей и т. п. Таких внешних отличий множество, но не они, конечно же, определяют особость внутрицерковного мира, который заставляет измениться почти каждого, переступающего его порог. Православная церковь — то место, *где нельзя быть таким же*, каким пришел. Это особенно остро испытывают многие неверующие, в чувствах которых смешиваются растерянность («где здесь что?»), неловкость, смущение и даже некоторая доля испуга (преодолеваемого показной невозмутимостью). К тому же неверующим трудно выстоять церковную службу (даже непродолжительную литургию): слишком многое просто непонятно, и некоторым исключением являются лишь крестины, венчания и панихиды. Каждая церковь для наблюдательного неверующего — «монастырь со *своим* уставом», но почти всегда этот «монастырь» — чужой, и те редкие случаи, когда находится «своя» церковь

(«и тут я почувствовал, что это – мое»), обычно воспринимаются как «нечаянная радость», как чудо.

Постоянные прихожане относятся к случайно появившимся в храме собратям в зависимости от меры своей православной воспитанности и, прежде всего, от соответствующих требований своих батюшек. Может быть, доброжелательное и незапретительное (не допускающее одергиваний: «не так одета», «не так прикладываешься» и т. д.) отношение к новым лицам (таких верующих еще называют «захожанами») и есть первое проявление христианских любви и смирения, которыми должна дышать каждая церковь. К сожалению, ревность к этим новым лицам проявляется довольно часто, и резко-назидательные реплики со стороны «старожилов» эти новые лица слышат гораздо чаще, чем регулярно появляющиеся неверующие («что с них взять!»). Последним, как правило, все покажут и обо всем расскажут, а их уже отмеченная скованность способствует проявлению к ним почти отеческих (чаще – материнских) чувств.

Отношения неверующих к верующим в самой церкви лишены личного, делового, соседского – всего того, что в быту и создает потенциальные зоны раздражительности. Уже поэтому такие отношения существенно отличаются от тех, которые возникают вне церковных стен; так, крестный ход, вышедший за церковную ограду, вызывает у неверующих совсем другие чувства, где превалируют любопытство, а иногда и досада («весь тротуар заняли!»).

Итак, одни и те же верующие и неверующие в храме и за его порогом ведут себя друг с другом по-разному, прежде всего потому, что, выходя из храма, современный православный становится абсолютным меньшинством, он покидает стены своего надежного убежища от «мира сего» и снова вступает в этот мир, но уже в качестве «другого». Повторю, что далее в статье будет рассматриваться только эта ситуация, а внутри ее средний православный человек проводит более 95–97% еженедельного баланса утреннего, дневного и вечернего времени.

Верующие: сколько и какие

Единичны или типичны ситуации, рассматриваемые в данной статье? Сотни или миллионы граждан России сталкиваются с проблемой религиозного отчуждения? Настолько ли однородна группа «других», что можно позволить соответствующие обобщения относительно их мыслей, чувствований и поступков? На эти вопросы могли бы ответить две научные дисциплины: статистика и социология.

Статистика по всем вопросам, связанным с религиозностью граждан России, безмолвствует. Паспортных данных, характеризующих вероисповедание, не имеется, а последняя всероссийская перепись этот вопрос стыдливо обошла. Впрочем, если бы в официальной статистике такие данные и присутствовали, то общее отношение к ним было бы весьма настороженным из-за типичных проблем сбора, систематизации и агрегирования первичной информации, особенно такой как религиозность людей, которую и сейчас очень трудно определить с четкостью, требуемой для статистического учета. Прежний же (дореволюционный) порядок церковного учета (исповедные ведомости и т. д.) с использованием его результатов в государственной статистике, видимо, не подлежит реставрации. Наряду с этим

в оценке религиозности новой России замечательно преуспели наши социологи, причем их исследования (что хорошо заметно в работах первых лет текущего столетия) все более направлены к сути проблемы. Примером тому могут служить монографии «Тесным путем: процесс воцерковления России в конце XX века» [Чеснокова 2005] и «Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян» [Синелина 2006].

В первой из упомянутых монографий представлены результаты оригинальной и более чем убедительной методики социологической оценки «воцерковленности»³ населения, исследования которой были начаты в 1990-х гг. и впервые в полном объеме представлены в монографии «Воцерковленность: феномен и способы ее изучения» [Чеснокова 2000]. Там воцерковленность трактовалась как путь постепенного перехода от начальной самоидентификации человека православным к органичному (вошедшему «в плоть и кровь») усвоению им соответствующих образа мыслей и повседневного поведения, сформированных участием в богослужениях, изучением Священного Писания и постижением смысла обрядовой традиции. Такой путь «воцерковления» и приводит в конечном счете к появлению в среде неверующих человека, воспринимаемого ими как «другого».

В методике В.Ф. Чесноковой выделено несколько ступеней «воцерковленности» («воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковленные», «нулевая ступень») в зависимости от того, насколько часто респондент посещает храм, исповедуется и причащается, читает Евангелие, молится, соблюдает посты. Так, ежедневное чтение утреннего и вечернего правила соответствует первой ступени «воцерковления», почти ежедневная молитва отдельными молитвами – второй, периодическая молитва церковными молитвами – третьей, молитва «своими словами» – четвертой, отсутствие практики молитвы как таковой – пятой. То же относится к посещению храма (от ежемесячного и чаще до никакого) и т. д.

Эта методика позволила социологам снять наиболее смущавший их ранее вопрос о правильности религиозной самоидентификации, поскольку после десятилетий фактического запрета на открытое вероисповедание у людей складывались самые причудливые представления о своей вере. Многие связывали ее с национальностью («я русский, значит православный» или «мы, чуваша, все православные»), с личной склонностью к вере в оккультные и сверхъестественные явления, с представлениями о том, что «что-то такое есть» (распространенный интеллигентский ответ «Бог у меня в душе»⁴) и т. д. Введенные В.Ф. Чесноковой ступени (или группы) «воцерковленности», бесспорно, сделали оценки религиозности наших современников более объективными. Впоследствии основные принципы рассмотренного методического подхода были использованы и для изучения явлений суеверия [Локосов, Синелина 2004].

Вторая из названных нами новейших монографий [Синелина 2006] основывается на богатейшем материале специально организованных социологических

³ Термин отличается от обычно используемого в православной среде для характеристики верующего, уже полностью включенного в церковную жизнь.

⁴ По меткому замечанию священника и прекрасного писателя Я. Шипова, по такому ответу всегда можно узнать закоренелого атеиста.

опросов, проведенных в октябре 2004 г. базовым научным центром – Институтом социально-политических исследований РАН и научными коллективами, принявшими участие в этой работе. А использование сопоставимых данных за 13 лет позволило проследить и *тенденции* «воцерковленности» наших сограждан⁵. Для точности изложения результатов этих исследований позволю себе прибегнуть к прямому цитированию: «Можно констатировать, – пишет Ю.Ю. Синелина, – что реальную связь с православной церковью можно обнаружить у 40% всех православных по показателю посещения храма и около трети по другим показателям уровня воцерковленности. Из пяти показателей воцерковленного образа жизни православные в большей степени отдают предпочтение посещению храма и молитве. Все больше православных молятся церковными молитвами⁶. Самыми слабыми показателями остаются исповедь и причастие, а также пост» [Синелина 2006, с. 24–29].

Те, кого в этой статье мы называем «другими», входят в наименьшую часть группы православных, у которых Ю.Ю. Синелина и ее коллеги обнаружили «реальную связь с православной церковью». Это опять же часть «воцерковленных», в которую авторы цитируемого исследования включили всего 13% православных. В этой группе «73% ходят в храм раз в месяц и чаще..., причащаются 53%» [Там же, с. 36–37]. На основе этих данных и наших критериев отнесения верующих к группе «другие» можно с определенной долей условности считать, что в нее входит около половины «воцерковленных» православных, т. е. менее 2% населения России.

Много это или мало, и как соотносятся приведенные цифры с часто высказываемыми (в основном журналистами) мнениями о том, что Россия сплошь православная и мусульманская? Разброс между полученными социологами данными и интуитивными представлениями о высокой религиозности граждан России все чаще становится поводом для прямо противоположных суждений. Одни, принимая как истину кем-то предложенные сведения о шестидесяти и более миллионах православных верующих и о росте их числа, с ужасом пророчат тотальную клерикализацию России, а другие, исходя из данных науки и опираясь на собственный опыт церковной жизни, смиренно повторяют: «Много званных, но мало избранных».

Мне кажется, что России нужно привыкнуть к тому, что она – *еле-еле православная*. Да, на Пасху в церкви идут миллионы людей только для того, чтобы освятить куличи, пасхи и яйца, чтобы поставить (поинтересовавшись сначала – куда) свечку, а в полночь пройти крестным ходом вокруг церкви и – домой. Да, я знаю, что в основном не к Богу, а на праздник идут люди в храмы на Рождество. Но в этом я не вижу ничего плохого, – напротив, совершается не только лично, но и общественно значимое событие: появляется праздник, хоть как-то связанный с действительно отеческой традицией. В России вообще мало *тематически осознаваемых* праздников (прямая противоположность России – общесемейные и возрастные праздники Китая и Японии), и, празднуя, например, «8 марта», мало кто соотносит

⁵ Исследование охватывало как православных, так и мусульман; далее мы приводим только результаты обследования религиозности православных.

⁶ «Количество молящихся церковными молитвами за 12 лет выросло в 2 раза. Правда, чтение утреннего и вечернего правила пока остается привычным для незначительной доли православных» – 35% [Синелина 2006, с. 29].

его с международным женским движением. И если на Рождество десятая часть наших сограждан просто зайдет в церковь, уже это будет хоть каким-то вызовом западному варианту Рождества как Празднику Продажи и Покупки Ненужного.

Вопрос о численности и составе верующих всех конфессий России давно перестал быть академическим. Медленно, исподволь в стране формируются удивительные сообщества, лишь до поры, по моему мнению, не выступающие в роли самостоятельных социальных акторов со своими особыми нуждами и запросами, и всестороннее знание о их реальном количестве было бы совсем не лишним. И уж вовсе не безразличным должно быть отношение к числу и составу сегодняшней и завтрашней паствы в среде священноначалия. Мне кажется, что «назрел вопрос» о появлении в духовных семинариях и академии, в православных институтах и научных центрах таких учебных и научных дисциплин, как «церковная статистика», «церковная демография», «церковная социология» и даже «вероисповедное прогнозирование». Я знаю, сколь настороженно относятся верующие к любым переписям, о чем свидетельствуют, в частности, протесты отдельных из них против введения ИНН. Тем не менее повторю: знание о реальных пропорциях столь разных верующих и неверующих было бы очень полезно и тем, и другим.

Достижения российских социологов в изучении *фиксируемых* признаков религиозности своего народа несомненны, однако суть веры (и религиозности) многократно объемнее таких ее признаков. Обычному интервьюеру невероятно трудно отделить, например, факты присутствия на литургии от живого соучастия прихожан в богослужении, домашнее чтение Евангелий – от личного сопереживания каждому событию евангельской истории, каждодневное исполнение утреннего и вечернего правил – от погружения в молитву и т. д. Дело в том, что религиозное, – а именно оно определяет суть «другого», – вообще *мало формализуемо*. Думаю, что дополнительную ясность в этот вопрос могли бы внести свидетельства священнослужителей и других лиц, знающих ситуацию «изнутри», пусть даже на примерах отдельных приходо- и благочиний, но такая информация, насколько мне известно, пока не собирается, не систематизируется и не обобщается.

Выделение собственно религиозной составляющей в поведенческих и мотивационных компонентах повседневной жизни верующих весьма сложно и потому, что православные верующие – *такие же точно, как и все граждане России, по восприятию ими реальности постсоветского бытия*. Об этом свидетельствует одно из самых интересных социологических исследований последнего времени по этому вопросу, проведенное журналом «Эксперт», Институтом общественного проектирования и журналом «Фома»: «Реальная Россия, 2007» [Реальная Россия 2007]⁷. Суть этого исследования сконцентрирована в нескольких словах главного редактора журнала «Эксперт» В. Фадеева, которыми ежемесячно открываются тематические публикации результатов опроса: «Каков верующий человек сегодня? Как религиозное мировоззрение сочетается с новыми ценностями жизни, какое место религиозное сознание занимает сегодня в жизни общества и как оно влияет на различные стороны этой жизни?».

⁷ Комментарий к диаграммам, графикам и таблицам, отражающим результаты опроса, представлен М. Тарусиным.

Проект «Реальная Россия» показал, что православные, находящиеся внутри сопоставимых социальных и половозрастных групп, здравомысленно и в целом позитивно относятся к рыночной экономике, предпринимательству, современным жизненным ценностям и т. п. Вполне объяснимы некоторые отличия православных от неверующих — более высокий ранг ценностей традиционной семьи, добра, милосердия и справедливости (совестливости), несколько больший интерес к социальной поддержке со стороны государства (что понятно в связи с почтенным возрастом многих верующих) и повышенный интерес к светской культуре. Верующие — не консерваторы, и уж тем более не апологеты советской эпохи; они не принимают ее «перегибы», не отрицают ее социальные завоевания и «со слезами на глазах» чтят победу в Великой Отечественной войне (день памяти погибших установлен в качестве общецерковного праздника).

Все это вносит в предмет настоящей статьи дополнительную интригу: почему верующие, будучи *столь одинаковыми* с неверующими по отношению ко всему, что лежит на поверхности нашей жизни, *остаются «другими»* дома, на работе, с друзьями и соседями? Что делает разными, казалось бы, одинаково живущих и чувствующих людей? Что, например, вносит тень отчуждения в отношения неверующей матери и верующего отца, одинаково любящих своего ребенка?

Может быть, в рамках настоящей статьи я не смогу полностью ответить на эти вопросы, но надеюсь, что мне удастся хотя бы их правильно поставить и структурировать.

Жанр и метод. От первого лица

Предлагаемый читателю текст по форме, видимо, более всего близок жанру *этнографических заметок*. Я думаю, что представленные в статье *результаты наблюдений* за повседневной жизнью современных православных в их преимущественно неправославном окружении могли бы дополнить результаты обычных социологических опросов, поскольку приметы этой жизни часто скрываются от глаза интервьюера и трудно фиксируются респондентом в виде ответа «да» или «нет». Это и определило то, что сведения по рассматриваемым в статье вопросам в значительной степени были получены в ходе ни к чему не обязывающих разговоров, доверительных бесед и просто наблюдений за поведением разных людей в разных обстоятельствах.

О религии и ее институтах в серьезных светских изданиях сейчас пишут часто. Регулярно сообщается о наиболее заметных (или скандальных) событиях жизни всех конфессий. Возникают и гаснут дискуссии о месте религии в современном обществе. Появляется все больше обстоятельных публикаций о реальном состоянии религиозности населения России. Наконец, становится все более профессиональной собственная научная периодика различных конфессий. Религиозная проблематика не чужда и СМИ, хотя во многих из них ее освещение по уровню и форме подачи материала ничем не отличается от спортивной. Однако и здесь существуют исключения, примером которых могут служить «НГ-религия» (ежедневная подборка «Независимой газеты»), специализированные православные и мусульманские передачи центрального телевидения.

Обстоятельным, хотя и весьма противоречивым, а иногда и провокационным стало освещение действительно животрепещущих проблем различных конфессий в отечественных и зарубежных радиопередачах. Огромный объем аналогичной информации предлагают также специализированные сайты Интернета. Все это можно было бы считать своеобразным индикатором неослабевающего интереса исследователей и общества в целом к религиозной проблематике в самых различных ее аспектах. Однако исследование социально-психологических и иных аспектов *повседневных контактов* верующих и неверующих в специфической обстановке новой России еще только начинается, и на этом начальном этапе постижения вопроса приходится полагаться *не столько на сведения, сколько на свидетельства*. Многие из отмеченного в этой статье основано на моих личных, более чем пятидесятилетних наблюдениях жизни верующих в атеистической среде⁸. В связи с этим не могу не отметить, что наблюдаемые отношения «верующие – неверующие» претерпевали весьма любопытные (и типичные) изменения во время начальных наблюдений (конец 1940-х – начало 1950-х гг.), в период хрущевской «оттепели», во времена «подъема» и «застоя», – это интереснейший поворот темы, который, однако, никак не вписывается во временные рамки настоящей статьи (все еще продолжающийся «постперестроечный» период).

Поскольку предметом статьи являются отношения между людьми *только по поводу их веры или неверия*, единственно возможным для меня методом изучения таких отношений стало *сопоставление требований веры, в той или иной степени проявляющихся в повседневном поведении верующих, с реакциями на это поведение со стороны близких, друзей или коллег по работе, считающих себя неверующими (точнее, не разделяющих религиозные взгляды верующего)*. В связи с этим я позволил себе в ряде случаев кратко охарактеризовать отдельные *религиозные* представления и мотивации верующих, так как именно они часто являются непонятными их нерелигиозному окружению и, может быть, не всегда понятны читателю. В то же время я стремился уходить от искуса дилетантских рассуждений о тонкостях апологетики и догматического богословия, о православной этике и т. п.; во-первых, я до этого «не дорос», во-вторых – каждый может найти исходные положения ортодоксального христианства в «Православном катехизисе» (сейчас его издания можно найти в любой церковной лавке) и в достаточно просто написанных книгах православных людей высокой образованности и глубокой веры⁹.

⁸ Я никогда не подсчитывал общее число объектов моих более или менее длительных «контактных наблюдений» и предполагаю, что их было не более двухсот; из них около половины связаны с людьми, повседневную жизнь которых я знаю, как мне кажется, достаточно хорошо и чьим свидетельствам могу доверять.

⁹ Я рекомендовал бы своим коллегам и всем, интересующимся мировоззрением живущих рядом с ними православных, обратить внимание на две прекрасно написанные книги. Первая – «Очерк мистического богословия восточной церкви» В.Н. Лосского – написана в середине XX в. и многократно переиздавалась и на Западе, и у нас (в 1990-е гг.). Вторая рекомендуемая книга – изданное в 2005 г. в Москве «Православное догматическое богословие». Ее написал в 1968 г. протопросвитель Михаил Познанский (тогда преподаватель Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвиле (США); она стала основным учебником догматики во всех семинариях Америки во второй половине XX в. Я не случайно рекомендую книги авторов, писавших для зарубежной аудитории, – они открывали мир православия тем людям, которые либо совсем его не знали, либо знали детали, а не суть. Гражданин России начала XXI в., по моему убеждению, в *массе своей* именно таков.

Читатель, вероятно, заметил, что в отличие от принятого в научных публикациях уважительного (во множественном числе) именовании автора («по *нашему* мнению», «*мы* считаем» и т. д.), в этой статье изложение ведется *от первого лица*. Такова специально избранная форма представления настоящего текста, наиболее соответствующая, как мне кажется, жанру статьи и авторскому отношению к ее предмету.

Дело в том, что и проблема, и предмет статьи находятся в той области исследований, куда мои коллеги пока еще забредают случайно и с вполне объяснимой опаской. Корабль российских общественных наук более двадцати лет лавирует между Сциллой все искажающей политкорректности и Харибдой тематической вседозволенности, при том, что, как известно, *Сцилла за Харибду не отвечает*. Видимо, для такого лавирования имеются серьезные причины, но мне они неизвестны, и поэтому я стараюсь всячески дистанцироваться от всего, что может создать иллюзию коллективного мнения («мы считаем» и т. д.). Используя в авторских ремарках первое лицо единственного числа, я пытаюсь максимально отдалить подозрения в том, что положения этой статьи есть позиция церкви (для этого у меня нет ни знаний, ни полномочий); статья написана человеком, заинтересованным поставленной проблемой, читавшим, слушавшим, размышлявшим и рассуждавшим по этому поводу — и ничего более.

Я не хотел делать эту статью *ни апологией веры, ни филиппикой неверию*. Я стремился показать, что неустановившееся взаимопонимание верующих и неверующих создается в равной степени *обоими*, и страдают от этого обе стороны. И верующие, и неверующие, конечно же, выигрывают в житейском плане от пребывания в мировоззренческих коробах, но у каждого из них возникают свои, связанные с этим трудности. Быть в современном мире православным — не синекюра, а крест, это отказ от многого из произрастающего в «саду радостей земных» (в том числе и от значительной части «радости общения»), это сознательно принятая *обязательность* быть «другим». Быть в современном мире неверующим — это потеря уверенности в осмысленности бытия, это чрезмерность усилий в достижении всего «самого-самого», это утрата защиты от преувеличенного внимания к «соринке в глазу другого» и к тем мелочам повседневности, которые представляются жизненно важными.

Постоянный читатель «Мира России», как журнала социологии и этнологии, разумеется, знаком с грамматическими особенностями ссылок на библейские тексты. Для тех же, кто впервые соприкасается с этими отсылочными особенностями, привожу перечень сокращений: **Быт.** — книга Бытия; **Мф.** — Евангелие от Матфея; **Мк.** — Евангелие от Марка; **Лк.** — Евангелие от Луки; **Ин.** — Евангелие от Иоанна; **Деян.** — Деяния святых апостолов; **Пс.** — Псалтырь; **Иак.** — Послание Иакова; **1 Пет.** — 1-е послание Петра; **Рим.** — Послание к римлянам; **1 Кор.** — 1-е послание к коринфянам; **Гал.** — Послание к галатам; **Еф.** — Послание к ефесянам; **Кол.** — Послание к колоссянам; **2 Тим.** — 2-е послание к Тимофею; **Тит.** — Послание к Титу; **1 Фес.** — 1-е послание к фессалоникийцам; **2 Фес.** — 2-е послание к фессалоникийцам; **Мал.** — Книга Малахии. В соответствующих ссылках (в скобках) после указания источника приводятся номер главы и номер стиха; например, (Лк. 18.1) означает Евангелие от Луки, глава 18, стих 1.

Почему верующие – «другие»

«Не от мира сего»: смиренные избранные

«Неотмирность» – мировоззренческое и поведенческое отчуждение «других» от нашего мира – заповедано каждому христианину самим Богом; о них сказано: *«Они не от мира, как и Я не от мира»* (Ин. 17.16). И еще сказано Христом и его апостолами, что христиане должны быть мудры как змии и кротки как голуби, что они должны чувствовать мир чисто и бесхитростно, как дети, что они – свет мира и соль земли, что Бог для них – Отец. Не гордость и не превосходство над фарисеями и язычниками должен был испытывать каждый новообращенный при этих словах, а чувство сопричастности с Тем, кто *Сам надмирен*, Кто сказал о Себе: *«Я победил мир»* (Ин. 16.33). И в этом – первое и главное основание *неизбежной* отчужденности истинных христиан от неверующих. Христиане, и в первую очередь православные, неизменно сохраняющие свою изначально обретенную личностную связь с Богом, *обречены* быть «другими». Верующий не может «исправиться» и быть как все, – он *не сможет* это сделать, оставаясь верующим, т. е. – «другим».

Судя по Евангелиям, Христос был первым абсолютно «другим», явившимся миру, что еще более подчеркивалось его внешним неотторжением от иудейской традиции. Он делал то же, что и все, но делал совершенно не так. Соблюдая закон, Он нарушал весь сложившийся в это время обычай исполнения закона: не гнушался беседой с женщиной из другого рода-племени, находил приют в доме прокаженного, не боялся ритуальной нечистоты мертвых, врачевал по субботам, изъяснялся житейскими притчами. Он, могущий все, не приказывал своим ученикам, а просил, призывал их к доверию и любви. Он доказывал всеисилие истинной веры размером хотя бы в горчичное зерно и пенял Петру, начавшему (после недолгого хождения по воде) тонуть: *«Маловерный! Зачем ты усомнился?»* (Мф. 14.31). Таких доселе не было. Он был во всем настолько «другим», что Его даже приняли не за того: ждали мессию, который даст освобождение от римских податей, обеспечит иудеям собственную государственную власть и богатство на земле, а пришел Тот, кто был дружен с мытарями (сборщиками ненавистной подати), был безразличен к земной власти и звал в Царство небесное, и не только не обещал никому земных благ, но и рекомендовал не привязываться к ним и жить *«как птицы небесные»*.

Воспринявшие все это (более верившие, чем понимающие) первые христиане автоматически становились «другими», открыто порывавшими с миром, «тонущем в фарисействе». И свидетельством этого разрыва стали, по моему разумению, покаянная надежда на прощение грехов, чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века», обременение абсолютной свободой воли и отказ от прежнего Закона.

Снисходя к немощам людским («един Бог без греха»), Христос даровал своим приверженцам, а через них всему миру, спасительную силу покаяния: к этому призывал Предтеча, к этому бесконечно побуждали своих учеников апостолы. Притча о мытаре и фарисее, история покаявшегося разбойника и множество других евангельских сюжетов были и остаются для каждого верующего напоминанием о жизненной необходимости покаянных молитв, исповеди и веры в отпущение грехов. Об искренней вере православных в воскрешение и бессмертную жизнь, о вере, де-

лающей людей качественно «другими», в тесных рамках данной статьи говорить вряд ли уместно; и специальная, и популярная литература по этому вопросу весьма обильна и сейчас доступна каждому; это — сюжет, не допускающий скороговорки.

В житейском, обиходном, бытовом смысле крайне существенным для формирования мировоззрения «другого» было и остается *особое отношение верующих к закону*. «Закон дан через Моисея; благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин. 1.17); сравнение и противопоставления закона и благодати — предмет, живо занимавший людей во все времена, и, видимо, не случайно первой русской авторской книгой стало «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. Закон как установленная людьми норма самоограничительного бытия и предписанных за нарушение этих норм наказаний, закон как свод правил «сделал — получил», закон как устроитель *земной жизни* должен был прийти в полное противоречие с исповедуемым «другими» Царством Божиим, которое «не от мира сего». Но для обычного человека это *не означало отказа от регламентируемой государством жизни*; это разъяснял и апостол Павел в Первом послании к коринфянам (5.10). Церковь не убегала из этой жизни, а стремилась, если уместно такое выражение, «воцерковить» ее через возвращение православного умонастроения и формирование соответствующей системы ценностей.

Известнейшее выражение Христа: «Кесарево — кесарю, Божие — Богу» (Мф. 22.21), не менее известные слова апостола Петра: «Бога бойтесь, царя чтите» (1 Пет. 2.17) и апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующее же власти от Бога установлены» (Рим. 13.1) напоминали об ответственности каждого за его земное дело, призывали работать в тех условиях, которые фактически существуют, ограждали от свойственных людям стремлений винить во всем не себя, а начальство и т. д. Но *всегда обозначался порог, за которым начиналось повиновение «других» только Богу*. Так, мученики первых веков христианства полностью подчинялись всем гражданским установлениям императорской власти, но предпочитали смерть поклонению императору как живому божеству. В ответ на запрещение апостольской проповеди было отвечено просто: «Должно повиноваться более Богу, чем человеку» (Деян. 5.29). И уже с предельной откровенностью обозначен предел лояльности церкви по отношению к действиям государственной власти в новейших «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Хотелось бы верить, что если такой предел будет перейден, реакция «других» будет незамедлительной.

Только что рассмотренная ситуация отчуждения «других» от богоустановленной власти закона логично связывается со столь же странным для неверующих православным представлением о *свободе воли*. Об этой части христианского верования размышляли авторитетнейшие богословы, великие философы, знаменитые писатели. Предложены изощренные логические и опирающиеся на Священное Писание объяснения парадоксов свободно избираемого пути в условиях Божественного предопределения, *свободы рабов* Божиих и т. п. Здесь же я отмечу только три обстоятельства, существенных, как мне кажется, для понимания еще одной стороны «другого».

Во-первых, православные, которые, казалось бы, отлично знают «что такое хорошо, и что такое плохо», своевольничают не менее, а часто и более неверую-

щих. «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил», — говорит апостол Павел; и — далее: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7,9, 7,15, 7,19). Верующий часто изнемогает под бременем своей свободы и искренне желает, чтобы его поступками управляли свыше: «Да будет воля Божия».

Во-вторых, верующий, чувствуя свою даже чрезмерную свободу, легко соотносит ее со статусом «раба Божьего», поскольку это «рабство» не имеет ничего общего с угнетением героев «Хижины дяди Тома». Верующий человек усвоил, что *свободы от всего и от всех не бывает*, что человек — всегда «раб»: мнения окружающих, законов писанных и неписанных, моды, случая, но чаще всего — собственных страстей. Свобода православного в идеале есть свобода от власти своего тела, своих привычек, своих пороков, и такую свободу может ему предоставить только жизнь в воле Божией и в «рабстве» Божиим. «Не хотите быть рабами Бога, будете рабами диавола», — слышат православные в проповедях и верят этому, и хотят (но в большинстве своем не могут) стать *только* «рабами Божиими»¹⁰.

В-третьих, «другие» уверены, что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3,8), и свобода человека менее связана с внешними обстоятельствами, чем полагают неверующие. Это определяет особый тип спокойно-уравновешенного поведения, о котором свидетельствуют видевшие священников и мирян в советских тюрьмах, и что нетрудно подметить в залах ожидания аэропортов, в больничных приемных покоях или в залах суда.

Особость верующих зиждется на парадоксах их Учения, на неподдающихся бытовой логике поведенческих установках, на непостижимом для обыденного ума сочетании богоизбранности и смирения перед людьми и обстоятельствами жизни. Даже те, кого церковь канонизировала, и в беседах, и в письмах, в составленных ими молитвах совершенно искренне считали себя людьми грешными, «ниже всех», — и это было не мазохистским извращением, а нормой честного представления о своей реальной сути.

«Другие» — другие от Бога, по определению, по сути заповеданного им и принятого ими Учения. Поэтому верующие, православно исповедующие Христа, всегда оставались «другими» — и в эпоху первых мучеников, и в века позднего Средневековья (об этом писали все заезжие иностранцы, дивившиеся и силе простонародной веры, и истовости богослужений), и в либерально-нигилистический период нашей истории, и во времена нового, постреволюционного мученичества, и в наступившем затем государственно-атеистическом семидесятилетии. Православные верующие остались «другими» и после исключения атеизма из состава

¹⁰ В Священном Писании, как зорко подметила О. Николаева [Николаева 2002, с. 118–119], «рабами Божиими, или рабами Господними, называются исключительно праведники, святые: Авраам, Лот, Моисей, Исаак и Иаков, Давид, пророк Илия, Иов, апостолы Павел, Иоанн, Петр, Иаков, Тимофей, апостол Иуда и другие. Именно в «рабстве Господу» реализуется их духовная свобода. Для новозаветных праведников — это свобода нового человека, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет раба, свободного, но все и во всем Христов (Кол. 3, 10, 11). Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов (1 Кор. 7, 22). Рабство Христу означает освобождение от греха (Рим. 6, 22), от смерти (ср.: Рим. 6, 23), от ига рабства (ср.: Гал. 5, 1), от рабства тлению (Рим. 8, 21), рабства похотям (ср.: Тит. 3, 3), рабства человекам (1 Кор. 7, 23)».

государственной идеологии, остаются «другими» и в настоящее время, которое поставило верующих перед лицом небывалой извращенности жизненных идеалов сотен миллионов людей во всем мире и, к сожалению, значительной части наших соотечественников. По моему убеждению, именно наше время есть время сильнейшего испытания «других» на *прочность их личности*.

Другое время «других». Труд повседневной молитвы

«Другие» живут в своем *особом времени*, размеченном иным, чем у неверующих, календарем и иным распорядком дня. Календарный год у «других», как известно, отсчитывается с 14 сентября по новому стилю (начало индикта — церковного новолетия), когда в кондаке праздника звучат слова: «В вышних живый, Христе Царю, всех видимых и невидимых Творче и Зиждителю, Иже дни и ночи, времена и лета сотворивый, благослови ныне венец лета: соблюди и сохрани в мире град и люди Твоя, Многомилостиве». Вряд ли стоит напоминать о том, что и весь церковный календарь «сдвинут» по сравнению с общегражданским на тринадцать дней разницы между григорианским и юлианским времяисчислением. Православные люди называют к тому же «неделями» воскресенья, и ведут их отсчет от дня празднования Пятидесятницы (в православных календарях у воскресных дней стоит указание «неделя такая-то по Пятидесятнице»); отдельный счет ведется «неделям» Великого поста и т. д.

У «других» свои праздничные дни, многие из которых просто неизвестны неверующим. Если, например, в обычный для всех воскресный день двое встретившихся на улице не только поздоровались, но и поздравили друг друга с праздником, значит они и есть «другие». Наиболее значимыми праздниками «других» являются Пасха Христова, так называемые двенадцатые (по их числу) праздники и великие праздники, причем некоторые из них не привязаны к определенному, постоянно установленному дню (вроде «8 марта»), а являются переходящими, т. е. скользящими по календарному полю в зависимости от того, на какой день в конкретном году будет приходиться празднование Пасхи Христовой; от этой даты будут отсчитываться (назад) праздник Вербного Воскресения (Вход Господень в Иерусалим) и (вперед) Вознесение Господне и День Святой Троицы, Пятидесятница. Эти дни исчисляются на много лет вперед и публикуются в так называемых «Пасхалиях». Неверующим же из всех этих праздников наиболее знакомы Пасха и Рождество Христовы, Крещение Господне и Покров Пресвятой Богородицы.

В каждом приходе большими праздниками являются «престолы» — своеобразные «именины» храма (или отдельного его придела). В эти дни праздничность как бы удваивается — отмечают и день памяти какого-либо святого (например, Святителя Николая), и «именины» церкви (в нашем случае — Никольской, Святителя Николая, Николая Чудотворца и т. п.). Но у верующих *праздники практически ежедневны*: празднуются дни поминовения общецерковных и местночтимых святых, дни, связанные с особочтимыми иконами (например, с Владимирской или Смоленской иконой Божией Матери), дни обретения мощей святых, дни особых церковных событий (например, Положения честной ризы Господа нашего Иисуса Христа в Москве в 1625 г.). За исключением дней Рождества Христова, Богородицы

и Иоанна Предтечи, церковь, а с ней и все верующие чтят дни *не рождения, а представления* своих святых, что вполне естественно для «других» (об этом — в заключительном фрагменте этого раздела), но малопонятно неверующим. Естественно, что у каждого «другого» есть и свой особый праздник — день Ангела (именины), — очень значимый для него, но редко замечаемый близкими.

В особом календаре «других» есть и восемь жестко обозначенных дней *всеобщего* поминовения усопших. Это не воскресенья, обычные для посещения кладбищ неверующими, а субботы (за исключением Радоницы и Дня поминовения погибших воинов, приходящегося на 9 мая).

Календарь «других» включает не только дни, но и целые периоды православной жизни, когда особость верующих наиболее заметна; это — время поста. На постные дни приходится более половины года: почти все среды и пятницы¹¹ (наименее соблюдаемые верующими), Крещенский сочельник, дни Воздвижения Креста Господня и Усекновения главы Иоанна Предтечи и многодневные посты — Великий, Петров, Успенский и Рождественский (Филиппов). Идея поста — имеющее многовековую традицию установление церкви о необходимости и пользе выхода из обычного распорядка жизни в мир посильной праведности, сугубого покаяния, усиленной молитвы, благотворительности и любых добрых дел. В эти дни церковь призывает к более частому появлению мирян на церковных службах, к таинству исповеди и причащения. Ограничения в пищевом рационе — существенный, но совсем не главный и не обязательный для всех компонент поста, из этого требования есть много исключений и, как часто повторяют батюшки, «пост не диета и не голодовка». Неверующие реагируют на пост близких им людей более чем неоднозначно (об этом см. далее), но в отдельных «точках общепита» крупных городов в периоды длительных постов появляется «Постное меню».

Столь же особым является и распорядок каждого дня «других», и здесь главным (если не единственным) разделителем времени становится домашняя (келейная) молитва. О молитве написано столько и так, что я позволю себе, практически не касаясь сути молитвы, отметить только ее место в «одном дне» верующего, т. е. лишь конспективно и фрагментарно упомянуть о том, чего не делает, не понимает и не принимает большинство неверующих.

Молитва *предписана* христианину: «Сказал же им также притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать» (Лк. 18.1), «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5.17), «Всякой молитвой и прошением молитесь во всякое время духом» (Еф. 6.18). Молитва *дана* христианину: ее высший образец преподан самим Христом («Отче наш»), люди высочайшего богопочитания и огромного поэтического дара составляли тексты молитв, входящих в различные «Молитвословы». Может быть, поэтому они заучиваются быстро и навсегда.

В среде неверующих существует мнение о сугубо эгоцентричном и исключительно лично-спасительном характере молитвы, особенно домашней. Это не так, и *молитва о других* (в том числе о неверующих) — неотъемлемая часть молитвенной жизни, естественная эманация христианской любви, которая по слову апостола

¹¹ В среду и пятницу поста нет в период немногих так называемых «сплошных седмиц». Это, например, Сырная (более известная как масленица), Пасхальная (Светлая) или Святки.

«никогда не перестает» (1 Кор. 13.8). В мире «других» все молятся за всех («Молитесь друг за друга» – Иак. 5.16), земные за усопших, небесные за земных. «Другие» со времен апостольских просят братий и сестер молиться о них и даже незнакомых людях: «Помолись, брат, о таком-то и таком-то: у него сегодня операция (или экзаме́н, или период принятия трудного решения, и т. п.)». И обратившиеся с такой просьбой уверены в молитвенной помощи незнакомому незнакомому.

Домашняя (ке́лейная) молитва резко делит день «другого» на *качественно* различные отрезки. Церковь предписывает следование четкому молитвенному правилу – «молитвам утренним» и «молитвам на сон грядущим», причем предлагает верующему и некоторые условия неформального моления. «Восстав ото сна, – говорится в начале «Молитв утренних», – прежде всякого другого дела, стань благоговейно, представляя себя пред Всевидящим Богом, и, совершая крестное знамение, произнеси: “Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь”. Затем немного подожди, пока все чувства твои не придут в тишину и мысли твои не оставят все земное, и тогда произноси следующие молитвы, без поспешности и со вниманием сердечным». А таких «следующих» этих молитв десять пронумерованных, несколько начальных и заключительных, да еще 50-й псалом, Символ веры, Трисвятое, тропари и молитвы о живых и усопших. Тексты этих молитв возвышенны и поэтичны, они почти все известны наизусть, но для их прочтения «без поспешности и со вниманием сердечным» при условии, что «чувства твои пришли в тишину» и т. д., требуется не менее такого получаса, когда не нужно торопиться на работу, когда не подойдет с вопросом ни один из домашних, когда не нужно думать о том, что изменилась погода, а ребенок в школу собрался идти «по-летнему».

Молитва – вообще реальный, часто заставляющий перебарывать себя *труд верующего*, – но этот труд позволяет, например, ежеутренне *перечислить имена всех людей* (сродников, сестер и братий, священников), для которых просят избавления «от всякия скорби, гнева и нужды, от всякия болезни душевныя и телесныя», и *имена* всех покинувших этот мир близких. Поименно – и всех. И там же, только в домашних условиях, церковь предлагает молиться и за людей некрещеных.

При всех трудностях повседневной молитвы «другие» не оставляют ее и чувствуют себя крайне дискомфортно («словно не умылся»), если не удастся вычитать хотя бы часть утренних и вечерних молитв (многие «дочитывают» их, например, в дороге на работу). Привычка же к домашнему молитвословию более чем благотворно действует на них: они, в частности, после вечернего правила в крайне редких случаях впадают в суетную бессонницу.

Да, «другие» молятся о здоровье близких, о том, чтобы сына не обманули при обмене квартиры, о том, чтобы дождь полил засыхающий огород и о помощи в других вполне житейских нуждах (рекомендуемые тексты таких прошений бывают сведены в отдельный раздел «Молитвословов» – «молитвы на разную потребу»). Но на самом деле, – и это кажется невероятным людям, незнакомым с содержанием молитв, – почти весь массив прошений и просьб в текстах утреннего и вечернего правил направлен на испрашивание *защиты от самого себя, от своих пороков и грехов*. А в одной из заключительных вечерних молитв «другие» ежедневно (!) просят: «Ненавидящих и обидящих нас прости, Господи Человеколюбче». Воистину – «другие»!

Молятся ли неверующие? Молятся, да еще как! Мне самому доводилось чувствовать искренность их молитвы и ее системную силу. Часто ли они молятся? Нет, в основном в безнадежных ситуациях, но, несмотря на это, я убежден, что чистая, не испрашивающая корыстных благ молитва неправославного человека, обращенная к Святой Троице, к Пресвятой Богородице, к святителю Николаю, к Пантелеймону-целителю или к «матушке Матронушке», есть то многое, что сдвигает границу между «другими» и неверующими.

«Другие» новоначальные

«Другие» – не однородная масса обезличенных верующих, которые верят, живут и проявляют свою особость одинаково. То, что до сих пор говорилось о «других», лишь нечто важное, действительно общее для всех верующих и поэтому как бы «вынесенное за скобки», внутри которых – много самых разных составляющих. Но и среди них выделяется по ряду признаков очень большая группа «других», которых принято называть «новоначальными». Это православные, недавно принявшие Святое Крещение и еще не укоренившиеся в истинной вере, не всегда ясно представляющие суть таинств и символику обряда, но часто горящие при этом огнем религиозного энтузиазма, палимые жаждой миссионерства и т. д. Все это вносит особые краски и в поведение новоначального «другого», и в его восприятие неверующими. Проблема, однако, не столько в том, что новоначальные «особо-другие», сколько в том, что их – *большинство*.

Прежде всего, отмечу, что в начале XXI в. основная масса «других» – это крестившиеся и, главное, воцерковленные 5–15 лет назад, уже в зрелом возрасте. Каждое утро такие православные со смущением читают в одной из прекрасных молитв «ты бо еси Бог мой от чрева матери моея», поскольку в столь еще близкое советское время их мать просто не могла (да и не знала – зачем) принести, а затем и привести их за ручку в церковь; они приняли решение стать православными самостоятельно. Все они – новоначальные в прямом смысле этого слова.

Не менее важно то обстоятельство, что период воцерковления длителен, и даже самому ревностному из новоначальных нельзя выполнить «духовную пятилетку» за четыре года. А для всех тех, кто не прошел путь детского и юношеского православного возрастания, накопленный жизненный опыт (позитивный даже более, чем негативный) нередко становится серьезным препятствием для наступившей православной жизни. Поэтому новоначание может продлиться и десять, и двадцать лет, и всю жизнь. Время новоначания к тому же часто соединяет краткую радость медового месяца сочетания с церковью с горечью многомесячного разочарования и в церкви, и в самом себе. И слишком часто именно в это время новоначальный наиболее не мил окружающим.

Да, новоначальные заметно меняются в лучшую сторону. Многие из них перестают пить, бросают курить, изгоняют из речи непристойности. Их любовь к ближнему возрастает, но одновременно резко повышаются требования к поведению, к речи, к одежде и т. п. самых дорогих людей. Без педагогического такта и развернутых аргументов они ставят детей на ежедневную молитву, насильно приводят их в церковь, скоротечно окрещивают ранее некрещеных детей. Без согла-

сия домашних и при отсутствии у новоначального своей комнаты на видном месте поставляются иконы, загораются лампы и т. д. Сокращается круг прежних знакомств. И все это — от желания всем добра, от горения в вере, от надежды на то, что сын или внук будут священниками, что рано или поздно вся семья станет православной.

Новоначальные — счастливые люди, и период новоначала — время их и безмятежного, и проблемно-возрастного взросления, когда главным в отношениях с миром становится «чтобы тебя понимали». Новоначальные, как правило, исключительно глубоко погружены в свое новое состояние, но здесь-то их и подстерегают многие соблазны, часто сводящие на нет или существенно искажающие чистоту их намерений. Основная проблема — взывание гордыни, мания собственного величия — корень всех пороков по христианским понятиям. Аксиос! (достоин) — слишком часто звучит в сердце новоначального; еще бы, он принят Святой Церковью, он преодолел естественные для многих сомнения, он полноправный член общины *своего* (теперь уже) храма, он готов к встрече с Богом, он с Ним чуть ли не «на короткой ноге». Есть от чего возгордиться!¹² Отсюда, к сожалению, недалеко до гипертрофии эйнштейновского «Бог не играет в кости»: новоначальному во всем видится особый, поданный лично ему Знак, и естественные причинные связи воспринимаются как данные свыше и непосредственно обращенные к новоначальной особе¹³. Такому новоначальному все ясно там, где святые отцы замирали перед неизреченной Тайной; он начинает свысока относиться не только к вещному миру, но и к своим несмышленным неверующим собратьям. Свойственна некоторым новоначальным и смена активной жизненной позиции, деловитости, творческой инициативы на пассивное ожидание Божиих благ; начинают вымаливать то, что нужно просто сделать. Такое новоначальное иждивенчество особенно трудно воспринимается и близкими, и сослуживцами; хорошо только, что оно не имеет массового характера.

Современная православная церковь в России вырастает из новоначальных, и лет через десять в храмах останутся только те, кто не нес креста исповедания Христа в Советском Союзе, и те, у кого не было отцов, пострадавших за веру. От того, каковы новоначальные в наше время, будет полностью зависеть качество нашей церкви через десятилетия, а сегодня от них во многом зависит *качество* диалога верующих и неверующих. Энтузиазм и связанные с ним соблазны новоначальных, конечно же, обостряют их конфликты с «сим миром», и было бы хорошо, если бы и во время катехизации, и во время проповедей, и во время исповедных и иных бесед со священниками о взлетах и возможных падениях новоначальных в соблазны говорилось бы часто и назидательно. Было бы хорошо, если бы социологи, изучая

¹² Соблазн не новый; еще апостол Павел запрещал Тимофею ставить епископом кого-либо «из новообращенных, чтобы не возгордился ч не подпал осуждению с диаволом».

¹³ Обратной стороной этого явления может стать столь же непосредственное усмотрение новоначальными козней сатанинских во всем и всегда — сначала в собственных неблагоприятных поступках, а затем и в мироустройстве в целом, и если первое может быть объяснено обычной потерей личной ответственности (до крещения во всем были виноваты начальство и евреи, теперь — сатана), то второе прямо свидетельствует о неправославном представлении о том, «кто есть кто». К сожалению, все это — типичная болезнь затянущегося новоначала.

общественное мнение верующих и неверующих по любым религиозным вопросам, первым делом спрашивали бы: «Сколько лет Вы в Церкви?» или «Давно ли стали церковными те люди, в общении с которыми сформировалось Ваше отношение к верующим?».

Жажда повседневного миссионерства

Каждый православный верующий (и священник, и мирянин) *обязан* нести миссионерское послушание, т. е. своими речами и поступками проповедовать христианское учение, открывать незнающим истины православной веры, в конечном счете – обращать их в *свою* веру. Конечно, это профессиональная обязанность священнослужителей и тех, кто полностью посвятил себя делу миссионерства. Но это и обязанность *всех* верующих, о которых сказано: «Вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего Вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Петр. 2.9). Эти слова апостола обращены ко всем и (как все в Новом Завете) не имеют «срока давности».

Следует сказать, что редкий верующий упускает возможность исполнения заповеди повседневного миссионерства, и что в ряде случаев мирская проповедь действительно достигает цели. Почти всегда не поведение и поступки, а *слово* становится главным аргументом для приращения числа православных. Как бы терпелива, скромна и богобоязненна ни была жена, представления мужа о христианстве первоначально формирует слово жены, и каким бы прекрасным, честным, отзывчивым ни был верующий сослуживец, подталкивание ко Христу совершают, прежде всего, его слова. Наверное, в наше время все мы более аудио-, чем видео-зависимы.

Неверующие, нужно отдать им должное, почти всегда как минимум с интересом слушают непрофессиональных миссионеров и вступают с ними в интереснейшие дискуссии, которые всегда плодотворны; по крайней мере, сам миссионер, находя новые и часто неожиданные для себя аргументы, либо дополнительно укрепляется в вере, либо признает необходимость самому поучиться. К сожалению, повседневное миссионерство как редкая форма непосредственного диалога с неверующими, по моим наблюдениям, часто наталкивается на *препятствия, возводимые самими миссионерами*.

Первое из этих препятствий – поучения преимущественно *запретительные*. У внимающих таким поучениям создается впечатление о церкви, как о скопище сплошных «табу», ограничений и наказаний. Вступать в этот мир нет никакой охоты, тем более, что к неверующим у Бога отношение более либеральное, чем к тем, кто ведает, но грешит. Для меня всегда было загадкой, почему повседневное задушевное миссионерство не основывается на передаче своей *радости* обретения веры, на свидетельстве личного *счастья* постоянного упования на милосердие Божие, на рассказе о *всегда новом восприятии* красоты церковной службы и на многом другом, что делает человека «другим» по признаку спокойного состояния духа и уверенности в благодатном завтрашнем дне, который продлится вечно?

Вторым, по моему мнению, препятствием для результативного повседневного миссионерства становится желание *перескочить через свои возможности*. Обычный

верующий начинает учить неверующего тому, чему может научить только священник, что возможно будет затем пройдено на пути катехизации, знакомства с правилами церковной жизни и ее обрядовой стороной.

И наконец, третье препятствие: повседневное миссионерство как школьное учительство почти бессмысленно. Да, Христос именовался Учителем, а его ближайшие сподвижники – учениками, но это явления совсем иного масштаба. Мирская проповедь, видимо, всегда должна быть *диалогом*, разговором равных, в котором разногласия допустимы и желательны. Миссионерство никогда не должно направляться тщеславной жадой поучения¹⁴.

Отдельный сюжет – повседневное миссионерство новоначальных, о которых говорилось в предыдущем фрагменте статьи. Энергия неожиданно обретенной или церковно воплотившейся веры, как и всякая «нечаянная радость» (от «смотри, какой я гриб нашел» до «не волнуйтесь, будет жить»), в нормальном человеке требует выхода вовне, рождает желание поделиться этой радостью и сделать не менее счастливыми других. Миссионерские порывы новоначальных на собственном примере точно характеризует один из выдающихся церковных деятелей нашего времени: «Есть, наверно, тысячи людей, которые об этом (об «открытии» 15-летним подростком евангельского смысла жизни. – В. Л.) не знают, и надо им скорее сказать... Я старался осуществить свою вновь обретенную веру различным образом: я был так охвачен восторгом и благодарностью за то, что со мной случилось, что прохождению никому не давал; я был школьником, ехал на поезде в школу и просто в поезде к людям обращался, к взрослым: вы читали Евангелие? вы знаете, что там есть? Я уж не говорю о товарищах в школе, которые претерпели от меня многое...»¹⁵.

Такое же рвение уже взрослого неопита с автобиографической точностью выразил Б. Пастернак: «Ты значил все в моей судьбе, Потом пришла война, разруха, И долго-долго о тебе Ни слуху не было, ни духу. И через много-много лет Твой голос вновь меня встревожил. Всю ночь читал я твой завет И как от обморока ожил. Мне к людям хочется, в толпу, в их утреннее оживление. Я все готов разнести в щепу и всех поставить на колени...». К несчастью, готовность «всех поставить на колени» слишком часто не регулируется внутренним цензором и честным признанием своей неготовности к высокой миссии.

Соблазны повседневного миссионерства, особенно новоначальных, никогда не были секретом для познавших суть православия. В целом осторожно относясь к широкому учительству («Не мнози учителя бывайте, братие моя, ведяще, яко большее осуждение примем» – Иак. 3,1), они настойчиво оберегали от излишнего рвения тех, кто еще не был к этому готов. По такому поводу часто вспоминают слова

¹⁴ Может быть, я излишне критичен. Апостол Павел более спокойно относился к поводам для миссионерства: «И большая часть из братьев... начали с большею смелостью, безбоязненно проповедывать слово Божие. Некоторые, правда, по зависти и злобному прению, а другие с добрым расположением проповедуют Христа: одни по злобному прению проповедуют Христа не чисто... а другие – из любви. Но что до того? Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться...».

¹⁵ Автобиографический рассказ митрополита Антония Сурожского «Без записок» часто печатался в светских и в православных изданиях. Впервые опубликован в журнале «Новый мир» (1991. № 1). Цит. по: [Встреча 2004, с. 39–41].

преподобного Серафима Саровского: «Когда человек придет в мирное устройство, тогда он может от себя и на других изливать свет просвещения разума» и преподобного Ефрема Сирина: «Еще не узнал, что есть истина, а хочу быть наставником других. Душа моя... Как мечтаешь ты сообщать свет другим, когда ты сама погружена еще во тьму? Врачуй прежде самое себя, а если не можешь, то оплакивай слезоту свою».

Суть проблемы учительства новоначальных «других» по отношению к неверующим хорошо выразил и наш современник: «Стало обычным в наше время каждому наставлять и нравочать ближнего, хотя очень часто учителями становятся те, кто сам еще не сделал даже нескольких шагов в христианскую жизнь, а только заглянул в нее через приоткрытую дверь. Как часто теперь бывает, что человек, проведший всю жизнь в неверии и грехах, после того как покался и несколько переменял образ жизни, несколько раз сходил в церковь или пробыл несколько дней в монастыре, узнал некоторые законы и воззрения христианские, ознакомился с некоторыми правилами и порядками церковными, как тут же начинает учить, обличать своих близких — друзей, родственников, упрекать их в неверии, в нецерковности, даже обвинять их в служении сатане и т. п. ...Знание, не испытанное, не выстраданное деятельной жизнью, борьбой, — пустое. Человек, поучающий не из духовного опыта, а из книжного знания, по слову Исаака Сирианина, подобен художнику, который, обещая воду жаждущему, пишет ее красками на стене. Беда еще и в том, что преждевременно посвятивший себя учительствованию остается сам без плода, увлечение это становится сильным препятствием к тому, чтоб заниматься собой, видеть себя, свои немощи, искать собственного врачевания» [*Лазарь* (Абашидзе) 2002, с. 78–84].

И такими бывают «другие» в отношениях с неверующими, и весьма часто.

Конец этого мира и смерть для «другого»

Пожалуй, ни в чем так не различны православные и неверующие, как в самом драматическом для всех вопросе — о своей смерти и о смерти мира, в котором есть все, что мы создали, и в котором суждено умереть нашим потомкам. В научных кругах создано немало предположений о том, откуда взялся наш мир (общепринятой и доказательной теории по этому поводу в светской науке не существует), но зато большинство ученых сходятся в том, что этот мир конечен, и что его конец может приблизить агрессивная энергия человека. Относительно же будущего человечества естественно-научные прогнозы еще более пессимистичны, и в этом преуспели и серьезные ученые, и сочинители фантастических историй.

В христианстве представления о конце света трансформированы в учение о конечных судьбах человека и мира — эсхатологию (от греческого «эсхатос», означающего «последний», «крайний предел», «конец»). Эсхатологическое учение в самом кратком изложении исходит из того, что *этот* мир был создан Богом из ничего, что акт творения завершится в великий «день Господень», что жизнь верных Богу вечна и что она перейдет после эсхатологического завершения земной истории в вечное бытие и в пространство бесконечного Царствия Божия. И каждый день, читая Символ веры, православный человек утверждает: «Чаю воскресения

мертвых и жизни будущего века. Аминь». Эти два момента разделяют второе пришествие Христа (на этот раз не в виде униженного и отданного на заклание Агнца, а «в славе») и Суд Божий над скончавшимся миром.

Эсхатология – важнейший предмет богословской мысли от первых веков христианства до сегодняшнего дня, и на этой ниве в равной мере потрудились и великие умы христианства, и религиозные публицисты¹⁶. Обычного же прихожанина православного Храма более всего, разумеется, занимает вопрос о согласовании своего земного бытия с грядущим вторым пришествием Христа. Верующие, по моим наблюдениям, в значительно меньшей степени внимают словам священников о том, что первое пришествие есть и «пришествие», и «присутствие», и церковь изначально пребывает с Христом («Я с вами во все дни до скончания века» – Мф. 28.20) в конце мира, в особом эсхатологическом времени. При этом, по словам митрополита Минского и Слуцкого Филарета, «нарушена обычная логика времени. Ибо Церковь устремлена в будущее, которое уже для нее наступило, которое она уже переживает. Об этом свидетельствует и диалог священнослужителей во время литургии: “Христос посреди нас! – И есть, и будет!”». И далее: «Грядущее пришествие... страшно для мира, потому что оно означает суд над ним. И потому оно страшно нам в той мере, в какой мы сами несем в себе “этот мир”, живем по его стихиям и законам. И в то же время издревле христиане, исполненные веры и упования, с радостью ожидали второго пришествия своего Господа и Спасителя, чая “жизни будущего века”» [Филарет 2005, с. 10].

Естественно, что день Страшного Суда не только не обозначается, но и отрицаются попытки познания людьми этого срока; православные призываются к одному: «Смотрите, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время» (Мк. 13. 33). Однако и эта заповедь Господня бесконечно нарушается, и естественная мера эсхатологических ожиданий сменяется обостренным поиском верных примет немедленного «конца света». Поводов для этого слишком много: достаточно прочесть любую газету, часа два не отрываться от телевизора, слышать разговоры о неотвратимости глобализации и всеобщего потепления. И я снова хочу процитировать слова митрополита Филарета: «Однако видеть обреченность этого мира и зло, которое в нем действует, – это не то же самое, что предаваться “апокалиптическим настроениям”». И далее: «Это односторонняя, а потому искаженная эсхатология, искажающая духовное устройство ее приверженцев...» [Там же]. История полна свидетельств о том, сколько горя и самим таким «приверженцам», и их близким принесло самоубийственное погружение в «апокалипсические ожидания», сколь пагубным оказался отказ от исполнения своего долга на земле.

Осмелюсь предположить, что тема «конца света» не менее смутна и для большинства неверующих. Но даже ожидания этого неизбежного периода различны. Для неверующего это во многом и собственная кончина («уйду я – и уйдет со мной весь этот мир» и т. д.), но в целом конец света – нечто столь отдаленное, что ника-

¹⁶ Это – не тема настоящей статьи, но нельзя не отметить, что бытующее в ученой среде мнение о конности и унылом единообразии («все ссылаются на одно и то же») богословских трудов опровергается при непредвзятом знакомстве с необычайной дискуссионностью, энергичным отстаиванием полярных позиций и тем, что называется «игрой ума», работ, полностью или частично посвященных эсхатологической тематике.

кой связи с собственным кратким бытием не имеет. Для верующего — это поворотный пункт для принципиально нового продления жизни после того, чего бояться и верующие, и неверующие — после смерти.

Смерти боятся все: с ужасом ожидают почти неизбежных страданий («после тяжелой продолжительной болезни скончался...»), с тревогой думают о судьбах близких, с печалью — о нажитом добре, о привычном и уже поэтому дорогим доме, о любимых книгах, о когда-то посаженных и остающихся без присмотра яблонях, короче — обо всем, что привязывает и верующих, и неверующих к нашему миру. В этом мире есть что оставлять и о чем горевать, а *обязательная смерть* («я ведь мог и не родиться, но умру-то обязательно») страшит как до конца непостижимое «вот и все, больше ничего не будет». Но в страхе смерти неверующих и верующих есть гигантская разница. Первые боятся потерять, прежде всего, самих себя, они боятся смерти как таковой, как *прекращения всего*. Вторые боятся не столько смерти, сколько того, что будет с ними *после*. А бояться им есть чего: христианство давно отказалось от представления об аде с вечным огнем под персональными сковородками, но ни на йоту не изменило свои фундаментальные представления о посмертном воздании и за добрые дела, и за грехи. А кто без греха?

Православные считают, что непонимание неверующими смысла жизни лишает их и постижения смысла смерти, погружает в пучину жалоб и недоумений. Прекрасный русский поэт писал в «Тяжелой лире»: «Под ногами скользь и хруст. Ветер дунул, снег пошел. Боже мой, какая грусть! Господи, какая боль! Тяжек твой подлунный мир, да и Ты не милосерд. И к чему такая ширь, Если есть такая смерть? И никто не объяснит, Отчего на склоне лет Хочется еще бродить, верить, коченеть и петь» [Ходасевич 1923, с. 46].

Отношение к смерти определяет цену жизни. Для православного человека земная жизнь — неотчуждаемая часть жизни вечной, дар Божий, сверхценность, ее можно получить, но ее нельзя своевольно прервать, — ни в зародыше, ни в агонии смерти. Церковь в равной степени отвергает и самоубийство, и эвтаназию, порицает разрушающих свое здоровье алкоголизмом, наркоманией, курением и обычным русским небрежением к себе, отделяет пагубность любовного лелеяния своего тела («ведь я этого достойна!»), цепляния за естественно ушедшую молодость и т. п. телесные украшения от благотворности здорового образа жизни и, в том числе, разумной воздержанности в пище. Те, кто в прежние времена подвижнически изнуряли свою плоть, знали, какие грехи за ней водятся и менее всего стремились к модному сейчас похудению. Чужая жизнь для православного человека не менее дорога, и собственную можно (единственный случай разрешенного распоряжения своей жизнью) «положить за други своя».

Для неверующего человека жизнь тоже самоценна, но ею можно распорядиться как угодно: аборт и самоубийства — печальная норма для неправославной России. О несправедном самораспоряжении жизнью вся великая русская литература и особенно «Дневник писателя» Ф. Достоевского. В последнее время откровенно пропагандируемый гедонизм непротиворечиво уживается с обесцениением жизни другого: смерть в жизни и на экране никого не удивляет, и скорбят, в основном, о принцессе Диане и «сошедших с круга» кумирах публики (единственные исключения — искренние слезы о жертвах терроризма).

Православные верят в то, что человека, созданного для вечной жизни, смертным сделали грехи, и с накоплением в мире греховности время жизни сокращалось. Смерть становилась самым прямым свидетельством все усиливающегося отпадения людей от Бога, а сам факт смерти – единственной возможностью снова вернуться к нему¹⁷. Но в каком качестве, с какими «оценками» после земного «испытательного срока»?

Смысл смерти в православии столь высок, что встретить ее нужно не менее достойно, чем прожить *всю* свою жизнь и на каждой литургии, когда диакон в Просительной ектении возглашает: «Прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати у Господа просим» и «Христианские кончины живота нашего, безболезненны, непостыдны, мирны и добраго ответа на Страшном Судищи Христовом просим», прихожане (в основном немолодые люди) крестятся особенно благоговейно. Перед смертью – единственными вратами в вечность – у верующего умолкают все земные привязанности, и возникает одна потребность – в покаянии за еще не исповеданные грехи. «Что убо чаю и на что надеюсь? – читают православные перед каждой исповедью в Покаянном каноне, – Токмо даждь ми, Господи, *прежде конца покаяние*».

Православные люди *более всего* боятся, что уйдут в мир иной без покаяния, последней исповеди, последнего (на земле) отпущения грехов и последнего причащения. Им есть чего опасаться. Их неверующие или невоцерковленные близкие, зная о православном умонастроении умирающего, могут после его кончины отслужить панихиду, отпеть на кладбище, заказать сорокоуст (это так необременительно и уже стало привычным), даже поставить над могилой крест и, уж конечно, справить поминки сразу после погребения, на девятый и на сороковой день, но могут и дать ему умереть без покаяния, и не только потому, что поблизости нет священника. В современной России *почти все, кого хоронят как православных, умирают не по-православному*¹⁸. Это становится последним, сделанным совсем не со зла, знаком непонимания неверующими сути «другого», и, может быть, поэтому для православных так важно, чтобы в их семье или в кругу их друзей нашелся хотя бы один человек, осознающий огромное, непреходящее значение для умирающего православного последнего соборования, покаяния и отпущения грехов.

«Другие» с другими: семья, работа, друзья

Семья – «домашняя церковь»?

Представления верующих о том, какой должна быть их семья и о месте веры в основаниях семейной жизни почти всегда наталкиваются на повседневное отрицание таких представлений современными реалиями типичной русской семьи.

¹⁷ По этому поводу обычно вспоминают слова апостола Павла о том, что жизнь для него – Христос, а смерть – приобретение, поскольку, живя в теле, он был отделен от Христа. Он же проповедовал о том, что сбросить с себя временную жизнь значит облечься в вечность. Слова, так много говорящие православному и пустые для неверующего.

¹⁸ Чужие люди – врачи и медицинские сестры – иногда оказываются более милосердными к исполнению последней (по состоянию здоровья) воли умирающих, приглашая к ним священника.

Даже неверующие знают, что семья, дом и домочадцы понимаются в православии как «домашняя Церковь» (Кол. 4.15) и как «Церковь по Существо своей жизни» [Троицкий 1933, с. 51]. Казалось бы, жилище каждого православного должно быть вторым после церкви местом, где он постоянно с Богом и в любви с окружающими. Но именно здесь многих из «других» подстерегают душевные неурядицы разлада с близкими, здесь наиболее явственен конфликт должного и реального, взаимной любви и невольного отчуждения¹⁹. Современная семья чаще всего начинается неправославно, так же продолжает существовать и так же умирает.

В православии семья *свята* и только эта святость делает брак христианским, но сейчас трудно отыскать супружескую пару, которую связала бы без каких-либо изъятий православная традиция заключения брака, а сам «союз брачный» всю жизнь воспринимался бы супругами как богоучрежденное объединение физических и духовных интересов, как созидание «единой плоти», как земное отражение единения Господа Иисуса Христа с церковью²⁰.

Сейчас не редкость и церковное обручение, и венчание, но, по моим наблюдениям, для жениха, невесты, их родителей и других участников богослужения таинства брака его смысл во многом (если не полностью) затмевается обрядовой формой, и благословение брачного союза во имя Троицаго Бога не всегда воспринимается как главный тайносовершительный момент бракосочетания. Я уже не говорю о том, что одно из символических назначений возложения венцов — «воздание жениху и невесте чести за целомудрие и сохраненное девство»²¹ — все реже и реже соответствует реальной ситуации. Современная российская семья ускоренно перенимает западные формы комфортного и необременительного сексуально-бытового *сожительства*. Семья удаляется от традиционного брака с той же скоростью, с какой мир отходит от христианства.

Исследуя в рамках специального международного проекта тенденции формирования семьи в России, С.В. Захаров [Захаров 2007, с. 73–112] использует для описания результатов опросов лексикон, лучше любых цифр характеризующий суть семейных трансформаций. Если в переписи 2002 г. речь шла о привычных категориях брака — «никогда не состоял», «состою в браке, в том числе в незарегистрированном», «разведен», «разошелся» или «овдовел», — в той или иной степени связанных к понятию «брак», то теперь основной в исследовании стала категория «партнерства», а «партнером... считался человек, с которым респондента связывают устойчивые отношения, предполагающие наличие сексуальной близости. Если у респондента в момент обследования было несколько партнеров и обо всех он хотел рассказать, то предлагалось рассказать только о партнере, которого он считает

¹⁹ Яркие примеры этого дают несколько семейных историй, поведенных в октябрьском (2007 г.) номере журнала «Фома» в качестве иллюстративного комментария к статье А. Ткаченко «Враги человеку ближние его? Непростые истории верующих детей и неверующих родителей».

²⁰ Это тем более странно, что с мистической символикой брака православные постоянно сталкиваются при чтении Нового Завета — это и претворение воды в вино на брачном пире в Кане Галилейской, и притчи о званых на брачный пир, и о встрече жениха со светильниками, и наименование учеников Христа «сынами чертого брачного» (Мф. 9.15) и мн. др.

²¹ Смысл и символика таинства брака доступно и увлекательно изложены в учебном пособии по литургике «Таинства и обряды Православной церкви» [Нефедов 2002, с. 137–170].

наиболее важным для себя. Один из принципиальных выводов автора цитируемой статьи о том, что в условиях современной России официально зарегистрированный брак теряет свою привлекательность, подтвержден многочисленными, полученными на протяжении многих лет данными одних и тех же (!) респондентов.

Не менее любопытны в контексте нашей тематики результаты макроэкономического анализа заключения и расторжения брака [Рошин, Рошина 2007, с. 113–147]. Здесь авторы работают в дефинициальной сфере, во многом сконструированной Г. Беккером²² — известным патологоанатомом тончайших социально-психологических отношений, вскрываемых им с помощью экономического топора [Беккер 2003]. Перед читателем предстает модель «брачного рынка», под которым понимается «пространство потенциальных партнеров — мужчин, с одной стороны, и женщин — с другой, между которыми должно установиться соответствие (т. е. брак). На этом пространстве происходит поиск контрагентов (будущих супругов), определяются формы контракта (брака) и его продолжительность. При таком подходе экономические параметры потенциальных супругов (доход, статус занятости, профессиональные позиции и т. д.), их социальные, физические, демографические характеристики, которые могут повлиять на полезность партнеров при заключении брака и в семейной жизни, рассматриваются как детерминанты выбора партнера и заключения брака» [Там же, с. 114–116].

В целом же идеология «брачного рынка» характеризуется С.Ю. Рошиным и Я.М. Рошиной следующим образом: «Когда люди вступают в брак, значение их общей функции полезности должно быть выше, чем сумма индивидуальных функций полезности от потребляемых благ. Люди получают выигрыш от брака также потому, что время, затрачиваемое мужем и женой на производство благ (в том числе детей и любви), не взаимозаменяемо... Чем выше разница между издержками и выгодой, тем больше “чистая” выгода от брака» [Рошин, Рошина 2007, с. 116].

«Такие дела!» — как говорил любимый герой Курта Воннегута Килгор Трауг.

Вряд ли нужно объяснять, что православный верующий, оказавшийся на современном российском «брачном рынке», где после сопоставления «цены» и «качества» создаются «партнерские союзы», оказывается абсолютно «другим». Полным диссонансом таким представлениям о сути брака являются, например, слова одного из выдающихся умов нашего времени, открыто объявивших свою православность; перечисляя обычно называемые компоненты супружества: секс, экономика («совместное ведение хозяйства») и т. п., он пишет: «Неверующие люди обречены быть, в виде неизбежной компенсации, исключительно легковерными. Они принимают чертежи и схемы, полезные в деле, в профессиональном употреблении, но бессмысленные вне этого дела, за подлинный образ реальности... Благословенная трудность семьи — в том что это место, где каждый из нас неслыханно близко подходит к самому важному персонажу нашей жизни — к Другому. Специально для брака свойство Другого быть именно Другим резко

²² У Г. Беккера тоже симптоматичны заголовки разделов: «Выбор партнеров на брачных рынках», «Выбор супруга в условиях полигамии», «Оптимальная численность населения» и т. п.

подчеркивает два запрета: библейский запрет на однополую любовь и запрет на кровосмешение... Но этого мало: мужчина и женщина, создающие новую семью, должны прийти непременно из двух разных семей, с неизбежным различием в навыках и привычках, в том, что само собой разумеется — и заново привыкать к перепадам, к чуть-чуть иному значению элементарнейших жестов, слов, интонаций. *Вот чему предстоит стать единой плотью»* [Аверинцев 2006, с. 812].

«Другие»: мужчины и женщины, родители и дети

Три сюжета представляются мне наиболее важными в семейном аспекте проблемы «других»: женщина в православии, семейные сексуальные отношения и православное воспитание. Нигде, по-видимому, не приходится с таким трудом находить «царский путь», как в парадоксах соединения православных представлений об этих предметах, отношений к ним неверующих и реалий повседневной жизни.

В досужих разговорах о православной женщине неверующие вспомнят все — и ее происхождение от ребра Адамова («единственной кости, не имеющей мозга»), и непозволительность ей священства, и подчеркнутую некрасивым головным платком приниженность, и то, что «жена да убьется мужа своего», и еще много всего, давно истолкованного, но, в принципе, мало интересного для неверующих. Здесь не место рассуждать о сути таких недоразумений (их общедоступно разъясняют сведущие люди [Кураев 2004; Христианская сексуальная революция 2003]), и я позволю себе акцентировать внимание только на том, что сделало и делает православную женщину «другой» перед мужем и детьми.

Женщина Священного Писания, прежде всего, — воплощение жадности и исполнения материнства. Дети — дар Господа (Пс. 126.3), и нет большего наказания для женщины, чем бесплодие; библейские Сара и Рахиль, Мелхола и Суламифь молят Бога о деторождении, а Рахиль в ответ на свой вопль: «Дай мне детей, а если не так, я умираю» (Быт. 30.1) слышит слова Иакова о том, что детей дает Бог. Отсюда, в значительной степени, порицание всех видов половых извращений и прерванных половых актов, исключаяющих деторождение, строжайшие запрещения измены супругов и т. д. «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1.28) — первая заповедь людям после сотворения мира.

Христианство никак не изменило исходные библейские представления о предназначении женщины, но избавило семью от практики полигамии и предоставило женщине свободу выбора между жизнью в браке и безбрачием, восстановило равенство детей обоего пола. В прославлении Богородицы — любимейшей святой всех верующих — соединилось поклонение «сосуду избранному», вочеловечешему Богу, и одновременно подвигу *и материнства, и чистоты*, неведомых людям Ветхого Завета. Не умаляя семейной роли отца, закрепленной и в римской (*pater familias*), и в иудейской традиции, христианство настоятельно возвышает роль жены и матери; об этом говорят апостолы (2 Тим. 1.5, 1 Пет. 3.1 и др.) и отцы церкви. Эта позиция христианства осталась неизменной в православии, и тот, кто повторяет благоглупости о русском домострое, видимо, никогда не читал «Домострой».

Но что *отличает* православную женщину в современной семье? Если она единственный православный человек в семье, то лишь привнесение ею некоторых

тягот окружающим (об этом см. далее), искреннее страдание от неизбежного несоответствия ее брачной жизни православному образцу, молитва о непутевых (часто и в светском смысле) муже, сыне, дочери. Для православной женщины и ее неправославно устроенный брак, и бывшие ранее аборт, и обязательные в каждой семье стычки со свекровью или невесткой — все это не просто повод для расстройства, а грех. Повод для покаянной исповеди, после которой снимается тяжесть греха, но не его причина.

Еще более своеобразна та часть жизни верующих женщины или мужчины, которую называют «супружескими отношениями»; это интереснейшая и, по моим сведениям, мало изученная тема в социальной психологии. Назову лишь то, что, казалось бы, очевидно.

Ранее уже упоминалось о частоте и продолжительности православных постов и указывалось, что это «не диета и не голодовка». Пост — это и время воздержания от половых контактов. Если верующий муж (или жена) действительно постятся, то они более половины дней в году должны «спать отдельно». Забудем, что мало у кого из российских граждан в квартирах есть отдельные спальни; будем помнить о том, что такое внутрисемейное воздержание *одного* из супругов — испытание не только для молодоженов. Но требования церкви о семейном целомудрии еще строже: они распространяются и на подсознательное. Анекдотический сюжет: «Вас эротические сны мучают? — Почему это мучают?» для православного человека — повод для серьезного разбирательства в своей плотской и душевной (я уже не говорю о духовной) чистоте. «Внегда случится кому искушиться во сне по действию диаволу», рекомендуется самому (самой) поутру прочитать нелицеприятное и не короткое «Правило от осквернения», а затем и исповедовать священнику этот грех.

Второй сюжет — о сохранении безадультерной чистоты супружеских отношений. Православие связывает взаимную верность супругов опять же с христианской сущностью брака, с христианской этикой как таковой без выделения в ней особой «сексуальной этики». Помещение «не прелюбы сотвори» в перечень заповедей подчеркивает лишь *особую* пагубность прелюбодеяния. Об этом очень точно сказано в уже цитированном труде С.С. Аверинцева: «Блуд есть великий грех души против тела» [Аверинцев 2006]. «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела», — говорил апостол Павел (1 Кор. 6. 13). Именно высокое достоинство тела для него верховный аргумент против допустимости блуда. «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела; а блудник грешит против собственного тела. Разве вы не знаете, что тела ваши — это храм живущего в вас Святого Духа, Которого получили вы от Бога, и вы уже не себе принадлежите?» (1 Кор. 18.19) [Там же, с. 807]. В словаре православия «вера» и «верность» — почти синонимы (вспомним о «литургии верных»), и апостол Павел, говоря о спасении женщины через деторождение, указывает и на необходимое для этого условие семейной жизни: «...если они (супруги. — В. Л.) пребудут в вере и любви и освящении с целомудрием» (1 Тим. 2.15).

Снова не могу удержаться, чтобы не процитировать С.С. Аверинцева: «Пророки не устают описывать “завет” между Богом и Его народом как нерасторжимый брак с недостойной, но любимой женой, которая не будет Им оставлена. Недаром в канон Ветхого Завета не могла не войти Песнь Песней... Приход Мессии ожидал, как приход Жениха, Возлюбленного... который заключит Новый Брак — Но-

вый Завет. Недаром свое первое чудо Христос совершил на брачном пиру в Кане Галилейской; недаром также постоянный образ полноты времен в евангельских притчах – брачная трапеза.

Вот что знаменует христианский брак как таинство. Понятно, что *такой брак не может быть “практичным” временным контрактом* (курсив мой. – В. Л.). Он не расторгим в принципе, и это не потому, что попам захотелось помучить людей, а потому, что союз безоговорочного прощения и безграничного доверия заключается только навсегда. Потому, что вера и верность, достойные такого имени, конца не знают. Потому, что завет Божий есть завет вечный. “Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей”, – как сказано у пророка Малахии... где употреблено поразительное, неперебиваемое выражение, “эшет беритэха”, буквально – “жена завета твоего”²³ (Мал. 2.14). И почти бессмысленным становится риторический вопрос: как сопрягается требуемая (и действительно желаемая) верующими чистота брака с прелестной свободой современной сексуальной жизни. Теория освобождения от запретов, общеизвестный «Стакан воды» женщин «ленинской гвардии» сейчас выглядит просто ретроградным; зачем связывать секс с идеологией, – главное, чтобы он был безопасным. На этом поле супружеских отношений неудобно и «другим», и тем, кто находится с ними в браке (или в «партнерском союзе»).

Как жить в такой семье детям, ради которых она и должна была состояться? Что чувствуют православные родители (или один из них), отпуская свое чадо в мир, куда оно давно уже отправилось вполне самостоятельно с помощью современно мыслящих (разумеется, неверующих) родственников разного пола и возраста, с помощью так называемой «улицы», телевидения и Интернета? Что чувствуют те немногие дети, воспитанные в православной среде, попадая в этот мир и не желая быть отторгнутыми от него? Как справляться с проблемами «другого» в детском и подростковом возрасте, когда быть *«как все»* в *своей* компании – психологически оправданная норма? Социальная психология на эти вопросы пока не отвечает, – и жаль, поскольку они в последнее двадцатилетие стали весьма актуальными. В стране, как уже отмечалось, религиозная жизнь легализовалась, тысячи малолетних детей еженедельно приносят и приводят к Святому причастию их родители, тысячи детей постарше приходят в воскресные школы, расширяется сеть православных учебных заведений и летних лагерей и т. п. Расширяется и география православно организованной жизни: за 20 лет (к началу 2007 г.) число отечественных и зарубежных приходов Русской православной церкви возросло с 6800 до 27300, а где приход, там и родители, где родители, там и дети.

В православии дети – любимая часть человечества, и все наиболее прямые связи человека и Бога вербализуются в понятиях «чада Божии», а сам Бог впервые в мировом религиозном сознании осознается как Отец, к которому обращаются «на ты». Отецескую любовь Христа к детям свидетельствуют Евангелия, а в сегодняшней церковной практике дети первыми подходят (или подносятся) к причастию и считаются до достижения семилетнего возраста безгрешными. Для малых детей имеются различные послабления участия в православной жизни: они могут при-

²³ В русском Синодальном переводе «Законная жена твоя».

ходить на литургию перед самым причастием, на них не распространяются требования строгих постов и т. д.

Естественно, что православные родители постараются решить проблему «детская вера – реальная жизнь» самым простым путем – наиболее полного и возможно более длительного ограждения своих чад от «мира сего». Для этого минимизируются контакты с «улицей», строжайше контролируются (часто – запрещаются) просмотры «развращающих» телепрограмм и Интернет-сайтов, регламентируется состав друзей и т. п. Некоторым (очень немногим) родителям удается приохотить своих детей к посещению богослужений, некоторые «спят и видят» своих детей, профессионально связавшими свое будущее с церковью. Следует отметить, что неверующие члены семей, обоснованно запуганные ростом детской преступности и наркомании, относятся к «детскому воцерковлению» с гораздо большей симпатией, чем к церковной жизни своих взрослых домочадцев; здесь, конечно же, мотивация близка к той, которая определяет стремление видеть своих детей в спортивных школах или «где угодно, лишь бы не на улице».

Наконец, об иерархии христианских и семейных ценностей. Знаю многих чудесных родителей и взрослых уже детей, кого в свое время отвратили от церкви (и не привлекают к ней до сих пор) известные слова Христа: «Я пришел разделить человека с отцем его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10. 35–37). Эти слова, извлеченные из контекста наставления будущим апостолам, действительно ранят, как камень, выпавший из, казалось бы, надежной стены, своим противоречием библейскому культу семьи, брака, почитания детей и родителей, эти слова действительно способны вводить в соблазн тех, кто любит свою семью и не научился читать Священное Писание. Будучи вырванными из евангельского контекста, они звучат контраргументом учению о христианской любви, и, наверное, поэтому их так любили повторять атеисты-пропагандисты советской поры.

Мы не можем слышать цитированные евангельские слова так, как слышали их апостолы, уходящие на проповедь во враждебную Иудею из домов, где христианство появлялось лишь в образе внезапно отдалившегося от семьи мужа, брата или сына. Но мы в состоянии уразуметь как, например, растолковывали смущающий многих текст Климент Александрийский, Иоанн Златоуст, Евфимий Зигабен и многие другие богословы, а ближе к нам – Толковая Библия А.П. Лопухина и Толковые Евангелия епископа Михаила. И стало бы понятно, что «отец», которого Христос призывает оставить, есть символ прежнего нехристианского обычая, а «мать» – места, города или страны, замкнутые границы которых христианство открыло в мир, где нет ни эллина, ни иудея, ни язычника. Верующие должны спросить себя: действительно ли они ощущают возрастание непоказанной любви к своим ближним по мере опережающего возрастания любви к Богу? Ведь только при этом условии те, которые названы «врагами человеку», смогут почувствовать, что доминирование у матери, отца или сына любви к Богу не унижает, а повышает любовь к ближним. Ранее уже говорилось о «неотмирности» верующих, об их неизбежном внутреннем конфликте с неверующим семейным окружением.

Но в цитируемых словах Христа речь идет не о расторжении семейных уз, а лишь об иерархии связей — о все превосходящей любви к Богу, через которую и должна произрастать любовь ко всему остальному миру, к ближним и дальним, ко всей твари.

Домашние будни

Сегодня трудно найти семью, все члены которой — верующие (или находящиеся на любой из четырех «ступеней» воцерковления по В.Ф. Чесноковой); исключение, пожалуй, составляют лишь семьи священнослужителей. Как точно заметила одна моя знакомая: «все мы в семьях одиночки», т. е. верующими в семье чаще всего является либо одна только жена, либо муж, либо свекровь (теща), либо сын или дочь. И скрытые или явные конфликты здесь неизбежны, хотя и связаны они не столько с отношением к вере жены (мужа, дочери и т. п.), а с *внешними* (для неверующих) признаками этой веры. Неверующие члены семьи чаще всего спокойно относятся к собственно вере своих близких; амплитуда таких отношений колеблется от беззлобного юмора («тебе виднее, ты к Богу ближе») до сочувствия («бедная девка, тебе бы парня *нормального*»), и редко, в периоды ссор по самым разным поводам может опускаться до сарказма («молчал бы уж, святоша»). Но совсем по-иному неверующими воспринимается *материализованное* (в форме поступков) вторжение верующего члена семьи в общую семейную жизнь, попытки внести непривычные или нежелательные изменения в устройство домашнего быта. Приведу лишь несколько примеров, представляющихся мне типичными²⁴.

Вполне естественно, что неверующие члены семьи без энтузиазма относятся к еженедельным утренним отлучкам матери или жены из дома: литургия обычно начинается ранее девяти и заканчивается около одиннадцати часов, и фактически в это время с 8 до 12-ти воскресных часов женщина не занимается утренним вскармливанием семейства. А ведь есть еще субботние вечерние всенощные, присутствие на которых для исповеди и подготовки к причастию считается обязательным. В такие субботы члены семьи должны смиренно воспринимать и домашнее вечернее (чаще ночное) двухчасовое чтение той же женщиной Последования ко Святому причащению. Столь любимые многими верующими паломнические (как правило, однодневные) поездки, или встречи с духовником, живущим в другом городе, а иногда и в отдаленном монастыре, чаще всего тоже приходится на субботу или воскресенье — дни, когда русская женщина накрепко прикована к семейному очагу, и любые попытки отхода от этой традиции мало кем из семьи (муж, дети, свекровь) могут приветствоваться.

Верующие стремятся устроить дома некое подобие иконостаса. Сейчас никого не удивишь тем, что на полке серванта или книжного шкафа среди прочих памятных вещей помещается икона, — чаще всего литографическая, недорогая²⁵. Конечно, верующему человеку хотелось бы иметь дома настоящий иконный уголок, да еще с лампадкой, да еще там, где положено. Но стены обычно заняты совсем другим, и по-

²⁴ Здесь и далее в основном представлены бытовые семейные коллизии православной женщины — часто единственного верующего члена семьи.

²⁵ Что за книги стоят рядом с этой иконой, и что за сувениры соседствуют с ней — лучше не рассматривать.

местить, например, Образ Богородицы Всех Скорбящих Радости рядом с дочкиным постером, изображающим (прости, Господи) Мадонну, распятую на сценическом кресте, или рядом с портретом любимого мужем Кости Цзю не представляется возможным, а под образом Святителя Николая на кухне обычно сидит муж, окуривает лик Святого сигаретным дымом и читает «Московский комсомолец».

Могут быть весьма неприятными для верующей женщины отношения с атеистически настроенной свекровью, и наоборот, верующей пожилой женщины с ее молодой невесткой, верящей только гороскопам. Такие отношения тяжелы обеим, поскольку и одна, и другая более чем искренни в своей вере.

Своеобразная и часто возникающая причина внутрисемейного разлада — посты, о частоте и продолжительности которых упоминалось выше. Да, пост «не диета и не голодовка», но на бытовом уровне именно «постный стол» для *одного* из домашних (особенно, если это жена или мать, обеспечивающие семью завтраками, обедами или ужинами) создать непросто. Готовить разное (всем мясное или молочное, себе — постное) верующей женщине иногда просто невозможно, а если кухней заправляет неверующая хозяйка дома, то у постящегося сам собой появляется еще один повод для смирения. Впрочем, исключения бывают, и я знаю, например, семью, где бабушка-атеистка (ранее — заведующая сектором в одном из московских райкомов КПСС) трогательно опекает постящуюся внучку и внимательно выискивает на этикетке макарон сведения об отсутствии яиц в их составе. Знаю и такие семьи, где неверующие жены следят за постным прокормлением своих воцерковленных мужей с неохотой, но очень тщательно.

Конечно, изложенное в этом фрагменте статьи можно счесть «мелочами жизни»: гораздо более серьезными справедливо считаются семейные конфликты на почве бытового алкоголизма (наркомании) одного или двух членов семьи (ужас этого могут представить только живущие в такой обстановке), анекдотические (на самом деле редкие) разногласия тещи и зятя, совсем не анекдотические — невестки и свекрови, измена одного из супругов и т. п. Все это действительно серьезно, но в основе всех этих конфликтов лежит явное зло: болезни, дурные характеры, человеческие пороки. Между верующими и неверующими членами семьи зону конфликта создает совершенно иное. У верующих — это неспособность передать веру в спасительность православия самым близким людям и, в то же время, физическая невозможность перестать быть «другими»; у неверующих членов семьи — недовольство тем, что «другие», во-первых, создают небольшие, но постоянные бытовые неудобства и, во-вторых, *уходят от них*, от их естественных интересов и притязаний в свой особый, «другой», неинтересный и бессмысленный, по их мнению, мирок, отгораживаются от простых пристрастий и желаний стеной показной добродетели, учат жизни, имея о ней несовременные представления и т. д.

Рассмотренные примеры конфликтов реализуются не в форме эмоционального взрыва или постоянного ожидания катастрофы (например, очередного застоя и т. д.) и представляют медленно тлеющую массу недоразумений, редко приводящую к семейному разрыву, но никак не укрепляющую главное условие мира в любом доме — понимание и доверие.

Рабочие будни

Православные верующие в большинстве своем работают на мирской ниве²⁶. Ни по степени трудоустроенности, ни по профессиональной структуре они практически не отличаются от неверующих. Конечно, их меньше на телевидении, в либерально-экономической «тусовке», в адвокатуре и шоу-бизнесе, но это, может быть, связано только с особенностями национального состава и специфических ориентаций, присущих людям указанных профессий. Как ни удивительно, но и средние доходы православных верующих лишь немного ниже средних по стране, они располагают примерно тем же жильем, они так же оценивают правомерность рыночных отношений, как «средний» житель России и т. п. Они – *обычные работники и обычные работодатели*. Вот тут-то и возникает первый вопрос: как можно такому верующему оставаться «другим», работая в экономике или в социальной сфере России, где многое коррумпировано или находится в «тени»? В каждом приходском храме у батюшек есть ответ на эти вопросы: «поступайте по заповедям и по закону», но и говорящие эти абсолютно правильные слова знают, что полностью им следовать в нашей стране невозможно.

Наряду с этим социальная и профессиональная невыделенность православных верующих из общей массы работающих снимает множество отмеченных ранее коммуникативных нестыковок с неверующими. Например, нормальный работодатель почти всегда (если нет форс-мажорных обстоятельств) пойдет навстречу верующему, если последнему необходимо в рабочее время быть на особо важном для него богослужении, да еще и прибавит: «Помолись там (или – поставь свечку) за меня». Нередко таким работодателем является мусульманин.

Особая проблема – род работы, неприемлемой для православных. Существует некая грань профессиональной нечистоплотности, переход через которую для православного верующего почти невозможен. Христос не отворачивался от профессиональных грешников, но говорил им: «Покайся и больше не грехи». В нашей же действительности покаяние таких людей возможно, но разрыв со своей богопротивной профессией – маловероятен.

Наиболее явные «профессионалы греха» – проститутки мужского, женского и среднего пола. Как бы ни умилялось по их поводу российское кино и телевидение, никакое совмещение православности и проституирования абсолютно невозможно. Героини «Интердевочки», впервые открыто продемонстрировавшие нашему народу образ проституции как выход из сложных жизненных ситуаций, принесли больше реального зла, чем СПИД; из этого же разряда морально безразличные академические исследования проституции как обычного «рынка интимных услуг» (например, в ГУ ВШЭ была защищена соответствующая диссертация). Соня Мармеладова, у которой действительно не было выбора, не имеет ничего общего с российской проституткой, порожденной новой Россией. Это же относится к стриптизерам, авторам и редакторам развратных газет и журналов и т. д. Выбор есть всегда,

²⁶ Несколько тысяч человек работают в храмах (за очень небольшую зарплату) и в православных издательствах, обеспечивают административную деятельность церковных органов и т. п. Эта работа и связанные с ней трудовые отношения мне недостаточно известны.

и я не представляю, чтобы верующие могли «работать в этой сфере», продолжая считать себя «другими».

Кроме того, существует еще ряд легальных профессий, полностью противопоставленных верующим уже потому, что греховна сама суть игорного бизнеса, многих направлений шоу-бизнеса, организации профессионального нищенства²⁷. Прямым отступлением от норм православной трудовой этики является организация любых работ, связанных с дармовой эксплуатацией «нелегалов» (практически крепостных) и использованием их бедственного положения для собственного обогащения. Таким же отступлением от указанных норм является и столь частое сейчас занижение стоимости труда наемных работников, задержки выплаты заработной платы и т. п. «Почто убого обидеши, мзду наемнику удержуеши, брата твоего не любиши, блуд и гордость гониши», — говорится в четвертой песне Покаянного канона, отсылающей к словам Второзакония (24.14–15): «Не обижай наемника... В тот же день отдай плату его... чтобы не возопил на тебя по Господу, и не было греха на тебе». Думаю, что эти слова очень понятны и неверующим.

Работая бок о бок с неверующими (а все чаще и с иноверующими) коллегами, верующие не могут не разделять с ними постоянных осуждений несправедно нажитого богатства, приумножению которого они же сами часто и способствуют. Параметры огромного социального расслоения и его причины давно описаны и к ним нет смысла возвращаться, но расхождение в православной оценке богатства и в его повседневном порицании верующими требует хотя бы краткого комментария.

Православные исходят из того, что труд *заповедан* людям так же, как семья, молитва и любовь к ближнему. Труд — не проклятие человека после его грехопадения («в поте лица твоего будешь есть хлеб» — Быт. 3.19), а его *предназначение*. В описании седьмого дня творения говорится: «...и не было человека для возделывания земли» (Быт. 2.5), а при описании Эдема — «И взял Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2.15). Видя ветхозаветное порабощение труда творческого трудом для наживы, апостолы пытались вернуть ему исходный смысл: *обязательности для всех* («Если кто не хочет трудиться, тот не ешь» — 2 Фес. 3.10) и *обеспечения жизни своей и других* («Лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» — Еф. 4.28). Идеальным воплощением этих принципов была хозяйственная жизнь общежительных монастырей.

Противоречие между честным трудом для приобретения «хлеба насущного» и накоплением собственности (богатства) всегда было основной причиной социальных конфликтов, и церковь часто упрекали за примиренческую позицию в этом вопросе. Нередки упреки и в том, что православная церковь в самые критические для России времена революционного и перестроечного брожения оставалась в стороне от решения вопросов труда и собственности и лишь пыталась утихомирить страсти, апеллируя в основном к притче о богаче и Лазаре. Следует признать, что до сих пор проблематика социально-трудовых отношений не была приоритетной в деятельности Русской православной церкви, и определенный прорыв в форму-

²⁷ Не включаю в этот перечень занятия наркоторговцев и других откровенно преступных людей, «деятельность» которых признается недопустимой не по религиозным соображениям.

лировании современной позиции церкви по этим вопросам был сделан только в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятой юбилейным Архиерейским собором в 2000 г.

В отличие от католических и протестантских аналогов, однозначно утверждающих богатство и собственность как естественный и душеполезный (богоугодный) фундамент жизни во Христе, «Основы» предложили христианину, во-первых, «воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и своим ближним», во-вторых, признать право человека на собственность и, в-третьих, осудить посягательства на нее (VI. 3). В то же время «Основы» жестко указали на то, что «церковь, признавая существование многообразных форм собственности (государственную, общественную, корпоративную, частную и смешанную), не отдает предпочтения ни одной из них и, более того, полагает, что при каждой форме возможны как греховные явления — хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ» (VII. 2).

Православие порицает не богатство, а несправедливое к нему отношение богатых и несправедливое им распоряжение. Притча о нагруженном верблюде, который должен буквально проползти в низкие и тесные ворота «Игольи уши» (в Иерусалиме остальные вечером закрывались), говорит о проблемах верблюда, а не о тяжести тюков, которые с него предварительно снимали. Заведомо несправедливо «трудившийся» разбойник, уверовав и покайся на кресте, попадает в рай. Начальнику по сбору налогов и уже поэтому богачу, малорослому Закхею, в связи с его намерением раздать половину имения нищим, всем, кого обидел, «дать вчетверо», обещано спасение. Богачу, оставлявшему бедному Лазарю крохи со своего стола, никогда не выбраться из ада. Не богатство, и не способ его добычи порицает Христос, а намерения и дела богатых. Если православные действительно верят в жизнь вечную, скорое будущее наших богатых должно было бы вызывать у них ужас и сострадание, но это, по сравнению с обычными осуждениями богатства, случается крайне редко.

Правда и то, что объектами критики становится поведение богатых, относящих себя к православным и хорошо знающих о тесноте «игольных ушей». Слишком часто пожертвования (и немалые), которые они приносят в храмы и отдают на нужды бедных, столь же далеки от «половины имения» Закхея, как реальная сумма их доходов от указываемой ими налогооблагаемой базы.

В связи с противоречивостью проблемы «богатство и православие» немаловажен вопрос: как относиться к продвижению православных по ступеням служебной лестницы или их бизнес-благополучию. И здесь верующие, в отличие от неверующих, попадают в ловушку сомнений и практически неразрешимых противоречий. С одной стороны, неправильно зарывать талант в землю; все наши таланты — Дары Божии, и все они должны реализовываться в полной мере. С другой стороны, жизнь так устроена, а люди столь слабы, что по мере раскрытия таланта в любой области следом (а иногда и впереди) идут гордость, тщеславие и, опять же, несправедливость богатства. Смирненные банкиры, певцы, ученые, политики, писатели, фермеры и т. п., достигшие высот в своем положении (к сожалению, далеко не всегда в соот-

ветствии с высотой своих талантов), в современной жизни почти не встречаются; по крайней мере, я о таких слышал, но не видел.

В то же время среди православных появляется все больше экономически, социально и общественно активных людей. И здесь я снова хотел бы обратиться к результатам проекта «Реальная Россия», о котором уже говорилось в начале статьи. Комментатор результатов опроса М. Тарусин пишет: «Среди руководителей высшего звена православных верующих примерно столько же, как и по стране в целом, но их заметно больше среди руководителей среднего звена... Также их больше среди специалистов высшей квалификации и квалифицированных работников интеллектуального труда... Активные верующие считают, что в случае необходимости поиск новой работы у них не займет много времени, т. е. эти люди уверены в своей профессиональной востребованности... Таким образом... активные православные — люди довольно амбициозные, в трудовых отношениях они явно не теряются, демонстрируя показатели, по многим параметрам превосходящие средние по стране в целом. Эти люди активны не только в православии, но и в своей социально-профессиональной среде». Резюмируя результаты этого исследования, М. Тарусин остроумно и, по моим наблюдениям, справедливо замечает: «Работодателям можно только посоветовать ввести в анкетах при приеме на работу графу “Как часто молитесь?” и “Часто ли ходите на службы?”. На работу, конечно, нужно принимать и тех, кто молится, и тех, кто привычки такой не имеет, но я бы рассчитывал более на первых, нежели на вторых» [Тарусин 2007, с. 12–14].

«Другие»: отношения с друзьями и с собственным «я»

«Другой» и «друг» — понятия однокорневые, сходимость которых — единственное условие для идентификации «другого», а смысловое различие — для формирования общей модели любых дружеских объединений. В такие отношения верующих и неверующих сводят не семейные узы и не выполнение общей работы (эти типы отношений мы рассматривали выше), а исключительно *различия в восприятии одинаково ценного* (интересного, ужасного), в реакции на *одинаково значимые явления жизни*²⁸.

Верующие — люди, как правило, общительные, и если замкнутость кого-то из них не оправдана религиозным самоуглублением, то она, по-моему, вредна «другому» по сущностной непоказанности христианину. Замкнутость православного ограничивает и естественность его пребывания в приходской общине, и круг получающих от него поддержку, и даже число способных воспринимать плоды его «повседневного миссионерства». Открытость же православного верующего «миру сему» (при всей критичности отношения к этому «миру»), бесстрашное соприкосновение со всеми его проявлениями и их носителями (не чурался же Христос самых отъявленных грешников), *простота и желание общения*, по моему убеждению,

²⁸ Поэтому, например, фраза «Мы были столь одинаковы, что в конце концов разошлись» воспринимается как нечто само собой разумеющееся.

есть знак отсутствия трусости перед «миром» и знак уверенности в том, что Бог всегда сильнее его антагониста²⁹.

Дружеские компании, состоящие из одних верующих, по моим наблюдениям, очень крепки, но крайне немногочисленны. В отличие от католической, англиканской, баптистской и особенно иудейской практики. В большинстве храмов весьма подозрительно относятся к чрезмерно вольно собирающимся потенциально дружеским группам верующих. Могут и напомнить, что церковь — не клуб по интересам.

Верующие в кругу неверующих друзей обычно любимы, а во многих случаях по отношению к ним проявляется и особая заботливость; видимо, есть все же в «других» при всех их «немоцах» нечто, вызывающее уважение и удивление. Это качественное отличие таких отношений от семейных или трудовых, — здесь нет, с одной стороны, ревностного отношения к вере «другого», отделяющего мужа от жены (дочери от матери и т. д.), и, с другой, отсутствует приглушаемая в рабочей обстановке особенность верующих. И даже то, что за дружеским столом православный, как правило, не употребляет частую в мужских (а в последнее время — и в женских) компаниях нецензурщину или рассказывает только малопохабные анекдоты, не вызывает никакого отторжения.

Ситуация установления контакта в ходе неформального общения православных с неверующими опровергает сложившиеся в последнее время представления о том, каким должно быть поведение в коллективе, обеспечивающее человеку наибольший комфорт и успех. Налицо две существенно различные модели такого поведения: манипулирование окружающими для достижения карьерных, корыстных и иных целей и сохранение собственного «я» в понятиях православной этики. Около десяти лет назад сравнение этих моделей, соотнесенное с именами Дейла Карнеги и Аввы Дорофеев, было весьма удачно предпринято протоиереем М. Дроновым [Дронов 1998].

Модель поведения, предлагаемая Д. Карнеги, ориентирована на преодоление любых конфликтов как неудачи общения. Для этого нужно научиться нескольким несложным и безотказно действующим приемам (их, я думаю, читатели «Мира России» хорошо знают) и как можно далее спрятать за техникой свое истинное настроение (лицо, намерение). Один из его любимых примеров отождествляет межличностное общение и рыбалку: нужно найти такой крючок, чтобы рыба (собеседник, начальник) на него клюнула. Это действует безотказно и позволяет достигать цель, вынесенную Д. Карнеги в заглавие его самой известной книги: *«Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей»* (курсив мой. — В. Л.).

Модель поведения, предлагаемая аввой Дорофеем, принципиально другая по целям и содержанию. Наиболее концентрированным и часто цитируемым вы-

²⁹ Все это говорится о действительно верующем человеке, не ищущем в соблазнах «мира сего» личного вхождения в пагубную прозу таких соблазнов. Не нужно доказывать, что дружба с наркоманом вполне показана православному, а наркомания — категорически нет, что знание православным того, что предлагает «миру» современное телевидение, есть условие объективности представлений о том, чем живет его неверующий (а часто и верующий) брат, а погружение в греховную тину соответствующих телепередач — недопустимо. К сожалению, такое отделение нужного от вредного доступно немногим, и на исповедях батюшки увещевают слабых: «А вы вообще не смотрите телепередачи».

ражением этики поведения аввы Дорофея считается девятое Поучение, а в целом суть православной «технологии» общения может быть сформулирована так: «Не лги людям и не создавай тем самым ложное о себе представление, будь искренен, терпелив и нелстив по отношению к собеседнику». Живые примеры общения, которыми наполнены Поучения аввы Дорофея, необычайно просты и остроумны; каждый такой пример — законченный сюжет с часто неожиданной развязкой. Но главное в них — не лгать, не притворяться.

По моим наблюдениям, добросердечное вписывание православных в кружок их неправославных друзей обеспечивается только при следовании путем аввы Дорофея даже тогда, когда православные не догадываются об этом. Не завоевывать, а любить друзей, не манипулировать людьми, а быть среди них *самим собой* — этому, собственно, учит Новый Завет, и успехи в этом обучении зависят только от ученика.

Но как «другому» быть самим собой? И соответствует ли его «я» образу истинно православного человека? Эти вопросы возникают в православной среде постоянно, и при ответе на них у «другого» почти всегда начинается *самое трудное общение* — с собственным «я», который всегда рядом (не в семье, и не на работе, и не с друзьями) — в собственной душе. Здесь можно отыскать много несоответствий желаемому образу «другого». Самый легкий вариант — разногласия требований православной веры, например, с обыденной практикой бизнеса («не обманешь — не продашь») или с будничными семейными распрями («не захочешь, а вспылишь», «он и святую доведет до белого каления!» и т. п.). Такие «срывы» достаточно быстро осознаются, и к их причинам верующие относятся как к проявлениям своей «рутинной» греховности, в которой следует исповедаться как можно быстрее (не дожидаясь следующего «срыва»).

Гораздо опаснее ощущение медленного или скачкообразного спада веры, неуверенности в милосердии Божиим и, как следствие, *неуверенности в своем православии*. Такое состояние верующие называют унынием (это большой грех), при котором к тому же все свои (и не только) поступки и слова начинают казаться неискренними, а ощущение церкви — «теплохладным». Первый симптом «теплохладности» — немолитвенность, и ежедневно десятки тысяч голосов взывают: «Господи, помоги моему неверию» или «Научи меня молиться, сам во мне молись!». При невнимании к этому состоянию быстро формируется замкнутый и постепенно сужающийся круг, в котором человек остается *один*, наблюдая в себе признаки распада православного сознания — распада более болезненного, чем обычная депрессия³⁰. Встреча «другого» с *таким* собственным «я» невероятно тяжела и без помощи доброго и строгого священника здесь не обойтись.

Думаю, что описанные состояния далеко не исчерпывают варианты неприятного общения православных с самими собой, и прежде чем возлагать вину за конфликты в семье, на работе или с друзьями на неверующих, нужно проверить

³⁰ Распространенная причина такого недовольства своим «я» не только его большая, чем хотелось бы верующему, греховность, но и неспособность своевольно взваленной на себя ноши следования высоким образцам благочестия, молитвенности и т. д. Священник объяснит, что Бог не дает ничего сверх возможностей человека. И может быть, одним из лекарств «православной депрессии» могла бы стать спокойная и несамонадеянная оценка таких возможностей.

самого себя на наличие конфликта между собой и своей верой. Они неизбежны, и это хорошо бы знать и каждому неверующему, контактирующему с православным «другим».

Заключение

Завершая статью, хотелось бы вернуться к поводу для ее написания: недостаточной изученности отношений верующих и неверующих в повседневной реальности их существования. Мне хотелось показать, что легализованное православие (ислам, иудаизм, буддизм), не будучи институционально связанным с нашим конституционно деидеологизированным государством, формирует не только особый тип индивидуального и группового мировоззрения, но и *особый тип личности*, выступающей в среде неверующих в облике «другого». Эти явления не могут оставаться незамеченными, и социологи прилагают многие (и небезуспешные) усилия для уточнения количественных характеристик различных групп верующих, для оценки степени их религиозности (суеверности) и реакций на различные ситуации в общественной жизни. Мне же хотелось хотя бы в первом приближении охарактеризовать самый глубинный пласт *мирской социализации верующих*: их взаимоотношения с неверующими за пределами храмов. На этом этапе я сознательно избегал анализа весьма извращенных, по моему мнению, представлений о вере и неверии в культурно-идеологическом пространстве секулярного общества и о взаимоотношениях веры, политики и власти в официально светском государстве. Надеюсь, что мне удастся обсудить эти вопросы в последующих публикациях.

Литература

- Аверинцев С.С.* Брак и семья // Православная община. 1997. № 4.
Аверинцев С.С. Брак и семья // София-Логос. Словарь. Собрание сочинений С.С. Аверинцева. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006 (с. 796–815).
Аверинцев С.С. Стихи духовные. 2-е изд. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003.
Беккер Г.С. Экономика семьи // Беккер Г.С. Человеческое поведение: экономический подход. Избранные труды по экономической теории. М.: ГУ ВШЭ, 2003.
Встреча. Киев: Пролог, 2004.
Второй Ватиканский собор: взгляд из России. М., 1997.
Дронов Михаил, протоиерей. Талант общения. Дейл Карнеги или Авва Дорофей. М.: Новая книга; Ковчег, 1998.
Захаров С.В. Новейшие тенденции формирования семьи в России // Мир России. 2007. № 4.
Ковальский Н.А. Опыт одного обновления. Об эволюции социальной доктрины католицизма // Свободная мысль. 1991. № 14.
Кураев Андрей, диакон. Женщина в церкви. М.: Эксмо, 2004.
Лазарь (Абашидзе), архимандрит. Полезно ли начинающему христианину учить своих ближних делам веры // Не многие делайтесь учителями. СПб.; М.: Диоптра, Лествица, 2002.
Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Религиозная ситуация в Ярославской области. М.: РАЦ ИСПИ РАН, 2004.
Михалевич Савва, протоиерей. Год на сельском приходе. М.: Благо, 2004.
Мчедлов М.П. Идеи II Ватиканского собора о межконфессиональных отношениях и современная российская действительность // Theologia. 1996. № 6.

- Нефедов Геннадий, протоиерей.* Таинства и обряды православной церкви. М.: Паломник, 2002.
- Николаева О.* Православие и свобода. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2002.
- Реальная Россия // *Фома*. 2007. № 1–10.
- Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алтейя, 2003.
- Роцин С.Ю., Роцина Я.М.* Заключение и расторжение брака в современной России: микроэкономический подход // *Мир России*. 2007. № 4.
- Синелина Ю.Ю.* Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян / Институт социально-политических исследований РАН. М.: Наука, 2006.
- Сурожский Антоний, митрополит.* Без записок // *Новый мир*. 1991. № 1.
- Тарусин М.* Карьера и вера. Реальная Россия – шаг девятый // *Фома*. 2007. № 9.
- Троицкий С.* Христианская философия брака. Париж, 1933.
- Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Речь на открытии конференции «Эсхатологическое учение Церкви» // *Церковный вестник*. 2005. № 22 (323).
- Фудель С.И.* У стен церкви. М.: Образ, 2005.
- Ходасевич В.* Тяжелая лира. Четвертая книга стихов. Берлин; Петербург; Москва: Изд. З.И. Гржебина, 1923.
- Христианская сексуальная революция // *Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир*. М.: Паломник, 2003.
- Чеснокова В.Ф.* Воцерковленность: феномен и способы его изучения. М., 2000.
- Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
- Шантаев Александр, иерей.* Священник, колдунья, смерть. Этнографические очерки сельского прихода. М.: Благо, 2004.