

МАКС ШЕЛЕР

О ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ*

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-216-236.

Русский народ весь стоит на Православии. Оно — всё, что у него есть, а большего ему и не надо, ибо Православие для него всё. Кто этого не понимает, тот ничего не поймёт и в нашем народе, а полюбить русский народ не сможет никогда¹.

Это Достоевский. И в самом деле, для верной оценки русских реалий ясная картина *русского христианства* и его церковной формы куда важнее, чем все знания о последних духовных «движениях». Оно и только оно, наряду с языком, образует глубочайшее внутреннее ядро того единства, которое мы называем «Россией»². Оно старше царизма, и ничего не говорит в пользу того, что после победоносной революции вместе с исчезновением автократии исчезнет и оно. Царизм опирался на православие, а не наоборот.

Одна «западница» русского происхождения приезжает после долгого отсутствия на родину и беседует с крестьянкой. Она рассказывает ей,

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Александр Н. Малинкин (ORCID: 0000-0001-7169-110X). Оригинал: *Scheler M. Über östliches und westliches Christentum // Gesammelte Werke. In 15 Bde. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre / hrsg. von M. S. Frings. — 3. Aufl. — Bonn : Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. — S. 99–115.*

¹Вольный пересказ слов Ф. М. Достоевского, собранный из разных мест. Так, в записной тетради писателя 1880–1881 гг. перед признанием «„направление“ моё истекает из глубины христианского духа народного» Достоевский приходит к следующей «формуле»: «Русский народ весь в Православии и в идее его. Более в нём и у него ничего нет — да и не надо, потому что Православие всё» (Достоевский, 1984: 64). В «Дневнике писателя» находим: «Кто не понимает в народе нашем его Православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего. Мало того: тот не может и любить народа русского..., а будет любить его лишь таким, каким бы желал его видеть и каким себе напредставит его. А так как народ никогда таким не делается, каким бы его хотели видеть наши умники, а останется самим собою, то и предвидится в будущем неминуемое и опасное столкновение» (там же: 19). — *Прим. пер.*

²О единстве России см. мою книгу «Гений войны и Германская война» (Лейпциг, 1915).

что там, откуда она приехала, нет царя. «Поди, и Бога там нет?» — спрашивает женщина. «В Бога, конечно, и там люди веруют; но ведь Бог — это не земная власть», — отвечает «западница». «Что? Бог — не земная власть? — удивилась крестьянка. — Но кабы не был Бог земной властью, тогда как не *постыдился* бы один другому приказывать и быть больше, чем он». Эта правдивая история не только передаёт глубокий демократизм чувств русского народа, но и показывает, что в России господство воспринимается самим господствующим и тем, кто ему повинется, как божественное установление, благодаря которому только и можно преодолеть жгучий *стыд* «быть больше» других. Душа низвергается в унижение. И лишь Бог может удержать её, чтобы она господствовала. Не только царизм имеет свою диспозиционную основу в религиозно оформленной страсти к страданию и смерти — той почти инстинктивной страсти, с которой здесь правая щека подставляется после удара по левой: национальная и панславистская идеи суть лишь *одни* из форм православия новейшей истории, в принципе всего лишь натуралистические формы приспособления к языку западноевропейских идей и теорий. Пресловутое «чувство славянского братства» как политическая реальность — не более чем дуновение ветра.

Национальная идея была, как известно, занесена в Россию русскими интеллектуалами с Запада, и они пытались навязать её народу, не имевшему к ней никакой внутренней предрасположенности. Она не выросла естественным образом на русской почве. «Бог и Царь» — вот формула, в которой русские мыслят своё единство, а вовсе не в чём-то вроде «Россия, Россия над всеми». Чтобы это понять, нужно отбросить тот жаргон, который абсурден даже для всего исконно европейского, согласно которому религия — якобы всего лишь «идеология» для чего-то другого: для экономических, национальных, расовых влечений; согласно которому распространение православия, например, только «идеологическое прикрытие» для порта на Чёрном море, и т. д. и т. п. Горстка политиков вообразила себе, будто вещи суть таковы, какими они хотели бы их иметь в своих головах, часто совершенно пустых! Куда больше оснований, чтобы сказать: для русского народа «порт на Чёрном море», национальная идея и панславизм — всё это «идеологии», а именно идеологии для его специфически глубокого органического христианства и стремления к своей миссии.

Образованный немец получает свои представления о русском христианстве зачастую из романов Достоевского; из них можно многое узнать о его загадочной сущности, причём и в плане фактов тоже. Но ему

следует помнить: образ православия у Достоевского — что некоторым может послужить наукой, если будет воспринято с осторожностью, — представляет собой уже компромисс между старой русской религиозностью и национальной идеей, импортированной с Запада. Рассматривая «великого Бога русских» или «русского Христа» как «синтетическую личность русского народа», Достоевский сначала натуралистически *полагает* «народ»; т. е. он полагает то, чего не существует как единства без этого качественно самобытного «Христа», и он забывает, что без этого Христа Россия представляет собой только множество «народов» — не народ. Дмитрий Мережковский совершенно правильно говорит, что формулу Достоевского «русский народ весь в Православии» можно перевернуть в утверждение «всё Православие в русском народе». И тогда, как он добавляет, не народ будет телом Бога, но «Бог будет телом, воплощением народной души», таким образом, народ будет абсолютным, а Бог — относительным. На самом деле, как метко замечает Мережковский, это всего лишь применение теории Фейербаха, согласно которой человек создаёт Бога по своему образу и подобию, чтобы в этом идоле поклоняться самому себе³. Нельзя спрашивать у Мориса Барреса, что такое хороший католик⁴; но даже если Достоевский и был лучшим христианином, чем Морис Баррес, и его нельзя спрашивать *первым*, что такое русский Христос! Все отклонения Достоевского от ортодоксальной религиозности можно свести к *одной* формуле: у него стало сознательной русскостью, да ещё и возведенной в христианско-религиозную ценность, то, что у истинно верующего есть неосознаваемый народный антропоморфизм и что он сразу отверг бы его, если бы распознал его как таковой. И это с религиозной точки зрения — грех Достоевского.

Так что пойдём независимо от него своим путём. В отчёте о заседании Прусской академии наук от 6 февраля 1913 года Адольф фон Гарнак дал полную картину внутренних антагонизмов двух церквей — восточной и западной, — их духа и культа⁵. Наверное, эта картина была

³См. Введение Д. С. Мережковского к «Политическим сочинениям» Достоевского (т. 13 Полного собрания сочинений Достоевского, вышедшего в своё время в мюнхенском издательстве Пипера).

⁴Баррес, Морис (Maurice Barrès), 1862–1923, — французский писатель. В другом месте Шелер цитирует известные слова М. Барреса: «Да, я — атеист, но я католик». — *Прим. пер.*

⁵Гарнак, Карл Густав Адольф фон (нем. Carl Gustav Adolf von Harnack), 1851–1930, — немецкий лютеранский теолог либерального направления, историк церкви, автор фундаментальных трудов по истории раннехристианской литературы и истории догматов. Доклад Гарнака назывался «Дух восточной церкви в отличие от западной». — *Прим. пер.*

столь удачно типизирована благодаря тому, что приведённые Гарнаком антагонизмы были сведены к *последнему принципу религиозного духа*, а различие в духе набожности обеих форм христианской веры было осмыслено более отчётливо.

Гарнак с полным правом берёт для сравнения только римско-католическую церковь, а не какую-либо из протестантских религиозных форм. Привлекать для сравнения протестантизм означало бы абсолютно не понимать порядок величины существующих здесь различий. Хотя попытки уподобить православие англиканству имели место, связи между ним и протестантизмом всегда оставались лишь в рамках науки, то есть с религиозной точки зрения были «по сути незначимыми». Несмотря на все протесты против римско-католической церкви, отклонения от неё в догматике и культе, формы протестантской веры сохраняли общность фундаментальных установок религиозной жизни этой церкви. Это положение вещей кажется тем более удивительным, что взгляд, обращённый на чистую догматику и церковные учреждения римско-католической и православной церквей, поначалу обнаружит между ними куда *меньше* различий, чем между этими двумя церквями и формами протестантизма. Восходящее к Фотию⁶ различное толкование догмата о триединстве, а именно исходит ли Святой Дух только от Отца без посредства Сына или также и от Сына, — толкование, которому Достоевский придаёт такое большое значение, — свидетельствует о некотором преобладании (по сравнению с западной церковью) *греческой идеи Логоса* над личностной формой Спасителя и личностными формами религии вообще. Возможно, с этим как раз и связано то, что «русский Христос» является чем-то более эфемерным и соответствует славянской душе в таком расплывчатом агрегатном состоянии больше, чем закрытая личность Спасителя на Западе. Правда, это чисто догматическое различие не столь важно. Но если взглянуть на литургию и таинства, клириков и мирян, монахов и людей светских, на прочие догматические принципы, то *под* этими очень похожими здесь и там оболочками скрывается *принципиально различный дух* Востока и Запада. Это позволяет рассматривать протестантские формы как всего лишь разновидность того религиозного целого, которое зиждется на

⁶Патриарх Фотий I (около 820–896 гг.) — византийский богослов, патриарх Константинопольский. Третий после Григория Богослова и Иоанна Златоуста из отцов церкви, занимавших константинопольскую кафедру Святой восточной православной церкви. Обвинял римских пап во властолюбии; впервые обвинил их в ереси за добавление к Символу веры слов «и от Сына» (*filioque*). — *Прим. пер.*

одних и тех же фундаментальных установках, присущих типу человека Западной и Центральной Европы, во всяком случае, гармонирует с ним. Гарнак делает совершенно правильный вывод:

Ибо факт, что по сравнению с духовным восточной церкви, западный религиозный и нравственный дух существует как самобытное замкнутое в себе начало, удерживающее вместе миллионы католиков и протестантов.

Первый пункт глубокого расхождения — взгляд на идею *спасения*. В западной церкви явно преобладает спасение от *греха*; в восточной — спасение от *смерти* и бренности вообще. Православие справедливо назвали «религией смерти». Образ смерти предстает душе грека и православного как нечто «потрясающее и ужасное», отмечает Гарнак. В идее тяжёлой русской судьбы добро и зло стянуты в такой тугой узел, так нерасторжимо связаны в глазах верующего, что избавление от *всей* этой запутанности конечного бытия кажется ему религиозной победой. Здесь основной религиозный импульс — просто «выход вон» из оков тела и земного мира, а не *запечатление* божественного в материале земной жизни; просто «взгляд вверх», а не ритмизированное чередование «взгляда вверх» и «взгляда вниз», характерное для западноевропейской религиозной души⁷. Идеал блаженной и вечной жизни «в середине времён» на основе пережитого отпущения грехов меркнет здесь по сравнению с теми трансцендентными чудесами, которые ожидаются от смерти. Но это тесно связано с представлением о *причинной зависимости* греха и конечности. Для западного христианина «смерть — расплата за грех»⁸. Для грека это имеет силу по крайней мере с эпохи эллинизма. Зачатки этой идеи есть уже у Платона: *грех есть дань смерти* — дань, которой облагаются *телесность* и *конечность* вообще. Поэтому для западного христианина избавление от греха должно повлечь за собой спасение от смерти, тогда как православному, наоборот, сперва именно вера в спасение от *смерти* и земных оков даёт силу овладеть идеей избавления от грехов. Соответственно, и спасительная сила Христа воспринимается иначе. Отдельные этапы жизненного пути Иисуса, столь близкие душе западного христианина, — включая его свободное жертвенное деяние, крестную смерть, в которой он милостиво склоняет к человеку взор Отца, — поглощаются здесь идеей *воочеловечения*, безграничным умилением

⁷Смотреть вверх, чтобы получить силу «в» Боге и «из» Него; смотреть вниз, чтобы дать этой новой силе деятельно проявиться в формировании, одухотворении и обожевлении мира.

⁸Римлянам 6:23. — *Прим. пер.*

от того, что Бог из любви вообще снизошёл до земной юдоли. Это не означает, что погружение в страдание Христа не такое глубокое, как на Западе, – наверное, оно еще глубже. Славянская страсть к страданию, соединённая с греческой, ведёт как раз к глубочайшему погружению в страдание Христа. Но это страдание Христа вместе с Его крестной смертью здесь уже по большей части как бы сменяемы вочеловечением. Вся жизнь Спасителя вплоть до Его смерти разворачивается не как ряд свободных деяний, а как предуготованная и воспринимаемая в *одном* акте вочеловечения трансцендентно-трагическая *судьба*, как простая экспликация одного великого акта.

Соответственно, этим объективным различиям в цели «спасения» и спасающей силы направляется и *субъективное* усвоение спасительной благодати. Западный христианин хочет в первую очередь *освободиться от греха* – будь то просто с помощью Божьей милости или Божьей милости и собственного содействия, будь то на пути веры в заместительные страдания Христа и его искупительную кровь или посредством взаимодействия этой благодатно рожденной веры с бернардинским подражанием любовному служению Христа. Лишь избавление от власти греха позволяет ему *ожидать*, что он узрит божественный мир. Напротив, основной душевной позицией по отношению к этому усвоению на Востоке является погружение в мистерию вочеловечения и полное предчувствий созерцающее предвкушение небесных благ, что вообще выдворяет из земного порядка. Этому глубокому различию соответствуют установка при богослужении в церкви и внутреннее отношение к процессу богослужения. Душевно активное дифференцирование частей и элементов целостного литургического процесса отходит на второй план перед вознесением души в *иную сферу бытия*, в высший мир, где душа отдыхает от земных смятений и находит успокоение. Образа, ритуал, каждение, песнопение, одеяния священников, реликвии – всё это, концентрируясь вокруг жертвенного деяния, создаёт один совокупный эффект, под влиянием которого душе верующего словно бы открываются небеса. По сравнению с отрешённым благоговением собственно моление отступает далеко на задний план, по крайней мере, в настроении оно полностью охвачено им как чем-то более глубоким. На Западе, хотя таинства по сути одинаковы, в противоположность этому именно искупающее грехи жертвенное деяние оказывается тем первичным центральным моментом, который приковывает к себе религиозное внимание, и таинство покаяния настолько выделяется из всех других таинств, что «подчиняет себе всё, даже задачи и цель литургии»

(Гарнак). Итак, по сравнению с вознесением на небеса, которое происходит там, здесь, на Западе, всё сосредотачивается на преподнесении *спасительных благ*, искупающих вину и возвращающих на путь праведный. В апелляции всего богослужения к нравственному *спасению индивидуальной души* уже дано то, что таинства и ритуал обретают свои единство и порядок в этой высшей идее; между тем в русской церкви первостепенной целью строго упорядоченной ритуальной службы является как раз погашение и растворение индивидуального духа именно через соборное вознесение верующих на небеса.

Необычайно велико и то внутреннее различие между западным и восточным христианством, которое обнаруживается в *почитании образа*. В Австрии на изображениях Христа часто можно найти такие надписи: «Этот образ не есть сам Бог; Он им всего лишь так обозначается». Формулировка предостерегает от неблагочестивого отождествления и точно передаёт принципиальное воззрение западного католицизма на отношение между Спасителем и Его образом как на *изобразительную символизацию*. Напротив, в греческой церкви наряду с богатой иконоластрией существует не только особое богословие образа, но и более того — совершенно другой принцип связи между образом и прототипом. Святой образ поистине *тождествен* прототипу по своей форме, будучи земным лишь по материалу. Небесное сплавлено в нём воедино с земным, и образ сродни «окну» в божественное, из целостности которого он как бы вырезает маленький кусочек.

Два различных религиозных воззрения на Бога и мир порождают и принципиально разные *жизненные идеалы*. На первом месте здесь — глубоко отличающийся по своему содержанию идеал «совершенной» жизни в форме монашества и аскезы. Если на Востоке этот идеал обнаруживает весьма однообразные черты, то в западном христианстве мы находим многообразные типы монашеского идеала. Это, например, идеал св. Бенедикта, согласно которому спасение *самого себя* предшествует деятельному служению любви к другим членам церкви и следствием которого оказываются слабо централизованные укрепленные поселения, где царит единение по семейному типу. Но это и творение св. Игнатия⁹, согласно которому идея деятельной *любви* подчиняется созерцанию, аскезе, спасению самого себя и которое, будучи строго централизованной

⁹Имеются в виду исторически первый в Европе (529 г.) монастырский орден монахов-бенедиктинцев и созданный в 1540 г. Игнатием Лойолой монашеский орден «Общество Иисуса» (орден иезуитов). — *Прим. пер.*

организацией, управляемой в духе военной дисциплины в зависимости от изменчивых миссионерских и прочих церковных «целей», с презрением отвергает сращение монахов, народа и земства. Между этими противоположностями располагаются разновидности, представляющие собой их многообразные смешения. И всё-таки даже творение св. Бенедикта при всей своей близости к восточному идеалу по сравнению с греческим обнаруживает характерное *единство* с западным идеалом монашества! Прежде всего, в нём почти полностью отсутствует высший идеальный образ, который стал необходимым порождением восточной религиозности, — образ *отшельника*, в созерцании Бога угасающего где-то на краю мира. На Западе же эволюция монашества шла и сегодня идёт в направлении от бенедиктинского типа к игнатианскому. Древний эллинистический идеал чистоты вкупе с негативной техникой умерщвления плоти, суливший ещё при жизни подвести душу к вратам рая, в греческо-православном идеале монашества убивает христианскую идею *любви* точно так же, как и идею церковного *господства*, — идеи, особенно тесно взаимосвязанные в доктрине иезуитов. Из такого монашества не просто пополняется русский епископат — в народном христианском сознании он возвышается по своему достоинству и величию над всем православным белым духовенством, а разделяющая их дистанция намного больше той, что существует в римской церкви. И наоборот, в народе поп не пользуется таким же авторитетом и не так отчуждён от него, как католический священник; он глубже укоренён в народной жизни и скорее свыкается с её нравами, чем исправляет их.

Между тем от этого идеала совершенства зависит также и *этот* православных *мирян*. И *тут* у нас впервые появляется возможность приблизиться к тому *средоточию* многообразных различий, из которого проистекают *все* прочие. Нет *ни одного* понятия христианского нравственного учения, которое не имело бы там и здесь различную смысловую окраску.

В восточном христианстве *пассивные* добродетели смирения (Demut), допущения (Dulden), выдерживания (Ertragen), способность выносить страдания (Leidenskraft) и терпеть (Geduld) обладают над активными добродетелями, над героическими элементами евангельского этоса совершенно несоразмерным приоритетом — таким, что даже зло и беды открываются душе не как то, что должно быть преодолено в борьбе,

но как то, что надлежит *выстрадать* и вытерпеть¹⁰. Полностью вырастает из народной религиозности и учение Толстого о «непротивлении злу», родившееся из опасения, что на пути борьбы против зла можно и самому впасть в зло, нечаянно втянуться в него, повинувшись законам средств этой борьбы. Но в этой сфере зла и бед оказываются все средства и системы, разработанные человеком для борьбы *против* зла и бед: государство и право, возмездие, наказание, мораль. Посредством этой внутренней установки исключается нравственное *возмущение* западно-европейца преступлениями, проституцией, всякого рода пороками. Оно уступает место смягчающему сердце *состраданию*, и преступник здесь — это в первую очередь «несчастный». Одним из позитивных следствий такой позиции является большая нравственная щедрость, великодушие, связанные с глубоко пронизательным, словно уходящим за горизонт вглядыванием во внутренние ткани судеб, сплетающих добро и зло в душах людей в одно нерасторжимое целое. Вот почему ощущение *трагичности* жизни, *невозможности в индивидууме локализовать* зло и вину развито здесь настолько мощно, что этическая и эстетическая позиции чрезвычайно легко сливаются именно в идее *трагического*. За счёт квиетизма этого нравственного идеала *этическая* и *эстетическая* позиции соединены намного глубже, чем на Западе, да и вообще восточная религиозность вобрала в себя намного больше эстетических элементов эллинизма, чем западное христианство (иконолатрия). Леонтьев — такой же яркий эстет, как и глубоко верующий монах¹¹.

Монахи обеих церквей проповедуют *смирение*. Но на Западе оно измеряется прежде всего тем, что берёт на себя перед *Богом* сама личность; такое смирение не исключает гордости, чувства собственного достоинства перед ближним, государством и т. д. Смирение же у православных христиан — это сильная протрация *перед всеми* вещами; в чистейших формах своего проявления это почти сладострастный накал неестественного *самоунижения*, который особенно у русских часто связан со своего рода душевным мазохизмом. И охотней всего такой человек преклоняет колена именно перед грешником, как бы свидетельствуя об общности с ним во грехе, словно доказывая ему, что он — его тайный сотоварищ в великой беде. Западное смирение всегда соотносится с обретением

¹⁰См. мою работу «О смысле страдания». (Шелер, Малинкин, 2020b: 255–298 — *Прим. пер.*)

¹¹См. его характеристику в книге Т. Г. Масарика «Россия и Европа. Том 2. К русской философии истории и религии. Социологические очерки» (немецкий перевод: Йена, 1913).

новых положительных нравственных сил «в Боге». Заклочённое в нём самоунижение никогда не становится священной самоцелью. Но здесь унижение себя — *самоцель*, и наиболее подходящим поводом для приведения его в действие оказывается не столько святое и доброе или то, что видится таковым, сколько именно злое и низкое.

А как обстоят дела с *идеей любви и жертвы* — ядром христианской морали? Здесь мы находим самые глубокие и очевидные различия. На Востоке *страх* или в лучшем случае *благоговение* по отношению к Богу явно преобладают над доверительной отеческой любовью. Божество, понимаемое, в сущности, по-гречески, т. е. как изначально совершенная и самодостаточная *бытийная полнота*, пребывает здесь в недостижимой метафизической дали, каждое приближение к нему требует тысячекратных жёстко регламентированных ритуальных опосредствований, поэтому оно уже недоступно для любви. «Страх — основание истинной религии», — учил Леонтьев на горе Афон. А как понимается «любовь к ближнему»? Так, что в первую очередь она по существу *подчинена* идее *аскезы*, умерщвлению плоти и уничтожению самости. И это, наверное, самое главное отличие. На Западе аскеза как-никак, а всё-таки *служит* любви к Богу и ближнему; аскеза освобождает душу, чтобы та совершила те великие положительные деяния, смысл и ценность которых заключены только в них самих. Здесь же, наоборот, любовь к ближнему оказывается всего лишь *одним* из средств освободиться от себя самого; в сущности, она есть бегство от самого себя, часто ненависть к себе. Поэтому в идеале совершенного монаха-отшельника она может быть полностью упразднена и заменена более радикальными средствами умерщвления плоти. И из той же служебной подчинённости, в которую попадает здесь идея любви, мы понимаем также, что любовь представляется в первую очередь как *растворение индивидуальности* в безграничном чувстве братского *товарищества* по греху и страданию, что она переживается и постигается прежде всего как сострадание — с акцентом на страдании, а не на сочувствии. «Сотоварищи в беде» — так ещё во втором веке грек Маркион называл своих товарищей по вероисповеданию¹². Соответственно, как я показал в другом месте¹³, на Востоке общность любви основывается на *крестной общности* с Христом. Эта позиция получает к тому же мощную поддержку от чувства безличной

¹²У Шелера — «Mitgenossen im Elend». Согласно другому источнику, Маркион называл своих последователей «сотоварищами в ненависти и скорби». — *Прим. пер.*

¹³См. «О смысле страдания».

общности русских славян и их любви к страданию и боли — явлений, открывающихся каждому читателю русских романов. И самое странное, что, несмотря на это религиозное *обесценение личности* и всего активного в ней, несмотря на это сплавление мягких душ в безграничном сострадании друг с другом, каждая отдельная душа чувствует себя, однако, идущей в совершенном одиночестве тёмными путями, поэтому, если посмотреть с групповой точки зрения, здесь открыты все двери для религиозного партикуляризма и сектантства. «Каждый в темноте сам по себе и ближнего видит лишь как проходящую мимо скорбную тень» (Гарнак). Но это лишь строгое следствие того, что любовь [к ближнему] имеет характер *средства*.

Подобным образом дело обстоит и с *идеей жертвы*. В восточном христианстве пожертвование позитивных ценностей — счастья, жизни, богатства, собственности — получает статус самоценности, который делает излишними свободу духа или блага более высокого порядка, приобретаемые благодаря этому. «Чего хочет солдат, идущий на войну?» — спрашивает Достоевский. «Он хочет победить, и ради этого рискует жизнью», — говорит западноевропейская совесть. Достоевский отвечает: «Он хочет пожертвовать своей жизнью»¹⁴. Не удивительно, что в восточном христианстве боль и страдание также получают существенно иной *смысл*, нежели в западном. Страдание в нём — не просто наказание за родовую грех и не движущая сила очищения. «Очистить» можно только заведомо позитивное ценностное содержание, например, зашлакованное золото. Страдание здесь нечто значительно *большее!* В православном образе мыслей оно приобретает *спасительный* (*heilschaffenden*) характер; оно как бы само возносит на небеса.

Внешним выражением этого духа является православная *церковь*. Достоевский несколько облегчил себе задачу. В знаменитом месте его сочинения «Германия — протестующая империя», опубликованном в 1877 году, главное отличие западной идеи церкви от восточной он находит в том, что последняя

¹⁴Сожжение и уничтожение собственных деревень и ценностей, которые происходили ещё в войне против Наполеона и практикуются до сих пор, объясняются *не только* соображениями военной целесообразности, даже если последние подчиняют рациональному целеполаганию страстное влечение к самопожертвованию. Л. фон Ранке хорошо описал, как Наполеон, наблюдая пожар в Москве, впервые совершенно ясно понял, что здесь ему противостоит такая «стихия», которая перечёркивает все его западные понятия и мерки (См.: Ранке Л. ф. «Возвышение Пруссии в 1813 году»).

сначала стремится к духовному единению человечества во Христе, а потом уж, *в силу* этого духовного соединения всех во Христе, [хочет] осуществить и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение.

По римскому же толкованию идеал обратный: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего¹⁵.

Но самое последнее своё убеждение относительно западной церкви Достоевский изложил в страшной и таинственной беседе великого инквизитора («Братья Карамазовы», I, v¹⁶) с «Ним» (Иисусом). Через пятнадцать веков Господь вновь появляется на Земле и встречает в Севилье великолепную процессию двора и духовенства, в середине которой шествует великий инквизитор¹⁷. Всё узнали «Его» (Иисуса — А. М.). «Он молча проходит среди их с тихой улыбкой бесконечного сострадания»¹⁸. Великий инквизитор привлекает Господа к суду и в последующем затем разговоре сообщает ему, что римские священники, он и ему подобные, постепенно так перетолковали и преобразовали с помощью трёх великих наркотиков (Narkotika)¹⁹ — чуда, тайны и авторитета — социальный и политический динамит евангельской свободы, что поставленные под

¹⁵ «Таким образом, в восточном идеале — сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего» (Достоевский, 1982: 152.) — *Прим. пер.*

¹⁶ Глава v «Великий инквизитор» входит в книгу пятую «Pro и contra» части второй. — *Прим. пер.*

¹⁷ Краткое описание Шелера неточно. Иван говорит Алёше, имея в виду Иисуса: «Он снисходит на „стогны жаркие“ южного города, как раз в котором всего лишь накануне в „великолепном автодафе“ в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи, была сожжена кардиналом великим инквизитором разом чуть не целая сотня еретиков ad majorem gloriam Dei». После воскресения Иисусом девочки — «в народе смятение, крики, рыдания, и вот, в эту самую минуту, вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. [...] Он останавливается перед толпой и наблюдает издали. Он всё видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнём. Он простирает перст свой и велит стражам взять его» (Достоевский, 1976: 226, 227). — *Прим. пер.*

¹⁸ Цит. по там же: 226–227. — *Прим. пер.*

¹⁹ В тексте оригинала говорится об «искушениях» Господа «тремя силами»: «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть

угрозу *покой* и *счастье* человеческого стада были вновь восстановлены. Это самое главное в том упреке, который Достоевский бросает западной церкви: своей тайной центральной догмой она сделала направленную на *всеобщее счастье* простую человеческую любовь²⁰ к слабому, религиозно ещё не преображённому, данному здесь и сейчас человеческому стаду, поэтому её глава, Папа, принял меч Цезаря и конституировал *церковь в качестве государства*, как продолжение Рима. Иисус хотел вступить за себя и за дух: «Не единым хлебом жив человек». Но хлеб и покой нужны человеку *до* духа и *до* любви! — отвечал великий инквизитор. «И должен ли я, — продолжал он, — скрывать от тебя нащу тайну? Так слушай же. Мы не с тобой, а с „Ним“, вот наша тайна»²¹. Таким образом, западное человеколюбие оказывается — в глазах Достоевского (как и Леонтьева) — прямо-таки *дьявольским* принципом; под этой категорией западный католицизм, современный социализм и демократия становятся для него совокупностью чего-то *ложного* и порочного — чего-то подобного тому слиянию социальной демократии с иезуитством, которого он ожидал в скором времени. Правда, Германия, по его мнению целиком и полностью протестантская держава, будет противостоять этим объединённым силам римского христианства и социальной демократии. Но она не сможет выпутаться из этого «протеста» и обрести новую религиозную позицию; она ещё не сказала «своего слова» и, вероятно, никогда его не выскажет. Так что подлинный Иисус заключён только в православии как христианстве духа, и лишь благодаря его распространению мир может снова обрести Христа. Ибо цель развития восточной церкви Достоевский усматривал в *тенденции превращения государства в церковь* — тенденции, противоположной той, что наблюдается на Западе. Против этой странной философии истории своего учителя резко выступил Мережковский.

Историческая действительность совершенно противоположна исторической схеме Достоевского: идея всемирного духовного единения человечества во Христе существовала, хотя и с неудачными попытками осуществления, только

этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет...» (Достоевский, 1976: 232) — *Прим. пер.*

²⁰В работе «Ресентимент в структуре моралей» я показал, почему существует большая *опасность* именно такого развития западноевропейского христианства. См. трактаты и сочинения «О перевороте в ценностях» (4-е изд., Берн, 1955). (См. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб: «Наука», «Университетская книга», 1999. — *Прим. пер.*)

²¹«И я ли скрою от тебя тайну нащу? Может быть, ты именно хочешь услышать её из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна» (там же: 234). — *Прим. пер.*

в западной половине христианства, в католичестве, тогда как в православии эта идея и не брезжила²².

Я привёл здесь взгляд Достоевского только для того, чтобы показать, как именно, исходя из изложенных выше фундаментальных религиозных воззрений, греческий или русский христианин *должен* воспринимать и оценивать западное религиозное развитие, если он хочет быть последовательным. В западной идее о том, что доброе и святое должно получить также *власть* и *господство* в самом мире, он может увидеть только ложный, дьявольский компромисс с землёй; активный идеал любви и общности западного христианства он может понять только как признание человеческой слабости, потребности человека во «сне» и «хлебе», как примирение с животной натурой. Если вдуматься в суть заблуждения Достоевского, то станет ясно: он видит предательство чистоты и духовности христианства там, где фактически с самого начала господствовал *другой* христианский дух — дух, с которым он никогда не сталкивался, который никогда не пытался понять в его истинной евангельской укоренённости. Но следствием различия в религиозном духе должны стать и различные церковные институции, и принципиально различная позиция церкви по отношению к государству.

Это различие в духе, каким мы описали его в предшествующем изложении, выводимо лишь из одного *высшего момента*, который проясняется лучше всего, если сравнить духовных отцов греческой церкви Климента и Оригена²³ с наиболее влиятельным отцом западной церкви *Августин*²⁴. Как верно показывает Гарнак, «в культурном, философском и религиозном отношениях восточная церковь — окаменевший третий век». Она представляет собой эллинизм на ступени третьего столетия, поэтому все основополагающие евангельские идеи втиснуты в идеи и формы жизни этого эллинизма. Восприятие славянско-русским миром великих творений Плотина, Христа, Константина не претерпело в течение веков никаких существенных изменений в религиозном духе, хотя и обрело свою специфику, которую можно объяснить сущностью

²²Цит. по Мережковский, 1906: 11. — *Прим. пер.*

²³Климент Александрийский (ок. 150–ок. 215) — проповедник Священного Писания среди эллинистических книжников, основоположник Александрийской богословской школы, возглавлявший её до Оригена. Ориген Адамант (ок. 185–ок. 254) — греческий христианский богослов, философ, учёный. Основатель библейской филологии.

²⁴Августин Аврелий (354–430) — блаженный, в западной традиции святой, епископ Гиппонский [Ишпонийский]. Виднейший богослов, философ, один из великих западных учителей Церкви.

и установками славянской расы. А в чём суть этого эллинизма? Прежде всего в том, что Бог, или высшее благо, согласно древнему платоновскому учению об Эросе, предстоит душе *не* в качестве *первоисточника* всякой любви и творческой силы, а просто как *цель* всех стремящихся вверх творений, как постигаемое в аскетическом созерцании *чистое бытие*, которое затем становится предметом эстетического рассмотрения и наслаждения²⁵. В последующей идее *ступенчатого царства*, являемого этим движением к Богу, — царства, которое весь мир отображает как порядок общности, — заключается корень всего *византизма* и его формы идеи авторитета²⁶. Именно это и есть главная идея Климента и Оригена. Но Августину удалось постичь христианское евангельское движение духа в масштабах своей великой идейной системы впервые также и понятийно.

У Августина полностью преобразованы не только представления о пути к абсолютному бытию и объединению с ним, но и сама идея абсолютного бытия. Его сердцевиной для Августина является *творческая любовь* и одновременно всемилостивый порыв к самораскрытию, самооткровению²⁷. Но если такова *сущность* абсолютного бытия — т. е. не его определения, найденные посредством спекуляции задним числом, — то к его данности человек может прийти не иначе, как только путём переживания того, что источник своей души он *непосредственно* соединил с этим *первоисточником* всего статичного бытия и питается из него; что он, таким образом, воспроизводит, *со-совершает* движение любви, которое и есть Бог. Если же целью этого божественного движения любви является сострадание к человеку, любовь к человеку, то больше не может быть любви к Богу, которая *одновременно* не была бы и любовью к ближнему. По Августину, это *не* два *раздельных* акта — когда из любви к Богу мы охватываем Бога и когда из любви к человеку мы обнимаем ближнего якобы для того лишь, чтобы исполнить «Божью заповедь». И тем более любовь к ближнему —

²⁵См. о греческой и христианской идеях любви в трактате «Ресентимент в структуре моралей».

²⁶См. мою характеристику русской идеи авторитета в книге «Гений войны и Германская война».

²⁷Особенно сильное описание этого глубокого дифференцирующего момента недавно дал Эрнст Трёльч в книге «Августин, христианская античность и средневековье» (Мюнхен, 1915). (Трёльч, Эрнст (нем. Ernst Troeltsch), 1865–1923 — немецкий лютеранский теолог, философ культуры и истории. Автор книги «Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории» (1922; русский перевод 1994). — *Прим. пер.*)

это не звено в цепи негативных достижений, посредством которых мы умерщвляем плоть, лишая её чувствительности, дабы вступить с Богом в познавательный контакт, как предписывали великие александрийцы. В непрерывности *одного и того же* акта, в котором душа *возвышается* до Бога в любви к Богу, она *склоняется* также и к человеку; и если бы любовь к Богу не переходила в любовь к ближнему, ей предстал бы не всемилостивый Бог, но застывший эллинистический идол бытия. Но тем самым то отмеченное нами ранее самобытное *двойное движение* западной религиозности — одновременный взор вверх и вниз, возвышение к Богу и достижение божественного в границах мира — *само оказывается укоренённым в идее Бога и основном отношении человека к Богу*. В этом воззрении Августина на двойную заповедь любви к Богу и любви к ближнему (Мф. 22) как на *единый* динамический акт *классическим* образом сформулирована душа западного христианства да и подлинного евангелического христианства вообще²⁸. И суть дела в том, что великие теологи греческой церкви Климент, Ориген и их последователи в противоположность Августину, несмотря на всю борьбу с неоплатонизмом и гностицизмом, сохранили зависимость от *духовного направления движения* платонизма — того направления, которое есть лишь однозначное движение души «вверх», к уподоблению Богу посредством разрыва телесных оков. Такой «платонизм» всегда каким-то образом отождествляет *доброе с духом, злое — с чувственным*. Он не знает, с одной стороны, различия между добром и злом *внутри* самой духовной воли, а с другой, никакого принятия, вплетения доброго в чувственную земную сферу. Соответственно, он должен признавать приоритет познания перед любовью и венчаться созерцательно эстетической позицией по отношению к божественному²⁹.

Из этой *высшей* точки противоположности выводятся все ранее выявленные моменты различий, и в заключение осталось только показать, как из неё происходит различие *церковных институций* на Востоке и Западе.

Сначала может показаться чудом из чудес, что столь пассивно-созерцательная, столь избегающая мира, столь эстетическая, порождённая эллинистическим декадансом, тонкая и субтильная, осенняя

²⁸Так полагает и Трёлья: «Да, можно сказать, что если энос Иисуса вообще спекулятивно выразим и доступен конструированию, то это единственно верное толкование, раскрывающее его самый сокровенный смысл».

²⁹См. мою работу «Любовь и познание». (Шелер, Дорофеев, 2011: 435–458. — Прим. пер.)

религиозность могла чуть ли не сплавиться воедино с одним из величайших в истории государств-режимов насилия (*Gewaltstaat*) — с русской автократией. Если где-то и кроется «тайна» России, так именно здесь. Ни одному западному человеку, наверное, никогда не удастся раскрыть её полностью. Если приподнять завесу этой тайны, то первое, что можно увидеть, — это *страдальчески-ироничный облик русского человека*, но при этом для нас чаще всего остаётся совершенно скрытым то отношение, благодаря которому на этой религиозной основе *образ земной власти и господства обретает* в душе русского человека *религиозный смысл бытия*. То, что я имею в виду, трудно выразить для понимания немцев, да и переживание нащупывает завесу этой тайны лишь спорадически. Не уверен, что нашёл вполне подходящие слова, но скажу так. Когда русский христианин трижды низко кланяется, нет, когда он, как «верный пёс», сто раз низко кланяется какому-то из своих многочисленных «господ», когда все слои и уголки его широкой души — *за исключением одного* последнего — охватывают чувства страха, благоговения, самоунижения, то всё же в самом последнем уголке его души сохраняется то, что я не могу назвать иначе, кроме как *превосходством святой иронии*: «Дорогой человек, бедняга... Как же Бог тебя наказал — ведь ты должен *господствовать* надо мной, стало быть, должен брать на себя *больше* коренного зла этого мира, чем я!» Ибо власть сама по себе есть зло — такова, в противоположность западному христианству, русская вера³⁰. Но именно эта внутренняя позиция — каким бы глубоким ни было заключённое в ней презрение к авторитету и его *последней* законности — увековечивает и должна увековечивать *всякий* авторитет, любого рода господство, основанное на насилии, ибо всё, что могло бы привести к восстанию, революции, а именно власть, хотя бы равносильная по отношению к господину власть, заведомо отвергается ею как «зло» на основании глубинной веры, будто она уже имеет в религиозной

³⁰Якоб Буркхардт, высказывающий в «Размышлениях о всемирной истории» эту мысль Шлоссера (о том, что власть сама по себе есть зло — А. М.) как свою собственную, противоречит всему европейскому этосу и сознанию. У него этот тезис — также следствие в сущности эстетически-созерцательного взгляда на историю. Если бы власть была злом сама по себе, то власть добра была бы *contradictio in adjecto*. И как можно было бы тогда приписывать Богу всемогущество? См. написанную с тонким вкусом книгу К. Йозля «Якоб Буркхардт как философ истории» (Базель, 1910). (Шлоссер, Фридрих Кристоф (нем. Friedrich Christoph Schloßer), 1776–1861, — немецкий историк, автор «Всемирной истории» в 19 томах; Буркхардт, Якоб (нем. Jacob Christoph Burckhardt), 1818–1897, — швейцарский историк культуры. Автор классического труда «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860). См.: Шелер, 2020а: 9–11. — *Прим. пер.*)

форме нечто более высокое в виде *святой иронии*. Активное применение государством насилия — то, к чему христианство обязано относиться с нетерпимостью, — превосходство святой иронии, чтобы сохранить себя, вынуждено так или иначе принимать. И лишь благодаря такой позиции русский человек, несмотря на всю жестокость тяготеющих над ним отношений господства, остаётся в душе таким необычайно *свободным*, таким внутренне необузданным и несвязанным обязательствами перед законом и правом, что нам даже трудно себе это представить. Что бунт против какого-то государства, какого-то господства значит для человека, который бунтует против мира вообще?!

Но какова позиция господина, стоящего на такой же религиозной основе, когда он *видит*, что ему низко кланяются? В глубине души русский христианин всегда будет господствовать с *нечистой* совестью, всегда будет как бы «стыдиться», что должен господствовать. Эта «нечистая совесть» господина — оборотная сторона превосходства святой иронии слуги. Подобно тому, как позиция последнего исключает подлинное уважение к авторитету, позиция первого — *добросовестность* и строгое *следование закону* при исполнении господства. Кто господствует с «нечистой совестью», тот *не может не* склоняться к произволу и насилию, ибо для него сфера его господства *всецело* укоренена в грехе, а не в чём-то божественном. С чистой совестью в России умели править, наверное, только выходцы из Германии. Благодаря этому типизированному здесь душевному отношению, которое обуславливает также характер отношений между церковью и государством, православие и автократия *взаимно друг друга требуют* и загадочным образом усиливают.

В среде такой душевной организации становится более понятным принципиальное различие между *идеями церкви* там и здесь. Подчеркну главное из тех пунктов, по которым их противопоставляет Гарнак. Восточная церковь — это строго ритуальное *учреждение чистой потусторонности*, наполняющее верующих предчувствием небесного царства. Западная церковь, в соответствии с двойным направлением движения религиозного импульса вверх и вниз, — это *одновременно учреждение потусторонности и царство Божье на земле*. Вот почему оно призвано развивать у верующих не только *пассивные*, но и *активные* добродетели. Монах на Востоке пользуется большим авторитетом, чем мировой священник, который женат, близок к народу и его нравам. Монах на Западе — почти всегда священник, и если фактически не подчинён мировому священству, то находится с ним в тесном единении.

Мировой священник не женат и тем самым выделяется из народа. Восточный мировой священник — в первую очередь *священнослужитель, служащий литургию*, который путём строжайшего следования застывшим ритуалам должен обращать верующих к спасительным благам. Судейское *управление душами* у него на заднем плане, между тем на Западе оно стоит на *первом* месте среди функций священника. Так как восточная церковь имеет дело исключительно с потусторонним предназначением её членов, а не с органическим наполнением *мира* духом евангелизма, она не должна быть институцией, выстроенной наподобие государства. Западная же церковь таковой должна быть, поскольку наряду с потусторонней функцией обязана распространять Христово *господство* на земле. Восточная церковь в качестве высшего органа власти имеет только Святейший Синод, который безошибочно и надёжно, опираясь исключительно на традицию, принимает решения по вопросам веры и нравственности. Западная же церковь, напротив, не может не иметь кадровую, постоянную, высшую правительствующую власть, которая принимает решения хотя и с учётом традиции, но всё же *ex sese*³¹ «безошибочно», зато благодаря этому куда лучше приспособлена к историческому развитию и изменению ситуаций. Идея православной церкви не исключает множество православных церквей. Так как в соответствии с религиозным духом вся направленная на мир активность перемещается в *государство*, церковь должна позиционировать себя по отношению к нему так органично, чтобы в чём-то ставить себя выше него, а в чём-то ниже, т. е. должна руководить государством, в особенности его главой, чисто духовно, но, поскольку есть уверенность, что эта цель достигнута, во всём остальном должна государству подчиняться. Западная церковь как царство Божье на земле, как Божье царство «в» этом мире, но не «от» мира сего, должна быть, напротив, *одной единственной*, и, так как религиозно-нравственное воздействие на мир уже включено в чисто религиозную жизненную задачу, она не может быть встроена в какое бы то ни было государство, но обязана сохранять полную самостоятельность по отношению к государствам. При этом она может признавать только такие государства, которые подчиняются христианскому нравственному закону, первично находящемуся в ведении церкви. Римский священник не является органичной частью народа — он *контролирует* его нравственность согласно мере, установленной высшим церковным руководством. Для восточной церкви

³¹Ex sese (лат.) — от себя. — Прим. пер.

вся религиозная истина, поскольку она никогда не может иметь непосредственного отношения к практическому формированию меняющихся земных обстоятельств и управлению ими, заключена в «христианской древности». Всё новое ложно, потому что оно новое. Её ритуал отличает непоколебимый консерватизм. В западной церкви также нет развития учений о вере и нравственности, зато есть развитие духовного проникновения в их содержание и «история» его формулировок. Поэтому дефиниции определённых положений вероучения и учения о нравственности благодаря её главе могут постоянно обновляться. Что касается культа, дисциплины и нравов, то круг изменчивого в них, признанный церковью, намного шире на Западе, чем на Востоке.

Среди этих основных различий *нет ни одного*, которое нельзя было бы в полной мере понять из указанной выше противоположности эллинистического и евангельско-августинианского принципов, хотя и не все опосредствующие звенья были здесь выявлены.

ЛИТЕРАТУРА

- Мережковский Д. С.* Пророк русской революции. К юбилею Достоевского. — СПб. : Издание М. В. Пирожкова, 1906.
- Шелер М.* Любовь и познание / пер. с нем. Д. Ю. Дорофеева // *Философская антропология Макса Шелера : уроки, критика, перспективы* : пер. с нем. / под ред. Д. Ю. Дорофеева. — СПб. : Алетей, 2011. — С. 435–458.
- Шелер М.* Мысли о политике и морали / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — М. : МСЛ, 2020а.
- Шелер М.* О смысле страдания // *О сущности философии. Работы разных лет* / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020б. — С. 255–298.

Scheler, M. 2021. "O vostochnom i zapadnom khristianstve [On Eastern and Western Christianity]" [in Russian], trans. from the German and annot. by A. N. Malinkin. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 216–236.

MAX SCHELER

ON EASTERN AND WESTERN CHRISTIANITY

Translation of: Scheler, M. 1986. "Über östliches und westliches Christentum" [in German]. In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, vol. 6 of *Gesammelte Werke*, 3rd ed., ed. by M. S. Frings, 99–115. 15 vols. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-216-236.

REFERENCES

- Merezhkovskiy, D. S. 1906. *Prorok russkoy revolyutsii. K yubileyu Dostoyevskogo [The Prophet of the Russian Revolution. On the Anniversary of Dostoevsky]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye M. V. Pirozhkova.
- Scheler, M. 2011. "Lyubov' i poznaniye [Liebe und Erkenntnis]" [in Russian]. In *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera [Max Scheler's Philosophical Anthropology] : uroki, kritika, perspektivy [Lessons, Criticism, Perspectives]*, ed. and trans. from the German by D. Yu. Dorofeyev, 435–458. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2020a. *Mysli o politike i morali [Gedanken zu Politik und Moral]* [in Russian]. Trans. from the German by A. N. Malinkin. Moskva [Moscow]: MSL.
- . 2020b. "O smysle stradaniya [Vom Sinn des Leidens]" [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years]*, trans. from the German by A. N. Malinkin, 255–298. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.